FORUM THEOLOGICUM SARDICENSE

2/2025
annus XXX

Издание на Богословския факултет
при Софийския университет „Св. Климент Охридски“

COLLEGIUM EDITORUM

Pavel Pavloff (University of Sofia St. Kliment Ohridski), e-mail: ppavloff@theo.uni-sofia.bg, https://orcid.org/0000-0002-4726-4236

Svet. Riboloff (University of Sofia St. Kliment Ohridski), e-mail: svet-riboloff@theo.uni-sofia.bg, https://orcid.org/0009-0009-7323-2666

Maria Yovtcheva (University of Sofia St. Kliment Ohridski), e-mail: yovchevama@theo.uni-sofia.bg, https://orcid.org/0000-0003-2958-687X

Ivaylo Naydenov (University of Sofia St. Kliment Ohridski), e-mail: naydenov@theo.uni-sofia.bg, https://orcid.org/0000-0003-2792-6850

Ilias Evangelou (Aristotle University of Thessaloniki), e-mail: iliasev@theo.auth.gr, https://orcid.org/0009-0007-5401-3615

Ion Marian Croitoru (University of Valachia, Targoviste), e-mail: ioncroitoru@yahoo.fr, https://orcid.org/0000-0001-5120-0174

Polina Spirova (University of Sofia St. Kliment Ohridski), e-mail: pspirova@theo.uni-sofia.bg, https://orcid.org/0000-0002-4158-2954

Ioannis Kaminis (University of Sofia St. Kliment Ohridski), e-mail: kaminis@theo.uni-sofia.bg, https://orcid.org/0000-0003-3582-4037

Fr. Stoyan Chilikov ("Paisii Hilendarski" University of Plovdiv), e-mail: stoyan.chilikov@gmail.com, https://orcid.org/0009-0001-6956-7465

Klara Toneva (University of Sofia St. Kliment Ohridski), e-mail: klara_toneva@theo.uni-sofia.bg, https://orcid.org/0000-0003-1660-3909

Ventsislav Karavalchev (University of Sofia St. Kliment Ohridski), e-mail: ventzislav_k@theo.uni-sofia.bg, https://orcid.org/0000-0001-6909-8016

Fr. Ivan Ivanov Kyumurdjisky (University of Sofia St. Kliment Ohridski), e-mail: ivan.ivanov@theo.uni-sofia.bg, https://orcid.org/0000-0002-4812-7823

Dimitar Mirchev (Medical University Plovdiv), e-mail: dimitar.mirchev@mu-plovdiv.bg, https://orcid.org/0000-0003-2813-9787

Veronika Kelbecheva (Medical University Plovdiv), e-mail: Veronika.Kelbecheva@mu-plovdiv.bg, https://orcid.org/0000-0002-1045-9208

Ivo Topalilov (Bulgarian Academy of Sciences), e-mail: itopalilov@yahoo.com, https://orcid.org/0000-0002-0565-2054

Stoyan Tanev (Carleton University Sprott School of Business: Ottawa, ON, CA), StoyanTanev@cunet.carleton.ca, https://orcid.org/0000-0002-9895-5416

© Богословски факултет на СУ „Св. Климент Охридски“
© Университетско издателство „Св. Климент Охридски“

ISSN: 3033-1811

Linking ISSN (ISSN-L): 1310-7909

СЪДЪРЖАНИЕ

Предговор 5

Калин Ангелов, *Идеалът за аскетическа общност в монашеските съчинения на св. Василий Велики* 9

Владимир Йончев, *Философският бекграунд на съчинението на св. Григорий Нисийски De hominis opificio* 37

Кирил Галев, *Просопографски бележки върху Теодор II Ласкарис* 57

Iuliu-Marius Morariu, *Autonomia, autocefalia și Patriarhatul – noțiuni cheie în înțelegerea unui centenar* 69

о. Михаил Михайлов, *Правото на информация в Църквата* 83

Цветомир Пенков, *„Народен съд“ 1944-1945 г. и „Втори народен съд“ –1948 г : репресиите над Църквата и отношенията между нея и държавата при комунистическия режим* 101

Цветелина Цекова, *Гностицизмът като първообраз на Ню Ейдж (Сравнителен поглед)* 125

CONTENTS

Foreword 5

Kalin Angelov, *The Ideal of the Ascetic Community in the Monastic Writings of St Basil the Great* 9

Vladimir Iontchev, *The Philosophical Background of Gregory of Nyssa's Treatise De hominis opificio* 37

Kiril Galev, *Prosopographical Notes on Theodore II Doukas Laskaris (1222–1258)* 57

Iuliu-Marius Morariu, *Autonomy, autocephaly and Patriarchate – key notions in understanding a centenary* 69

Mihail Mihaylov, *The Right to Information in the Church* 83

Tsvetomir Penkov, *The 'People's Court' of 1944–1945 and the 'Second People's Court' of 1948: The Repressions Against the Church and Church–State Relations Under the Communist Regime* 101

Tsvetelina Tsekova, *The Gnosticism as a Prototype of the New Age (a Comparative View)* 125

ПРЕДГОВОР

Брой 2/2025 на *Forum Theologicum Sardicense* представя богато тематично съдържание, в което класическото богословско наследство, църковната история и актуалните обществени въпроси се срещат в задълбочен научен диалог. Томът обхваща широк спектър от изследвания – от патристичната мисъл на св. Василий Велики и св. Григорий Нисийски, през византийската история и еклисиологичните понятия за автономия и автокефалия, до болезнени теми от най-новата българска история, свързани с репресиите срещу Църквата по време на комунистическия режим.Особен акцент е поставен и върху съвременните въпроси за мястото на информацията в църковния живот, както и върху религиоведския анализ на връзките между гностицизма и движенията на Ню Ейдж. Така броят очертава едновременно приемствеността на традицията и нейната отвореност към предизвикателствата на настоящето. Със своя интердисциплинарен характер и високо научно равнище настоящият том утвърждава списанието като пространство за отговорен богословски размисъл и академична дискусия.

Приятно четене!

СР

FOREWORD

Issue 2/2025 of *Forum Theologicum Sardicense* presents a rich thematic spectrum in which the classical theological heritage, Church history, and contemporary social questions meet in a profound scholarly dialogue. The volume brings together studies ranging from the patristic thought of St Basil the Great and St Gregory of Nyssa, through Byzantine history and ecclesiological concepts of autonomy and autocephaly, to sensitive topics from recent Bulgarian history concerning the repressions against the Church during the communist regime. A special emphasis is also placed on contemporary questions regarding the role of information in Church life, as well as on a comparative religious analysis of the relationship between Gnosticism and the New Age movement. In this way, the issue outlines both the continuity of tradition and its openness to the challenges of the present. With its interdisciplinary character and high academic standards, the present volume further affirms the journal as a space for responsible theological reflection and scholarly discussion.

Enjoy your reading!

S.R.

Калин Ангелов

ИДЕАЛЪТ ЗА АСКЕТИЧЕСКА ОБЩНОСТ В МОНАШЕСКИТЕ СЪЧИНЕНИЯ НА СВ. ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИ[1]

The author is a Doctor of Theology and a well-known attorney practicing in Sofia. E-mail: kapostoloa@uni-sofia.bg; https://orcid.org/0009-0007-9205-0249.

Abstract: Kalin Angelov,
The Ideal of the Ascetic Community in the Monastic Writings of St Basil the Great

The present study examines the ideal of the ascetic community (*adelphotēs*) in the monastic writings of St Basil the Great, collectively known as the *Ascetica*. At its centre lies the question of how Basil conceives the human person within community, the internal organisation of such a community, and its relation both to the Church and to the world. The first part addresses the complex textual history of the *Ascetica*, arguing that the anthology sent to the Pontic communities represents Basil's final authorial recension. The second part elucidates Basil's anthropology, according to which the "image" is given while the "likeness" is the goal to be attained through ascetical effort within community. The key notions of *mnēmē* ("memory") and *diathesis* ("disposition") are presented as interrelated dynamisms through which the human person becomes conformed to God. This leads to the conclusion that salvation is not an individual undertaking but the fruit of communal life lived in love and in *eutaxia* ("good order"). The third part analyses the internal structure of the ascetic community, including the ordered yet cooperative coexistence of men and women, the role of the superior, and the mechanisms by which authority is supervised and corrected. It is shown that authority within the community is conceived theocentrically, is never absolute, and is continually subject to discernment according to the divine commandments.

[1] Текстът е базиран на дисертационно съчинение под същото заглавие, защитено на 26.10.2025 г. в Софийския университет „Св. Климент Охридски" и разработено под научното ръководство на доц. д-р Светослав Риболов.

The study demonstrates that, for St Basil, the ascetic community is not merely a monastic institution but an image of the renewed apostolic community—a model for the entire Church and a path toward recovering the original unity of Christian life.

Keywords: *Greek Patristics, Orthodox Monasticism, Canon Law, Late Antiquity, Early Christianity*

Увод

Настоящото изследване е посветено на аскетическите творби на св. Василий Велики, епископ на Кесария Кападокийска, известни още като *Аскетика* (Ἀσκητικά, Ascetica). В изследването се извежда един проблем, който тези съчинения поставят, а именно проблема за аскетическата общност (гр. ἀδελφότης)[2] – човека в нея, нейната организация, вътрешните й отношения, връзките й с други аскетически общности и с Църквата, и не на последно място – връзките й със света.

Изследването се ситуира в по-широкия контекст на въпроса за възникването и развитието на ранното християнско монашество, към което през последните десетилетия се наблюдава засилен научен интерес[3]. По необходимост всяко проучване на ранното християнско

[2] Буквално думата означава „братство“, но авторът нарочно не я превежда по този начин, тъй като намира употребата й за специфична и означаваща нещо доста по-широко.

[3] Това са само някои от по-важните съчинения по темата: Chitty, Derwas J. *The Desert: A City.* Oxford: Basil Blackwell, 1966; Brown, Peter. *The Making of the Late* Antiquity. Harvard University Press, 1978; Elm, Susanna. *The Organization and Institutions of Female Asceticism in Fourth Century Cappadocia and Egypt.* Oxford University Press, 1987; Burton-Christie, Douglas. *The World in the Desert: Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism.* New York: Oxford University Press, 1993; Gould, Graham. *The Desert Fathers on Monastic Community.* Oxford: Clarendon Press, 1993; Goehring, James E. *Ascetics, Society, and the Desert: Studies in Early Egyptian Monasticism*. Harrisburg PA: Trinity Press International, 1999; Clark, Elizabeth. *Asceticism and Scripture in Early Christianity.* Princeton, 1999; Caner, Daniel Forger.*Wandering, Begging Monks: Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity.* London: University of California Press, 2002; Harmless, William. *Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism.* New York: Oxford University Press, 2004; Elm, Susanna. *Virgins of God: The Making of Asceticism in Late Antiquity.* New York: Oxford University Press, 2004; Brakke, David. *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity.* Cambridge MA: Harvard University Press, 2006; Knust, Jennifer. *Abandoned to Lust: Sexual Slander and Ancient Christianity.* New York: Columbia University Press, 2006; Finn, Richard. *Asceticism in the Graeco-Roman World.* Cambridge: 2006; John Binns,

монашество трябва да отдаде дължимото на св. Василий, „този велик организатор на монашеския живот и родоначалник на малоазийското монашество“[4].

Понятието аскетическа общност (ἀδελφότης) е централно в *Аскетиката* на св. Василий. В действителност цялото аскетическо творчество на светеца е насочено именно към тази общност. За него тя е връщане към автентичната апостолска християнска община, такава каквато я е виждал в книгата „Деяния на светите апостоли“. В нея повярвалите имали едно сърце и една душа (Деян. 4:32) и никой не знаел своята собствена воля, а всички вкупом, в един Свети Дух, търсели волята на единия Господ Иисус Христос. Това за св. Василий била истинската Църква Божия[5].

Въпреки централното място на аскетическата общност в творчеството на св. Василий Велики тя все още не е намерила своето пълно изследване в научната литература. Същото обаче е необходимо. Великият учител на Църквата има какво да ни каже за християнския живот, който за него винаги е в общност. Проучването на *Аскетиката* показва, че пред нас стои не просто някакъв монашески наръчник, а произведение, отворено и насочено към всички християни. Нещо повече, за св. Василий пътят на християнина е един и от него не може да има никакво отклонение. Християнинът е длъжен да изпълнява точно и без никакво изключение всички заповеди на Господа.

В днешния свят, който ни изглежда все по-объркан и неясен, в който фанатизмът и разделението сред християните все по-лесно

The T&T Clark History of Monasticism. London: T & T Clark, 2020; Риболов, Светослав. *Традиция и контекст в богомислието на гръцките отци.* София: СИ, 2014 [Ribolov, Svetoslav. *Traditsia i kontekst v bogomislieto na gratskite ottsi.* Sofia: SI, 2014]; Каминис, Йоаннис. *Пътят на духовен възход според Евагрий Понтийски.* София: Изток-Запад, 2022 [Kaminis, Yoannis. *Patyat na duhoven vazhod spored Evagriy Pontiyski.* Sofia: Iztok-Zapad, 2022].

[4] Флоровски, Г.В. *Източните отци от IV век.* Бълг. Превод: Сл. Янакиева, София: Тавор, 2000, с. 97 [Florovski, G.V. *Iztochnite ottsi ot IV vek.* Balg. Prevod: Sl. Yanakieva, Sofia: Tavor, 2000, 97].

[5] Basilius Caesariensis. *De iudicio dei* (PG 31, 660C): πῶς οὐ πολλῷ μᾶλλον ἀνάγκη πᾶσαν τὴν Ἐκκλησίαν τοῦ Θεοῦ σπουδάζουσαν τηρεῖν τὴν ἑνότητα τοῦ πνεύματος ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης, πληροῦν ἐκεῖνο τὸ ἐν ταῖς Πράξεσιν εἰρημένον, ὅτι Τοῦ πλήθους τῶν πιστευσάντων ἦν ἡ καρδία καὶ ἡ ψυχὴ μία; οὐδενὸς μὲν δηλονότι τὸ ἴδιον βούλημα ἱστῶντος, πάντων δὲ κοινῇ ζητούντων ἐν ἑνὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι τὸ τοῦ ἑνὸς Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ θέλημα.

намират прием, обръщането към този древен текст на един велик и признат от всички деноминации християнски мислител се оказва извор на мъдрост в търсенето отговор на въпроса „Как да живеем заедно?“ Настоящото изследване цели да изясни идеята за „аскетическа общност“ (*ἀδελφότης*) така, както е изложена в Аскетиката на св. Василий Велики. Ще търсим именно „идеята“, а не фактическата реалност, най-вече поради материала, с който разполагаме. Това са текстове, в които основната цел на светеца била да даде отговор на множество различни въпроси, поставяни към него, които можем да обобщим с един: „Как да живеем тук в този свят съгласно заповедите на Господа?“ В този смисъл, в тях можем да открием повече „идея“, а за фактическата реалност можем само да гадаем. Тя обаче не и толкова важна, учението на светеца Василий е по-важно от нея. За да постигнем набелязаната цел, поставяме пред себе си следните три задачи. **Задача първа.** По необходимост ще се занимаем с проблемите на самия текст на *аскетическите творби*. Ще се съсредоточим върху онези творби, които св. Василий изпраща като събрана антология към някои общности в Понт. Това става след 375 г., т.е. в последните две или три години от земния му път. В тази антология се съдържат едно кратко встъпление, „За Божия съд“, „За Вярата“, „Нравствени правила“ и Големият Аскетикон, който пък се състои от Пространни и Кратки правила със съответните им предговори. Тъй като всяко едно от тези съчинения е писано през различни периоди от живота на светеца, ще им направим обстоен преглед и ще ги представим в историческия контекст на създаването им. Ще изложим и обосновем хипотезата защо той изпраща тази антология именно в Понт. В тази връзка сме изготвили превод на български на цялата антология, в това число и на встъплението[6], което, доколкото знаем, не е превеждано на съвременен български досега. Изготвения превод ще представим като отделно издание. Подробно ще се занимаем с развитието, рецензиите и редакциите на исторически най-значимата творба в *Аскетиката: Големия аскетикон*[7]. Във връзка с рецензиите на текста ще изследваме и седемте схолии, оставени ни от анонимен редактор на *Аскетикона*, работил в края на V в. и началото на VI в., когото ще наричаме *Схолиаста*. Ще предложим и превод на тези схолии.

[6] Basilius Caesariensis. *Prologus VI (prooemium ad Hypotyposin [HypPr]),* (PG 31, 1509D – 1513A), CPG-2884.

[7] Basilius Caesariensis. *Asceticon magnum siue Quaestiones* (PG 31, 901A – 1305B), *CPG-2875.*

Задача втора. За да вникнем в идеите на св. Василий за нуждата от аскетическа общност, ще трябва да се занимаем с учението на светеца за човека – т.е. с антропологията на св. Василий. В тази връзка ще изясним как той е виждал връзката между „образа“ и „подобието“, с които човек е сътворен от Бога. Както ще стане ясно, за Кападокиеца аскетичният начин на живот е онова необходимо условие, за да може човек да постигне подобието с Бога, което – това е важно да се подчертае – е дадено на човека като възможност. Това ни изправя пред нуждата да изясним няколко основни понятия от *Аскетиката* на св. Василий и преди всичко целта на аскетичния живот – възрадването на Бога, което означава изпълнение на всички заповеди на Господа без изключение. Тук от особено значение ще бъдат две понятия, често срещани в *Аскетиката*: μνήμη и διάθεσις, т.е. „памет“ и „нагласа“. Ще видим, че те притежават специфично значение в творбите на св. Василий и с това значение са съставна част от антропологията на светеца. Осветлявайки тези въпроси, ще видим общността като абсолютна необходимост за личното спасение на всеки човек и ще разберем защо учителят Василий толкова много настоява за живот в нея. Тук ще разгледаме и понятието за „божествения дар“ у св. Василий – какво е той и как следва да се ползва. Изяснявайки това, ще се обърнем и към основния принцип на общностния живот според св. Василий – всичко да се върши в приличие и ред (1 Кор. 14:40). Ще покажем, че неговата аскетическа общност се изгражда именно върху приличието и реда. Накрая ще представим своите разсъждания и за Църквата, която с Божия помощ св. Василий е градил чрез своята идея за аскетическа общност.

Задача трета. Ще обърнем внимание на вътрешната организация на общността. Първоначално ще направим общ преглед върху идеите за властта и подчинението в общностите, за които пише св. Василий. Но ще ги разгледаме в светлината на *теоцентризма*, който св. Василий е вложил в своята общност: стремежът е в общността да властва Бог, а не човекът. Ще покажем как чрез прилагането на принципа „всичко да се върши в приличие и ред“ св. Василий успява да съчетае наглед парадоксалните черти на своята общност: в нея едновременно има единоначалие в лицето на предстоятеля, но и контрол над предстоятеля от всички; тя едновременно е единна, но и разделена на мъжки и женски дом; едновременно е отделена от света, но е и свързана с него. На следващо място ще изследваме структурата

на аскетическата общност: първо ще разгледаме делението на мъжка и женска част в нея; после ще се насочим към йерархическата ѝ подредба. Ще покажем, че в езика на св. Василий се откриват, освен йерархически структури, и „различни служби, които се възлагат след внимателно проучване". В последствие, ще обърнем внимание върху важната фигура на предстоятеля: защо той е гледан „като Господ", но и механизмите, с които общността контролира властта му. Накрая, ще разгледаме фигурата на аскета, както и живота му в общността.

Първостепенен източник ще бъде аскетичното творчество на св. Василий така, както то е представено в том XXXI на *Patrologia Graeca* (PG) на Жак-Пол Мин /*Jacques Paul Migne*/. При анализа на материалите ще ползваме още писмата на св. Василий, публикувани в PG том XXXII, някои от беседите му, публикувани в PG том XXIX и PG том XXX, в т.ч. и беседите му за произхода на човека. Ще ползваме също и „Надгробното слово за св. Василий Велики" от св. Григорий Богослов (PG том XXXVI) и „Животът на света Макрина" от св. Григорий Нисийски (PG том XLVI), и др.

В изследването ни са взети предвид по-важните произведения, свързани с аскетическото творчество на св. Василий Велики. Условно те се поделят на две групи: а) изследвания, свързани с текста на *Аскетиката* и б) изследвания, свързани с живота и делото на великия кападокиец.

В групата изследвания, свързани с текста на *Аскетиката,* следва да се посочи тритомното издание, подготвено от бенедиктинския монах Жулиен Гарние /*Julien Garnier*/ (1670–1725) и особено вторият му том, който е посветен специално на *Аскетиката.* Днес, при липсата на критическо издание, повече от 300 години това издание остава ненадминато[8]. В детайли сме взели предвид неговите съображения за приемане автентичността на съчиненията, включени в *Аскетиката*, но сме изразили и обосновали своето несъгласие със становището му за автентичността на *Ὑποτύπωσις ἀσκήσεως,* или „Образец за упражнение" – творба известна още и като *Prologus VI*[9]. Докато Гарние приема тази творба за неавтентична, ние я смятаме за излязла под перото на св. Василий. Тя е служила

[8] Rudberg, S.Y. „Manuscripts and Editions of the Works of Basil of Caesarea." In: P.J. Fedwick (Ed.), *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic – A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium* (с. 49–65). Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1981, с. 58.
[9] Basilius Caesariensis. *Prologus VI (prooemium ad Hypotyposin [HypPr]).* (PG 31, 1509–1513), CPG-2884.

като кратко съпроводително писмо, с което светецът е изпратил своята антология от аскетически творби към общностите в Понт.

В труда си обърнахме внимание и на класическите съчинения в областта: „Histoire du texte des Ascétiques de S. Basile“ [„История на текста на аскетиката на св. Василий“] от бенедиктинския монах Жан Грибомон /*Jean Gribomont*/ (1920–1986)[10] и „Bibliotheca Basiliana Vniversalis. A Study of the Manuscript Tradition of the Works of Basil of Caesarea“[11] [„Световна Василиева библиотека – изследване на ръкописната традиция на произведенията на Василий Кесарийски] от Пол Федуик /*Paul Fedwick*/ (1937–2024). В своя труд Грибомон работи и описва над 150 ръкописа, които класифицира в шест отделни рецензии, като прави опит за възстановяване на тяхната история и създава номенклатура за тяхното означаване. Пол Федуик стъпва върху работата на Грибомон, като предлага една нова и по-проста номенклатура. Федуик също добавя нова рецензия (*Ask. 2*), върху която смята, че трябва да се изгради новото критическо издание на Аскетиката на св. Василий. В своята работа ние не се съгласяваме с това предложение. Считаме, че критическото издание трябва да се основава върху т.нар. рецензия *Ask. 4*, която намираме за най-близка до последния вариант, съставен приживе от св. Василий.

Втората група изследвания, върху които спряхме вниманието си, са изследванията върху живота и делото на св. Василий Велики. Тук, разбира се, дължим своя реверанс към Ана Силвас /*Anna Silvas*/ и нейната книга „The Asketikon of St Basil the Great“ [„Аскетиконът на св. Василий Велики“], излязла през 2005 г.[12] В нашия труд тази творба ни въведе към основната проблематика, свързана с Аскетическите съчинения на великия кападокиец. Голямо достойнство на труда на Силвас е това, че позволява сравнително лесна и бърза консултация с текста на Малкия аскетикон (първия вариант на Аскетикона, днес запазен единствено в латински превод).

Обърнахме внимание и на други автори, в това число на Филип Русо /*Philip Rousseau*/ и трудът му „Basil of Caesarea“ [„Василий Кесарийски“][13],

[10] Gribomont, J. *Histoire du texte des Ascétiques de S. Basile*. Louvain: Institut Orientaliste, 1953.
[11] Fedwick, P.J. *Bibliotheca Basiliana Vniversalis: A Study of Manuscript Tradition, Translations and Editions of the Works of Basil of Caesarea*. Vol. V. *Studies of Basil of Caesarea and his World: An Annotated Bio-Bibliography.* Turnhout: Brepols, 2004.
[12] Silvas, A. M. *The Asketikon of St Basil the Great*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
[13] Rousseau, P. *Basil of Caesarea*. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 1994.

който е най-цитираната съвременна биография на светеца. Посочихме и важния труд на Пол Федуик – „The Church and the Charisma of Leadership in Basil of Caesarea" [„Църквата и водаческата харизма у Василий Кесарийски"][14]. В него е изяснен въпроса за еклезиологията на св. Василий и връзките между институционалното и харизматичното служение в Църквата в творбите на светеца. Разгледани са и други изследвания с отношение към поставените задачи, като са направени признания, но и критики към тях. Такива са: „‚Virgins of God': The Making of Asceticism in Late Antiquity" [„Божии девици – възникването на аскетизма през късната античност"] от Сюзана Елм */Susanna Elm/*[15]; „A Life Pleasing to God: The Spirituality of the Rules of St Basil" [„Живот, угоден Богу: духовността на правилата на Свети Василий"] от бенедиктинския монах Огъстин Хоумс */Augustine Holmes/*[16]; статията на Томас Спидлик */Thomas Spidlik/* „L'idéal du monachisme basilien" [„Идеалът на Василиевото монашество"][17]; силно критикуваната книга „L'Ascèse monastique de Saint Basil" [„Монашеската аскеза на св. Василий"] от Еманюел Аман дьо Мандиета */Emmanuel Amand de Mendieta/*[18]. Внимание е обърнато и на много важните статии „Μνήμη-Διάθεσις: The Psychic Dynamisms in the Ascetical Theology of St. Basil" [„Μνήμη-Διάθεσις: психическа динамика в аскетическата теология на св. Василий"] от Джон Бамбергър */John Bamberger/*[19] и „Double Monasticism in the Greek East, Fourth through Eighth Centuries" [„Двойно монашество в Гръцкия изток от IV до V век"] от Даниел Стамара */Daniel Stramara/*[20], както и на други произведения.

[14] Fedwick, P.J. *The Church and the Charisma of Leadership in Basil of Caesarea*. Toronto: Pontificial Institute of Mediaeval Studies, 1979.

[15] Elm, S. *'Virgins of God' The Making of Asceticism in Late Antiquity.* Oxford: Clarendon Press, 1994.

[16] Holmes, A. *A Life Pleasing to God: The Spirituality of the Rules of St Basil.* Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications, 2000.

[17] Spidlik, T. "L'idéal du monachisme basilien." In: P.J. Fedwick (Ed.), *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic - A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium.* Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1981, 361–373.

[18] Amand de Mendieta E. *L'ascèse Monastique De Saint Basile: Essai Historique.* Éditions de Maredsous, 1948.

[19] Bamberger, J.E. „Μνήμη-Διάθεσις: The Psychic Dynamisms in the Ascetical Theology of St. Basil". *Orientalia Christiana Periodica,* 34 (1968), 233–251.

[20] Stramara, D.F. „Double Monasticism in the Greek East, Fourth through Eighth Centuries". *Journal of Early Christian Studies*, 6 (2), (1998), 269–312.

Текстът на Аскетиката

Тук ще представим накратко историческия контекст на *Аскетиката*, след което се насочим към проучването на всяка една от творбите, включени в нея. Обосноваваме предположението, че тази антология е съставена от самия св. Василий и че причина за това е желанието му тези съчинения да бъдат изчистени от влиянието на Евстатий Севастийски. Намираме, че това е особено видно от набляганeто върху ролята на Светия Дух. То се открива във всяко от съчиненията и най-вече като при съпоставка с предходните техни редакции. Така Аскетиката следва да се разглежда в контекста на цялостната кореспонденция, която светецът поддържа с различни хора от Неокесария и Понт в този период на живота си. Именно Понт е мястото, където влиянието на св. Василий и Евстатий върху аскетичния живот е било най-голямо и където на двамата се е гледало като много близки сътрудници и практически като едно цяло.

В антологията си св. Василий е включил следните съчинения: „Образец за упраж*нение*“[21], „За Божия съд“[22], „За вярата“[23], „Нравствени правила“[24], и „Големия *Аскетикон*“[25]. Тъй като проблемите, свързани с тяхното датиране, повод за написването им и адресат не са решени дефинитивно от науката, в труда си дадохме и обосновахме своите отговори относно тази проблематика. Към това, представихме накратко и съдържанието на отделните творби.

Особено внимание бе обърнато на развитието на текста на „Големия Аскетикон“. Изследвани са и са представени различните фази, през които е минал текстът още приживе на светеца, както и последващите рецензии, с които е достигнал до нас. Показахме как най-достъпната днес рецензия на текста е резултат от редакторската работа на ранновизантийски учен, живял в края на V в. или началото на VI в. Днес не знаем името на този учен и затова го наричаме просто Схоли-

[21] Basilius Caesariensis. *Prologus VI (prooemium ad Hypotyposin [HypPr]).* (PG 31, 1509–1513), CPG-2884.

[22] Basilius Caesariensis. *Prologus VII (De iudicio dei) (Regulis moralibus praemissus [MorPr1]),* (PG 31, 653–676), CPG-2885.

[23] Basilius Caesariensis. *Prologus VIII (De fide) (Regulis moralibus praemissus [MorPr2])*, (PG 31, 676–692), CPG-2886.

[24] Basilius Caesariensis. *Regulae morales* (PG 31, 691–869), CPG-2877.

[25] Basilius Caesariensis. *Asceticon magnum siue Quaestiones. Regulae fusius tractatae et Regulae breuius tractatae* (PG 31, 901-1305), CPG-2875.

аста. За тази своя редакторска работа и принципите, от които той се е ръководил Схолиастът ни е оставил седем схолии – кратки текстове, в които е обяснил източниците и състоянието на ръкописите, с които е работил, както и своята редакторска намеса в тях. В тази връзка преведохме тези схолии на български към превода на основното съчинения.

Въз основа на информацията, извлечена от схолиите, изведохме заключението, че Схолиастът е работил с два основни ръкописа, условно наречени „Понтийски" и „Кесарийски". В труда си той ползва основно Понтийския ръкопис, който е преписан изцяло и към него от Кесарийския ръкопис са добавени само липсващите двадесет и седем от Кратките правила, а също и епитимиите[26]. В края на тази част представихме аргументите си, защо смятаме, че Понтийският ръкопис, с който Схолиастът е разполагал, е представлявал препис на Аскетическата антология, изпратена от св. Василий до Понт и по същество е съдържал последната редакция на съчиненията, която е била направена приживе от самия св. Василий Велики.

Накрая, обърнахме внимание и на т.нар. „второстепенни съчинения от Аскетиката". Това са пет сравнително кратки съчинения, четири от които с висока степен на сигурност не са писани от св. Василий. Сигурно е, че нито едно от тях не е било част от изпратената от светеца антология. В *Аскетиката* те влизат по-късно при преписването ѝ, при което са били добавяни като допълнителни текстове в преписите. Многовековната ръкописна традиция е свързала тези творби с Аскетиката на светеца и със сигурност те съдържат не малко от духа на неговото учение. В дисертационния труд всички второстепенни съчинения са представени с кратки сведения и наши коментари относно авторството и съдържанието им.

Към дисертацията под формата на приложение сме представили собствен превод на цялата *Аскетика*. Доколкото ни е известно, „Образецът за упражнение", както и „Епитимиите", включени към Големия Аскетикон, се превеждат за първи път на български език, като не открихме техен превод на английски, нито на френски, нито на руски. Всъщност, преводът на съвременен български на творбите от Аскетиката, с които разполагаме днес, е извършен от руски, а в изданието

[26] Basilius Caesariensis. *Poenae.* (PG 31, 1305–1316), CPG-CPG 2897.

липсва всякакъв критичен апарат[27] и самите творби са представени без какъвто и да е исторически контекст и в този смисъл това издание трудно може да бъде определено като достатъчно полезно.

Човекът в общността

Във втората глава на дисертационния труд поставихме въпроса за човека като част от общността в Аскетиката на св. Василий и в тази връзка показахме защо светецът така твърдо настоява на аскетическия живот, който трябва да се живее в общност от други хора.

В основата на идеите на св. Василий стои неговата антропология. Тя изцяло почива върху Светото Писание и по-специално върху тълкуването на текстовете от Битие 1:26-27: „Да сътворим човек по Наш образ, и по Наше подобие… и сътвори Бог човека по Свой образ, по Божий образ го сътвори".

Най-общо, св. Василий виждал същностна разлика между „образа" и „подобието". Образът е втъкан у човека при неговото сътворение. „Подобието" пък му е дадено като възможност, но и като задача от Бога. Св. Василий учи, че „подобието" не е дарено на човека, а се постига от него с лични с усилия. Тук е важно да се подчертае, че за учителя това е била задачата, стояща пред човека още преди грехопадението. Бог нарочно е оставил човека „недовършен", но със способността да се завърши сам чрез своя свободен избор. Срещу това му е обещал награда: заедно с Бога да получи възхитата и похвалата за доброто изпълнение, т.е. заедно с Бога човек да стане съ-творец на самия себе си.

Грехопадението не променя този първоначален план на Бога за човека. То обаче го затруднява, защото има за своя последица „отравянето" на човешката природа и духовното ослепяване на човека. Отровен, човек губи Бога пред себе си, което го води към забрава на Бога. В аскетическия начин на живот св. Василий вижда начина на лечение от тези последици. Но за да се разберат идеите му, в труда си трябваше да изследваме две важни понятия, свързани с антропологията му: *μνήμη* и *διάθεσις*, които преведохме като „памет" и „нагласа".

[27] Вж. изданието на този български превод: Василий Велики. *Творения на светителя Василий Велики в пет тома.* Славянобългарски манастир Св. вмчк. Георги Зограф, 2008 [Vasiliy Veliki. *Tvorenia na svetitelya Vasiliy Veliki v pet toma.* Slavyanobalgarski manastir Sv. vmchk. Georgi Zograf, 2008].

Тук влязохме в диалог с много цитираната статия на Джон Бамбергър от 1968 г. „Μνήμη-Διάθεσις: „The Psychic Dynamisms in the Ascetical Theology of St. Basil“[28], като оборихме нейния основен извод, че двете понятия са равнозначни. Напротив, показахме, че „паметта“ и „нагласата“ в мисленето на св. Василий се намират в отношение на причина и следствие, като постоянната памет за Бога създава у човека добрата нагласа.

Същевременно, в дисертационния труд допълнихме научното разбиране за понятието „нагласа“ в творчеството на св. Василий. Показахме, че точно в човешката нагласа се осъществява подобието на човека с Бога. Тя е отпечатъкът, който човек сам поставя в себе си чрез свободната си воля. В този отпечатък той, подражавайки на Господа, съставя своето подобие „като Бога“. Така човек осъществява Божия план за самия себе си. Същевременно, изградената добра нагласа към заобикалящия го свят, към хората и към Бога, карат човека по естествен начин да заобича Бога, постоянно да съзнава неговото присъствие, да го вижда около себе си. Стана ясно, че тогава изпълнението на всяка Господня заповед става част от човешкото естество и се отдава на човека без усилие.

Ето защо изследвахме и нуждата от живота в общност според св. Василий. Тя бе разгледана в светлината на връзката на този живот с „божествения дар“ и „добрия ред“. Показахме, че светецът не гледа на спасението като на индивидуален акт на християнина, а като награда, която се придобива чрез активното участие в човешката общност. В този смисъл, общността е абсолютно необходима за личното спасение на всеки. Без останалите човеци сам човек не може да се спаси. В общността човек участва със своя дар и точно защото е получил дар, човекът трябва да бъде щедър към ближния си, т.е. да стане към ближния си такъв, какъвто Бог е към него.

Стъпвайки на първото послание до Коринтяни 14:40 „Всичко да става с приличие и ред“, св. Василий показва нуждата от *εὐταξία* (*добрия ред, благочиние*) в тази общност. *Добрият ред* е друго ключово понятие в учението на св. Василий. Всяко действие на член на общността, което нарушава по какъвто и да е начин приличието и реда следва да се коригира и се нуждае от поправяне, защото то не се вър-

[28] Bamberger, J.E. Μνήμη-Διάθεσις: „The Psychic Dynamisms in the Ascetical Theology of St. Basil“. *Orientalia Christiana Periodica, 34* (1968), 233–251.

ши за слава Божия[29]. В Аскетиката на св. Василий приличието и реда са така важни, че дори безспорно благочестиви дейности като „непрекъснатото възпяване, четене и обсъждане на важните неща за думите на Бога" трябва да се съобразяват с времето и мястото, за да не се изпадне от тях[30]. Само при *добрия ред* се спазва принципа на тялото и частите и при него индивидуалната дарба е в полза на останалите.

След като изяснихме понятието за добрия ред у светеца, се обърнахме и към една от най-характерните черти на общностите на св. Василий – това, че те са включвали мъже и жени. Показахме, че това става възможно именно чрез приложението на принципа за приличие и ред. В основата на този тип аскетичен живот лежи учението на светеца, че основното и главното у човека стои не в неговите външни белези, т.е. в тялото, а отвъд тях – в общата човешка природа и представата му за първата апостолска община в Йерусалим. В тази първа и идеална християнска община той е виждал едновременно сътрудничество и подреденост. Съзнавайки, че Божият дар е даден на всеки член на Църквата, св. Василий не е можел да си представи някакво твърдо разделение между нейните членове, пък било то и по пол. Подобно разделение в неговите очи внася разкол в тялото Христово и като разкол то е недопустимо. Същевременно, бидейки реалист и човек на практиката, учителят е съзнавал, че междуполовите отношения са източник на скандал и безредие, които не могат да се позволят в тялото Христово. В уредбата на аскетическите общности в *Аскетиката* прозира именно желанието да се посрещнат тези две заплахи – да няма разкол между различните членове и да няма безредие в тях.

Под формата на заключение в края на втората глава на труда си изразихме своето становище за причината св. Василий да настоява за живот в аскетическа общност. Тя се корени в бездната, която светецът е виждал между реалността в Църквата около себе си и идеала му за църковната община от книгата „Деяния на светите Апостоли".

[29] Basilius Caesariensis. *Regulae breuius, 72* (PG 31, 1133A-B): Ὁ τοιοῦτος οὐ φυλάσσει τὸ παράγγελμα τοῦ Ἀποστόλου εἰπόντος· Εἴτε ἐσθίετε, εἴτε πίνετε, εἴτε τι ποιεῖτε, πάντα εἰς δόξαν Θεοῦ ποιεῖτε· καὶ πάλιν· Πάντα εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν γινέσθω· καὶ χρήζει διορθώσεως.

[30] Ibid. *238* (PG 31, 1241B-C): Εἰ δυνατόν ἐστι τὸ ἀδιαλείπτως ψάλλειν, ἢ ἀναγινώσκειν, ἢ σπουδαιολογεῖσθαι περὶ τῶν ῥημάτων τοῦ Θεοῦ, καὶ διάστημα μὴ γίνεσθαι καθόλου διὰ τὴν ἐπισυμβαίνουσάν τισιν ἀνάγκην τῶν ῥυπαρωτέρων τοῦ σώματος χρειων; Τοῦτο ἡμῖν ὁ Ἀπόστολος κανονίζει εἰπών· Πάντα ευσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν γινέσθω.Ὥστε δεῖ μᾶλλον τῆς εὐσχημοσύνης καὶ τῆς εὐταξίας φροντίζειν κατά τε καιρὸν καὶ τόπον.

Гледайки към идеала, св. Василий се е опитвал да приложи нейните принципи в заобикалящата го действителност и така да създаде общности, които да заживеят по този съвършен начин. Дълбоко в себе си той е искал да обърне цялата Църква към подобен начин на живот. Аскетическата общност за него е трябвало да бъде началото, от което цялата Църква да се върне към своето първично състояние от времето на светите Апостоли.

Аскетическата общност – животът отвътре

В третата глава на дисертационния си труд изследвахме детайлно въпроса за властта в аскетическата общност. Той обаче бе поставен през призмата на нейната *теоцентричност*. Бе показано, че идеите на св. Василий за властта и послушанието в общността не се основават на някакъв тоталитарен принцип на сляпо подчинение спрямо един човек, а на изпълнението на Господните заповеди.

В Аскетиката си св. Василий е призовавал мисълта на всички членове на общността да е съсредоточена към Бога, но погледът им да е насочен към предстоятеля. Онова, което членовете са търсели у него, е уподобяването му на Господа и изграждане във вярата. Поради теоцентричния характер на общността човешката власт в нея никога не е безспорна или непогрешима – подобна идея е дълбоко противна на всичко, което кападокиецът учи. Властта в общността е неоспорима само ако е в съответствие със заповедите на Господа. Същевременно, ако липсва такова съответствие, членовете на общността не просто могат, но са длъжни да я отхвърлят като чужда, вредяща и противна на Бога. Всеки член е длъжен, ако види нещо противно на заповедта на Бога или нещо, което не води към изграждане във вярата, да не го премълчава. Така той ще бъде послушен на Бога, а не на човека. Мълчанието би го направило човекоугодник, т.е. такъв, който прави нещо, за да се хареса на друг човек, а не на Бога[31]. Разбира се, това трябва да стане отново в „приличие и ред", за да не се притесняват и изкушават другите членове на общността.

В последствие разгледахме структурата на аскетическата общност на св. Василий, като бяха посочени нейните две най-важни характеристики. Първо, тя е общност, в която съжителстват представители и

[31] Basilius Caesariensis. *Regulae fusius*, *52* (PG 31, 1117B): ἀνθρωπάρεσκος δὲ ὁ πρὸς τὸ θέλημά τινος ἀνθρώπου εἰς ἀρέσκειαν αὐτοῦ ποιῶν, κἂν ἀτιμίας ἄξιον ᾖ τὸ γινόμενον.

на двата пола. Второ, в очите на св. Василий, съобразно своите дарове членовете са подредени най-общо в две групи: „такива, на които е поверено началството, и такива, които са подредени в послушание и подчинение“[32].

Първо изследвахме двете части, които са съставлявали аскетическата общност – мъжкия и женския дом. За тях светецът е ползвал термина *τάγμα* – дума, която може да се преведе като „отделение, отделен дом; съсловие, клас“. По необходимост тези две части водят св. Василий към две съответстващи си йерархични структури, всяка от които разполагала със значителна автономия, но същевременно е била свързана с другата от общата цел – възрадването на Бога. Така, и мъжката, и женската част на аскетическата общност имали свои предстоятели – мъж и жена, около които гравитирали съответни групи от по-напреднали аскети – мъже и жени – и всички те ръководели цялостната аскетическа общност, за да могат общо да придобият „жителство в небесата“.

Впоследствие изследвахме йерархията и службите в общността, както и ползваните от св. Василий термини, с които те са били обозначавани. Показахме, че научната литература е доста несигурна по този въпрос и предложихме един по-различен и по-цялостен поглед към проблема с термините, ползвани от св. Василий. Те се изясняват по-добре, ако бъдат разгледани в две отделни групи: тази на длъжностите в общността и тази на отговарящите за задължения в нея.

По този начин показахме, че аскетическите общности, за които св. Василий пише *Аскетиката*, съчетават няколко наглед парадоксални качества. От една страна, в тях мъжете и жените живеят отделно, но и заедно. Така те, докато търсят небесното жителство, успяват чисто житейски да ползват добрите страни на двата пола, без това да предизвиква изкушение и скандал. От друга страна, те са йерархични. Във всеки от домовете има изградена структура, начело на която стои предстоятел и предстоятелка, заместниците им, най-близките до тях по ранг и знания, напредналите аскети от двата пола и най-накрая – останалите аскети. От трета страна обаче, структурата на общността е и мрежова, доколкото на всеки член са били възлагани дейности и задачи, в които той е длъжен да стои, но докато ги изпълнява – всеки

[32] Basilius Caesariensis. *Regulae breuius, 235* (PG 31, 1240C): Δύο ταγμάτων καθολικωτέρων ὄντων, καὶ τῶν μὲν τὴν προστασίαν πεπιστευμένων, τῶν δὲ εἰς εὐπείθειαν καὶ ὑπακοὴν τεταγμένων, ἐν διαφόροις χαρίσμασι.

друг е длъжен да бъде послушен към него. Така той е ставал „иконом“ на тези задачи. Тази уредба запазвала устройството на общността в служба един към друг и покорство към главата, която е Христос.

На следващо място насочихме погледа си и изследвахме задълбочено фигурата на предстоятеля. Той е онзи член на общността, който е бил най-напреднал от всички и като такъв е бил нагледният пример в нея. Именно в този смисъл останалите членове гледат на предстоятеля като на Господ: не защото е непогрешим, нито защото носи някаква специална връзка с Бога, дадена му заедно с тази длъжност. Предстоятелят е като Господ на общността, защото в най-голяма степен в своята нагласа той се е уподобил на Господа. Длъжността му всъщност носи дълг – той дължи на всички членове да бъде като Господ, което в учението на св. Василий не е никакъв повод за радост. Той имал огромната отговорност да представи пред Божия съд сметката за всеки неин член. Тази отговорност предпоставя и усложнения начин на неговото избиране и принципа, че той никога не взима длъжността си сам.

В третата глава спряхме вниманието си върху най-важните му задължения да порицава провинилите си. В тази своя дейност предстоятелят не е трябвало да показва някакво себелюбие. Себелюбив за св. Василий е онзи предстоятел, който показвал по-голяма строгост, когато е бил лично засегнат, а по-голяма снизходителност, когато засегнатият е бил друг. Св. Василий препоръчвал да е точно обратното, защото ако не е така, „то ясно е, че [предстоятелят] недоволства не поради Бога, нито поради опасността за провинилия се, но поради своето тщеславие и властолюбие“[33]. Поправянето и порицаването от предстоятеля е трябвало да се извършват с мисълта за излекуване от страстите. При тази своя дейност предстоятелят не бивало да е „изпаднал в гняв към отслабналите, но [да е като] воюващ с болест“[34].

Във връзка с фигурата на предстоятеля изследвахме и средствата, които св. Василий е предвидил за контрол върху предстоятеля. Към тях спадат текстът на Светото Писание, задълженията на членовете на общността да свидетелстват за предстоятеля и наблюдението от страна на Църквата в някои случаи.

[33] Basilius Caesariensis. *Regulae fusius*, *50* (PG 31, 1040 CB-C): φανερός ἐστιν ὅτι οὔτε διὰ τὸν Θεὸν οὔτε διὰ τὸν κίνδυνον τοῦ ἡμαρτηκότος, ἀλλὰ διὰ τὴν ἑαυτοῦ φιλοδοξίαν ἢ φιλαρχίαν ἀγανακτεῖ.

[34] Ibid., *51* (PG 31, 1040D): μὴ ὀργιζόμενος τοῖς ἀσθενοῦσιν, ἀλλὰ τῇ νόσῳ μαχόμενος.

В края на Трета глава обърнахме вниманието си и върху това какъв е аскетът – като човек, посветен на Бога. Това е свързано с изпълнението на заповедта на Господа: „Ако някой иска да върви след Мене, нека се отрече от себе си“ (Мат. 16:24). Отричането от себе си в учението на св. Василий не е равнозначно на безразборното отхвърляне на творението, в т.ч. и на човешкото тяло. Напротив, отричането от всичко е свързано с превръщането му в инструмент, посветен на Бога и в полза да ближния. Така тялото на аскета е следвало да служи не аскета, а на общността. Като обект, който е посветен на Бога, то е трябвало да се пази, защото чрез него „Бог да направи възможно задоволяването на слабите от братята и сестрите“[35]. Осветеното тяло на аскета започвало да бъде третирано като особена вещ с особен режим. Посвещаването обаче не касае само тялото на аскета. Заедно с тялото си той посвещава и имуществото си. Така заповедта на Господа „Продай имота си и раздай на сиромаси“ (Мат. 19:21) не означава безредното му раздаване. Напротив, посветилият се на Бога „не бива с да се отнася с пренебрежение към притежанията си, но с грижа да се заеме с всичко, което е придобил, като посветено на Господа“[36].

Заключение

Годината 375-та е преломна година в живота на св. Василий Велики. След три години мълчание той започва да отвръща на клеветническата кампания на бившия си покровител Евстатий Севастийски и да намира своя отговор срещу духоборческата ерес. Това, че голяма част от действията му били свързани с Понт, не било случайно. Семейството му било родом от тази област. В нея се намирало и семейното имение в Аниса, в което майка му – св. Емилия и сестра му – св. Макрина създали своята аскетическа общност. Там било и мястото на неговите оттегляния, за да практикува аскетическия начин на живот. В Понт св. Василий работил заедно с Евстатий, като организирали и напътствали множество аскетически общности. Ето защо именно в Понт разривът между двамата намерил най-широк отзвук.

В своят отговор срещу Евстатий св. Василий започнал усилена

[35] Ibid. *37, 1* (PG 31, 1009D): ἀλλὰ καὶ διὰ τὴν εἰς τὸν πλησίον ἀγάπην, ἵνα καὶ τοῖς ἀσθενοῦσι τῶν ἀδελφῶν δι' ἡμῶν ὁ Θεὸς τὴν αὐτάρκειαν παρέχῃ.

[36] Ibid. *9,1* (PG 31, 941B): οὐ χρὴ καταφρονητικώς περὶ τῶν διαφερόντων αὐτῷ διακεῖσθαι, ἀλλὰ πειρᾶσθαι πάντα μετὰ ἀκριβείας λαβόντα, ὡς τῷ Κυρίῳ λοιπὸν ἀφιερωμένα, μετά πάσης εὐλαβείας οἰκονομεῖν.

кореспонденция с хора и общности от Понт, в която се стремил да изчисти името и от всяко съмнение за своята православна вяра. Едновременно с това той давал идейната и догматична основа на проповядвания от него начин на живот. Именно в тази връзка той изпратил своята *Аскетика* – антология от избрани съчинения, отнасящи се до аскетическия живот – в Понт. Център на тези съчинения бил въпросът как човек да постигне призванието си да постигне подобието на Бог. Отговор на светеца бил: като човек заживее – тук и сега, в настоящия живот – изцяло съгласно заповедите на Господа. В своя отговор св. Василий учил, че всяка заповед трябва да се изпълни, защото всяка заповед е важна.

Аскетиката съдържала пет творби: едно кратко встъпление, останало известно като „Образец за упражнение". „За Божия съд" и „За Вярата" – два предговора на неговите „Нравствени правила", както и самите „Нравствени правила". Накрая бил поставен „Големият аскетикон" – отговори на поставяни от аскети различни въпроси, които светецът оформил в Пространни и Кратки правила със съответните им предговори.

Темата за живота според заповедите Господни занимавала светеца през целия му жизнен път и творбите в *Аскетиката* носели белезите на дълга и продължителна работа, свързана с множество и различни редакции. Онова, което изпратил, била последната и в някакъв смисъл окончателна тяхна редакция, в която, загърбил всякаква „политическа коректност" и опити за „църковна политика", св. Василий ясно изразил божественост на Светия Дух и представил ролята Му в Църквата, като общност на хората и Бога.

В последвалите векове творбите включени в *Аскетиката* и особено Аскетиконът, започнали да се разглеждат като важен, но все пак монашески наръчник, който касаел основно монашеските институции. Този техен успех сред монашеството обаче прикрил истинската цел на св. Василий: тя била да създаде общност, отворена към всички християни. Защото, проповядвал светеца, задължение на всеки християнин е да заживее с другите в общност на братя и сестри съгласно Господните заповеди. Тази общност светецът наричал *ἀδελφότης* – „аскетическа общност". В нея човек успявал да изпълни първата и най-голяма заповед – да обикне Господа Бога с цялото си сърце, с цялата си душа и с целия си разум, а с изпълнението на тази заповед и всички останали, без да смята, че това е невъзможно.

Пътят на настоящата работа ни отведе към антропологията на св. Василий и неговото разбиране за „образа и подобието", с които човек е сътворен. Светецът учи, че „образът" е втъкан у човека, а „подобието" му е дадено като възможност. Така, човек е оставен „незавършен" от Бога, но му е поставена задача: със собствените си усилия да придобие подобието.

Грехопадението не променя този план, то само го затруднява, защото отравя човешката природа. Отровен, човекът забравя за Бог и започва да живее според собствените си фантазми. Поради човеколюбието си обаче Бог дал на човека закона, вдъхновил пророците си, за да го учат на добро и зло и накрая изпратил собствения си единороден Син – Господа Иисуса Христа – съвършения Човек и истински Бог. На земята Господ дал своите заповеди и скрепил тяхното изпълнение с любовта към Него самия. Животът според заповедите на Господа е пътят към придобиването на „подобието". Задължение на християнина е да подражава на Господа, да се уподоби на Него и така да изпълни Божия план за себе си. Именно това е аскетическият живот според св. Василий.

Подражанието на Господа човек осъществява в своята *διάθεσις*, т.е. „нагласа". Това ключово понятие от *Аскетиката* е свързано с друго такова – *μνήμη*, т.е. паметта за Бога. В своята постоянна памет за Бога, човек разбира, че Бог винаги присъства и започва да изпълнява своите задължения стриктно, без забава и с желание да се покаже пред Бога, а не да се крие от Него. Паметта за Бога изгражда у човека *добра нагласа*, доброто става естествена част от природата му и той се уподобява на Господ.

Добрата нагласа обаче не може да бъде изградена от човека сам за себе си. „Човекът е обществена твар, която живее стадно" – учи св. Василий. Още от самото си сътворение човешката личност е замислена в общност, и само в общност християнинът изгражда у себе си добрата нагласа. В общността той участва с плодовете своя Божествен дар.

Божественият дар се осъществява в общение. Християнинът живее в общение *със* Светия Дух, но също и в общение *в* Светия Дух. В първия смисъл дарът е личното призвание на всеки, което е дадено от Бога. Във втория смисъл дарът е участие в съдбата и страданията на другите. Човек носи отговорност пред Бога за ползването на своя дар и за участието си в съграждането на другите чрез него. Това са до-

брите плодове. Св. Василий учи, че към ближните си човек трябва да бъде щедър, защото Бог е щедър към него. Надарен, той трябва да дарява общността с плодовете от своя дар. *Правилно използваният дар прави всеки по-богат. Себичната му употреба обаче е престъпление към цялата общност, и плодът от такава употреба е лош – човек става безплоден.*

Същевременно, за да може дарът на всеки да бъде използван добре, в общността трябва да царува *εὐταξία* (*добър ред, благочиние*). Добрият ред е ключово понятие у св. Василий, което се основава на казаното от св. ап. Павел: „Всичко да става с приличие и ред“ (1 Кор. 14:40). Към този текст на апостола светецът препраща често. Липсата на добър ред води до анархия и безредие, които заплашват спасението на всеки член на общността. Именно за да гарантира добрия ред, св. Василий отделя голямо внимание на въпроса за управлението в общността.

Отворена към цялото човечество, аскетическата общност на св. Василий включвала както мъже, така и жени. Всеки, независимо от пола си, носи у себе си образа Божий и му е дадена възможността да постигне подобието. Същевременно, св. Василий съзнавал, че междуполовите отношения са източник на безредие и съблазън, който създава заплаха за добрия ред. В разсъжденията си, как посветилите се на Бога мъжете и жените да живеят заедно, св. Василий стъпва върху представата си за апостолската община в Йерусалим. При нея хората не губили своите различия, а ги съчетавали в общ живот в съгласие. В това съгласие различните групи живеели другарски, но въпреки това отделно. Целта била подреденост, в която няма стени, а общение по думите на св. Григорий Богослов[37].

Естествен е въпросът, ако за св. Василий спасението е в Църквата, защо е била нужна аскетическата общност. Отговорът се корени в бездната, която светецът е виждал между реалността около себе си и новозаветния идеал за християнска общност. Гледайки към идеала от книгата „Деяния“, св. Василий се е опитвал да приложи принципите на тази община към заобикалящата го действителност, и да създаде

[37] Gregorius Nazianzenus. *Oratio 43, 62* (PG 36, 577B): ἀσκητήρια καὶ μοναστήρια δειμάμενος μὲν, οὐ πόῤῥω δὲ τῶν κοινωνι κῶν καὶ μιγάδων, οὐδὲ, ὥσπερ τειχίῳ τινὶ μέσῳ, ταῦτα διαλαβὼν καὶ ἀπ‘ ἀλλήλων χωρίσας, ἀλλὰ πλησίον συνάψας καὶ διαζεύξας· ἵνα μήτε τὸ φιλόσοφον ἀκοινώνητον ᾖ, μήτε τὸ πρακτικὸν ἀφιλόσοφον· ὥσπερ δὲ γῇ καὶ θάλασσα, τὰ παρ‘ ἑαυτῶν ἀλλήλοις ἀντιδιδόντες, εἰς μίαν δόξαν Θεοῦ συντρέχωσι.

общности, които да заживеят ангелски живот. С това той е искал да обърне цялата Църква към такъв живот, който за него бил единственият истински християнски път. Аскетическата общност е трябвало да бъде началото, от което цялата Църква да се върне към своето състояние от времето на апостолите. В този смисъл светецът винаги мисли за тази общност като част от Църквата, а не нещо отделено от нея.

Точно защото е част от Църквата, в уредбата на аскетическата общността св. Василий втъкава учението си за теоцентричността на общността. В нея Господ е глава, а всички останали са членове. Това е от особена важност при властовите отношения. В *Аскетиката си* светецът призовава към послушание на един. Това послушание обаче не означава безпрекословно подчинение спрямо човек. Подчинението винаги е спрямо Господа, а човешката власт никога не се смята за непогрешима или безспорна. Към човешка власт в общността членът е послушен, но в своето послушание той следи за съответствието й с Господните заповеди. Когато то е налице, той се подчинява безпрекословно дори до смърт. Същевременно, ако липсва такова съответствие, членовете на общността не просто могат, но и са длъжни да се противопоставят.

В учението си светецът обвързва изпълнението на заповедите на Господа с водачеството на Светия Дух. Всеки член на общността – предстоятел или послушник – се ръководи от заповедите и се осветлява от Светия Дух. В това отношение няма разлика между предстоятеля и другите членове на общността. Всеки трябва да изпълнява възложената си задача и да прави това заради Бога, а не заради хората. В противен случай той би бил човекоугодник и като такъв е отхвърлен от Бога. Св. Василий предупреждава, човекоугодник може да бъде и предстоятел и послушник. Ето защо от една страна, той постоянно набляга върху основната задача на предстоятеля – да порицава и поправя грешките на членовете на общността, и да не се подвежда от това да блазни слуха им със приятни слова. От друга страна, в *Аскетиката* се съдържат множество правила, които задължават членовете да наблюдават предстоятеля, и ако се налага, да поставят под въпрос думите и действията му. Светецът не учи на някакво сляпо подчинение пред авторитарна власт, а търси „бдително послушание". В него всеки внимава за другия, и се изпълнява нареденото от св. апостол Павел – „Покорявайте се един другиму в страх Божий" (Еф. 5:21).

Централната фигура в общността е тази на предстоятеля. Той е

такъв, защото е модел за всички останали в уподобяването си на Господа. Предстоятелят е засвидетелстван от останалите членове като най-напреднал това уподобяване. В този смисъл той е „като Господ", а не защото е непогрешим или защото има някаква специална връзка с Бога. Неговата длъжност не може да е повод за гордост и радост. Тя носи мъка и страдание. Той носи и голяма и страшна отговорност, защото пред Съда ще представи отчета за всички членове.

Общността обаче също отговаря за своя предстоятел. Тя го засвидетелства като такъв. Всеки член гледа предстоятеля, не само за да му подражава, но и за да свидетелства, че всичко у него е според Писанието. Когато види нещо, което не е както трябва общността е длъжна да реагира, в противен случай би била човекоугодна, а не богоугодна общност.

В търсенето на съвършената общност св. Василий учи, че предстоятелят прави всичко със съвет, в т.ч. и възлагането на различните задачи на членовете. Около него стоят по-напредналите членове, които могат да го поправят в случай на нужда. Това обаче не е ограничено само до този кръг членове. Всеки, който не е съгласен с нещо казано или сторено от предстоятеля, може и е длъжен да постави въпроса си. Св. Василий учи, че това е задължение, защото: ако предстоятелят е сгрешил, поправянето му спасява цялата общност; ако пък не е сгрешил, в процеса на разговора членът ще се освободи от своето съмнение и няма да подведе други. Приличието и редът обаче и тук трябва да се опазват.

Към всичко това трябва също да се добави, че самото деление на общността в отделни домове според пола на членовете е действало ограничаващо върху властта на предстоятеля. Отговорният за дома на единия пол не може да си присвои властта в другия дом. Всяка намеса там е следвало да става със знанието, а вероятно и с одобрението на предстоятеля на другия дом. В крайна сметка, в общностите на св. Василий единият предстоятел винаги е имал предимство. В ученията на светеца обаче това не е задължително да е мъжът. Предимството не зависи от пола, а от личността и нейните достижения по пътя към подражанието на Господа – и тук примерът на св. Макрина и аскетическата общност в Аниса е естествено потвърждение на това.

Накрая, заживяването в аскетическа общност цели личното спасение на всеки. В общността човек се отрича от всичко и най-вече от себе си. Само тогава той започва да се ръководи от волята на Бога, а

не от своята собствена воля. Посветилият се на Бога човек става божествен съсъд според своята собствена мяра. Така той дава тялото си на Бога и то става инструмент за добрите дела на Бога. Като божествен инструмент, който вече не му принадлежи, човек трябва да полага грижи за тялото си. Той нито трябва да го изоставя, като нещо непотребно или лошо, нито трябва да се подчинява на животинските му пориви. Напротив, човек трябва да властва с разум над тялото си, за да може то да служи добре на Бога, помагайки и на другите. Така човек изпълнява божествения план за самия себе си и със собствените си усилия става „като Бог".

Библиография

Ангелов, К. „Външното знание" и как да се отнасяме към него. Примерът на св. Василий Велики и св. Григорий Богослов." *Forum Theologicum Sardicense, 2* (2022): 143–154 [Angelov, K. „Vanshnoto znanie" i kak da se otnasyame kam nego. Primerat na sv. Vasiliy Veliki i sv. Grigoriy Bogoslov." *Forum Theologicum Sardicense*, 2 (2022): 143–154].

Ангелов, К. "Масалианите и православните аскетични практики на изток през IV–V в." *Forum Theologicum Sardicense,* 2 (2023): 129–162 [Angelov, K. "Masalianite i pravoslavnite asketichni praktiki na iztok prez IV–V v." *Forum Theologicum Sardicense*, 2 (2023): 129–162].

Ангелов, К. "Съчинението *За Вярата* от Св. Василий Велики – място, структура и адресат." *Forum Theologicum Sardicense,* 1 (2023): 209–230 [Angelov, K. "Sachinenieto Za Vyarata ot Sv. Vasiliy Veliki – myasto, struktura i adresat." *Forum Theologicum Sardicense*, 1 (2023): 209–230].

Василий Велики. *Творения на светителя Василий Велики: В пет тома.* Славянобългарски манастир Св. вмчк. Георги Зограф, 2008 [Vasiliy Veliki. *Tvorenia na svetitelya Vasiliy Veliki: V pet toma.* Slavyanobalgarski manastir Sv. vmchk. Georgi Zograf, 2008].

Зизиулас, И. *Битието като общение. Изследвания върху личността и Църквата.* Бълг. прев. С. Янакиева, София: Communitas, 2013 [Ziziulas, I. *Bitieto kato obshtenie. Izsledvania varhu lichnostta i Tsarkvata.* Balg. prev. Slava Yanakieva, Sofia: Communitas, 2013].

Каминис, Й. *Пътят на духовен възход според Евагрий Понтийски.* София: Изток-Запад, 2022 [Kaminis, Y. *Patyat na duhoven vazhod spored Evagriy Pontiyski.* Sofia: Iztok-Zapad, 2022].

Коев, Т. *Догматическите формулировки на седемте вселенски събора.* София: Университетско издателство «Св. Климент Охридски», 2011 [Koev, T. *Dogmaticheskite formulirovki na sedemte vselenski sabora.* Sofia: Universitetsko izdatelstvo «Sv. Kliment Ohridski», 2011].

Павлов, П. „Епископът и властта. Примерът на св. Трима светители (св. Василий Велики, св. Григорий Богослов и св. Йоан Златоуст)." *Християнство и култура,*

9 (2004): 35–43 [Pavlov, P. «Episkopat i vlastta. Primerat na sv. Trima svetiteli (sv. Vasiliy Veliki, sv. Grigoriy Bogoslov i sv. Yoan Zlatoust).» *Hristiyanstvo i kultura,* 9 (2004): 35–43].

Петев, И. *Богопознанието според светите отци кападокийци Василий Велики, Григорий Богослов и Григорий Нисийски.* София: Синодално издателство, 2004 [Petev, Iv. *Bogopoznanieto spored svetite ottsi kapadokiytsi Vasiliy Veliki, Grigoriy Bogoslov i Grigoriy Nisiyski.* Sofia: Sinodalno izdatelstvo, 2004].

Риболов, С. *Традиция и контекст в богомислието на гръцките отци.* София: Синодално издателство, 2014 [Ribolov, S. *Traditsia i kontekst v bogomislieto na gratskite ottsi.* Sofia: Sinodalno izdatelstvo, 2014].

Св. Василий Велики. (без дата). *Що е свойствено за християнина?* (К. Ангелов, ред.). Видяно на 23 юни 2024 на *Двери на православието*: https://dveri.bg/ddufk [Sv. Vasiliy Veliki. (bez data). Shto e svoystveno za hristiyanina? (K. Angelov, red.). Vidyano na 23 yuni 2024 na *Dveri na pravoslavieto*: https://dveri.bg/ddufk]

Флоровски, Г. *Източните отци от IV век.* Бълг. прев. С. Велчева & С. Янакиева, София: Тавор, 2000 [Florovski, G. *Iztochnite ottsi ot IV vek.* Balg. prev. S. Velcheva & S. Yanakieva, Sofia: Tavor, 2000].

Цоневски, И. „Възгледът на св. Василий Велики за Църквата". *Годишник на Духовната академия* (1960-1961), 249–303 [Tsonevski, I. „Vazgledat na sv. Vasiliy Veliki za Tsarkvata". *Godishnik na Duhovnata akademia (1960-1961)*, 249–303].

***

Aghiorgoussis, M. *In the image of God.* Brookline, Mass.: Holy Cross Orthodox Press, 1999.

Amand de Mendieta, E. *L'ascèse Monastique De Saint Basile: Essai Historique.* Éditions de Maredsous, 1948.

Amand de Mendieta, E. „Le système cénobitique basilien comparé au système cénobitique Pachômie". *Revue de l'histoire des Religions, 152, no. 1* (1957): 31–80.

Anastos, M.V. „Basil's Κατὰ Εὐνοίου. A Critical Analysis". In: P.J. Fedwick (ed.), *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium.* Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1981, 67–136.

Ballan, J. „Basil of Caesarea on the Ascetic Craft: The Invention of Ascetic Community and the Spiritualization of Work in the Asketikon". *The Heythrop Journal* (2011): 559–568.

Bamberger, J.E. „Μνήμη-Διάθεσις: The Psychic Dynamisms in the Ascetical Theology of St. Basil". *Orientalia Christiana Periodica,* 34 (1968): 233–251.

Caner, D. *Wandering, Begging Monks. Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity.* Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 2002.

Clarke, W. *St Basil the Great: A Study in Monasticism.* Cambridge: University Press, 1913.

Clarke, W. *The Ascetic Works of Saint Basil.* London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1925.

Deferrari, R.J., & **St. Basil**. *Saint Basil: The Letters in Four Volume.* Trans. R J. Deferrari. Cambridge, Mass.: Harvard University Press (vol. I,1926; vol. II, 1928; vol. III, 1930; vol. IV, 1934).

Druzhinina, O.A. *The Ecclesiology of St Basil the Great: A Trinitarian Approach to the Life of the Church.* Manchester: A Thesis Submitted to the University of Manchester, 2015.

Elm, S. *'Virgins of God': The Making of Asceticism in Late Antiquity.* Oxford: Clarendon Press, 1994.

Fatti, F. „An Extraordinary Bishop: Eusebius of Caesarea in Cappadocia". In: J. Leemans (ed.), *Episcopal Elections in Late Antiquity*. Berlin: de Gruyter, 2011, 343–356.

Fedwick, P.J. *The Church and the Charisma of Leadership in Basil of Caesarea.* Toronto: Pontificial Institute of Mediaeval Studies, 1979.

Fedwick, P.J. „A Chronology of the Life and Works of Basil of Caesarea". In: P.J. Fedwick (ed.), *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic - A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium* Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1981, 3–19.

Fedwick, P.J. *Bibliotheca Basiliana Vniversalis III: A Study of the Manuscript Tradition, Translation and Edition of the Works of Basil of Caesarea* (Vol. III). Turnhout: Brepols, 1997.

Fedwick, P.J. (ed.) *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium.* Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1981.

Giulea, D.A. „Basil of Caesarea's Authorship of Epistle 361 and His Relationship with the Homoiousians Reconsidered". *Vigiliae Christianae,* 72 (1), (2018): 41–70.

Gregory of Nazianzus. *Gregory of Nazianzus.* Trans. B.E. Daley, Oxford: Routledge, 2006.

Gribomont, J. *Histoire du texte des Ascétiques de S. Basile.* Louvain: Institut Orientaliste, 1953.

Gribomont, J. „Les Règles morales de saint Basile et le Nouveau Testament". – In: K. Aland & F.L. Cross (ed.), *Studia Patristica II (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Archiv für die griechisch-christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, 64)*. Berlin: Akademie-Verlag, 1957, 416–426.

Gribomont, J. *In Tomum 31 Introductio, Patrologiae Graecae ad editionem operum rhetoricorum, asceticorum, liturgicorum Sancti Basilii Magni Introductio.* Turnhout, 1961.

Gribomont, J. „Notes biographiques sur s. Basile le Grand". In: P.J. Fedwick (ed.), *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic – A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium,* Toronto, 1981*,* 21–48.

Harrison, N.V. *On the Human Condition.* Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2005.

Hildebrand, S. *Basil of Caesarea.* Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2014.

Holmes, A. *A Life Pleasing to God: The Spirituality of the Rules of St Basil.* Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications, 2000.

Laun, F. „Die beiden Regeln des Basilius". *Zeitschrift für Kirchengeschichte,* 44 (1925): 1–61.

Lèbe, L. „Saint Basile et ses Règles Morales". *Revue bénédictine,* 75 (1965): 193–200.

Meyendorff, J. „St. Basil, Messalianism and Byzantine Christianity". *St. Vladimir's Theological Quarterly, 24* (4), (1980): 219–234.

Morison, E.F. *St. Basil and His Rule A Study in Early Monasticism.* Oxford: Oxford University Press, 1912.

Moulton, J.H. & Milligan, G. *The vocabulary of the Greek Testament illustrated from*

the papyri and other non-literary sources. London: Hodder and Stoughton, 1914–1929.

Murphy, F.X. *Rufinus of Aquileia (345–411). His Life and Works.* Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1945.

Murphy, M.G. *St. Basil and monasticism.* Washington, D.C.: Catholic University of America, 1930.

Nam, S.H. „Christian Perfection in Basilian Monastic Hospitals from the Fourth to Sixth Centuries". *Religions, 15* (7), (2024): 793-203.

Przyszychowska, M. "Fatherland (πατρίς) in the writings of Basil of Caesarea". *Polish Journal of Political Science, 5* (3), (2019): 7–27.

Przyszychowska, M. „Administrative issues as the cause of the conflict between Basil the Great and Eustathius of Sebastea". In P. Knauer (ed.), *Patrologie und Ökumene. Theresia Hainthaler zum, 75,* 494–504). Freiburg-Basel-Wien: Verlag Herder, 2022. https://www.academia.edu/94829469/Administrative_issues_as_the_cause_of_the_conflict_between_Basil_the_Great_and_Eustathius_of_Sebastea_in_Patrologie_und_%C3%96kumene_Theresia_Hainthaler_zum_75_Geburtstag_ed_P_Knauer_A_Riedl_D_W_Winkler_Freiburg_Basel_Wie (8.5.2023)

Przyszychowska, M. „Did Eustathius the Philosopher Become Eustathius of Sebastea? A Contribution to Federico Fatti's Hypothesis". *VOX PATRUM* (2024): 541–562.

Radde-Gallwitz, A. *Basil of Caesarea: A Guide to His Life and Doctrine.* Eugene, Oregon: Cascade Books, 2012.

Radde-Gallwitz, A. Private Creeds and their Troubled Authors. *Journal of Early Christian Studies,* 24 (4), (2016), 465–490.

Ritter, A.M. Statt einer Zusammenfassung. Die Theologie des Basileios im Kontext der Reichskirche am Beispiel seines Charismaverständnisses. – In: P.J. Fedwick (ed.), *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium*. Toronto, 1981, 411–436.

Rousseau, P. *Pachomius: The Making of a Community in Fourth Century Egypt. Transformation of the Classical Heritage 6.* Berkeley: University of California Press, 1985.

Rousseau, P. *Basil of Caesarea.* Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 1994.

Rudberg, S.Y. „Manuscripts and Editions of the Works of Basil of Caesarea". In: P.J. Fedwick (ed.), *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic - A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1981.

Saint Gregory Nazianzen and Saint Ambrose. *Funeral Orations by Saint Gregory Nazianzen and Saint Ambrose.* Trans. L. McCauley, J. Sullivan, M. McGuire, & R. Deferrari, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1953, 49–65.

Schaff, P., & **Wace**, H. (eds.). *Socrates, Sozomenus: Church Histories* (Reprint. Originally published: Christian Literature Pub. Co., 1890). Hendrickson Publisher Inc. 1995.

Silvas, A.M. „Tracking the Influence of Eustathius on Macrina the Younger and her Family". *Tjurunga,* 57 (1999): 59–72.

Silvas, A.M. *The Asketikon of St Basil the Great.* Oxford: Oxford University Press, 2005.

Silvas, A.M. *Basil of Caesarea. Questions of the Brothers. Syriac text and English translation.* Leiden/Boston: Brill, 2014.

Smets, A., & Van Esbroeck, M. *Sur l'origine de l'homme. Homélies X-XI de l'Hexaéméron* (Vol. 160). Lyon: Sources Chrétiennes, 1970.

Spidlik, T. „L'idéal du monachisme basilien" In: P.J. Fedwick (ed.), *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic - A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1981, 361–373.

St. Basil of Caesarea. *Against Eunomius.* Ed. and trans. M. DelCogliano, A. Radde-Gallwitz, The Catholic University of America Press, 2011.

Stramara, D. F. "Double Monasticism in the Greek East, Fourth through Eighth Centuries." *Journal of Early Christian Studies, 6* (2), (1998): 269–312.

Vaggion, R. P. *Eunomius. The Extant Works.* Trans. R.P. Vaggion, Oxford: Oxford University Press, 1987.

Zelzer, K. *Basili Regula: A Rufino Latine Versa.* Vienna: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1986.

***

Παπαδόπουλος, Σ. *Ο μοναχισμός: Όρος δυσανάβατον, γένεση, μορφές, λόγος υπάρξεως, εκτίμηση-αποτίμηση, Άγιον Όρος.* Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος, 1999.

Ῥάλλη, Γ.Α., Μ. Ποτλή. *Σύνταγμα τῶν θείων και ἱερών κανόνων τῶν τε ἁγίων καὶ πανευφήμων Ἀποστόλων, καὶ τῶν ἱερών καὶ οἰκουμενικών καὶ τοπικών Συνόδων, καὶ τῶν κατά μέρος ἁγίων Πατέρων*. Τ. Γ΄, Ἐν Ἀθήνησιν, 1853.

Владимир Йончев

ФИЛОСОФСКИЯТ БЕКГРАУНД НА СЪЧИНЕНИЕТО НА СВ. ГРИГОРИЙ НИСИЙСКИ *DE HOMINIS OPIFICIO*[1]

Abstract: Vladimir Iontchev,
The Philosophical Background of Gregory of Nyssa's Treatise De hominis opificio

This article examines the philosophical context in which St Gregory of Nyssa composed his treatise *De hominis opificio* ("On the Making of Man") and elucidates the manner in which various ancient schools and authors converge within his theological anthropology. It analyzes the structural dependence upon Plato's *Timaeus*, the methodological influence of Aristotle's concept of *akolouthia*, and the assimilation of Galenic medical theory. The study further traces the role of Philo of Alexandria in harmonizing the biblical Hexaemeron with Hellenic cosmogony, as well as the distinct notions of "image" and "likeness." It argues that philosophy functions not as a primary source, but rather as a conceptual background—a cultural matrix through which Gregory articulates the revealed doctrine of the human person as the image and likeness of God. In this way, *De hominis opificio* emerges as a syncretic yet genuinely original work that reframes classical ideas in the service of theology and exerts a lasting influence upon Christian anthropological thought.

Keywords: *Gregory of Nyssa, De hominis opificio; Christian anthropology, Systematic Theology, Patristics, Greek Fathers, Orthodox Theology, Theological Anthropology*

Измежду трите велики кападокийци св. Григорий Нисийски е най-философски настроеният. В предговора към френското издание на *De hominis opificio* Жан Лаплас обрисува най-силните страни на всеки един от трите големи богослови така: „Докато Василий,

[1] This study is financed by the European Union-NextGenerationEU, through the National Recovery and Resilience Plan of the Republic of Bulgaria, project SUMMIT BG-RRP-2.004-0008-C01, Activity 3.3 (Short-Term Specialization at the Volos Theological Academy, 12-18 October, 2025).

епископът на Кесария, организира монашеството и енергично защитава Православието, Григорий Назиански излага вярата в ясни догматични формули, Григорий Нисийски, по думите на Михаил Псел, реализира своята мисия в обяснението на тайното. Между тримата кападокийци той именно е философът и мистикът“[2]. Лаплас обаче отива още по-далеч. Той пряко обвързва най-значимите съчинения в творчеството на св. Григорий с конкретни философски проблеми на античността: „Няма нищо странно, че най-плодотворните години от живота му са посветени на проблемите, които са вълнували античната мисъл: човекът, вселената, безсмъртието, злото. Един след друг те водят до появата на Сътворението на човека (379), Коментара на Шестоднева (380), За душата и възкресението (380-381) и Голямото катехизическо слово (381)“[3]. Заключени само в този цитат, лесно бихме могли да се подведем, че св. Григорий се разполага в дългата поредица на антични философи. Макар че във времето, в което той живее – IV в., античната философия вече не е науката на науките и все повече на нея започва дори да се гледа с подозрение, тя все още продължава да бъде влиятелна сред градските елити. Най-големият опит за реставрация на стария свят се е случил само 15-20 години преди това, в младостта на светеца, по времето на императора Юлиан Отстъпник (361-363), с когото великите кападокийци са имали общи учители. Св. Григорий поддържа кореспонденция с учителя Ливаний, а св. Василий Велики и св. Григорий Назиански са поддържали приятелска кореспонденция със самия езически император. Има достатъчно податки да предполагаме, че животът и творчеството на Григорий Нисийски биха могли да се развият и по друг начин. Когато император Юлиан се възцарява на престола, св. Григорий напуска поста си на четец в църквата в Кесария, за да започне кариера на ритор – длъжност, която е най-близка до сегашното ни разбиране за адвокат, но е тясно свързана с ораторското изкуство и философията, и това предизвиква гнева на неговия приятел св. Григорий Богослов, който в специално писмо[4] до по-младия си другар го укорява, че е захвърлил свещените книги, искайки да се нарече ритор, а не християнин. Съвременният изследовател на творчеството на Григорий Johannes

[2] Grégoire de Nysse, *La création de l'homme*, intro. and trans. Jean Laplace, notes Jean Daniélou (*Sources Chrétiennes* 6) Paris: Éditions du Cerf, 1944; repr. 2002, 2011, 5.
[3] Ibid. 5-6.
[4] Gregorius Nazianzenus, *Epistola* 11 (PG 37, 42-43).

Zachhuber отбелязва, че е било едва ли не щастливо стечение на обстоятелствата, че Светата църква го е привлякла в лоното си: „Изглежда почти общоприето, че Григорий може да бъде смятан за един от по-философски настроените църковни отци. Известно е, че той е посветил значителна част от живота си на изучаването на изкуствата, и очевидно само строгата намеса на Василий, който го направил епископ на Ниса, е определила, че остатъкът от живота му ще бъде неразривно свързан със съдбата на Никейската църква и нейната теология.“[5]

Монографията на Заххубер, Човешката природа при Григорий Нисийски. *Философски* бекграунд и богословска значимост, е сред най-новите и мащабни изследвания за философските влияния в съчинението За устройството на човека.[6] Другото много значимо и съвсем ново изследване е в предговора на о. Джон Беър към новия му превод на английски, придружен с критично издание на гръцкия текст на творбата[7]. Съответната глава за философските влияния е озаглавена Philosophical and Theological Background. И двете заглавия подсказват за една трудност, с която се сблъсква и настоящият текст – как да се формулира ролята на философията в живота и творчеството на св. Григорий Нисийски? Ако търсим философските основания на неговите творби, вероятно ще ги намерим, но големите, централните негови основания не са във философската литература, а в Светото Писание, не са във философската схоластика, а в Откровението.

„Най-външната окраска е платоническа, по-дълбокото покритие е библейско, но под тези символични облекла е фигурата на

[5] Zachhuber, Johannes. *Human Nature in Gregory of Nyssa: Philosophical Background and Theological Significance*. Leiden; Boston: Brill, 2014, 9.

[6] Цоневски, Илия К. *Патрология: Живот, съчинения и учение на църковните отци, учители и писатели*. 2 изд. София: Синодално издателство, 2021, 514 [Tsonevski, Ilia K. *Patrologia: Zhivot, sachinenia i uchenie na tsarkovnite ottsi, uchiteli i pisateli.* 2 izd. Sofia: Sinodalno izdatelstvo, 2021, 514 (in Bulgarian)], превежда *De hominis opificio* като „За устройството на човека“.

[7] Behr, John (ed. and transl.). *Gregory of Nyssa. On the Human Image of God*. Oxford University Press, 2023 – Oxford Early Christian Texts. В това издание о. Джон Беър предлага и ново заглавие на творбата на св. Григорий. Вместо утвърденото досега Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου и латинския му превод *De hominis opificio,* Беър предпочита заглавието Περὶ εἰκόνος ἀνθρώπου ἤτοι θεωρία εἰς τὴν κατασκευὴν τοῦ ἀνθρώπου.

християнския апостол“[8] – така изтъкнатият френски изследовател Жан Даниелу описва мистичната теология на св. Григорий. При толкова съзерцателен автор като него няма как да не присъства философска рефлексия върху вече съществуващи концепции, идеи и учения. Но съвсем не оценката и анализът на старите идеи го интересува – тях св. Григорий ползва като вдъхновение за нови идеи. Разбира се, при него има философски влияния, но такава формулировка прекалено много акцентира върху евентуалната му зависимост от концепциите на античните философия.

Католическата изследователка Щайн смята, че „той не следва определена философска школа, а използва своята преценка и здрав разум, за да избира от различните системи, като счита, че езическата философия е само средство за постигане на определена цел“.[9]

Вероятно най-вярната формулировка за ролята на философията в творчеството на св. Григорий Нисийкси е „бекграунд“, т.е. общ културно-образователен и идеен фон – определение, което отец Джон Беър и Йоханес Заххубер са избрали. Тази формулировка указва не само за философския фон, пред който се развива богословската мисъл. Тя указва за задния културен план, който неизбежно стои зад нея. А също така и произхода, средата, климата, сред който се развиват богословските дискусии на IV в. В нея се съдържа конотация и за биографията, компетентността, вещината и майсторството, което св. Григорий е придобил от философията и широко ползва в творбите си. В същото време обаче, както отбелязва Заххубер, св. Григорий не е бил архивист, който по стъпките на Климент Александрийски и Евсевий Кесарийски би събирал и цитирал философски познания, с цел да включи най-добрите им части в християнското наследство или в апологетичната традиция. Нито пък е имал за цел да възкреси противоречията на философските школи, за да победи езичниците с техните собствени оръжия. Използването на философски писания от св. Григорий носи по-фин характер, което прави трудно, а в много случаи може би невъзможно да се определи кои от тях е чел или към кои реферира в конкретен пасаж от своето творчество.[10]

[8] Daniélou, Jean. *Platonisme et théologie mystique: Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse.* Paris: Aubier, 1944, 333.
[9] Stein, Sister James Aloysius. *Encomium of St. Gregory on His Brother Basil*. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1928, xxi.
[10] Zachhuber, J. *Human Nature in Gregory of Nyssa*, 27.

Харолд Фредерик Чърнис отбелязва и още един нюанс, който затруднява идентифицирането на философските източници: св. Григорий не желае да бъде упракван, както той самият упреква Евномий, че е езичник в маскировка; че знае твърде много езическа философия, което в неговото време е достатъчно, за да се каже, че един теолог не е прав и дори да се докаже, че е еретик.[11]

И накрая – ние няма как да знаем с кои книги на антични автори е разполагал св. Григорий в личната си библиотека. През IV в. са много разпространени философски сборници с текстове и преразкази на антични автори. Ние няма как да знаем как точно са били оформени сборниците, които вероятно е ползвал той – дали авторите в тях са цитирани точно или приблизително, и дали някои от авторите и школите не са били представени чрез преразказ от съставителите. По тази причина списъкът надолу няма как да е точен и изчерпателен, но пък сме се опитали да обрисуваме една обща картина за философския фон, в който се развива богословската мисъл на св. Григорий Нисийски. Нещо повече – той би дал представа и за наличното познание, което се предполага у неговите читатели.

Платон

Връзката на св. Григорий Нисийски с Платон е най-очевидна и като че ли най-изследвана. Очевидно е, че той е познавал античния философ от първа ръка и то изключително добре, както казва Чърнис[12]. Поне две от най-значимите творби на кападокийския отец пряко следват структурата на Платонов диалог. При „За душата и възкресението" това е „Федон", при *De hominis opificio* със сигурност това е „Тимей". Има много конкретни точки на сходство между „Тимей" и трактата на Григорий, но най-изразително е паралелното тройно разделение на всяко от произведенията, заедно с многобройните предзнаменования, връщания назад, очевидни отклонения и превключвания между различни речеви модуси. В това отношение от полза може да е предговорът на о. Джон Беър към новия превод на английски на съчинението, придружен с критично издание на оригиналния текст на *De hominis opificio*.[13]

[11] Cherniss, Harold Fredrik. *The Platonism of Gregory of Nyssa*. Vol. 11, issues 1–11, Berkeley – Los Angeles: University of California Press, 1930, 7.
[12] Ibid. 60.
[13] Вж. Behr, J. *On the Human Image of God*, 49.

Без съмнение „Тимей“ на Платон е най-важният античен космологичен и антропологичен текст, посветен на вселената и природата на душата, както и на провидението. Този диалог разглежда основополагащи философски въпроси за съществуването и природата на света, както и за връзката между човека и универсалния порядък. Платон предлага уникален поглед върху космическите структури и мястото на човешкия опит в тях, което е оказало дълбоко влияние върху философската и научната мисъл в следващите векове.[14] Предметът на диалога, предложен от самия Тимей в началото на разговора, е „да говори, като почне от произхода на света и завърши с природата на човешките същества“[15]. След това въведение речта на Тимей се дели на 3 части, като всяка от тях има свое огледално съответствие и отражение в *De hominis opificio* на св. Григорий Нисийски. Първата част (29d7–47e2) представя нещата, които са били създадени от ума, вечния модел, по който е оформен този свят. Изведнъж Тимей спира разказа си и обявява, че започва нов, втори разказ: „В казаното дотук с малки изключения се обясняваше сътвореното от ума. Трябва обаче да добавим към нашия разговор и това, което става по необходимост (ἀνάγκη), понеже рождението на този свят е станало смесено — от съчетаването на необходимостта и ума. Но умът е управлявал необходимостта, понеже я убедил да насочи повечето от създаваните неща към най-доброто. По този начин и поради това чрез необходимостта, послушала разумното убеждение, е била създадена тази Вселена още в самото начало.“[16]

Темата за неоходимостта (материята), убедена и организирана от ума структурно, представлява втората част от диалога (47e3–69a5).

Третата част от речта на Тимей (69a6–92c9) обединява предишните две части. Тя отново се връща към отправната точка (произхода на света и природата на човешките същества), но акцентът вече е друг – психофизичното описание на човешкото същество. Тази глава анализира функциите и целите на различните части на тялото и как

[14] Ibid. 60.

[15] Plato, Τίμαιος 27a5–6, in *Platonis Opera*, vol. 3, ed. John Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1903.

[16] Plato, Τίμαιος 47e, in *Platonis Opera*, vol. III, ed. John Burnet, Oxford: Clarendon Press, 1903; срв. Платон, „Тимей“ 47e. В: *Диалози*, т. 4, прев. Георги Михайлов, София: „Наука и изкуство“, 1990, 500 [Platon, „Timey“ 47e. V: *Dialozi*, t. 4, prev. Georgi Mihaylov, Sofia: Nauka i izkustvo, 1990, 500].

те допринасят за човешкото благополучие, а също така се занимава с изследване на болестите на тялото и душата, и необходимостта от грижа за всяка от тях.

Аргументирайки сходството между „Тимей“ и „*За устройството на човека*“, о. Джон Беър разделя творбата на Григорий също на 3 съставни части, съответстващи на трите части на „Тимей“. Трактатът на кападокийския отец започва с идеално описание на творението и човека като образ на Бога (De hom. 1–15). След това, подобно на Тимей, св. Григорий прекъсва разказа, отбелязвайки че образът, който току-що е описал, всъщност не е това, което виждаме, когато гледаме на действителните човешки същества. И също като Тимей той отново се връща към своята отправна точка (в случая Битие 1:26–27), като този път прави разлика между образа и прототипа, вписан в тези стихове (De hom. 16.1–9). Така започва дълъг и сложен анализ на отклоненията на човешките същества, Божието провидение, разделението на мъж и жена, възникването на страстите и времето. Тази част при св. Григорий, както е и при Платон, представлява педагогическо упражнение, при което Бог „убеждава“ човешките същества, предоставяйки им поводи, време и средства за растеж в разбирането и добродетелта.[17]

Третата част от *De hominis opificio* обхваща само една глава (De hom. 30), но пък тя е особено дълга. Подобно на последните глави на диалога „Тимей“ и тя е изпълнена с медицински описания, подробно изброяване на човешките органи и техните функции. Тази глава е толкова трудна за четене и толкова рязко контрастира с иначе увлекателния стил на книгата, че остава впечатлението, че е написана така, само за да съответства изцяло Платоновата мисъл, да бъде християнска версия на неговия диалог за произхода на света и мястото на човешките същества в него.

Макар че близостта на *De hominis opificio* с „Тимей“ е очевидна и никога не е била подлагана на съмнение, следва да се отбележи, че чак толкова пълно припокриване на структурата на двете творби е иновативно наблюдение на о. Джон Беър. В предговора към френския превод на *Sources Chrétiennes* Жан Лаплас уподобява структурата на старогръцка драма и прави паралел със Софокъл. А в другия френски превод Guillaumin и Hamman предлагат друга структура: философски

[17] Behr, J. *On the Human Image of God*, 49–50.

тезис (1-15 глава), библейски антитезис (16-22 глава) и синтез (23-30 глава).[18]

Може да се приеме обаче, че и тези две изследвания са видели определени влияния у св. Григорий, които той със сигурност е изпитвал поради характера на образованието си, но посочените аргументи на о. Джон Беър доказват същественото влияние на диалога „Тимей".

Аристотел

Ако структурата на *De hominis opificio* идва от Платон, то методът, който св. Григорий следва, несъмнено е изведен от Аристотел. Думата, която като червена нишка преминава през всички съчинения на кападокиеца, но е особено настойчива в *De hominis opificio* е ἀκολουθία. Жан Даниелу[19] отбелязва поне 5 значения, с които нисийският епископ употребява този термин и производните му, но най-общо ἀκολουθία може да се преведе като „последователност", връзката между нещата в един текст. У св. Григорий ἀκολουθία е методът на Аристотел, противопоставен на този на Платон. Докато Платон философства за душата по митологичен начин, Аристотел търси научно (τεχνικῶς) обяснение на нещата, необходимата връзка (ἀκολουθία) на явленията"[20]. В това о. Жан Даниелу с основание вижда намерението на Григорий да придаде научна форма на теологията, и то в зависимост от Аристотел. И все пак, не бива да се забравя, че в онази епоха повечето интелектуалци познават и четат съчиненията на стагирита чрез посредничеството на неоплатоници, така че не знаем до каква степен кападокийският отец е познавал аристотелианското наследство от извора или чрез посредник.

Гален

В *De hominis opificio*, което на места и особено в последната си XXX глава звучи като медицински трактат, има многобройни паралели с античния медик Гален. Както отбелязва Susan Wessel, употребата на

[18] Grégoire de Nysse, *La création de l'homme*, introd. Jean-Yves Guillaumin et A.-G. Hamman, trad. Jean-Yves Guillaumin. Les Pères dans la foi — Les Pères et l'Écriture 2, Paris : Desclée de Brouwer, 1982, 49–50.

[19] Jean Daniélou, "Akolouthia chez Grégoire de Nysse," *Revue des sciences religieuses* 27, no. 3 (1953): 219–249.

[20] Ibid. 243.Тук Даниелу поставя като цитат от св. Григорий свободен превод на думите му от *De Anima et Resurrectione* (PG 46, 52A).

медицински изследвания на този автор е помогнала на кападокиеца да конструира единна теория за човешката личност[21]. Много по-интересни обаче са наблюденията на о. Жан Даниелу. Говорейки за паралелите между Аристотел и Григорий при използването на термина ἀκολουθία, той установява, че не стагиритът, а именно Гален използва думата ἀκολουθία във всички значения, в които го прави и св. Григорий. Нещо повече: това, което той критикува у Евномий, е чисто дедуктивният метод, за който Гален упреква Асклепий. Причинността (ἀκολουθία), която за Гален е причинността на природата, за светеца е причинността на Твореца Бог, но тя се изразява чрез действието на природните сили.[22]

Анаксагор

По-старите изследователи не забелязват влиянието на философа Анаксагор върху творчеството на св. Григорий Нисийски. В последните двадесетина години обаче излизат няколко изследвания на философията на Анаксагор, които наблягат на неговата значимост при оформянето на по-късните концепции в Античната философия.[23] Най-мащабното (над 1800 страници) е това на Панайотис Тцамаликос, в което той твърди, че Анаксагор е геният във философията, кулминираща при Ориген и през него преминаваща у неоплатониците.[24]

О. Джон Беър поставя влиянието на философа от Клазомене, живял в VI в. пр. Хр. на първо място в списъка на авторите, формирали бекграунда на св. Григорий Нисийски. Правейки уточнението, че познаваме Анаксагор само през фрагменти и че оценката за него варира много у различните автори, които го цитират, Джон Беър твърди, че основните понятия, залегнали в *De hominis opificio* на св. Григорий водят началото си от Анаксагор. Той е първият, който

[21] Susan Wessel, "The Reception of Greek Science in Gregory of Nyssa's 'De Hominis Opificio,'" *Vigiliae Christianae* 63, no. 1 (2009): 24–46.

[22] Daniélou, J. *Akolouthia chez Grégoire de Nysse*, 248.

[23] Вж. Sedley, David. *Creationism and Its Critics in Antiquity*. Berkeley: University of California Press, 2007, 8–30; Marmodoro, Anna. *Everything in Everything: Anaxagoras' Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

[24] Tzamalikos, Panayiotis. *Anaxagoras, Origen, and Neoplatonism: The Legacy of Anaxagoras to Classical and Late Antiquity*. Arbeiten zur Kirchengeschichte 128, 2 vols, Berlin: De Gruyter, 2016.

аргументира, че „умът/разумът (νοῦς) подрежда и причинява всичко“[25] и е първият, който говори, че Сътворението е „двойно“[26]. Беър привежда дълъг цитат от Анаксагор (уточнявайки, че е компилиран от различни фрагменти у Симплиций[27], късен неоплаточнически автор от VI в., на когото дължим повечето запазени фаргменти на Анаксагор), с който аргументира тезата си, че Анаксагор описва космогенната активност на ума, разума (νοῦς) с термини, които се повтарят от Григорий в първата глава на неговата *De hominis opificio*. Анаксагор изглежда твърди, че Големият космически ум, след като е създал света, е разпределил поне част от себе си в индивидуалните живи същества, включително и у нас. От своя страна св. Григорий Нисийски твърди, че „разумът, умът, интелектът“ не е просто „даден“ (ἔδωκεν) от Бога на човешките същества, а по-скоро „той дава дял“ в него (μετέδωκε, De hom. 9.1).[28] Тази синергия между Анаксагор и Григорий подчертава как ранните философски идеи за интелекта и космологията се отразяват в по-късни християнски концепции, показвайки продължаващото влияние на досократическите мислители върху развитието на философската и теологичната мисъл.[29] Отделно от това изглежда, че много от изразите и термините на Ориген са употребени в смисъла, който именно Анаксагор им е дал, а оттам са проникнали у неоплатониците и у св. Григорий Нисийски.

Филон Александрийски

Голямата задача, която св. Григорий има през IV в. – да „преведе“ истината на Откровението на езика на съвременната елинска култура, твърде много прилича на задачата на Филон в първата половина на I в. Филон Александрийски живял в Александрия (ок. 20 г. пр. Хр. – ок 50 г.)[30]. По онова време градът е културният център на империята,

[25] Behr, J. *On the Human Image of God*, 33, се позовава на разказа на Сократ във „Федон“, 96C. Сократ разказва, че е бил увлечен от философията на Анаксагор, но след това се е разочаровал от нея.

[26] Ibid. 33. Беър уточнява: „Макар че в нито един запазен фрагмент на Анаксагор не срещаме термина „двойно“ (διττὴν), а я намираме само в коментарите на Симплиций, тя добре описва идеите на Анаксагор“.

[27] Simplicius, *In Aristotelis Physicorum, Libros Quattor Priores*, ed. Herman Diels. *Commentaria in Aristotelem Greaca.* Vol. IX, Berlin: Reimeri, 1882, (164.24–5; 156.13–157.4).

[28] Behr, J. *On the Human Image of God*, 38.

[29] Ibid. 34.

[30] Ibid. 50.

огромен и космополитен, в който съжителстват гръцка, коптска и еврейска общност. Последната изглежда винаги е присъствала в Египет, но на границата на IV и III в. пр. Хр., когато еврейските земи са присъединени окончателно към държавата на Селевкидите, започва масова миграция от Палестина към Египет и главно към Александрия.[31] Още от III в. евреите не само в Александрия, но и в Палестина приемат елинската култура, а гръцкият език става преобладаващ.[32] Процесът е толкова силен, че дори се налага Свещените текстове да бъдат преведени на гръцки, за да бъдат разбираеми от еврейските общности в Египет, а и не само там.[33] Елинизацията обаче означава не само загуба на език, но и проникване на гръцката култура, образование, философия и начин на мислене. Това налага нов прочит на свещените текстове в контекста на господстващата елинска мисловна система. При Филон от Александрия виждаме за пръв път космологическите рефлексии на гръцките философи, приложени към първите глави на книга Битие. Неговата работа *De Opificio Mundi*[34] е от особено значение за разбиране на бекграунда на трактата на св. Григорий.[35]

Основното предположение на Филон, с което Григорий е съгласен, е, че в неговия разказ за сътворението Мойсей се разкрива като най-великият философ, чиято космогония е далеч по-висша от тази на гръцките философи.[36] Днес е широко прието, че двата разказа за сътворението на човека в Битие (Бит. 1-3) са плод на две различни традиции, компилирани при кодифицирането на Светото Писание. Филон обаче разглежда и двата, аргументирайки от тях единен библейски разказ за двойното сътворение, схема, която после ще

[31] Вж. Риболов, Светослав. *Традиция и контекст в богомислието на гръцките отци*. София: Синод. изд. 2014, 68 [Ribolov, Svetoslav. *Traditsia i kontekst v bogomislieto na gratskite ottsi.* Sofia: Sinod. izd. 2014, 68 (Bulg.)].

[32] Ibid. 69.

[33] За превода на Седемдесетте тълковници виж Риболов, С. *Традиция и контекст в богомислието на гръцките отци*, 51-88 [Ribolov, S. *Traditsia i kontekst v bogomislieto na gratskite ottsi,* 51-88].

[34] Colson, F. H. and G. H. Whitaker, eds., *Philo*. Vol. 1, Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1929. Беър уточнява, че използва по-нов английски превод, като прави известни модифкации: Runia, David T. *Philo, On the Creation of the Cosmos according to Moses: Introduction, Translation, and Commentary, Philo of Alexandria Commentary Series 1*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2001.

[35] Behr, J. *On the Human Image of God*, 50.

[36] Zachhuber, J. *Human Nature in Gregory of Nyssa*, 148.

бъде ползвана, макар и с различна аргументация и от св. Григорий Нисийски. От Филон тръгва[37] дългата хексаемерална традиция, в която се вписва и *De hominis opificio*. Това прави паралелите неизбежни – както в темите, така и в езика, в последователността на аргументацията, в цялостната логика на двете съчинения, още повече че, както много от трактатите за сътворението, работата на Филон също следва идеите, изложени в диалога „Тимей" на Платон. О. Джон Беър изброява множество теми, които св. Григорий е взел от Филоновото „За сътворението на света според Моисей", но уточнява, че по някои от тях Григорий предлага различни решения.[38] Той, сякаш умишлено повтаряйки изразите на Филон, казва обратното, според коментарите на Лаплас върху паралелите в учението за двойното сътворение на човека[39]. Освен хексаемероната традиция, от Филон започва и традицията на алегоричното тълкуване на Светото Писание в Александрийската школа, която достига своя апогей при Ориген и продължава дълго след него.

Ориген

Влиянието на Ориген върху мисленето и на тримата велики кападокийци е несъмнено. Св. Григорий Нисийски е кръстен на св. Григорий Чудотворец[40] – светец от Понт, където са родовите имения на фамилията на Григорий и Василий Велики, ученик на Ориген. В тези имения тяхното семейството основава монашеска общност, а едно от първите занимания на брат му св. Василий Велики и неговия приятел св. Григорий Богослов е да съставят сборник с произведения на Ориген, наречен „Филокалия". Самият св. Григорий Нисийски в книгата си за живота на св. Григорий Чудотворец нарича Ориген ὁ τῆς τῶν Χριστιανῶν φιλοσοφίας καθηγούμενος[41], учител по философия

[37] Всъщност Филон не е първият автор на Шестоднев. Най-ранният Шестоднев а на Аристобул (ок. 181-124 г. пр.н.е), също евреин от Александрия и вероятно е имал заглавие „Коментари върху писанията на Моисей". Текстът е загубен, но фрагменти са оцелели у няколко християнски автора, сред които Евсевий (Eusebius, *Historia Ecclesiastica,* vol. 7, caput 32 in PG 20) и Климент Александрийски (*Stromata*, 1, 5 и 6).
[38] Behr, J. *On the Human Image of God*, 62.
[39] Grégoire de Nysse, *La création de l'homme*, 28-29.
[40] Фокин, А. Р. *Святитель Григорий Нисский. Жизнь, труды, учение.* Москва, 2006, 13 [Fokin, A. R. *Svyatitely Grigoriy Nisskiy. Zhizny, trudы, uchenie.* Moskva, 2006, 13 (Russian)].
[41] Gregorius Nyssenus, *De vita S. Gregorii Thaumaturgi* (PG 46, 905D).

на християните. Докато влиянието на Ориген върху Григорий е неоспоримо, разбирането на Ориген за сътворението е всичко друго, но не и безспорно, като вместо това е предмет на противоречия почти от момента, в който той за първи път е започнал да пише.[42] Въпреки че няма запазени сведения някога Ориген да е писал „Шестоднев", изглежда че неговата работа „Коментари върху Битие" е била фокусирана върху първите 4 глави на тази библейска книга. Сега „Коментарите" са загубени. Фрагменти от тях откриваме на няколко места[43], а в книгата си *Contra Celsum*[44] той съветва читателя, ако се интересува за още аргументи относно сътворението на света според Моисей, да погледне предишно негово изследване за книга Битие – вероятно това са именно загубените коментари върху разказа за Сътворението. Но и без тях има много пресечни точки между двамата автори. За Ориген категорично човешките същества са двойно сътворени – до степен, че той говори за всеки като за двама човека – вътрешен и външен, или за стария, който облича новия. Ориген много често използва думи от посланието на св. ап. Павел към колосяните: „Не се лъжете един друг, понеже сте съблекли вече стария човек с делата му" (Кол. 3:9-10). Именно с този любим цитат на Ориген завършва *De hominis opificio*. Макар че Ориген ще бъде осъден като еретик едва през 553 г., още по времето на св. Григорий, а и дори приживе на Ориген е било ясно, че някои от тезите му съществено се отклоняват от църковното учение, колкото и неустановено да е било по това време. Григорий се прекланя пред Ориген и в същото време е изключително внимателен, когато ползва идеите му и деликатно изправя грешките му. Двойственото отношение към Ориген през IV в. също е част от философския фон на епохата. Вероятно именно спорният му статут е една от причините Григорий да е толкова внимателен, когато черпи вдъхновение от Ориген.

Образи и/или подобие? Ориген или Ириней?

Най-добрият пример за влиянието на Ориген и в същото време за избягването на крайните му изводи е в проблеми, които са в сърцевината на *De hominis opificio* – двойното сътворение и човекът

[42] Behr, J. *On the Human Image of God*, 62.
[43] Heine, Ronald E. "The Testimonia and Fragments Related to Origen's Commentary on Genesis." *Zeitschrift für Antikes Christentum / Journal of Ancient Christianity* (2005): 122-142.
[44] Origenes, *Contra Celsum*, 6.49 (PG 11).

като образ и подобие на Бога. Има ли разлика между образ и подобие или би следвало те да се схващат като синоними? Този въпрос е предшестван от друг: Как един свят, създаден като добър от Бога, може да бъде толкова несъвършен и защо се нуждае от дълъг процес на спасение? Как злото е навлязло в творението, ако не произхожда от Бога? Ранните отци на Църквата обясняват злото като резултат от свободната воля на разумните същества, които могат да съгрешават.[45] Според немския изследовател Заххубер с времето се оформят два богословски модела. Единият е апокатастичният модел на Ориген, който подчертава контраста между първоначално съвършеното творение и падналото му състояние. Историята на спасението е път обратно към първоначалната съвършеност (ἀποκατάστασις). Другият модел Заххубер приписва на св. Ириней Лионски.[46] В него се разграничава „добро" от „съвършено": светът е добър, но още не е достигнал съвършенство. Акцентът в историята на спасението пада върху въплъщението и процеса на обо̀жение на човека, а не върху връщане към изходна точка. Библейски аргументи подкрепят и двата подхода, смята Заххубер[47]. Оригенисткият се позовава на двойния разказ за сътворението (Бит. 1 и 2). Иринеевият – на разликата между „образ" (εἰκών) и „подобие" (ὁμοίωσις) в Бит. 1:26–27. Действителното сътворение на човека, изобразено в стих 27, е само по образ. Подобието би било нещо допълнително, което хората ще придобият в хода на историята на спасението. Св. Григорий Нисийски като цяло следва оригенистката линия, но избягва някои нейни крайни следствия - например песимистичия поглед към човешката телесност. В „За сътворението на човека"[48] той подчертава, че смесицата от сетивно и интелигибилно в човека е първоначален Божи замисъл, за да може човек да се радва както на божественото, така и на земното. Св. Григорий вижда човека като кулминация на еволюцията. В глава 28 категорично отхвърля оригеновата доктрина за предсъществуването на душите.[49]

[45] Zachhuber, J. *Human Nature in Gregory of Nyssa*, 163.

[46] Ibid. 164 (бел. 54) прави уточнение, че трябва да се постави под въпрос доколко е точно това приписване.

[47] Ibid. 164.

[48] Gregorius Nyssenus, *De hominis opificio* (PG 44, 133B).

[49] Ibid. 28 (PG 44, 229B–233C).

Цицерон, Посидоний и стоиците

В предговора си към френското издание на *De hominis opificio* Лаплас[50] вижда редица паралели със съчинението на Цицерон *De natura deorum*. Този паралелизъм с Цицерон, представител на стоическата школа, е особено поразителен в глави IV до XV. Но тези паралали са почти идентични и у Филон Александрийски в неговото съчинение *De opificio mundi*. Това кара Лаплас да се съгласи с тезата на Ендре фон Иванка[51], че и Цицерон, и Филон ползват общ източник – Посидоний, но Лаплас е предпазлив да каже дали св. Григорий е повлиян директно от Посидоний или от опосредствано чрез Филон. Във всеки случай мисленето му е повлияно от стоическа чувствителност, смята Лаплас. Урс фон Балтазар дори е склонен да вижда зависимост на кападокиеца от Посидоний, макар да набляга на неговия оригинален дух: „Дори и на места Григорий да зависи за съществото на своите идеи от Посидоний, неговото *De hominis opificio* притежава дух, който е толкова нов и оригинален, че определено предава личната мисъл на Григорий.“[52]

По мнението на Заххубер, обаче, честото твърдение, че св. Григорий е познавал стоически съчинения е трудно за доказване. Според него към края на IV в. тези текстова са станали много редки и не е вероятно тъкмо кападокиецът да е имал достъп до книги, които иначе сякаш почти са изчезнали. Това, разбира се, не означава оспорване на наблюдението, че в някои текстове Григорий използва аргументи, които първоначално са били стоически, уточнява той[53]. Нисийският епископ не само че изследва стоическите концепции, но и се опитва да отдели тези, които не са специфични за стоицизма, а са част от общоприетото знание на времето.[54] Според Заххубер автори като Филон или Гален са били повлияни от стоическата мисъл, без обаче да принадлежат към самата школа. Същото важи и за неоплатониците, които свободно използват стоически материали, без да се обвързват

[50] Grégoire de Nysse, *La création de l'homme*, 20-22.

[51] Grégoire de Nysse, *La création de l'homme*, intro. et trans. Jean Laplace цитира статията на von Ivanka, E. « Poseidonios bei Gregor von Nyssa. » *Archivum philologicum*, 59 (1935): 10-21.

[52] von Baltazar, Hans Urs. *Presence and Thought. Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa*. San Francisco 1988, 17.

[53] Zachhuber, J. *Human Nature in Gregory of Nyssa*, 9.

[54] Cherniss, H.F. *The Platonism of Gregory of Nyssa,* 25.

със стоическата доктрина. Той изказва предположението, че св. Григорий Нисийски може би е възприел стоическите аргументи именно в тяхната неоплатоническа интерпретация, а не според първоначалните намерения на самите стоици.[55]

Плотин, Порфирий и неоплатониците

Няма съмнение, че св. Григорий е познавал съчиненията на Плотин[56], паралели с неговите Енеади отбелязват редица автори[57]. Плотин и Ориген, любимият автор на Григорий, са имали общ учител – Амоний Сакас[58], който също като Сократ не е оставил писмено наследство, но е вдъхновил цяла школа с устното си учение. В глава 8 на *De hominis opificio*[59] кападокиецът дава описание на душата, което много наподобява, както отбелязва Хубертус Дробнер, троинственото устройство на душата в стоическата философия[60]. И веднага след това[61], за да направи описанието по-ясно, го разказва втори път, но вече по друг модел, следващ логиката на „дървото на Порфирий"[62].

Защо му е на св. Григорий да привлича авторитета на Порфирий към обясненията си? Макар повечето неоплатоници да са неутрални или дори благоразположени към християнство, Порфирий е автор на трактат срещу християните[63] и едва ли би пренесъл повече достоверност към описанието на душата. Обяснението вероятно е точно във философския бекграунд на епохата. Философията на стоиците е езикът на предишната епоха. Все още достатъчно силен и имащ достатъчно адепти, за да се разказват важните неща на него. Но вече избледняващ, заради което същите тези важни неща трябва да

[55] Zachhuber, J. *Human Nature in Gregory of Nyssa*, 10.

[56] Всъщност Енеади на Плотин са събрани, подредени и издадени именно от Порфирий, на когото Плотин завещава ръкописите си.

[57] Виж напр. Aubineau, M. *Grégoire de Nysse. Traité de la Virginité. Introduction, Texte Critique, Traduction et Index*. Paris 1966 (SC 119).

[58] Цоневски, Илия К. *Патрология,* 268 [Tsonevski, Ilya. *Patrologia,* 268].

[59] Gregorius Nyssenus, *De hominis opificio* (PG 44, 144D-145A).

[60] Drobner, Hubertus R. "Gregory of Nyssa as Philosopher: De anima resurectione and De hominis opificio," *Dionisius,* 18 (Dec. 2000): 69-102.

[61] Gregorius Nyssenus, *De hominis opificio* (PG 44, 144A-D).

[62] Дървото на Порфирий е начин за илюстриране на скалата на битието, представен от Порфирий във въведението му към „Категории" на Аристотел.

[63] Berchman, Robert. *Porphyry Against the Christians*. Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition. Vol. 1. Leiden: Brill, 2005. Оцелели са само фрагменти.

бъдат повторени на модерния език на неоплатоническата философия. В епоха като IV в., дълбоко пропита от платонизма, някаква форма на платонистично влияние може да се открие почти у всеки автор, казва Заххубер[64], намеквайки, че такова би могло да бъде приписано дори на св. Григорий. Всъщност „неоплатонизъм" е термин, произхождащ чак от XIX в. Самите представители на това течение са наричали себе си просто „платоници". Принципна разлика между тях и предишните школи е твърдението, че не добавят нищо ново към философията, единствено и само интерпретират Платон. И двете не са верни. Неоплатониците създават система, която, макар и имаща своите корени у Платон, далеч надхвърля неговото първоачално учение. Тя носи и всички белези на религиозно учение. Същото може да се каже и за св. Григорий. Използвайки диалога „Тимей" за структура на своя трактат *De hominis opificio*, той превежда системата му на езика на християнството. От друга страна, използвайки Светото Писание като фактическо основание на трактата си, той го превежда на езика на модерната езическа философия, претендираща, че е автентичната елинска философия. А от трета страна – претендирайки, че само дописва това, което великият му брат св. Василий вече е измислил, но не е успял да запише приживе, св. Григорий създава произведение, което далеч надхвърля учението за човека, което бихме могли да предположим у св. Василий от другите му трудове.[65]

Заключение

При написването на *De hominis opificio* св. Григорий Нисийски ползва структурата на диалога „Тимей" на Платон, логиката на Аристотел, медицинските познания на Гален, философската рефлексия на юдейския автор Филон Александрийски върху библейския разказ, вдъхновява се от дръзката философия на Ориген, в която може би са включени идеи, изказани за пръв път от Анаксагор, но със сигурност присъстват и тези, които кападокиецът се чувства длъжен да отхвърли. Изразните средства, термините, понятийният апарат често са взети от стоическата философия, без задължително да пазят оригиналното значение, което са вложили у тях стоиците. Както казва Даниелу, външната окраска е платоническа, защото именно на езика

[64] Zachhuber, J. *Human Nature in Gregory of Nyssa*, 80.

[65] Виж въведението на *De hominis opificio*. Behr, J. *On the Human Image of God*, 144-146.

на модерната в IV в. философия св. Григорий се опитва да преведе библейското откровение за сътворението и устройството на човека. Дали е успял? Оценката на Балтазар е следната: „По-малко бляскав и плодовит от своя велик учител Ориген, по-малко култивиран от приятеля си Григорий Назиански и по-малко практичен от брат си Василий, той все пак надминава всички тях по дълбочина на мисълта, защото знаеше по-добре от всеки друг как да трансформира идеите от духовното наследство на древна Гърция в християнски контекст.“[66]

Библиография

Baltazar, Hans Urs von. *Presence and Thought. Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa.* San Francisco: Ignatius Press, 1988.

Behr, John, ed. and trans. Gregory of Nyssa. *On the Human Image of God.* Oxford Early Christian Texts. Oxford: Oxford University Press, 2023.

Cherniss, Harold Fredrik. *The Platonism of Gregory of Nyssa*. Vol. 11, Issues 1–11. Berkeley – Los Angeles: University of California Press, 1930.

Colson, F. H., and Whitaker, G. H. (eds.) *Philo*. Vol. 1. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1929.

Daniélou, Jean. "Akolouthia chez Grégoire de Nysse." *Revue des sciences religieuses* 27, no. 3 (1953): 219–249.

Daniélou, Jean. *Platonisme et théologie mystique: Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*. Paris: Aubier, 1944.

Drobner, Hubertus R. "Gregory of Nyssa as Philosopher: De anima resurectione and De hominis opificio," *Dionisius*, 18 (Dec. 2000): 69–102.

Grégoire de Nysse, *La création de l'homme*. Intro. et trans. Jean Laplace, notes Jean Daniélou. Sources Chrétiennes 6. Paris: Éditions du Cerf, 1944; repr. 2002, 2011.

Grégoire de Nysse, *La création de l'homme*, introd. Jean-Yves Guillaumin et A.-G. Hamman, trad. Jean-Yves Guillaumin. *Les Pères dans la foi — Les Pères et l'Écriture 2*. Paris : Desclée de Brouwer, 1982.

Marmodoro, Anna. *Everything in Everything: Anaxagoras' Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

Runia, David T. *Philo, On the Creation of the Cosmos according to Moses: Introduction, Translation, and Commentary*. Philo of Alexandria Commentary Series 1. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2001.

[66] Von Baltazar, H. Urs. *Presence and Thought*, 15.

Sedley, David. *Creationism and Its Critics in Antiquity*. Berkeley: University of California Press, 2007.

Simplicius. *In Aristotelis Physicorum.* Libros Quattor Priores, ed. Herman Diels, Commentaria in Aristotelem Greaca, vol. IX, Berlin: Reimeri, 1882.

Stein, Sister James Aloysius. *Encomium of St. Gregory on His Brother Basil*. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1928.

Tzamalikos, Panayiotis. *Anaxagoras, Origen, and Neoplatonism: The Legacy of Anaxagoras to Classical and Late Antiquity*. Arbeiten zur Kirchengeschichte 128, 2 vols, Berlin: De Gruyter, 2016.

Wessel, Susan. "The Reception of Greek Science in Gregory of Nyssa's 'De Hominis Opificio.'" *Vigiliae Christianae* 63, no. 1 (2009): 24–46.

Zachhuber, Johannes. *Human Nature in Gregory of Nyssa: Philosophical Background and Theological Significance*. Leiden; Boston: Brill, 2014.

Платон, „Тимей" 47e. В: *Диалози*, т. 4, прев. Георги Михайлов. София: „Наука и изкуство", 1990 [Platon, „Τίμαιος" 47e. V: *Dialozi*, t. 4, prev. Georgi Mihaylov. Sofia: „Nauka i izkustvo", 1990 (Bulg.)].

Риболов, Свет. *Традиция и контекст в богомислието на гръцките отци*. София: Синодално издателство, 2014 [Ribolov, Svet. *Traditsia i kontekst v bogomislieto na gratskite ottsi.* Sofia: Sinodalno izdatelstvo, 2014 (Bulg.)].

Фокин, А. Р. *Святитель Григорий Нисский. Жизнь, труды, учение.* Москва 2006 [Fokin, A. R. *Svyatitely Grigoriy Nisskiy. Zhizny, trudы, uchenie.* Moskva 2006 (Russ.)]

Цоневски, Ил. К. *Патрология: Живот, съчинения и учение на църковните отци, учители и писатели*. 2 изд. София: Синодално издателство, 2021 [Tsonevski, Il. K. *Patrologia: Zhivot, sachinenia i uchenie na tsarkovnite ottsi, uchiteli i pisateli.* 2 izd. Sofia: Sinodalno izdatelstvo, 2021 (Bulg.)].

Кирил Галев

ПРОСОПОГРАФСКИ БЕЛЕЖКИ ВЪРХУ ТЕОДОР II ЛАСКАРИС[1]

The author is a doctoral candidate in Systematic Theology at the Faculty of Theology at the Sofia University "St. Kliment Ohridski". E-mail: kgalev@uni-sofia.bg; https://orcid.org/0009-0003-4007-2703

Abstract: Kiril Galev,
Prosopographical Notes on Theodore II Doukas Laskaris (1222–1258)

The article examines the environment of Theodore II Laskaris (1222–1258), emperor of Nicaea, and traces the reflection of family, friends, teachers, tutors on his further life Through a systematic review of different layer of his life the study seeks to outline the development of academic perspectives on Laskaris's intellectual legacy and political image. Special attention is devoted to main formative elements—Nicephorus Blemmydes, Mouzalon brothers, Michael Palaiologos—have evaluated his contribution to the intellectual life of the Empire of Nicaea, his philosophical education, and his role as both ruler and thinker. By contextualizing these evolving interpretations, the article highlights the gradual transformation of Theodore II Laskaris from a marginal historical figure into a subject of nuanced scholarly appreciation within contemporary Byzantine studies.

Keywords: *Theodore II Laskaris, Byzantine history, Ecclesiastical history, 13th-century Byzantium, Orthodox Theology, Religious Studies*

Фигурата на Теодор II Дука Ласкарис, император на Никея[2] между 1254 и 1258 г. е схващана като събирателна на династичната предста-

[1] This study is financed by the European Union-NextGenerationEU, through the National Recovery and Resilience Plan of the Republic of Bulgaria, project SUMMIT BG-RRP-2.004-0008-C01, Activity 3.3 (Short-Term Specialization at the Volos Theological Academy, 12-18 October, 2025).

[2] Император на Никея (р. ноември 1221 – 16 август 1258 г.), император от 3.XI.1254 г. Единствен син на Йоан III Дука Ватаци, възпитаван да се превърне в император-философ. Учители му са Никифор Влемидис и Георги Акрополитис (вж. Kazhdan, Alexander. (ed.) *The Oxford Dictionary of Byzantium*. Vol. 2, New York and Oxford: Oxford University Press, 1991, 2041).

вителност и интелектуалните стремления по време на политическа нестабилност. Макар и устойчиво да се приема, че както предшественикът му на престола, баща му Йоан III Дука Ватаци[3], така и Михаил VIII[4] Палеолог, императорът след него, да постигат по-големи успехи, все пак му се отдава дължимото като на един многопластов владетел. Просопографията поставя ударение на разширеното проследяване на личностите, техните взаимоотношения, поставени в контекста на обществото по това време и така ни предоставя рамка, в която може да се преоцени животът и управлението на Теодор II Дука Ласкарис. Настоящото изследване отбира тези просопографски данни, поставяйки никейския владетел в светлината на тринадесетото столетие и така се опитва да изследва неговите семейни, интелектуални, политически и военни връзки. Авторите от XIX и ранния XX в. – Krumbacher[5], Diehl[6],а по-късно и Ostrogorsky[7] – споменават Теодор II Дука Ласкарис мимоходом. Наблягат на постиженията на Йоан III Дука Ватаци като администратор, както и политическата завръзка около възвръщането на Константинопол по времето на Палеолозите, като така оставят Теодор II Дука Ласкарис някак пренебрегнат. Едва в съчинението на Christos Krikonis[8] през 1991 г. нужното внимание се отдава на интелектуалния принос на този никейски импера-

[3]Йоан III Дука Ватаци (1192 – 3.X.1254 г.) – император на Никея от 15 XII, 1221 г. Жени се за Ирина, дъщеря на Теодор Ласкарис, а през 1244 г. за Констанс (Анна), която е незаконна дъщеря на Фредерик II Хохенщауфен (вж. Ibid. 1047).

[4] Михаил VIII Палеолог (1224/1224 – 11.XII.282) – император 1259-1282 г. Син на Андроник Палеолог, произхождащ от три императорски семейства, основава династията на Палеолозите (1259-1453). Военачалник при Йоан III Дука Ватаци и Теоор II Ласкарис, но и двамата имат съмнения по отношение на верността. След смъртта на Теодор, убива регента Мъзалон, става сам регент, а в споледствие ослепява Йоан IV Ласкарис, става единствен император, но е отлъчен от Църквата от патриарх Арсений. (вж. Ibid. 1367).

[5] Krumbacher, Karl. *Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527–1453),* 2 ed. Munich: C. H. Beck, 1909, 93, 286.

[6] Diehl, Charles. *Figures Byzantines*. Paris : Hachette, 1906-1908, 220.

[7] George Ostrogorsky, *History of the Byzantine State*. Rev. ed. Translated by Joan Hussey. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1969, 419.

[8] Κρικώνης, Χρήστος. *Η θεολογία του αυτοκράτορος Θεοδώρου Β΄ Δούκα Λασκάρεως (1222–1258).* Θεσσαλονίκη: Πουρναρᾶς, 1991.

тор. Последващите изследователи, особено Dimiter Angelov[9], Sophia Georgiopoulou[10], Nikolaos Kanellopoulos и Joanne Lekea[11], and Bojana Pavlović[12] представят Теодор II Дука Ласкарис като едно от главните действащи лица на епохата, чиито съчинения, политическите му схващания и познанства осветяват развитието на имперската идеология и културата на елитите в изгнанието, породено от падането на Града по време на IV Кръстоносен поход. Целта на това изследване е да представи в подробности историческия портрет на Теодор II Дука Ласкарис, обръщайки внимание на пет независими, но все пак близки, теми: а. Семейство и ранния му живот; б. Интелектуално съзряване и творчество; в. Административно и политическо обкръжение; г. Битие на военачалник и д. Имперска идеология. Като съберем свидетелства, официална кореспонденция и профилите на познанствата му, придобиваме по-ясна представа за начина, по който Теодор II Ласкарис се формира и как общува с интелектуалците и аристократите от империята си.

Семейство и детство

Роден през 1222 г., той е единственият оживял син на Йоан III Дука Ватаци и Ирена Ласкарина, дъщерята на Теодор I Ласкарис[13], първия никейски император. По този начин произходът му обединява зараждащата се политическа мощ на бащата, с приемствеността като наследник на основателя на династията. Това му родословие определя и властовите претенции, и влияе както на образованието, така

[9] Angelov, Dimiter. *The Byzantine Hellene: The Life of Emperor Theodore Laskaris and Byzantium in the Thirteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

[10] Georgiopoulou, Sophia. *"Theodore II Dukas Laskaris (1222–1258) as an author and an intellectual of the XIII th century."* Doctoral dissertation, Harvard University, 1990.

[11] Kanellopoulos, Nicholas S., Joanne K. Lekea "The Struggle between the Nicaean Empire and the Bulgarian State (1254–1256): Towards a Revival of Byzantine Military Tactics under Theodore II Laskaris", *Journal of Medieval Military History* 5, (2007): 56-69.

[12] Pavlović, Bojana. "Theodore II Laskaris as Co-Emperor: Reality and Misapprehensions in Byzantine Historiography." *Zbornik Radova Vizantološkog Instituta 50*-2 (2013): 587-607.

[13] Теодор I Ласкарис (1174 – 1221), основател на Никейската империя и император от 1205 до 1221 г. Женен за дъщерята на Алексий III Ангел, бяга в Мала Азия 1203 г. тук се установява и полага основите на империя в изгнание. През 1208 г. е коронясанн от патриарх Михаил IV. (вж. Kazhdan, Alexander. (ed.) *The Oxford Dictionary of Byzantium,* 2039).

и на очакванията към бъдещето му управление.

Изворите за детството на Теодор II Ласкарис са оскъдни, но основните формиращи го обстоятелства са две. Първо, всички сведения говорят, че той от дете е страдал от хронични болести, които повлияват на характера му, както и по неговото собствено признание, засилват вглъбеността му. На второ място образованието му е поверено на най-изтъкнатия учен на епохата, Никифор Влемидис[14], чиято програма залага на класическото ораторско майсторство, логиката на Аристотел, както и моралната философия. Връзката между учител и ученик отначало е силно положителна – бъдещият император обожавал учителя, който от своя страна смятал, че повереникът му е изключително способен. Все пак се появяват пукнатини в отношенията им, сякаш предвестници на по-сетнешните сблъсъци на Теодор II Ласкарис с аристокрацията – стремежът му към интелектуална независимост и нелек характер се сблъскват с налаганата строга дисциплина от учителя му.

Просопографският поглед върху ранните сподвижници на бъдещия император – пажове, настойници и дворцови чиновници – показва събиране на представители на административните елити, вместо на членове на военни семейства. Още в юношеството си Теодор II Ласкарис е заобиколен от хора, който ценят стремежа към знание, изисканата грамотност и способностите за сметка на наследствените привилегии. Тази ранна обществена среда по-късно бележи политиките му и сблъсъците, в които влиза.

Интелектуално съзряване и битност като автор

Той е без съмнение един от най-създателните автори сред императорите. Оцелялото му творчество включва писма, философски размисли, погребални речи (епитафии), богословски слова. Много дълго време обаче учените не оценяваха задълбочеността на творчеството

[14] Никифор Влемидис (1197 – 1269). син на лекар, малкият Никифор избягва от Константинопол с родителите си през 1204 г. и се установяват във Витиния, където се отдава на учение, включително и седем години медицина, до двадесет и шестата си годишнина. Последващата му църковна кариера е започната при патриарх Герман II (1224-1225). През 1235 г. Никифор дава монашески обет, запазвайки името си. Най-важната му роля е на учител. Освен на бъдещия владетел е учител и на Георги Акрополитис (Ibid. 296).

му. Както вече отбелязахме Христос Криконис е първият, който обръща внимание на последователността на богословските му схващания и как това се свързва с идеята за императорското върховенство. Димитър Ангелов продължава тази линия като разглежда Теодор II Ласкарис чрез самоопределението му като византийски *елин*, чиято легитимност е не само следствие на династично наследяване, но и на усъвършенстване на класическото образование. Според изследователя творчеството на императора разкрива добре обмислена стратегия на интелектуално царуване; императорът заема ролята на философ-правник, като се представя както като ученик на мъдростта, така и нейн пазител. Честите му призиви към добродетелта на учението, нравственото извисяване и въздържание са следствие на целенасочен опит да въздигне управлението си над традиционните схващания на аристокрацията. Писмата му, запазени изключително в изданието на Nicola Festa[15], са несравним източник за просопографската му среда. Показват осъзнаването на административната действителност и нравствените му очаквания към чиновниците. Императорът използва висок реторически стил, изискан, но прям, за да упреква, съветва и насочва чиновниците в провинциите. Писмата му разкриват и различните личности, които съствят интелектуалното му обкръжение: а. Никифор Влемидис, учител, а по-късно и критик; б. Георги Акрополитес[16] историк и велик логотет и в. Разни провинциални съдии, служители на фиска и духовници, които са звена в средата му от официални лица. Интелектуалният кръг на Теодор II Ласкарис изглежда от смесен вид; включва както добре известни учени, така и надеждни бюрократи, чиито напредък зависи повече от заслугите им, отколкото от родословието. Този признак онагледява идеологическия проект на императора – да създаде интелектуален елит, верен на визията му за образованост.

[15] Nicola Festa, ed. *Theodori Ducae Lascaris Epistulae CCXVII* (Firenze: Bernardus Seeber, 1898).
[16] Георги Акрополитис (1217 – 1282) – сановник, учител и историк на Никейската империя. Роднина по линия на жена си на император Михаил VIII Палеолог. Родителите му го изпращат едва шестнадесет годишен в двора на Йоан III Дука Ватаци, за да продължи образованието си при Теодор Хексаптериг и Никифор Влемидис. През 1240 г. е вече наставник на наследника, като изпълнява административни и посланически задължения (Kazhdan, Alexander. (ed.) *The Oxford Dictionary of Byzantium*, 47).

Политическо и административно обкръжение

При възкачването си на трон през 1254 г. Теодор II Ласкарис наследява сравнително устойчива и заможна империя[17]. Но политическата обстановка е изострена от напрежението между аристокрацията и надигащата се образована бюрокрация, подкрепяна от Йоан III Дука Ватаци. При новия император този почин се задълбочава, като той започва да издига хора със скромен произход, отличили се в учение и с управленски способности. Тази му практика изостря отношенията му с изявените аристократични семейства, като обстоятелството, че разчита твърде много на Георги Музалон и братята му[18] особено изнервя старата военна аристокрация. Този сблъсък още веднъж показва основната идея на владетеля, който защитава образованата и меритократична аристокрация, докато старите елити са застъпници на наследственото предимство.

Държавническата кореспондения на императора показва начина му на управление. Той лично напътства нехайните чиновници и изисква нравствено поведение от съдии и стратези. Писмата му често разкриват отвращението му от корупцията и аристократическата надменност. Тези просопографски свидетелства показват владетел, който се опитва да пренареди обществената йерархия, да набере авторитет и да ослаби аристокрацията. Враждебността на Теодор II Ласкарис към военната аристокрация ще има дългосрочни последици. Най-добър

[17] Никейска империя (1204 – 1261). Това е най-успешният наследник, появил се след падането на Града през 1204 г. Сърцевината й е съставена от брегове на Западна Мала Азия, извиващи се като арка от пафлагонийския бряг до югозападния край на Мала Азия. Никейската империя е структурирана около два различни блока; северен около Никея, официалната столица и западните брегове, където на хълмовете около Смирна Йоан III Дука Ватаци устройва своето седалище Нимфион. В Никея е и катедрата на вселенския патриарх (Ibid. 356). Никея (дн. Изник), град във Витиния, един от най-великите градове на Византия и седалище на два вселенски църковни събора. Става столица на тема Опсикион през VIII в. Теодор II Ласкарис е коронясан за император тук през 1208 г. и оттогава градът е имперска столица до 1261 г. (вж. Ibid. 1463).

[18] Георги Музалон (1222 – 25.VIII.1258) – регент на Никейската империя 1258 г. той и братята му са приятели на императора от деца. По всички сведения нямат знатен произход. Теодор II Ласкарис ги издига до най-високите длъжности на империята. За жени са им дадени булки от знатни семейства, като Георги се жени за семейството на Кантакузините. Всичките са убити от латински наемници по време на възпоменателна служба за Теодор II Ласкарис Теодор (вж. Ibid. 1421).

пример е Михаил VIII Палеолог, който преди да стане император и да възстанови властта над Града, е водач на движението срещу Георги Музалон и братята му. Именно това отчуждаване на този безспорно надарен военачалник, заедно с начинанието му да въздига интелектуалци, поставя основата на заговор, който възкачва военния на трона, след смъртта на владетеля през 1258 година.

Военно обкръжение

Ранните изследователи, които са поддръжници на пртивопоставянето между императорите-интелектуалци и войнишките императори, изобразяват Теодор II Ласкарис като книжник, който е неспособен за военни дела. Това гледище е оборено чрез работата на Nikolaos Kanellopoulos и Joanne Lekea, които показват, че владетелят е проявил изключителни тактически умения по време на никейско-българската война от 1254-1256 г. Разборът им поставя Теодор II Ласкарис в традицията на византийска стратегия, която разчита на бърза мобилизация, гъвкаво разположение на частите, както и разумно обезпечаване, стабилна логистика. След смъртта на Иоан Асен II[19] през 1241 г. България навлиза в период на нестабилност. Когато Никея започва да настъпва в Тракия и Македония се натъква на липса на единоначалие. Теодор II Ласкарис поема командването лично, това е недвусмислено действие за владетел, който често е характеризиран като погълнат от учене. Писмата му от това време свидетелстват за неуморим военачалник, зает с това да поддържа войнишкия морал, както и да обуздава нехайни офицери, като настойва и на спазването на дисциплина. Тези писма също така обозначават и офицерите, за които имаме данни за отношенията с владетеля. Няколко са по-важните. На първо място това е Алексий Стратегопулос[20] – опитен генерал, по-късно ключов стратег за възвръщането на Града. Друг е Михаил Палеолог, чиято

[19] Иоан Асен II – (1195/6-1241) – български цар 1218-1241 г. Най- възрастния син на Асен. Дъщеря му Елена Асенина е съпруга на Теодор II Дука Ласкарис (вж. Ibid. 1056).

[20] Започва кариерата си при Йоан III Дука Ватаци. Изпада в немилост при Теодор II Ласкарис, който обвинява сина му в предателство и го ослепява. Това е причината, поради която Алексий подкрепя узурпацията на Михаил VIII Палеолог. Изиграва основна роля при завземането на Константинопол.(вж. Kazhdan, Alexander. (ed.) *The Oxford Dictionary of Byzantium*, 1963).

изключителност отрано привлекла вниманието на Теодор II Ласкарис и който по-късно сам ще се възкачи на престола като пръв император след връщането на столицата. Също така, тук можем да подредим редица провинциални военачалници, чиито кариери се развиват бързо поради меритократичните схващания на Теодор II Ласкарис.

Кателопулос твърди, че императорът възражда тактически похвати от *тактиконите* от X в., особено подвижност, бързи преходи и действия с малки части. Дали това е следствие от съзнателно придържане към предишни образци или от нужда, успехът на Теодор II Ласкарис в спирането на българския напредък и налагането на никейската власт говори над южните части на Балканския полуостров, че е бил способен военачалник. Просопографският профил на офицерите му допълнително подчертава склонността му да повишава въз основа умения, а не произход. Тази кампания затвърждава положението на Никея на Балканите и непряко улеснява Михаил VIII във възстановяването на властта над Константинопол. Именно подсигуряването на тази граница способства за въздигането на традиционния елит, който по-късно ще отхвърлите избраните за наследници.

Имперска идеология и завет

Творчеството на Теодор II Ласкарис ни разкрива император, който е основно зает с нравствените и образователни основи на управлението. Писмата му, речите и трактатите рисуват една императорска идеология, която е основана на няколко стълба. Това са: а. Класическата *пайдеиа* (образованост), която е предпоставка за способност за управление; б. Нравствена дисциплина, както лична, така и на официалните лица; в. Богословска смиреност, която засвидетелства, че императоът е подвластен на божествено просветление; г. Вярност към династията, особено към собствения си баща.

Похвалното му слово за Йоан III Дука Ватаци[21] е темел на политическата му мисъл. Тя съчетава синовната преданост с политическото богословие – починалият е почитан като съвършения християнски владетел, чиито добродетели Теодор II Ласкарис се стреми да повтаря.

[21] Theodore II Doukas Laskaris, *Encomium on His Father, the Most Exalted Emperor Lord John Doukas*. In *Opuscula Rhetorica*. Ed. Luciano Tartaglia, Naples: Istituto Universitario Orientale, 1968, 24–66.

Освен това, по отношение на просопографията тази реч ни служи и като свидетелство за действията на Теодор II Ласкарис – като показва продължаване на административните реформи на баща му. Императорската идеология често се схваща като отношение между учител и ученик между владетеля и поданиците му. Теодор II Ласкарис се схваща като владетел-учител, който набляга на култивирането на добродетели сред администрацията си и народа. Тази реторика има не само нравстена, но и политическа цел – оправдава издигането на образовани хора в системата на управление и подозренията му по отношение на военната аристокрация, която е недисциплинирана и далеч не изискана. Съвременните изследователи схващат тази идеология по различен начин. Ангелов я разбира като част от далеч по-обхватна част от елинско възраждане, където класическото образование се възприема като мерило за принадлежност към елита. Павлович, която се насочва към по-ранната му битност като съимператор, твърди, че интелектуалността му възниква поради династическа несигурност. Георгиопулу поставя ударението на витиеватия стил, за да предаде поведението на един престолонаследник и императорска изключителност. Ако можем да обобщим тези разни интерпретации ни, то разкрива се владетел, който използва интелектуалността, за да премине през политическата сложност на изгнанието на империята, наследяването и арситократическто съперничество.

Политически последствия

Внезапната смърт на Теодор II Ласкарис през 1258 г. оставя политически вакуум. Малкият му син Йоан IV[22] е определеният наследник, но реформите са настроили враждебно голяма част от аристокрацията. Братята Музалон, най-близките му съратници, са убити в преврат, организиран от партиите, верни на Михаил Палеолог. Само в течение на месеци Михаил се настанява като регент, а като последствие и на императорския трон. През 1261 г. възстановява властта над Константинопол и дава началото на знаменитата династия на Палеолозите. Както във византийските, така и в съвременните свидетелства тази

[22] Йоан IV Ласкарис (25.X.1250-1305) – Никейски император 1258-1261 г. Единствен син и наследник на Теодор II Дука Ласкарис. След завземането на Константинопол от Михаил VIII Палеолог е ослепен и заточен на южния бряг на Мармара (вж. Kazhdan, Alexander. (ed.) *The Oxford Dictionary of Byzantium*, 1963).

драматична промяна засенчва всички приноси на Теодор II Ласкарис. Все пак, той представлява свързващо звено, чиито интелектуална и политическа среда оформят, а от своя страна са оформени по насилствен начин, променената структура на византийското висше общество.

Теодор II Ласкарис е владетел с необичайна интелектуална дълбочина, политическа амбиция и обостреност по отношение на заобикалящото го общество. Просопографските извори ни разкриват шарен управник, чието обкръжение включва класически изследователи, реформатори на държавния апарат, въздигащи се пълководци и представители на старата аристокрация. Обучението му при Влемидис, познанството му с Акрополитис, упованието му в братята Музалон и трудните му отношения с Михаил Палеолог образуват мрежата от личните му отношения, които определят и цялото му царуване. Теодор II Ласкарис е средоточието на никейския проект; укрепва Мала Азия, воюва с България, реформира държавния апарат и създава културата на императорското увлечение по интелектуалното. Визията му е за император, който управлява, след като е получил добро образование и дорбодетелно възпитание, по този начин се явява предтеча на интелектуалната жизненост по времето на Палеолозите, дори и като предизвиква аристократичния отпор, който унищожава наследството му.

Задълбоченото просопографско изследване на Теодор II Ласкарис осветлява не само самия император, но и обществената тъкан на Ромейската държава от средата на XIII в.; империя, която се занимава с напрежението между наследствените предимства и заслугите, между класическото познание и военния прагматизъм, между династичната приемственост и едва ли не революционен напън. Теодор II Ласкарис с перото си и меча си олицетворява тези противоречия. Краткото му, но изпълнено със съдържание царстване заслужава възстановеното си място във византийката история.

Библиография

Agapitos, Panagiotis, Dimiter Angelov. "Six Essays by Theodore II Laskaris in Vind. Phil. gr. 321: Edition, Translation, Analysis." *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 68 (2018): 39-75.

Angelov, Dimiter. *The Byzantine Hellene: The Life of Emperor Theodore Laskaris and Byzantium in the Thirteenth Century.* Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

Angelov, Dimiter. "The Moral Pieces of Theodore II Laskaris." *Dumbarton Oaks Papers* 65/66 (2012): 237-269.

Diehl, Charles. *Figures Byzantines.* Paris: Hachette, 1906.

Festa, Nicola. (ed.) *Theodori Ducae Lascaris Epistulae CCXVII*. Firenze: Bernardus Seeber, 1898.

Georgiopoulou, Sophia. *Theodore II Doukas Laskaris (1222–1258) as an Author and an Intellectual of the Thirteenth Century.* PhD diss. Harvard University Press, 1990.

Kanellopoulos, Nicholas S., Joanne K. Lekea. "The Struggle between the Empire of Nicaea and the Bulgarian State (1254–1256): Toward a Revival of Byzantine War Tactics under Theodore II Doukas Laskaris". *Journal of Medieval Military History 5* (2007): 56-69.

Kazhdan, Alexander. (ed.) *The Oxford Dictionary of Byzantium*. 3 Vols. New York and Oxford: Oxford University Press, 1991.

Κρικώνης, Χρήστος. *Η θεολογία του αυτοκράτορος Θεοδώρου Β΄ Δούκα Λασκάρεως (1222–1258).* Θεσσαλονίκη: Πουρναράς, 1991.

Krumbacher, *Karl. Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527–1453).* 2nd ed. Munich: C. H. Beck, 1897.

Laskaris, Theodore II Doukas. *Encomium on His Father, the Most Exalted Emperor Lord John Doukas*. In *Opuscula Rhetorica*, edited by Luciano Tartaglia, 24–66. Naples: Istituto Universitario Orientale, 1968.

Ostrogorsky, George. *History of the Byzantine State*. Rev. ed. Translated by Joan Hussey, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1969.

Pavlović, Bojana. "Theodore II Laskaris as Co-Emperor: Reality and Misapprehensions in Byzantine Historiography." *Zbornik Radova Vizantološkog Instituta* 50 (2013): 587-607.

Theodore II Doukas Laskaris, *Encomium on His Father, the Most Exalted Emperor Lord John Doukas*. In *Opuscula Rhetorica*. Ed. Luciano Tartaglia, Naples: Istituto Universitario Orientale, 1968.

Iuliu-Marius Morariu

AUTONOMIA, AUTOCEFALIA ȘI PATRIARHATUL – NOȚIUNI CHEIE ÎN ÎNȚELEGEREA UNUI CENTENAR

The author is a Professor of Theology at the Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Babeș-Bolyai" din Cluj-Napoca, România; Academy of Romanian Scientists, New York Branch Cultural, Theological and Formation Centre „Saint Maximus the Confessor" of the Romanian Orthodox Diocese in Canada, Montreal Pretoria University, South Africa; e-mail: iuliu.morariu@ubbcluj.ro; https://orcid.org/0000-0002-6782-2346

Abstract: ***Autonomy, autocephaly and Patriarchate – key notions in understanding a centenary***

In light of the centenary celebration of the Romanian Patriarchate, this study considers it essential to highlight the key concepts necessary for understanding the complexity of this institutional development and its role. Accordingly, the present research defines the notions of autonomy, autocephaly, the Patriarchate, and the Patriarch, examining their historical significance, functions, and evolving dynamics over time. Drawing on canonical sources as well as relevant secondary literature, the study approaches these topics through historical, cultural, and political perspectives, while also interpreting them as expressions of Byzantine heritage and as integral to contemporary understandings of Orthodoxy and its role in the modern world. A central focus is placed on the interrelationship among these concepts, understood as stages in the gradual evolution of a Church shaped by social, ethnic, and territorial realities, as well as by the spiritual maturity of its leaders.

Keywords: *Autocephaly, Autonomy, Patriarchate, Byzantine Empire, Religious Studies, Canon Law, Conciliarity, Ecclesiology*

Introducere

În procesul de înțelegere al multiplelor valențe ale centenarului Patriarhiei Române, definirea unor termeni cheie joacă un rol esențial. Astfel,

deși s-a scris în decursul vremurilor destul de mult despre semnificația ideii de Patriarhie și a aspectelor care o definesc, în rândurile următoare ne vom opri asupra ei și a noțiunilor de autonomie și autocefalie. Pe baza informațiilor descoperite, a anumitor prevederi canonice aflate în strânsă legătură cu ele, dar și a literaturii mai recente[1], vom încerca să arătăm care a fost evoluția istorică a celor trei termeni, oferind astfel cititorului o panoramă mai largă cu privire la conținutul și însemnătatea aspectelor care stau la baza ideii de Patriarhie română și a modului în care au influențat aceștia percepția cu privire la aceasta în context panortodox.

1. *Autonomia*

Termen a cărui însemnătate se găsește în strânsă legătură cu autocefalia, fiind inclus în el, autonomia a dobândit în decursul vremii semnificații multiple și în spațiul laic. Astfel, *Dicționarul Explicativ al Limbii române* ține să-i atribuie patru sensuri și câteva definiții subsumate acestora, după cum urmează:

> „1. Condiție a indivizilor, colectivităților și instituțiilor care se bucură de o anumită independență în raport cu autoritatea exterioară sau centrală.
> 2. Drept al unor subdiviziuni teritoriale ale unui stat de a se administra sau guverna prin organe proprii.
> Antonime: dependență

[1] În demersul nostru ne vom folosi de surse precum: Iustin Androne, *Biserica Ortodoxă Română între Autocefalie și Patriarhat,* Editura Rediviva, Milano, 2025; Nicolae Dură, „Forme și stări de manifestare a Autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române de-a lungul secolelor. Mărturii istorice și canonice", în *Centenarul Autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române,* Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987; Liviu, Stan. „Autocefalia și autonomia în Ortodoxie." *Mitropolia Olteniei,* 5-6 (1961): 283-314; Moraru, Alexandru. „Biserica Autocefală și Diaspora ei." În *Autocefalie, Patriarhie, Slujire Sfântă,* Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995, 150-161; Floca, Ioan N. *Drept canonic ortodox,* vol. 1. Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990; Ciobotea, Ilie Dan. „Autocefalie bisericească. Unitate de credință și libertate religioasă." În *Centenarul Autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române,* Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, 274-278; Beck, Hans-Georg. *Istoria Bisericii Ortodoxe din Imperiul Bizantin.* Trad. Vasile Adrian Carabă, Editura Nemira București, 2012; Hovorun, Cyril. *Scaffolds of the Church: Towards Poststructural Ecclesiology,* Cascade Books, Eugene, 2017.

2.1. Situație a celui care nu depinde de nimeni, care are deplină libertate în acțiunile sale.
Diferențiere: filozofie
Faptul de a se supune legilor, normelor proprii, de a dispune liber de propria voință.
2.2. Autoconducere.
sinonime: autoconducere
3. Distanță maximă până la care se poate deplasa un avion, o navă, un vehicul, fără a avea nevoie să se aprovizioneze cu combustibil.
3.1. Autonomie financiară = situația unui serviciu cu gestiune financiară independentă de aceea a organului care l-a creat și care îl controlează.
3.2. Autonomia artei = diferențierea artei și a valorilor ei de celelalte forme ale conștiinței sociale și de valorile corespunzătoare acestora.
4. Calitate a unui cuvânt de a avea un sens lexical deplin"[2].

Toate aceste semnificații, laicizate între timp, își au originea în spațiul teologic[3]. Aici, ele fac cu precădere obiectul dreptului canonic, însă pot constitui subiecte de analiză pentru domenii precum cel doctrinar, cel istoric, ori chiar cel liturgic. Despre actualitatea sensurilor termenului vine să vorbească, între altele, faptul că s-a găsit pe masa de discuții a Sinodului Pan-Ortodox din Creta, din anul 2016.[4] Autonomia precede în mod apodictic autocefalia unei structuri ecleziale, fiind conferită de către o Biserică ce se găsește la rândul ei în postura de a fi autocefală. Conferirea ei cade, după cum remarcă patrologii, în sarcina Sinodului unei astfel de structuri, ea nefiind rodul deciziei unilaterale a conducătorului ei[5]. În spațiul românesc, ea a constituit un subiect dezbătut uneori în contextul în care, în spații precum Transilvania, românii se găseau sub stăpânire străină[6]. În același

[2] Academia Română, Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan", *Dicționar Explicativ al Limbii Române (DEX),* Editura Univers Enciclopedic, București, 1996, s. v. „autonomie".
[3] Cf. https://www.holycouncil.org/autonomy, accesat 17. 10. 2025.
[4] Pentru o analiză a acestui aspect, a se vedea și: https://www.apostolia.eu/articol_2096/autonomia-bisericeasca-din-perspectiva-clarificarilore-aduse-de-documentul-sfantului-si-marelui-sinod.html, accesat 17. 10. 2025.
[5] Liviu, Stan. *Autocefalia și autonomia în Ortodoxie*, 311.
[6] Pentru detalii, vezi: Bălan, Nicolae. *Chestiunea bisericească din România și autonomia bisericii noastre,* Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, Sibiu, 1910; Brusanowski, Paul Lucian. *Autonomia și constituționalismul în dezbaterile privind unificarea Bisericii Ortodoxe Române (1919-1925),* Editura Presa Universitară Clujeană, 2020.

timp, ea a fost privită în decursul istoriei atât din perspectiva dependenței structurii eclesiastice autohtone în raport cu Patriarhia Constantinopolului, sau cu cea de la Karlovitz, în Transilvania, cât și în relație cu statul[7].

2. *Autocefalia – un termen cu puternic ecou în spațiul eclesiastic*

Dacă aceasta este semnificația autonomiei, să vedem acum ce înseamnă autocefalia. Termen de sorginte grecească (la baza lui se găsesc cuvintele: „autos", care înseamnă „de sine" și „kefalos", ce înseamnă cap[8] ea vine să vorbească deopotrivă despre chestiuni administrative, cu relevanță canonică, ori liturgice. Spre deosebire de conceptul anterior, acestuia *Dicționarul Explicativ* pomenit îi recunoaște semnificația exclusiv bisericească, definindu-l drept: „conducere de sine stătătoare a unei Biserici ortodoxe naționale" și conferindu-i drept sinonime noțiuni precum „independență", sau „neatârnare"[9]. Legată de organizarea administrativă a Bisericii pe principii

[7] Astfel, după cum remarcă Paul Brusanowski: „În Biserica din Vechea Românie a existat o dependență sau o subordonare aproape totală față de stat, ceea ce a avut ca urmare faptul că viața bisericească, asemenea celei politice, a fost într-o permanentă instabilitate și frământare. Factorul politic a deținut un rol decisiv în alegerea ierarhilor, prin senatorii și deputații ortodocși din Parlamentul țării. În același timp, în conducerea eparhiilor a existat un absolutism ierarhic excesiv. În Bucovina, unită cu România la 15/28 noiembrie 1918, conducerea Bisericii s-a aflat în mâna aparatului de stat austriac, împăratul de la Viena revendicându-și titlul de patron al Bisericii Ortodoxe din Bucovina. Împăratul Iosif II a creat „Fondul Bisericesc al Bisericii Ortodoxe din Bucovina", administrat de organele de stat. Prin acesta, clerul bucovinean a ajuns la o situație materială prosperă (asemenea celui din țările apusene). În Basarabia, ocupată de Rusia Țaristă în 1812, unită cu România la 27 martie/9 aprilie 1918, Biserica românească trăia după tipare tipic rusești, moștenire a absolutismului Ńarist, în care preoŃimea, bogat înzestrată material, se dezvoltase ca „tagmă închisă", înstrăinată de poporul credincios. Singură Biserica Ortodoxă din Transilvania, Banat, Crișana și Maramureș a avut o organizare corespunzătoare, cuprinsă în Statutul Organic al mitropolitului Andrei Șaguna, ale cărui principii de bază au fost: autonomia (inclusiv față de stat, ceea ce o apărea de orice amestec sau aservire din partea conducerii politice), constituŃionalismul și sinodalitatea sau colaborarea dintre clerici în proporție de 1/3) și mireni (în proporție de 2/3) la conducerea treburilor bisericești". *Ibidem,* 9-10.

[8] Androne, Iustin. *Biserica Ortodoxă Română între Autocefalie și Patriarhat,* 19. Cf. Liviu, Stan. *Autocefalia și autonomia în Ortodoxie,* 283.

[9] Academia Română, Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan", *Dicționar Explicativ al Limbii Române (DEX),* s. v. „autocefalie".

teritoriale și etnice[10], ea a apărut pentru prima dată în dezbaterile teologice în secolul al șaselea, dacă ar fi să îi dăm crezare părintelui Nicolae Dură.[11] După cum am menționat deja, este precedată de autonomie. În fapt, există un proces crescător al maturizării unei Biserici locale înspre autonomie și apoi autocefalie. Acesta presupune între altele, faptul că Biserica autocefală îi conferă dreptul de autonomie printr-o hotărâre sinodală. Spre a-și crea un sinod al său, ea trebuie să aibă doi sau trei episcopi[12].

3. *Privilegii ale autocefaliei*

Desigur, dincolo de recunoașterea unui statut și al unui grad de maturitate al comunității care devine autocefală, acest fapt aduce cu sine și o serie de privilegii. Canoniștii și istoricii bisericești s-au ocupat, în decursul timpului de trecerea lor în revistă și de evidențierea relevanței lor practice[13]. Acestea sunt: sfințirea Sfântului și Marelui Mir (realizată în Joia Mare de către toți ierarhii unei Biserici autocefale)[14], alegerea și confirmarea ierarhilor Bisericii autonome subordonați ei, judecarea lor în cazul

[10] Pentru detalii cu privire la istoricul problematicii, vezi: Hovorun, Cyril. *Scaffolds of the Church: Towards Poststructural Ecclesiology;* Kaldellis, Anthony. *The Byzantine Republic: People and power of the New Rome,* Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2015.

[11] „Trebuie precizat că denumirea de „autocefalie" apare pentru prima dată în secolul al VI-lea, în lucrarea lui Teodor Lectorul și implica situația Mitropoliei Ciprului, ai cărei locuitori nu doreau să fie incluși sub jurisdicția Antiohiei. Abia în veacul al XII-lea, Nil Doxapratres fixează în scris noțiunea și statutul canonic al principiului în sine". Dură, Nicolae. *Forme și stări de manifestare a Autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române de-a lungul secolelor. Mărturii istorice și canonice*, 285. Cf. Androne, Iustin. *Biserica Ortodoxă Română între Autocefalie și Patriarhat,* 19.

[12] Liviu, Stan. *Autocefalia și autonomia în Ortodoxie*, 311.

[13] Pentru detalii cu privire la modul în care au fost ele implementate în context românesc, a se vedea și: ***, *Acte privitoare la autocefalia Bisericei Ortodoxe a României,* Tipografia Cărților Bisericești, București, 1885; Pârvu, Constantin. „Autocefalia Bisericii Ortodoxe Române." *Studii Teologice,* nr. 9-10 (1954): 511-529; Manda, Emil Alin. *Autocefalia și ridicarea la rangul de patriarhie a Bisericii Ortodoxe Române,* Editura Revers, Craiova, 2015.

[14] Pentru detalii cu privire la acesta, vezi: Daniel, Patriarhul. *Sfântul și Marele Mir: înțelesul și folosul lui,* Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2019; Radu, Ciprian-Alexandru. *Analiza farmacognostică în viziunea ortodoxă a produselor vegetale din Sfântul și Marele Mir,* Editura Universitară, București, 2017; Răducan, Dumitru. *Ce trebuie să știm despre Sfântul și Marele Mir – date istorice și tehnice privind prepararea și sfințirea Sfântului și Marelui Mir în Biserica Ortodoxă Română,* Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002.

unor abateri, comuniunea cu aceştia (manifestată, între altele, în cazul lor, prin pomenirea Întâistătătorul Bisericii autocefale), realizarea unui statut, menit a reglementa buna funcţionare a structurii, trimiterea de circulare şi pastorale, dar şi păstrarea de legături cu celelalte Biserici autocefale. Bisericile autonome vor stabili legături cu cele autocefale prin prisma celei autocefale de care aparţin[15]. De asemenea, Biserica autocefală este datoare să se îngrijească de diaspora din subordinea ei[16] şi trimite reprezentanţi la sinoadele celei autonome[17].

Specialiştii s-au ocupat de asemenea de evidenţierea a cinci dimensiuni care definesc, pe bază canonică, principiul autocefaliei. Acestea sunt: cea ierarhică, cea sinodal-colegială, cea etnică, cea teritorială şi cea a autonomiei[18]. Ele sunt, aşa cum se poate vedea, legate între ele. Ierarhia asigură buna funcţionare a instituţiei, însă funcţionează într-un context sinodal-colegial în care păstorirea e legată şi de aspecte precum teritoriul sau

[15] Moraru, Alexandru. *Biserica Autocefală şi Diaspora ei*, 150-153. Cf. Bogolepov, Aleander A. *Toward an American Orthodox Church: The Establishment of an Autocephalous Church,* Morehouse-Barow Company, New York, 1963; Bogolepov, Aleander A. *Russian Autocephaly and Orthodoxy in America: An Appraisal with decisions and Formal Opinions,* The Orthodox Observer Press, New York, 1972.

[16] Cu privire la acest aspect, un teolog contemporan subliniază faptul că:
„O altă libertate pe care o oferă Autocefalia este posibilitatea de a înfiinţa noi scaune episcopale. Biserica trebuie să acţioneze din aproape în aproape pentru a putea veni real şi eficient în întâmpinarea nevoilor pasto ral-misionare ale credincişilor ei. Concret, Biserica noastră s-a folosit de acest drept foarte mult după căderea regimului comunist înfiinţând noi eparhii atât în ţară dar şi în afara ţării acolo unde se află comunităţi de români ortodocşi. Pentru românii din afara graniţelor conducerea Bisericii la nivel naţional are şi o însemnătate etnică puternică, Biserica în acest caz manifestându-şi rolul de a menţine unitatea naţională". Crişan, Alexandru Marius. „Autocefalia: înţelesuri şi urmări duhovniceşti."*Buletinul Episcopiei Ortodoxe Române din Ungaria,* nr. 8 (2010): 2.

[17] Androne, Iustin. *Biserica Ortodoxă Română între Autocefalie şi Patriarhat,* 28. Cf. Păcurariu, Mircea. „Aspecte din istoria vieţii bisericeşti a românilor din Statele Unite şi Canada." În *Autocefalie, Patriarhie, Slujire Sfântă,* Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1995, 301-331; Schmemann, Alexander. „Episcopatus Unus Est." *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, nr. 4 (1960): 26-29; Idem, „Problems of Orthodoxy in America, the canonical problem." *St. Vladimir's Seminary Quarterly,* nr. 2 (1964): 67-84; Idem, „Problems of Orthodoxy in America, the liturgical problem." *St. Vladimir's Seminary Quarterly,* nr. 4 (1964): 164-185; Idem, „Problems of Orthodoxy in America, the spiritual problem."*St. Vladimir's Seminary Quarterly,* nr. 4 (1965): 171-193, pentru o perspectivă cu privire la înţelegerea şi implementarea acestui aspect în spaţiul American.

[18] Floca, Ioan N. *Drept canonic ortodox*, vol. 1, 536.

etnia, ori autonomia. Un alt aspect important, ce nu trebuie cu niciun chip neglijat, este comuniunea la nivel panortodox. Căci, după cum ținea să arate Preafericitul Părinte Patriarh Daniel, Bisericile Ortodoxe s-au caracterizat, între altele, prin păstrarea legăturii între ele[19]. Această legătură este altminteri cea care limitează autocefalia, căci unitatea Bisericească trebuie cu orice chip păstrată. În rest, o Biserică autocefală are dreptul de a exercita în totalitate puterea eclesială[20].

Desigur atunci când se vorbește despre autocefalie și obținerea ei, trebuie să se țină cont și de anumite cerințe. Acestea sunt: maturitatea administrativă a Bisericii care o solicită, statornicia în credință, existența a cel puțin trei sau patru ierarhi în cadrul structurii respective (faptul fiind necesar în vederea constituirii unui sinod) și dorința reală, exprimată în mod formal atât de către credincioși, cât și de către ierarhie, către Biserica mamă din care face parte respectiva Biserică autonomă[21]. Odată obținut acest statut, noua Biserică are obligația de a trimite scrisori tuturor celorlalte Biserici autocefale, în care să se prezinte și să solicite intrarea în comuniune cu acestea[22]. La rândul lor, aceste Biserici au obligația de a răspunde acestor documente. Interesant este faptul că, în anumite situații canoniștii vorbesc atât despre obligația noii Biserici de a trimite scrisori, cât și despre cea a celei care conferă acest statut. Desigur, pe lângă acest lucru, Biserica ce acordă autocefalia are obligația de a emite un Tomos. Cel care emite acest document sinodal este totuși Întâistătătorul ei. În situații cu totul și cu totul excepționale, cel care asigură locotenența conducerii poate semna un astfel de document. În centrul acestuia, pe lângă certificarea statutului pomenit trebuie să se găsească, apodictic, argumente bazate pe cele prezentate mai sus, cu privire la motivația acordării acestei calități[23].

În condițiile în care Biserica Mamă ar refuza acordarea autocefaliei, deși sunt întrunite toate condițiile, toate celelalte Biserici autocefale au dreptul de a interveni pentru acordarea ei[24]. Actul nu este unul întru totul unilateral nici în ceea ce privește Patriarhia Ecumenică, aceasta având obli-

[19] Ciobotea, Ilie Dan. *Autocefalie bisericească. Unitate de credință și libertate religioasă,* 274.
[20] Androne, Iustin. *Biserica Ortodoxă Română între Autocefalie și Patriarhat,* 38-40.
[21] *Ibidem,* p. 37.
[22] Milaș, Nicodim. *Canoanele Bisericii Ortodoxe,* vol. I, partea II, 17.
[23] *Ibidem,* 390-391. Androne, Iustin. *Biserica Ortodoxă Română între Autocefalie și Patriarhat,* 37.
[24] *Ibidem,* 37-38.

gația, conform specialiștilor, de a solicita avizul celorlalte biserici cu același statut atunci când dorește să confere această calitate[25]

4. *Patriarhia*

După ce, în rândurile anterioare, am încercat să reliefăm raportul de continuitate existent între autonomie și autocefalie, ne vom referii aici la titulatura care definește, în cele mai multe situații, o Biserică autocefală: aceea de Patriarhie.

Precursoarele instituției cu acest nume vor fi mitropoliile și exarhatele. Termenul, de origine imperială, va fi uneori dublat și de titulaturi precum cea de *catolicos*. El poate fi regăsit în titulatura Întâistătătorului Bisericilor din Georgia și Armenia. În cadrul celei din urmă Bisericii, este atribuit doar celui mai mare dintre Patriarhi, structura având în componență alți trei patriarhi simpli[26]. Deși titulatura este atestată în documentele Sinodului al IV-lea ecumenic (451), instituția Patriarhiei capătă o dimensiune juridică clar delimitată abia în veacul următor. Astfel, după cum țin să arate istoricii bisericești, Novela 123 a lui Justinian (527-265) este cea care reglementează cele privitoare la ideea de patriarhat, compusă la vremea respectivă din 5 scaune[27], respectiv: Roma, Roma, Constantinopol, Alexandria, Antiohia și Ierusalim[28], fapt care va face ca în istorie să supraviețuiască denumirea de Pentarhie pentru această structură[29]. Demnitatea propriu-zisă, cu toate privilegiile ei va fi întâlnită însă frecvent abia în secolul al VII-lea, fiind menționată în canoanele 2, 7 și 36 ale sinodului Trulan sau Quinisext, desfășurat la Constantinopol între 691-692, când Sinoadele Patriarhale vor beneficia și ele de calitatea recunoscută de structuri de conducere[30]. Desigur, după

[25] *Ibidem,* 38.
[26] *Ibidem,* 59.
[27] Beck, Hans-Georg. *Istoria Bisericii Ortodoxe din Imperiul Bizantin,* 97.
[28] Androne, Iustin. *Biserica Ortodoxă Română între Autocefalie și Patriarhat,* 49.
[29] Pentru detalii, vezi: Mălinaș, Ioan Marin. *Pentarhia, vol. 1, Partea a 3-a - Privitor la Instituția Canonică a Pentarhiei Patriarhilor.* Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2014; Mălinaș, Ioan Marin. *Pentarhia, Vol. 2 - Partea 1: Biserica Catholică Ortodoxă și Patriarhii acesteia până în secolul al VIII-lea: între moștenirea Chalcedonului și încercarea de codificare a dreptului canonic prin Sinodul Quinisext 691-692.* Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2014; Mălinaș, Ioan Marin. *Pentarhia, Vol. 1 – Dipticon sau Cronologie Patriarhală și Imperială.* Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2014.
[30] Milaș, Nicodim. *Canoanele Bisericii Ortodoxe,* vol. I, partea II, 327-328; Androne, Iustin. *Biserica Ortodoxă Română între Autocefalie și Patriarhat,* 49.

căderea Constantinopolului sub turci, a scăzut dramatic și importanța Patriarhatelor pomenite în planul vieții religioase și culturale[31]. Evul Mediu a cunoscut însă patriarhate precum Ohrida[32] sau Târnovo[33], iar vremuri mai recente au dus, începând cu secolul al XVI-lea (când s-a înființat Patriarhia Moscovei), la înființarea unor structuri noi, bazate, între altele, pe criteriul etnic.

Au existat în decursul istoriei discuții cu privire la legitimitatea Patriarhiilor înființate în cel de-al doilea mileniu. Anumite voci au afirmat chiar că, lipsa de certificare într-un cadru ecumenic, care a definit apariția și consolidarea structurilor patriarhale vechi ar face ca acestea să nu aibă același rang cu cele din Pentarhie. Totuși, precum țin să sublinieze specialiștii, consensul Bisericilor autocefale de pretutindeni, manifestat prin comuniune la momentul declarării autocefaliei, a suplinit manifestarea în cadrul unui sinod ecumenic, în contextul imposibilității ținerii lui[34].

4. 1. Patriarhul și drepturile lui

După cum era de așteptat, o structură patriarhală, e condusă de un sinod. În același timp, acesta este prezidat de către un Patriarh, care, la rândul lui, are mai multe privilegii și drepturi. Acestea sunt: onorifice și liturgice (precum titulatura, sau locul în diptice), dreptul de a convoca, prezida și închide lucrările sinodului, obligația de a veghea la respectarea rânduielilor privitoare la alegeri, dreptul de a primi plângeri împotriva ierarhilor și

[31] Astfel, de exemplu, în 1925, un teolog român realiza o radiografie a rolului lor, evidențiind faptul că importanța acestora a scăzut mult, din motive ce țin cu precădere de vitregiile istorice, context în care considera firească înlocuirea lor în plan religios și spiritual cu cele noi: „Cele patru patriarhii ortodoxe ale Bisericii Răsăritului azi nu mai au însemnătatea pe care ar trebui s-o aibă Destinul istoriei a făcut ca splendoarea lor de altă dată să fie eclipsată de puteri politice păgâne. Unele din aceste patriarhii abia au câteva biserici, iar trei din patru nici nu-și mai au vechile reședințe.
Atunci e natural ca anemiatelor patriarhii ecumenice să li se substituie azi, ca puteri militante eclesiastice ale ortodoxismului, patriarhiile naționale". Crăciun, Ioachim. „Patriarhiile vecine și patriarhia românească." *Societatea de mâine,* 2 (1925): 199.

[32] Pentru detalii, vezi și: Mălinaș, Ioan Marin. *Pentarhia. Vol. 2 – Partea 5 – Tronul ecumenic, Ohrida și Biserica Românească, până în anul 1453: documente Patriarhale și Imperiale, de la Constantinopol, până în anul 1453, traduceri și comentarii.* Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2014.

[33] Pentru detalii, vezi: Norocel, Epifania. „Patriarhia Bulgară de Târnovo între anii 1235-1393." *Studii Teologice,* nr. 3-4 (1966): 146-159.

[34] Androne, Iustin. *Biserica Ortodoxă Română între Autocefalie și Patriarhat,* 60.

recursuri la sinoadele mitropolitane, dreptul de a reprezenta Patriarhia pe care o conduce în context pan-ortodox și nu numai, și dreptul la devoluțiune, manifestat prin posibilitatea de a interveni în eparhiile subordonate atunci când acolo se constată nereguli[35]. Desigur, un aspect despre care se vorbește mai puțin astăzi este și dreptul de a înființa stavropighii, adică mănăstiri subordonate direct Patriarhului, pe teritoriilor episcopiilor sufragane lui[36].

Concluzii

Înțelegerea unui proces complex, precum recunoașterea autocefaliei și a statutului de Patriarhiei, ori alegerea Patriarhului unei Biserici Ortodoxe e legată, precum am încercat să arătăm și noi aici, de noțiuni cheie precum: autonomie, autocefalia, Patriarhie, sau Patriarh. Ele vin să vorbească atât despre dinamica și maturizarea unei instituții, cât și despre relațiile interconfesionale la nivel pan-ortodox sau intercreștin și importanța lor. Dincolo de drepturi, privilegii, criterii teritoriale, etnice, ori alte aspecte similare, ele oferă totuși o prețioasă mărturie cu privire la moștenirea bizantină în cult, sau la modul în care anumiți termeni au fost confiscați în decursul istoriei de către societatea secularizată.

Anexe

A. **Biserici Autocefale**

1. Patriarhia Constantinopolului
2. Patriarhia Alexandriei
3. Patriarhia Antiohiei
4. Patriarhia Ierusalimului
5. Patriarhia Moscovei și a toată Rusia
6. Patriarhia Sârbă
7. Patriarhia Română
8. Patriarhia Bulgariei

[35] *Ibidem,* p. 51.

[36] Pentru detalii, vezi și: Morariu, Iuliu-Marius. „Privilegiul stavropihial și implicațiile lui canonice în Biserica Ortodoxă." *Tabor,* nr. 6 (2014): 40-46.

9. Patriarhia Georgiei
10. Biserica Ciprului
11. Biserica Greciei
12. Biserica Poloniei
13. Biserica Albaniei
14. Biserica Cehiei și Slovaciei
15. Arhiepiscopia Ucrainei
16. Arhiepiscopia Ohridei
17. Biserica Ortodoxă din America (declarată autocefală în 1972 de către Rusia, oficial recunoscută ca autocefală doar de Moscova, Georgia, Polonia, Cehia și Slovacia, considerată doar autonomă de către restul Bisericilor; întâi-stătătorul ei are titlul de Mitropolit Primat).

B. **Biserici Autonome**

1. **I. Sub jurisdicția Patriarhiei Constantinopolului:**
2. Biserica Finlandei
3. Biserica Estoniei† (Autonomie recunoscută de către Constantinopol, dar nu de către Moscova)

II. Sub jurisdicția Patriarhiei Ierusalimului:

1. Biserica Muntelui Sinai

III. Sub jurisdicția Patriarhiei Moscovei:

1. Biserica Letoniei
2. Biserica Ucrainei† (Autonomie recunoscută de către Moscova, dar nu de către Constantinopol)
3. Biserica Japoniei† (Autonomie recunoscută de către Moscova, dar nu de către Constantinopol)
4. Mitropolia Moldovei

IV. Sub jurisdicția Patriarhiei Române:

1. Mitropolia Basarabiei† (Autonomie recunoscută de către București, dar nu de către Moscova)

Bibliografie

***, *Acte privitoare la autocefalia Bisericei Ortodoxe a României,* Tipografia Cărților Bisericești, București, 1885.

Androne, Iustin. *Biserica Ortodoxă Română între Autocefalie și Patriarhat,* Editura Rediviva, Milano, 2025.

Bălan, Nicolae. *Chestiunea bisericească din România și autonomia bisericii noastre,* Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, Sibiu, 1910.

Beck, Hans-Georg. *Istoria Bisericii Ortodoxe din Imperiul Bizantin.* Trad. Vasile Adrian Carabă, Editura Nemira București, 2012.

Bogolepov, Aleander A. *Toward an American Orthodox Church: The Establishment of an Autocephalous Church,* Morehouse-Barow Company, New York, 1963.

Bogolepov, Aleander A. *Russian Autocephaly and Orthodoxy in America: An Appraisal with decisions and Formal Opinions,* The Orthodox Observer Press, New York, 1972.

Brusanowski, Paul Lucian. *Autonomia și constituționalismul în dezbaterile privind unificarea Bisericii Ortodoxe Române (1919-1925),* Editura Presa Universitară Clujeană, 2020.

Ciobotea, Ilie Dan. „Autocefalie bisericească. Unitate de credință și libertate religioasă." În *Centenarul Autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române,* Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, 274-278.

Crăciun, Ioachim. „Patriarhiile vecine și patriarhia românească." *Societatea de mâine,* 2 (1925): 199-206.

Crișan, Alexandru Marius. „Autocefalia: înțelesuri și urmări duhovnicești."*Buletinul Episcopiei Ortodoxe Române din Ungaria,* nr. 8 (2010): 2-10.

Daniel, Patriarhul. *Sfântul și Marele Mir: înțelesul și folosul lui,* Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2019.

Dură, Nicolae. „Forme și stări de manifestare a Autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române de-a lungul secolelor. Mărturii istorice și canonice", în *Centenarul Autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române,* Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987.

Floca, Ioan N. *Drept canonic ortodox,* vol. 1. Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990.

Hovorun, Cyril. *Scaffolds of the Church: Towards Poststructural Ecclesiology,* Cascade Books, Eugene, 2017.

Kaldellis, Anthony. *The Byzantine Republic: People and power of the New Rome,* Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2015.

Liviu, Stan. „Autocefalia și autonomia în Ortodoxie." *Mitropolia Olteniei,* 5-6 (1961): 283-314.

Mălinaș, Ioan Marin. *Pentarhia*, *vol. 1, Partea a 3-a - Privitor la Instituția Canonică a Pentarhiei Patriarhilor.* Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2014.

Mălinaș, Ioan Marin. *Pentarhia, Vol. 2 - Partea 1: Biserica Catholică Ortodoxă și Patriarhii acesteia până în secolul al VIII-lea: între moștenirea Chalcedonului și încercarea de codificare a dreptului canonic prin Sinodul Quinisext 691-692.* Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2014.

Mălinaș, Ioan Marin. *Pentarhia, Vol. 1 – Dipticon sau Cronologie Patriarhală și Imperială.* Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2014.

Mălinaș, Ioan Marin. *Pentarhia. Vol. 2 – Partea 5 – Tronul ecumenic, Ohrida și Biserica Românească, până în anul 1453: documente Patriarhale și Imperiale, de la Constantinopol, până în anul 1453, traduceri și comentarii.* Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2014.

Moraru, Alexandru. „Biserica Autocefală și Diaspora ei." În *Autocefalie, Patriarhie, Slujire Sfântă,* Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995, 150-161.

Manda, Emil Alin. *Autocefalia și ridicarea la rangul de patriarhie a Bisericii Ortodoxe Române,* Editura Revers, Craiova, 2015.

Morariu, Iuliu-Marius. „Privilegiul stavropihial și implicațiile lui canonice în Biserica Ortodoxă." *Tabor,* nr. 6 (2014): 40-46.

Norocel, Epifania. „Patriarhia Bulgară de Târnovo între anii 1235-1393." *Studii Teologice,* nr. 3-4 (1966): 146-159.

Păcurariu, Mircea. „Aspecte din istoria vieții bisericești a românilor din Statele Unite și Canada." În *Autocefalie, Patriarhie, Slujire Sfântă,* Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995, 301-331.

Pârvu, Constantin. „Autocefalia Bisericii Ortodoxe Române." *Studii Teologice,* nr. 9-10 (1954): 511-529.

Radu, Ciprian-Alexandru. *Analiza farmacognostică în viziunea ortodoxă a produselor vegetale din Sfântul și Marele Mir,* Editura Universitară, București, 2017.

Răducan, Dumitru. *Ce trebuie să știm despre Sfântul și Marele Mir – date istorice și tehnice privind prepararea și sfințirea Sfântului și Marelui Mir în Biserica Ortodoxă Română,* Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002.

Schmemann, Alexander. „Episcopatus Unus Est." *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, nr. 4 (1960): 26-29.

Schmemann, Alexander. „Problems of Orthodoxy in America, the canonical problem." *St. Vladimir's Seminary Quarterly,* nr. 2 (1964: 67-84.

Schmemann, Alexander. „Problems of Orthodoxy in America, the liturgical problem." *St. Vladimir's Seminary Quarterly,* nr. 4 (1964): 164-185.

Schmemann, Alexander. „Problems of Orthodoxy in America, the spiritual problem."*St. Vladimir's Seminary Quarterly,* nr. 4 (1965): 171-193.

о. Михаил Михайлов

ПРАВОТО НА ИНФОРМАЦИЯ В ЦЪРКВАТА

The author holds a doctorate in Canon Law and is an Assistant Professor at the Faculty of Theology of Sofia University "St. Kliment Ohridski." E-mail: m.mihailov@theo.uni-sofia.bg; https://orcid.org/0009-0008-0439-0057.

Abstract: Mihail Mihaylov,
The Right to Information in the Church

The time in which we live presupposes easy and broad access to information. This circumstance also affects church life. The Bulgarian Orthodox Church makes active use of media channels to provide information related to its activities. This necessitates a proper understanding and prudent use of the available means for publicizing the decisions, initiatives, and work of our local Church. In this sense, it is necessary to review the requirements of the Statute of the Bulgarian Orthodox Church – Bulgarian Patriarchate (Statute of the BOC–BP) concerning the right to information. The article offers an analysis of the provisions that require the publicity of the acts of the individual organs of church authority. The emphasis is placed on the normatively established obligation to publish these acts. In this connection, several examples are examined that illustrate the realization of the right to information and the manner of its functioning, while certain deviations from the lawful exercise of this right are also noted, with a view to their prevention and timely correction. The effect that the right to information—and its neglect—produces on the organizational life of the BOC–BP is also underscored.

Keywords: *Canon Law, Orthodox Church, Church and State Relationships, Religious Studies*

Животът днес се характеризира с изключително лесния достъп до информация. Ние буквално сме „потопени" в информация, която получаваме от всякъде и по всяко време. До тази информация човек може да се добере с един „клик" на електронното устройство, което носи в джоба си. Една част от нея търсим сами, а друга ни се предоставя без да сме положили никакви усилия, за да стигнем до нея. Съвременната информационна среда, както всяко друго явление в света,

има своите положителни страни, но същевременно крие сериозни рискове. Човекът днес е изправен пред възможността да бъде осведомен за неща, които са му полезни и необходими, но не е предпазен от опасността чрез предоставената му информация да бъде въведен в заблуждение. Това налага получената информация да бъде проверявана и потвърждавана от достоверни източници. Това е и причината правото на информация да бъде нормативно регламентирано, което обезпечава неговото упражняване и правомерно функциониране в две направления – достъпът до информация и задължението за предоставяне на такава.

Съществуват източници на информация, които са надеждни, чиято задача е да публикуват официална информация, гарантирайки нейната достоверност и актуалност. Целта на тези източници, които се администрират от определени институции, зад които стоят съответните легитимни органи, е да предоставят на заинтересованите лица информация, която е не само важна, но често и задължителна с оглед осъществяването на тяхното правомерно и законосъобразно поведение.

Темата за информацията е необятна и може да бъде разглеждана в различни аспекти, но не това е целта на настоящото изложение, което насочва вниманието върху информационната среда в Българската православна църква. В тази връзка ще бъде направен опит за анализ на този важен и актуален проблем, защото и нашата поместна църква не е подмината от процесите и явленията, които протичат в обществото, в което тя самата се намира и осъществява своята мисия. Именно в изпълнение на това тя, използвайки и медийните механизми, търси начин да присъства в живота на своето паство, да го запознава със спасителните истини, да го държи информирано за дейността на своите органи, да му съобщава своите инициативи, да го уведомява за важните събития и да го призовава към активност и съпричастност както по отношение богослужебния, така и на организационния си живот. В осъществяването на тази своя функция БПЦ има установени традиции, които се радват на богата история. Повече от столетие поместната ни църква издава „Църковен вестник“, който не само разпространява християнска просвета, но дава информация за важни събития, а също така има характер на официално издание, в което се публикуват официални документи, предизвикващи промяна в правната сфера на нейните органи и персонален състав. Наред

с тези традиции, които БПЦ се старае не само да съхранява, но и да актуализира и адаптира към съвременните изисквания на обществото, поместната ни църква активно присъства в медийната и информационната среда. Официалната интернет страница на БПЦ-БП скоро ще отбележи второто десетилетие от своето основаване. С такива официални страници, профили в социалните медии, радио и телевизионни канали разполагат и голяма част от отделните митрополии, в които са обособени и специални отдели, занимаващи се медийната политика на органите на БПЦ и отговарящи за тения пиар. Тук обаче акцентът ще бъде поставен не върху отразяването на новините и събитията, което е въпрос на преценка на съответните органи, поддържащи и администриращи църковните медии, а върху задължението – морално и юридическо да бъдат огласявани факти, решения и актове, отнасящи се до организацията на църковния живот, за да бъде поддържан реда и дисциплината в поместната ни църква. Несъмнено медийното отразяване на църковния живот е право на органите на църквата. нещо повече, използването на съвременните възможности за комуникация безспорно е необходимо за осъществяване на спасителната мисия на Църквата, за да се чуе нейния благовестнически глас „по цял свят“ и да достигне нейната проповед до „всички твари“ (Мк 16:15). Времената, в които църковното учение се възприемаше като disciplina arcani стоят далеч назад в историята. Днес Църквата е призвана без страх от силните на деня, но със съзнание за отговорност пред Бога и с грижа за човешкото спасение, да издига майчинския си глас и да свидетелства за истината. Да свидетелства авторитетно, достоверно и адекватно, за да бъде гласът й чут и приет.

Бидейки убедени в правото на Църквата по подходящ начин да артикулира своето учение пред обществото, трябва да насочим своя поглед и към кореспондиращото с него задължение да бъде предоставяна информацията, отнасяща се не само до спасението на всичките й членове, но и касаеща техния църковноправен статус. Тук става въпрос за правото на информация, осмислено през призмата на източниците на църковното право. При този анализ, наред с изследване на източниците, ще бъдат разгледани няколко конкретни случая, онагледяващи и потвърждаващи достигнатите изводи. Макар и тези конкретни проявления на правото на информация в Църквата да служат като повод за настоящото изложение, те ще бъдат отразени само като факти, които от една страна имат отражение – пряко или

косвено върху организацията на църковния живот, а от друга страна показват тенденции, забелязани много преди тяхното фактическо реализиране. Идеята е не да бъде изобличавано тяхното осъществяване, а чрез маркирането им да бъде избегнато тяхното повтаряне и да бъдат коригирани отклоненията от правилното функциониране на правото на информация, за да функционира то законосъобразно, правомерно и целесъобразно.

Сам Господ Иисус Христос, отговаряйки на въпроса на първосвещеника, говори: „Аз открито говорих на света; Аз винаги съм поучавал в синагогите и в храма, дето отвред се събират иудеите, и скришом нищо не съм говорил“ (Иоан 18:20), указва публичността на Своята проповед, на която и органите на църковна власт са длъжни да подражават. Публичността, според духа и буквата на Свещеното Писание не е опит за задоволяване на човешкото любопитство (Марк 8:12) или реализиране на някакви граждански и политически права, а необходимата предпоставка за разпространение на Евангелието (Мат 18:20) и обезпечаване на възможността всеки, според свидетелството на Църквата да направи своя избор, но и да понесе своята отговорност за взетото информирано решение. Затова Спасителят казва: „Ако не бях дошъл и не бях им говорил, грях не щяха да имат; а сега нямат извинение за греха си“(Ин 15:22), а на църковната йерархия, следваща линията на апостолското приемство, завещава да припомня и да свидетелства за Него пред света (Ин 15:27). Църквата, помнейки Христовите слова, според които „няма нищо тайно, което да не стане явно, нито пък скрито, което да не стане известно и да не излезе наяве“(Лк 8:17), вече две хилядолетия явно, открито и без страх от последиците, с които светът се отплаща, свидетелства за истината и огласява събитията и решенията, които често имат за адресат не само нейните членове, но и лицата и институциите, намиращи се извън границите на нейния персонален обхват, но търпят промяна в своята правна сфера и статус вследствие на тези решения. В този смисъл съвсем логично е решенията на църковната йерархия да се взимат не тайно, а в условията на прозрачност и при спазване на нужната публичност да бъдат съобщавани, за да могат онези, към които са насочени да ги узнаят и да съобразят поведението си с техните изисквания.

Привеждайки горните библейски аргументи в полза на публичността на решенията (нормотворчески, административни и др.) на църковната йерархия, трябва да бъде отбелязано, че един от

най-добрите познавачи на църковното право Далматинският епископ Никодим Милаш, приемайки, че публикуването на решенията на църковните органи има своето основание в Свещеното Писание, признава необходимостта от такова публикуване като безспорно условие от външна страна за задължителността на решенията[1]. Имайки такова съзнание, авторите на Устава на Българската православна църква – Българска Патриаршия (УБПЦ-БП) нормативно са регламентирали и уставно са закрепили изискването за публикуване на една не малка част от актовете и решенията на органите на църковна власт в поместната ни православна църква.

Ефективността на всяка правна норма се свързва с нейното приложение и изпълнение, което предполага всички нейни адресати да бъдат запознати с нея. Предвид факта, че нормите, установени с нормативни актове, за разлика от тези, които се установяват с индивидуални административни актове, имат неограничен брой адресати в правния мир, е приета фигурата на обнародването (promulgatio), чрез което се обезпечава необходимата публичност, даваща възможност всеки един от адресатите в един законоустановен срок (vocatio legis) да се запознае с приетите правила, чието спазване законът изисква от него. Подобно изискване за публичност на решенията на Църковния събор е възприето и от Устава на БПЦ-БП с текста на чл. 34, който определя, че решенията за приемане на Устава на Българската православна църква – Българска Патриаршия и за измененията и допълненията му се подписват от бюрото на събора и се публикуват в „Църковен вестник“ в едномесечен срок от тяхното приемане. Уставът влиза в сила от публикуването му в „Църковен вестник“. Редакцията на текста, изискващ обнародването на решенията на Църковния събор, свързани с УБПЦ-БП, не предвижда срок между публикуването и влизането на нормите в законна сила, в който широката църковна общественост да се запознае с приетите промени. Действието на фигурата vocatio legis е изоставено и във втората алинея на разглеждания член, определяща влизането в сила на всички решения на събора да става в деня на тяхното публикуване в „Църковен вестник“. По-важното за нуждите на настоящото изложение обаче е да се отбе-

[1] Милаш, Далматински еп. Никодим. *Православно църковно право.* Бълг. превод, София, 1904, фототипно издание на Софийска св. митрополия, 2020 , с. 64 [Milash, Dalmatinski ep. Nikodim. *Pravoslavno tsarkovno pravo.* Balg. prevod, Sofia, 1904, fototipno izdanie na Sofiyska sv. mitropolia, 2020 , s. 64] (Bulg.).

лежи, че УБПЦ-БП въвежда изискване за публикуване в „Църковен вестник“ на решенията на Църковния събор като влизането в сила на тези решения се поставя в пряка зависимост от това публикуване.

При наличието на такова изискване с основание може да се заключи, че непубликуваните решения не предизвикват правни последици, т.е. публикуването в „Църковен вестник“ е юридическият факт, който извиква към битие и поражда действието на всяко решение на Църковния събор.

Говорейки за публичността на решенията на Църковния събор, трябва да бъде споменато, че подобно изискване е въведено в УБПЦ-БП и за Св. Синод като колективен ръководен орган на църквата ни. Съгласно чл. 69, ал. 1 Св. Синод е длъжен да води протокол за всяко свое заседание. Протоколът се вписва в протоколната книга и на следващото заседание се подписва от председателя и от всички участвали в заседанието членове, след което решенията влизат в сила. Протоколните решения, които, ако не противоречат на догматите и каноните на светата Православна църква, са окончателни и задължителни за всички членове на Българската православна църква – Българска Патриаршия клирици и миряни, се публикуват в „Църковен вестник“. Липсата на срок за публикуването на синодалните решения в конкретната разпоредба може да бъде попълнена с изискването на чл. 58, т. 38, чиято забележка определя двуседмичен срок за публикуване на постановените решения. От редакцията на текста на чл. 69 е видно, че публикуването на синодалните решения няма конститутивно действие, т.е. не с публикуването на решенията те влизат в законна сила и пораждат предвидените правни последици. Публикуването на синодалните решения обаче безспорно има декларативно (оповестително) действие, чийто ефект с необходимост налага стриктното изпълнение на тази уставна разпоредба. От обстоятелството, че решенията на Св. Синод са окончателни и задължителни за всички членове на Българската православна църква – Българска Патриаршия, се обуславя задължителността на изискването за публичност на тези решения. Именно публичността на решенията „е свидетелство, че в църквата демократичните принципи са в основата на съществуването ѝ“[2], като същевременно обезпечава изпълнението на взетите ре-

[2] Кьосева, М. *Гражданска правосубектност на Българската православна църква.* Зографски манастир, 2024, с. 453 [Kyoseva, M. *Grazhdanska pravosubektnost na Balgarskata pravoslavna tsarkva.* Zografski manastir, 2024, s. 453] (Bulg.).

шения. Отстъплението от принципа за публичност на синодалните решения предизвиква тъкмо обратния ефект. Едно непубликувано решение, макар и влязло в сила de jure, от една страна, е неспособно да предизвика осъществяването на целените с неговото приемане резултати, а от друга страна, създава усещането за прикритост, предизвиква съмнение в неговата достоверност, законосъобразност и целесъобразност, отчуждава православното изпълнение от съпричастността към действията на йерархията и отдалечава Св. Синод от възможността реално и ефективно да упражнява своите правомощия по ефикасното управление и ръководство на църковния живот. Непубликуването на синодалните решения опорочава прилагането на принципа на съборността.

В този смисъл може да се приеме, че УБПЦ-БП задължава Св. Синод да води протокол за всяко свое заседание. Протоколът се вписва в протоколната книга и на следващото заседание се подписва от председателя и от всички участвали в заседанието членове, след което решенията влизат в сила. Решенията се публикуват в „Църковен вестник" (чл. 69). Важността на тази разпоредба се налага както от факта, че определя влизането в сила, т.е. настъпването на юридическите последици от синодалното решение, така и от въвеждане на изискване за неговото публикуване. Макар и да няма конститутивно действие, публикуването на решенията на Св. Синод е от голяма важност, защото така те не просто стават известни на всички членове на БПЦ и на цялата общественост, но са действителен израз на съборността на поместната ни православна църква и свидетелстват за прозрачността, с която трябва да се управлява тя. Съгласно чл. 122 тази разпоредба е приложима и към решенията на Епархийския съвет[3].

Наред с горните разпоредби, касаещи общите изисквания към всички решения на Св. Синод, съществуват и такива, които се отнасят до точно определени синодални решения. Разпоредбата на чл. 187, съзнавайки тежестта на наказанията, предвидени в чл. 191, ал. 1, т. 10 и 11 – низвержение и отлъчване, кореспондирайки с изискването на чл. 182, ал. 1, т. 4, определя, че решенията, с които се налагат тези

[3] Михайлов, М. *Уставът на Българската православна църква – Българска Патриаршия и неговото приложение.* София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски", 2025, с. 137 [Mihaylov, M. *Ustavat na Balgarskata pravoslavna tsarkva – Balgarska Patriarshia i negovoto prilozhenie.* Sofia: Universitetsko izdatelstvo „Sv. Kliment Ohridski", 2025, s. 137] (Bulg.).

наказания, влизат в сила едва след утвърждаването им от Св. Синод в пълен състав. Тази разпоредба представлява установяване на особена съдебна компетенция на Св. Синод като Върховен църковен съд, съгласно която задължително всеки първоинстанционен църковен съд да предоставя за разглеждане постановените от него решения, с които се налагат наказания низвержение и отлъчване служебно, т.е. без да се изисква подаване на жалба от лицето, имащо правен интерес. Налице е специално второинстанционно производство, при което Св. Синод в двумесечен срок от постановяването на решенията на първоинстанционните съдилища – Свети Синод в намален състав и Епархийски църковен съд, разглежда решенията (ал. 3), които може да потвърди или да измени с налагане на по-леко наказание (ал. 4). С оглед правомощията на Св. Синод като Върховен църковен съд, предвидени в този текст, следва да се приеме, че в рамките на това производство той разглежда и решава делото по същество. При потвърждаване на решението за низвержение – лишаване на лице от духовен сан или отлъчване то се публикува в „Църковен вестник“ и се уведомяват поместните православни църкви. Потвърденото решение за отлъчване на миряни също подлежи на публикуване в „Църковен вестник“. Това публикуване има декларативно (оповестително) действие и цели да предпази членовете на Църквата от евхаристийно общение с лицата, на които са наложени споменатите наказания. Предвид факта, че свещенослужителите са обществени личности, чийто статус трябва да бъде известен, следва да приемем, че с оповестяването на информацията, свързана с низвержението се цели не уронване на техния престиж и накърняване на доброто им име, а предпазване на църковното изпълнение и запазване на доброто име на църквата и свещенството като институт. Тъкмо доброто име и доверието към свещенството е причината чл. 134, ал. 1 от УБПЦ-БП да изисква имената на кандидатите за свещенослужители да бъдат публикувани в „Църковен вестник“ и едва след изтичане на един месец кандидатските преписки да бъдат разглеждани от Св. Синод по същество, ако няма постъпили основателни канонични обвинения или писмени доказателства срещу качествата на кандидатите.

Макар да има по-различен характер от коментираните до тук, изискване за публикуване в „Църковен вестник“ УБПЦ-БП предвижда и в чл. 210, но то се явява алтернатива на връчването на заповедта за налагане на дисциплинарно наказание. Съгласно уставните раз-

поредби органът, който е компетентен да наложи дисциплинарното наказание е епархийският митрополит. На дисциплинарно наказание подлежат клириците на Българската православна църква – Българска Патриаршия при виновно осъществяване на дисциплинарни простъпки, предвидени в Устава, в срок до два месеца от тяхното откриване, но не по-късно от една година от извършването им. Дисциплинарното наказание се налага с писмена заповед, в която се посочва нарушителят, нарушението и наложеното наказание. То се смята за наложено от момента на връчването на заповедта, което може да бъде заменено от публикуване в „Църковен вестник", когато наказаният не може да бъде намерен на постоянния си адрес.

Подобен способ използва и Правилникът за съдопроизводството на църковните съдилища на БПЦ, приет на заседание на Св. Синод от 12.04.2011 г., прот. № 13 - пълен състав, но непубликуван, въпреки изискването, въведено с разпоредбата на чл. 69, ал. 1 от УБПЦ-БП, според която решенията на Св. Синод се публикуват в „Църковен вестник". Съгласно чл. 25 от цитирания регламент, определящ процесуалните правила, свързани с църковния съд, „насрещната страна, на която местожителството не е показано от подателя или се намира извън страната, се призовава чрез обнародване в "Църковен вестник" в три броя под ред. Ако след изтичането на срока от последното обнародване в „Църковен вестник" ответната страна не се яви, църковният съд разглежда делото и без негово присъствие".

Множеството текстове, свързани с императивното изискване на УБПЦ-БП за публикуване на решенията на органите на църковна власт, недвусмислено указват важността и безспорната необходимост от огласяване на актовете, отразяващи се на организационния живот на поместната ни православна църква. Дори обаче да не бе юридически задължителна, публичността на решенията на органите на църковна власт е морално оправдана и практически наложителна, защото тези актове и решения са юридически факти, далеч надхвърлящи „вътрешната им църковна употреба", за да останат известни само на техните адресанти.

Неоправдано и даже несъстоятелно е използването на църковната медийна среда и на нейния ресурс, в който се инвестира не малко, само за пиар, за отразяване на събития, които не са маловажни, но в по голямата част от случаите представляват изпълнение на преките задължения на йерархията, а не нещо извънредно. Нима представля-

ва някаква новина фактът, че определен адвокат се е явил на някое дело в качеството на процесуален представител на своя доверител, както и обстоятелството, че някой хирург е извършил определения за деня брой планови операции. Направеният коментар би бил напълно неуместен, ако в медиите, използвани от органите на църковна власт, освен тези новини се оповестяваха официални документи, решения и актове, за да бъде църковната общественост осведомена за важните неща, като чрез това се подобри и активността на паството на БПЦ за съпричастност и участие в организационния й живот. В противен случай с основание можем заедно с Господ Иисус Христос да кажем „давате десятък от гьозум, копър и кимион, а сте оставили най-важното в закона: правосъдие, милост и вяра; това трябваше да правите, и онова да не оставяте“ (Мат. 23:23).

На 28 ноември 2024 г. в електронния православен портал „Двери на православието“ бе публикуван материал със заглавие „Гръцката църква съобщи за низвержение на наш клирик, Българската мълчи“[4]. От споменатия материал става ясно, че Св. Синод на Гръцката църква е оповестил решението на Св. Синод на Българската православна църква – Българска патриаршия да лиши от сан един популярен български свещенослужител заради канонични нарушения. В резултат от това той е върнат в редиците на миряните. Това е било съобщено с писмо до Атинската архиепископия и всички митрополии на Гръцката църква за тяхно сведение и съобразяване. От публикацията става ясно, че с писмо № 745 /18.11.2024 г. Българският патриарх Даниил е уведомил ръководството на Гръцката църква, че свещ. Силвестър (Станимир) Георгиев Янакиев, клирик на Българската патриаршия, с решение на Св. Синод на Българската патриаршия е лишен от сан за канонични нарушения и е върнат в редиците на миряните. Това съобщение е направено, за да знаят църковните власти в Гърция и да не се допусне служение с низвергнатия клирик.

Подобна информация бе своевременно публикувана и няколко други електронни издания, интерпретиращи въпроси с църковна тематика, но не бе публикувана в официалните издания на Св. Синод.

Видно от публикуваната информация Българският патриарх на

[4] *Гръцката църква съобщи за низвержение на наш клирик, Българската мълчи* [*Gratskata tsarkva saobshti za nizverzhenie na nash klirik, Balgarskata malchi*], 28.11.2024 г., https://dveri.bg/component/com_content/Itemid,100724/catid,19/id,73783/view,article/ (08.10.2025) (Bulg.).

основание чл. 187, ал. 5, във връзка с чл. 39 и 49, ал. 1 т. 2 от УБПЦ-БП е изпълнил втората половина от изискуемото поведение, а именно „решението, с което лице с духовен сан се наказва с лишаване от право на свещенослужение или отлъчване, се публикува в „Църковен вестник“ и се уведомяват Поместните православни църкви“, а другата част, целяща и българската църковна общественост да бъде запозната с решението за низвержение на духовник чрез „Църковен вестник“, е изпълнена от една от поместните православни църкви чрез нейния медиен ресурс.

В опит да бъде направена хронология на събитията, имащи отношение към новината, в официалната интернет страница на Св. Синод не се откриват сведения за провеждане на синодални заседания, освен проведеното на 10 септември 2024 година, протокол № 13 – пълен състав, за което говорят публикуваните няколко новини (награждаването с орден на Вселенския патриарх Вартоломей и Перистерския митрополит Григорий, решение за епископската хиротония на архим. Мелетий Савов, преминаването на еп. Поликарп на служение в Пловдивска епархия, решението за определяне на дата за провеждане на избори за църковни настоятелства, за които ще стане въпрос по-надолу в настоящото изложение). При оскъдността на информация може да се приеме, че именно на това синодално заседание е взето решението, което Българският патриарх Даниил е съобщил на поместните православни църкви, станало известно от публикация на Еладската архиепископия. Открит стои въпросът, ако това решение за низвержение е взето на 10 септември 2024 година, защо е съобщено на поместните църкви повече от два месеца след това. Отдавайки подобно закъснение на нуждата от добър превод и забавяне, свързано с международния характер на кореспонденцията, не може обаче да бъде обяснена липсата на публикуване на тази информация в официалните църковни издания повече от два месеца след синодалното решение, след което решението на Сливенския епархийски съд влиза в сила. Тук, отново поради недостатъчната информация, се презумира решението на Сливенския епархийски съд, защото процедурата на църковното съдопроизводство изисква именно такъв ред на постановяване на подобно решение. Липсата на обявяване на решението на първата съдебна инстанция е напълно обяснима и дори задължителна, защото това решение, за да влезе в сила подлежи на утвърждаване от Св. Синод, който може и да измени решението, заменяйки

го с по-леко. При огласяването на едно такова решение се накърнява името на свещеослужител, чието низвержение може и да не се състои. Решението на Св. Синод обаче се явява res judicata, т.е. ползва се със силата на пресъдено нещо и не може да бъде обжалвано. Предвид неговата окончателност и влизане в сила не само може, не само е необходимо, но и трябва по смисъла на императивната правна норма на чл. 187, ал. 5 да бъде публикувано и оповестено. С постановяването на синодалното решение по чл. 187 то предизвиква своите правни последици, т.е. осъденият свещеник е низвергнат и не се числи в клира на БПЦ, не може да свещенодейства, а останалите свещеослужители не трябва да влизат в съслужение с него, а миряните не трябва да го третират като свещеослужител и да имат досег с него в това му качество, поради което те трябва да бъдат известени за решението. В конкретния случай само добрата воля на низвергнатия събрат е осуетила възможността от 10 септември до 28 ноември 2024 година или два месеца и половина от неговото низвержение до появата на новината за това той да е влизал в евхаристийно общение с каноничните свещеослужители и православното изпълнение на поместната ни църква.

В този смисъл изключително важно е решенията, водещи до промяната на статуса на свещеослужителите да бъдат своевременно обявявани, за да бъдат известни не само на техните адресанти (органите налагащи санкциите) и на преките им адресати (санкционирани духовници), но и на широкия кръг лица имащи досег до запредения свещеослужител в качеството му на такъв. Обявяването на такива решения е необходимо, както в случаите на пълна промяна на статуса, какъвто имаме при низвержението и отлъчването (чл. 191, ал. 1, т. 10 и 11 от УБПЦ-БП), за които се предвижда като задължително (чл. 187, ал.5), така и за временните и частични запрещения от свещеослужение (чл. 95, т. 19 и чл. 191, ал. 1, т. 5). Необходимостта на такова обявяване се налага, за да се обезпечи ефективността на приетата мярка, от една страна, както и да се предпазят останалите субекти на църковното право от неканонично съслужение с наказания, от друга страна.

Тук трябва да бъде отбелязано, че на официалната интернет страница на Софийска митрополия с известно закъснение на 31 януари 2025 г. бе публикувано окръжно писмо № 185/27.01.2025 г., в което се съобщава, че „в изпълнение решението на Св. Синод от заседанието

му на 10 септември 2024 г., протокол № 13 – пълен състав, както и в изпълнение решение на Софийския епархийски съвет от заседанието си на 30 декември 2024 г., протокол № 10, приложено ви изпращаме за сведение и съобразяване писмо вх. № 2785/03.12.2024 г. на Св. Синод (изх. № 694-А/18.09.2024 г.) относно низвержението без отлъчване от Църквата на ставрофорен иконом Силвестър (Станимир) Георгиев Янакиев, клирик на Сливенска епархия“[5]. Датите на съответните актове говорят сами по себе си. Тук само за сравнение трябва да бъде отбелязана и появата на една друга публикация по подобен въпрос в същия сайт на 06 юни 2025 г.. С нея е огласено Окръжно писмо с № 934 от 06 юни 2025 г., с което се съобщава, че „в изпълнение решението на Св. Синод от заседанието му на 13 май 2025 г., протокол № 05 – пълен състав, приложено ви изпращаме за сведение и съобразяване писмо вх. № 1400/23.05.2025 г. на Св. Синод (изх. № 231/14.05.2025 г.) относно низвержението без отлъчване от Църквата на дякон Йоаннис (Михаил) Джорджакис – клирик на Критската църква“[6]. Тук отново датите говорят сами, а съпоставката с предното Окръжно говори за доста по-кратки срокове и своевременна реакция.

Ако негативните последици от това неизпълнено задължение за публикуване на информация са вече преодолени, то последиците – преки и косвени от едно доста закъсняло оповестяване на друга важна информация тепърва предстоят.

На 13 ноември 2024 година на официалната интернет страница на Софийската митрополия[7] бе публикувано Окръжно писмо № 1135 от

[5] *ОКРЪЖНО ПИСМО относно низвержението на ставрофофрен иконом Силвестър Янакиев, 31.01.2025 г.* [*OKRAZhNO PISMO otnosno nizverzhenieto na stavrofofren ikonom Silvestar Yanakiev, 31.01.2025 g.*],https://mitropolia-sofia.org/2025/01/31/%d0%be%d0%ba%d1%80%d1%8a%d0%b6%d0%bd%d0%be-%d0%bf%d0%b8%d1%81%d0%bc%d0%be-%d0%be%d1%82%d0%bd%d0%be%d1%81%d0%bd%d0%be-%d0%bd%d0%b8%d0%b7%d0%b2%d0%b5%d1%80%d0%b6%d0%b5%d0%bd%d0%b8%d0%b5%d1%82%d0%be/ (08.10.2025) (Bulg.).

[6] *ОКРЪЖНО ПИСМО относно низвержението на дякон Йоаннис (Михаил) Джорджакис – клирик на Критската църква, 06.06.2025 г.* [*KRAZhNO PISMO otnosno nizverzhenieto na dyakon Yoannis (Mihail) Dzhordzhakis – klirik na Kritskata tsarkva, 06.06.2025 g.*], https://mitropolia-sofia.org/2025/06/06/%d0%be%d0%ba%d1%80%d1%8a%d0%b6%d0%bd%d0%be-%d0%bf%d0%b8%d1%81%d0%bc%d0%be-%d0%be%d1%82%d0%bd%d0%be%d1%81%d0%bd%d0%be-%d0%bd%d0%b8%d0%b7%d0%b2%d0%b5%d1%80%d0%b6%d0%b5%d0%bd%d0%b8%d0%b5%d1%82%d0%be-2/(08.10.2025) (Bulg.).

[7] *Окръжно писмо във връзка с изборите на нови църковни настоятелства и проверителни комисии, 13.11.2024 г.* [*Okrazhno pismo vav vrazka s izborite na novi tsarkovni nastoyatelstva*

07.11.2024 г., с което Негово Светейшество Софийския митрополит и Български патриарх Даниил, съгласно Окръжно писмо на Св. Синод, протокол № 13/10.09.2024 г. – пълен състав, и на основание чл. 143 и чл. 95, т. 22, от Устава на Българската православна църква – Българска Патриаршия (УБПЦ – БП), разпорежда поради изтичане на четиригодишния мандатна църковните настоятелства и проверителни комисии, на 24 ноември 2024 г. да бъдат проведени НОВИ ИЗБОРИ ЗА ЦЪРКОВНИ НАСТОЯТЕЛСТВА И ПРОВЕРИТЕЛНИ КОМИСИИ. В същото окръжно писмо напомня изискването на чл. 142, ал. 3 от УБПЦ-БП кандидатите за църковни настоятели да подадат съответното заявление до председателя на църковното настоятелство, най-малко 7 дни до провеждане на избора, т.е. до 17 ноември, включително.

Опирайки се на цитираните в Окръжното дати лесно може да се констатира, че решението на Св. Синод за провеждане на избори за църковни настоятелства и проверителни комисии е взето на 10.09.2024 г., а окръжното е издадено два месеца след това на 07.11.2024 г. Недоумение буди констатираното закъснение. Това недоумение обаче прераства в истинско затруднение при съпоставката на други две дати, свързани с окръжното. Последното е публикувано на митрополитския сайт на 13.11.2024 г., а в неговия текст се поставя изискване за подаване на заявление от страна на кандидатите най-късно до 17.11.2024 г., т.е. желаещите да бъдат избрани за членове на църковното настоятелство са ограничени в рамките на 4 дни от научаването за тази възможност до нейното изчерпване от преклузивния срок, да осмислят своето поведение и да подадат заявление да председателя на съответното църковно настоятелство. Съпоставката на двата срока – 2 месеца за обявяването и 4 дни за подаването на заявление е индикация за тревожна тенденция.

Без да бъдат подлагани на коментар евентуалните причини за тези действия, ще бъде направен опит за очертаване на преките и косвени резултати от тях.

В последните години се наблюдава сериозен отлив на желаещи да

i proveritelni komisii, 13.11.2024 g.], https://mitropolia-sofia.org/2024/11/13/%d0%be%d0%ba%d1%80%d1%8a%d0%b6%d0%bd%d0%be-%d0%bf%d0%b8%d1%81%d0%bc%d0%be-%d0%b2%d1%8a%d0%b2-%d0%b2%d1%80%d1%8a%d0%b7%d0%ba%d0%b0-%d1%81-%d0%b8%d0%b7%d0%b1%d0%be%d1%80%d0%b8%d1%82%d0%b5-%d0%bd%d0%b0/ (08.10.2025) (Bulg.).

упражняват както своите пасивни избирателни права, като членове на енорията, така и активните си избирателни права, т.е. да бъдат избирани за членове на църковни настоятелства. Причините за това са много и трудно могат да бъдат обхванати и изброени в настоящото изложение. Те с положителност обаче са резултат на дългогодишни опити да се внуши безполезността на църковното настоятелство като орган на църковна власт, на неглижирането на миряните като част от персоналния субстрат на Църквата, на наслояването на усещане, че от тях не зависи нищо, на липсата на достатъчна осведоменост по отношение на тяхното място и роля в устройството и управлението на църквата, на стесняване на тяхното представителство в органите на управление на поместната ни църква, на нежеланието на църковната йерархия да осигури нужната публичност на своите решения и актове, за което последната освен морален дълг има и нормативно задължение. Всичко това води до намаляването на броя на желаещите активно да участват в организационния живот на БПЦ, което за съжаление се проявява и като намаление на броя за участващите в нейния богослужебен живот.

Ако към горните причини, които подробно са разгледани и обстойно анализирани в дисертационния ми труд „Уставът на БПЦ-БП: практика, приложение и колизии с другите източници на църковно право", добавим и недостатъчната разгласа на тазгодишната кампания за избор на църковни настоятелства и кратките срокове, свързани с нейното провеждане, няма да е трудно да си обясним обективната невъзможност за реално провеждане на избори. На много места не се явяват нито кандидати, нито избиратели, а там където такива има техният брой е недостатъчен за провеждане на избор, поради което той се формализира и до голяма степен опорочава идеята за изборност като се стеснява представителността на конституираните органи. Без да бъде търсена целенасоченост в положението, което се разглежда, трябва да бъде отбелязано, че то задълбочава тенденцията за игнориране или поне ограничаване на възможността на миряните пълноценно да участват в църковния живот.

Пряка последица от тази тенденция увеличаването на броя на църковните настоятелства, чиито членове не са избрани, а назначени при прилагане на хипотезата на чл. 143, ал. 3. По този начин управителните органи на църквите като юридически лица са съставени от членове, които не са избрани от енорията и не се ползват с нейното

доверие, а са назначени от епархийския митрополит по предложение на председателя на църковното настоятелство и не могат да бъдат истински коректив на неговата еднолична дейност.

Трябва да се има предвид, че именно изборите за църковни настоятели в немалка степен предпоставят изборите за останалите органи на църковната власт.

Важно е също да се подчертае, че за да бъде реализирана в пълна мяра идеята за широката представителност на Божия народ при многостепенната процедура за избор и конституиране на органите на църковната власт е справедливо изваждането на представителите на служебно утвърдените (чл. 143, ал. 3) и назначени от епархийския митрополит църковни настоятелства (чл. 150). Спазването на предвидената в Устава стандартна процедура с пряк избор на членовете на църковното настоятелство от членовете на църквата като юридическо лице и последващото им утвърждаване от епархийския митрополит след проведения контрол за законосъобразност, наистина обезпечава представителността на този орган. При реализиране на извънредни процедури с утвърждаване на служебен състав или назначаване на църковното настоятелство, тази представителност се губи, тъй като всички лица, влизащи в състава на църковното настоятелство, макар и формално отговарящи на условията и имащи качествата на църковен настоятел, са определени по волята на един човек, та бил той и епархийският митрополит. Ето защо е необходимо правилното протичане на избора за църковни настоятелства при добра избирателна активност, която обаче може да бъде постигната само при съзнание за важността на въпроса и усилията на митрополитските администрации да убедят членовете на църквата в нуждата от по-дейно участие в процедурите по конституиране на органите на управление. Много удобно е напоследък да се неглижира значението на църковното настоятелство като орган, лишен от съдържание и правомощия, което води до отлив на желаещи да реализират както пасивните, така и активните си избирателни права, а оттам до сформирането и утвърждаването на църковни настоятелства, чиито членове не са избрани от енорийското избирателно събрание, а са определени от митрополита по предложение на енорийския свещеник. Юридически справедливо би било членовете на такива църковни настоятелства да нямат право да определят свой представител, който да участва в избора на епархийските избиратели. Това е въпрос, който заслужава в бъдеще да

бъде разгледан, обмислен и нормативно регламентиран, ако не с изменение и допълнение на УБПЦ-БП, то поне със Синодална наредба по смисъла на чл. 58, ал. 12 от Устава.

В заключение може убедено да се приеме, че с активното съдействие на всички членове на църковния организъм, с тяхното съучастие не само в богослужебния, но и в организационен църковен живот, с осъзнаването на йерархичната структура и съборната същност на Църквата, всеки според своето място и функция, съобразено с каноничните принципи, е в състояние да допринесе за нормалното и правилно функциониране на органите на поместната ни църква. Достатъчно е всеки член на Църквата, независимо от положението му в нейните състав и структура, активно да изпълнява своите задължения, за да може основателно да упражнява и своите права. Само тогава всеки, съобразявайки своите действия с нормите, би имал аргументи да изисква приложението на църковните правила и уставни разпоредби, като чрез личния си пример съумее да внуши на църковната йерархия необходимостта и наложителността от точното и еднакво прилагане. Само тогава УБПЦ-БП ще изпълни своето назначение да бъде гарант за законосъобразното управление на поместната ни православна църква. Само тогава поместната ни православна църква ще има моралното право, подкрепено от църковноправните разпоредби, да реализира високото си назначение, бидейки „стълб и крепило на истината", да бъде нравствен стожер и коректив на обществото, сочещ му правилния път на възход към Бога. Всичко това може да стане, ако не само благодарение на реализиране на правото на информация, то с неговото значимо съдействие, проведено с правилно разбиране и реализиране на юридическите и морални задължения на органите на църковна власт за публичност на техните действия, решения и актове.

Библиография

Милаш, Далматински еп. Никодим. *Православно църковно право.* Бълг. превод. София, 1904 (фототипно издание на Софийска св. митрополия, 2020) [Milash, Dalmatinski ep. Nikodim. *Pravoslavno tsarkovno pravo.* Balg. prevod. Sofia, 1904 (fototipno izdanie na Sofiyska sv. mitropolia, 2020) (Bulg.)].

Кьосева, М. „Основни принципи на управление на органите на църковната власт на Българската православна църква – Българска Патриаршия." *Християнство и култура*, 3 (2024): 45-65 [Kyoseva, M. „Osnovni printsipi na upravlenie na

organite na tsarkovnata vlast na Balgarskata pravoslavna tsarkva – Balgarska Patriarshia.“ *Hristiyanstvo i kultura*, 3 (2024): 45-65 (Bulg.)].

Кьосева, М. *Гражданска правосубектност на Българската православна църква.* Зографски манастир, 2024 [Kyoseva, M. *Grazhdanska pravosubektnost na Balgarskata pravoslavna tsarkva.* Zografski manastir, 2024 (Bulg.)].

Михайлов, М. *Уставът на Българската православна църква – Българска Патриаршия и неговото приложение.* София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 2025 [Mihaylov, M. *Ustavat na Balgarskata pravoslavna tsarkva – Balgarska Patriarshia i negovoto prilozhenie.* Sofia: Universitetsko izdatelstvo „Sv. Kliment Ohridski“, 2025 (Bulg.)].

„Гръцката църква съобщи за низвержение на наш клирик, Българската мълчи, 28.11.2024 г.“ [„Gratskata tsarkva saobshti za nizverzhenie na nash klirik, Balgarskata malchi, 28.11.2024 g.“]. *V:* https://dveri.bg/component/com_content/Itemid,100724/catid,19/id,73783/view,article/ (Bulg.)

ОКРЪЖНО ПИСМО относно низвержението на ставрофофрен иконом Силвестър Янакиев, 31.01.2025 г. [*OKRAZhNO PISMO otnosno nizverzhenieto na stavrofofren ikonom Silvestar Yanakiev, 31.01.2025 g.*] https://mitropolia-sofia.org/2025/01/31/ (Bulg.)

ОКРЪЖНО ПИСМО относно низвержението на дякон Йоаннис (Михаил) Джорджакис – клирик на Критската църква, 06.06.2025 г. [*OKRAZhNO PISMO otnosno nizverzhenieto na dyakon Yoannis (Mihail) Dzhordzhakis – klirik na Kritskata tsarkva, 06.06.2025 g.*] https://mitropolia-sofia.org/2025/06/06/ (Bulg.)

Окръжно писмо във връзка с изборите на нови църковни настоятелства и проверителни комисии, 13.11.2024 г. [*Okrazhno pismo vav vrazka s izborite na novi tsarkovni nastoyatelstva i proveritelni komisii, 13.11.2024 g.*] https://mitropolia-sofia.org/2024/11/13/ (Bulg.)

Цветомир Пенков

„НАРОДЕН СЪД“ 1944-1945 И „ВТОРИ НАРОДЕН СЪД“ –1948: репресиите над Църквата и отношенията между нея и държавата при комунистическия режим[1]

The author is a doctoral student in the Department of Historical Theology at the Faculty of Theology of Sofia University “St. Kliment Ohridski,” e-mail: ts.penkov@theo.uni-sofia.bg; https://orcid.org/0009-0008-2922-6923.

Abstract: Tsvetomir Penkov,
The 'People's Court' of 1944–1945 and the 'Second People's Court' of 1948: The Repressions Against the Church and Church–State Relations Under the Communist Regime

On 9 September 1944, Bulgaria was occupied by the Red Army, and an atheist regime, modelled on that of Soviet Russia, was imposed. State institutions were rapidly brought under full control. Within only a few months, hundreds of clergy passed through the prisons. During the so-called “First Wave” (9 September 1944 – 1 February 1945)—often described as the *Bartholomew Nights* of mass killings in Bulgaria—thousands of people disappeared without trial or sentence. Yet can a person truly be made to “disappear” physically? With the establishment of the *People's Court* on 20 December 1944, through the Ordinance-Law for the prosecution of those deemed responsible for involving Bulgaria in the world war against the Allied nations and for the atrocities associated with it, the murders committed after 9 September 1944 were effectively given a veneer of legality. The *autodafés* now served a new purpose: through “legal” executions, terror, the cultivation of fear, and systematic repression, to uproot and eradicate the Christian identity of the Bulgarian people and their belonging to the Church of Christ. The God-

[1] This study is financed by the European Union-NextGenerationEU, through the National Recovery and Resilience Plan of the Republic of Bulgaria, project SUMMIT BG-RRP-2.004-0008-C01, Activity 3.3 (Short-Term Specialization at the Volos Theological Academy, October, 2024).

opposing spirit of the communist authorities did not spare even the clergy of the Bulgarian Church.

Keywords: *Church History, Orthodox Church, Religious Studies, State and Church Relationships, Communist Regime, Persecutions*

Съкращенията на използвани архиви [*Abbreviations of the Archives Used*]**:** АКРДОПБГДСРСБНА [AKRDOPBGDSRSBNA] – Архив на Комисията за разкриване на документи и обявяване на принадлежност на българските граждани към Държавна сигурност и разузнавателните служби на Българската народна армия [*Archive of the Commission for Disclosure of Documents and Announcing the Affiliation of Bulgarian Citizens with the State Security and Intelligence Services of the Bulgarian People's Army*].

Предистория

В навечерието на 09.IX.1944 г., не много години след „освобождението", България е на прага на непоправима катастрофа в своята история. След тази дата България изгубва пълната си независимост и е дълго в периферията на развиващите се страни. Ако погледнем обаче назад в нашата най-нова история, ще видим, че във всички катастрофи, до които България е довеждана, личи винаги пръстът на Съветска (имперска) Русия[2].

След завземане на властта от доминирания от комунистите Отечествен фронт (ОФ) на 09.IX.1944 г. започва кампания за наказване на виновниците за подпалване на Втората световна война. Подпомогнати от Червената армия комунистите пристъпват веднага към преустройство на държавния апарат. За това става необходимо не само укрепване на партията във властта, но и разправа с действителните и потенциални нейни противници и опоненти[3].

В България, след влизането на Червената армия, е въведена „революционна законност", което е равно на хаос, но контролиран, под-

[2] Билярски, Цочо. *Разправата на народния съд с регентите. Материали на съда срещу проф. Богдан Филов, принц Кирил Преславски и ген. Никола Михов.* София: Прозорец, 2025, 15 [Bilyarski, Tsocho. *Razpravata na narodnia sad s regentite. Materiali na sada sreshtu prof. Bogdan Filov, prints Kiril Preslavski i gen. Nikola Mihov.* Sofia: Prozorets, 2025, 15 (Bulg.)].

[3] Семерджиев, Петър. *Народният съд в България (1944-1945).* София: Македония прес, 1997, 2 [Semerdzhiev, Petar. *Narodniyat sad v Bulgaria (1944-1945).* Sofia: Makedonia pres, 1997), 2 (Bulg.)].

реден хаос. Целта на страданията, които ще понесат стотици хиляди българи-християни, се крие преди всичко в това, да се изтрият и заличат носителите на християнското самосъзнание и да се погубят представителите: държавници, политици, военни, индустриалци, банкери, дейци на културата и образованието, представители на БПЦ и др., носители на националната идентичност. Премахването и заличаването на приемствеността обаче е в основата на терора[4]

Съветската политика спрямо България след установяването на окупационния режим цели да съдейства да бъде изменена най-напред политическата обстановка в страната. Благоприятно обстоятелство за това е ролята на Българската комунистическа партия за изпълнение на съветските планове.

На 1 февруари България отбелязва Деня на почит към жертвите на комунистическия режим. Решението за това честване е взето от правителството на 19 януари 2011, а предложението е направено от двамата президенти - Желю Желев (1992 - 1996) и Петър Стоянов (1997 - 2002).

На тази дата 1/ 2 февруари 1945 г. са изпълнени първите смъртни присъди на 147 души, сред които присъди четем и тези на принц Кирил Преславски, Богдан Филов (бивш министър-председател), Никола Михов и още много др., от Тринадесет-членният Първи състав на така наречения „Народен съд“ – инструмент, не само за политически реванш с „виновните“ за националните катастрофи, но и за жестока разправа с духовниците на родната ни Църква, с цел елиминиране на интелектуалния елит на страната[5].

Т. нар. Народен съд се явява всъщност като извънреден съдебен орган, създаден след окупацията на Царство България от Червената армия на СССР и преврата на 9 септември 1944 г. от властта на Отечествения фронт в нарушение на действащата по това време Търновска конституция. „Народният съд“ функционира в периода декември 1944 г. – април 1945 г., като в резултат на дейността му е обезглавен държавният, политическият и военен елит на страната. На 17 септември 1944 г. министър-председателят Кимон Георгиев обявява програмата на правителството на Отечествения фронт, която включва

[4] Шарланов, Диню. *История на комунизма в България,* т. 1. София: Сиела, 2009, 308 [Sharlanov, Dinyu. *Istoria na komunizma v Bulgaria,* t. 1. Sofia: Siela, 2009, 308 (Bulg.)].

[5] *Вестник „Народен съд“ от* 14 септември 1945 г, бр. 3 [*Vestnik „Naroden sad“* ot 14 septemvri 1945 g, br. 3 (Bulg.)].

и „Народен съд над виновниците за издевателствата над борците за народните свободи и над мирното население в България". На 30 септември 1944 г. Министерски съвет гласува единодушно Наредба-закон за съдене от Народен съд виновниците за въвличане България в Световната война срещу Съюзените народи и за злодеянията, свързани с нея[6].

По изнесени официални данни от партията, съдът от 1 февруари 1945 г. осъжда 2730 души на смърт, около 8000 на затвор, доживотните са 1900, голям брой от осъдените на затвор умират от побой и изтезания, над 28 000 души са изселени, а имуществото им е конфискувано или разграбено[7]. В доклад си Антон Югов, член на Политбюро от 16.11.1944 г., отбелязва, че до този момент са арестувани 28 630 души, включително и голяма част от укриващите се. В отчета си до Г. Димитров в Москва от 20 ноември 1944 г д-р Минчо Нейчев съобщава, че броят на подсъдимите по наредбата-закон е 10 000. От разликата в числата, посочени в двата отчета (28 630 – 10 000), се вижда, че се губят следите на 18 630 души[8].

В друг доклада обаче, писан от д-р Минчо Нейчев до Национални комитет на ОФ от 20.07.1945 г., само няколко месеца по-късно от първия, намираме други интересни данни. В него се съобщава, че „За времето от 23.12.1944 до 31.03.1945 г., Народният съд разгледа 145 дела с общо 10 907 подсъдими. От тях са осъдени: на смърт – 2680, на доживотен – 1921, на 20 год. – 19, на 15 год. – 962, на 10 год. – 727, и останалите 3241 – не на по-малко от 10 год. строг тъмничен затвор.

[6] Захариев, Андрей. *„Народният съд": Обезглавяването на държавния, политическия и военен елит* (телевизионна дискусия). В: https://pametbg.com/index.php/bg/prestuplenia/naroden-sud/68-2015-12-09-07-55-33 (11.11.2025 г.) [Zahariev, Andrey. „Narodniyat sad: Obezglavyavaneto na darzhavnia, politicheskia i voenen elit (televizionna diskusia)." V: *https://pametbg.com/index.php/bg/prestuplenia/naroden-sud/68-2015-12-09-07-55-33* (11.11.2025 г.) (Bulg.)].

[7] Знеполски, Ивайло. *Българският комунизъм: Социокултурни особености и траектория на властта*. София: Сиела, Институт за изследване на близкото минало, 2008), 109 [Znepolski, Ivaylo. *Balgarskiyat komunizam: Sotsiokulturni osobenosti i traektoria na vlastta.* Sofia: Siela, Institut za izsledvane na blizkoto minalo, 2008), 109 (Bulg.)].

[8] Филчев, Ангел. *Смазването на пражката пролет 1968.* София: Сиела, 2018, 213 [Filchev, Angel. Smazvaneto na prazhkata proet 1968. Sofia: Siela, 2018, 213]; Шарланов, Диню, Поля Мешкова, *Българската гилотина. Тайните на народния съд*. София: Агенция „Демокрация", 1994, 49, 158-159 [Sharlanov, Dinyu, Polya Meshkova, *Balgarskata gilotina. Taynite na narodnia sad.* Sofia: Agentsia „Demokratsia", 1994, 49, 158-159 (Bulg.)].

Конфискувани са имотите на почти всички". В отчетите на главния обвинител Георги Петров до ЦК има и други неясни объркващи данни, разминаващи се дори с отчетите до ЦК на БРП (к), изготвени от същия Георги Петров – месец по-рано. От изчисленията на Г. Петров се вижда, че към края на юни 1945 г. от осъдените на смърт 2618 човека са изпълнени присъди на 1576. По пътя на логиката следва, че останалите 1042 не са екзекутирани. Но какво тогава е станало с тези хора, които липсват?[9]

В други статистики, се четат цифри на убити до 30 000, а на места те са повече от 40 000[10]. И въпреки цифрите, които са приблизителни и вероятно занижени, те и изискват много уточнения. Но от тези списъци, можем да направим донякъде равносметка за престъпленията на марксиския-ленинско-сталински режим в България.

За да оневинят престъпленията си обаче, извършени по време на „Народния съд", Отечествения фронт, който по това време е на власт, се позовава на подписаното на 08.08.1945 г. (при положение, че вече са пострадали не малко хора) в Лондон от правителствата на САЩ, Англия, СССР и Франция съглашение „ за съдебно преследване и наказание на главните военни престъпници от европейските страни на оста, т. е. Германия и Италия. Но „Народния съд" няма нищо общо с тези международни договорености. А България не е сред виновниците за разпалване на Втората световна война (01.09.1939 -02.09.1945)[11].

Прокламираните намерения на новото ОФ правителство, след окупацията на България през 1944 г., и намеренията за възстановяване на демократичен правов режим, опирайки се на Търновската конституция, така и не се реализират. Следвайки официалната линия на Москва, през следващите няколко години в страната ни ще се създаде фасадна демокрация, утвърждавайки и установявайки окончателно тоталитарен строй по съветски модел. Непосредствено след 09.IX. 1944 г. редица закони са премахнати, приетата Димитровска конституция през 1947 г., привидно дава прави и свободи на гражданите, но

[9] Шарланов, Диню, Поля Мешкова, Цит. съч., 158-159 [Sharlanov, Dinyu, Polya Meshkova, Op. cit. 158–159].

[10] Вестник „Демокрация", бр. 2 от 06.II.2013, 14 [*Vestnik „Demokratsia",* br. 2 ot 06.II.2013,14].

[11] Филчев, Ангел. Цит. съч., 213 [Filchev, Angel. Op. cit. 213].

всъщност – българите не са легализирани в собствената си държава[12].

Отечествения фронт продължава управлението на държавата, следвайки практиката, установена след преврата от 19.05.1934 г, т. е. Министерски съвет започва управлението на страната с наредби, имащи силата на закони, опирайки се на чл. 47 от Търновската конституцията и формално одобрявани от регентите. В действителност обаче схемата за вземане и прокарване на решения от държавен и политически характер е доста по-различна[13].

Подготовка, учредяване и състави на „Народните съдилища“ 1944-1945

В началото на октомври 1944 г. в СССР са отведени бивши, министри и военни лица за времето от 01.01.1941 до 09.09.1944 г., за да бъдат „разпитвани“. С радиограма от 25 ноември 1944 г. Т. Костов пита Г. Димитров: „Кой и как ще съди принц Кирил Преславски, Богдан Филов и другите, които са под съветско попечителство. Другият проблем, който възниква по това време и безпокои Политбюро, е как да се постъпи със сестрата на цар Борис III – княгиня Евдокия. За щастие „разследванията“ по нейния казус не доказват прогермански прояви и те е освободена[14].

Началото на Българската гилотина не започва с изпълнението на смъртните присъди на 1 февруари 1945 г., т. е. физическото отстраняване на „виновниците“ по обвиненията. Механизма за завземане на властта е задействан от Отечествения фронт и е пуснат в действие още на 28 август 1944 г[15]. А няколко дни по-късно Кимон Георгиев чете Манифест на Националния комитет на Отечествения фронт, в който се казва, че „Отечествения фронт поема в тия съдбоносни часове и тежки условия управлението на страната, за да я спаси от погибел“. Така е извършен фактически политическия преврат от ОФ, в

[12] Алтънков, Никола. *История на БКП 1919-1989 г.* София: Факел, 2018, 436 [Altankov, Nikola. *Istoria na BKP 1919-1989 g.* Sofia: Fakel, 2018, 436 (Bulg.)].

[13] Шарланов, Диню, Поля Мешкова. Цит. съч. 17 [Sharlanov, Dinyu, Polya Meshkova. Op. cit. 17].

[14] Шарланов, Диню. *Тиранията (жертви и палачи).* София: Стрелец, 1997, 64-65 [Sharlanov, Dinyu. *Tiraniyata (zhertvi i palachi).* Sofia: Strelets, 1997, 64-65 (Bulg.)].

[15] Семерджиев, Петър. *Народният съд в България (1944-1945).* Йерусалим: Македония прес, 1997, 14 [Semerdzhiev, Petar. *Narodniyat sad v Bulgaria (1944-1945).* Yerusalim: Makedonia pres, 1997, 14 (Bulg.)].

лицето министър-председателя Кимон Георгиев[16].

Подобна заявка (обещание), е дадена месец по- рано и на Г. Димитров от Сталин, където се казва, че „никой друг крак няма да стъпи в България освен крака на Червената армия. Друг нов момент, формулиран в т. 11 от Манифеста, който чете К. Георгиев, е заявката за: „Прочистване на целия държавен апарат от противонародни елементи“ Под подписаните на документа се четат имената на: Кимон Георгиев (ПК „Звено“), Добри Терпешев (БРП (к)), Никола Петков (БЗНС), д-р Иван Пашов (цял квартал носи неговото име в Перник) и още много други[17].

На 9 септември 1944 г. България е окупирана от Червената армия и е въведен атеистичен режим по подобие на този в Съветска русия. За кратко време са превзети всички държавни институции. Богоборческият дух на болшевиките не подминава и родната ни Църква. За няколко месеца през затворите минават стотици духовни лица, а една не малка част от тях са убити без съд и присъда – по време на т. нар. „Първа вълна“ – (9.IX.1944 – 1.III.1945)[18].

След превратът от 09.09.1944 г. в България се формира структурата на Държавна сигурност по подобие на съветски модел. Тя има за цел да проучва, разследва, разпитва, малтретира, реквизира и не рядко да екзекутира „негласно“ противниците на режима[19].

С решение на Министерският съвет от 30 септември 1944 г. се приема единодушно законопроекта Наредба-закон за съдене от „Народен съд“ виновниците за въвличане България в Световната война срещу Съюзените народи и за злодеянията, свързани с нея, изготвен от Министерството на правосъдието с министър Минчо Нейчев[20]

[16] Семерджиев, Петър. Цит. съч. 15 [Semerdzhiev, P. Op. cit. 15].

[17] Шарланов, Диню, Поля Мешкова. Цит. съч. 7-11 [Sharlanov, Dinyu, Polya Meshkova. Op. cit. 7–11].

[18] Приемам това определение, защото в периода от декември 1944 г. до февруари – април 1945 г. „Народният съд“, създаден от правителството на Кимон Георгиев – това става в противоречие с Търновската конституция, са избити и репресирани десетки духовници.

[19] Даскалов, Васил. *Лагер на смъртта. Предизвестие за Ловеч.* Част 1, София: О Books, 2019, 3 [Daskalov, Vasil. *Lager na smartta. Predizvestie za Lovech.* Chast 1, Sofia: O Books, 2019, 3 (Bulg.)].

[20] Вж. по подробно Наредбата закон в книгата на Пауновски, Иван. *Възмездието. Документално-художествена книга за царските съветници, министрите и регентите пред Народния съд (1944-1945)*. София: Партиздат, 1971, 14-19 [Paunovski,

включително и от не комунисти, съюзници на БРП (к), както и земеделците на Никола Петков и социалдемократи, участващи в Отечествения фронт[21].

С указ № 22 на регентите на България (под натиск), е одобрено 6-о Постановление на Министерски съвет, „.... взето на заседанието му от 30 септември 1944 г.“, с което е приета наредбата-закон. Тази наредба-закон влиза в сила от деня на обнародването си в „Държавен вестник“, на 6 октомври 1944 г., бр. 219 [22], и е изменяна двукратно с укази от 4.11.1944 г. и 4.01.1945 г.[23] Всъщност, срокът на наредбата-закон е удължен до 31.03.1945 г. Но процесиите по него продължава чак до края на месец април. Едва на първи май със заповед на министъра на правосъдието народните екзекутор са освободени от длъжност[24].

На 18 декември 1944 г. Политбюро решава, че главните процесии не могат повече да бъдат отлагани. В тази връзка инквизиторите започват да обсъждат присъдите, които ще поискат. С шифрована радиограма Трайчо Костов съобщава на Г. Димитров в Москва, че „Утре, на 19.12.1944 г. започва „Народния съд“[25]. В денят, в който започва „Народния съд“ 20.12.1944 г., Министерски съвет приема нова наредба-закон, този път за трудово-възпитателни общежития[26] (ТВО) за опасни лица. Съгласно чл. 1, това са хора обвинени за фашистка дейност и противници на държавния ред и сигурност. Всъщност в България изобщо никога не е имало фашизъм, т. е. дори и някои ор-

Ivan. *Vazmezdieto. Dokumentalno-hudozhestvena kniga za tsarskite savetnitsi, ministrite i regentite pred Narodnia sad (1944-1945)*. Sofia: Partizdat, 1971, 14-19 (Bulg.)].

[21] Знеполски, Ивайло. Цит. съч. 107 [Znepolski, Ivaylo. Op. cit. 107].

[22] *Наредбата-закон за съдене от народен съд винозниците за въвличане на България в световната война срещу съюзените народи и злодеянията, свързани с нея [Naredbata-zakon za sadene ot naroden sad vinoznitsite za vavlichane na Bulgaria v svetovnata voyna sreshtu sayuzenite narodi i zlodeyaniyata, svarzani s neya]*. https://web.archive.org/web/20070705192102/http://www.infotel.bg/juen/arh/26052010.htm. Публикувано на: 05.07.2017 (28.03.2025) (Bulg.).

[23] Пауновски, Иван. Цит. съч., 13-15 [Paunovski, Ivan. Op. cit. 13-15].

[24] Шарланов, Диню, Поля Мешкова. Цит. съч. 159 [Sharlanov, Dinyu, Polya Meshkova. Op. cit. 159].

[25] Ibid. 71–72.

[26] Вж. „Наредба-закон за трудововъзпитателни общежития за политически опасните лица“ [„Naredba-zakon za trudovovazpitatelni obshtezhitia za politicheski opasnite litsa“]. https://bg.wikipedia.org/wiki/ [„Naredba-zakon za trudovovazpitatelni obshtezhitia za politicheski opasnite litsa.“ V: https://bg.wikipedia.org/wiki/] (03.03.2025) (Bulg.).

ганизации да се увличат по фашизма, който е изцяло италианско изобретение, те никога не идват на власт, никога не участват пряко в управлението на страната[27].

Създадените трудово-възпитателните общежития, излизат на „бял свят" – официално, с наредба-закон, публикувана в „Държавен вестник", бр. 15/20.01.1945 г., заедно с правилник за вътрешния ред на общежитията[28]. Тази „наредба-закон" на ОФ, както и „Наредбата-закон в защита на народната власт"[29], подписани от Кимон Георгиев, целят, от една страна, да узаконят беззаконието в страната и да се утвърдят като съвестта на нацията, а от друга страна, опирайки се на „наредбата-закон" – да прикрият и оправдаят пред историята именно онези „безследно изчезналите лица" до датата 20.12.1944 г., когато се установява официално народния съд като ги включват в списъците на „законно осъдени" от „Народния съд", т. е. записани като въдворени в ТВО-та, а след това починали по необичайни и непредвидени ситуации. Видяхме, че в отчетите и докладите на комунистите, има разминаването на данните в списъците, което не е случайно явление, а е преднамерено и тенденциозно.

Голяма част от задържаните, както знаем са убити и когато съдебният състав на „Народния съд" ги призовава по имена, получава отговор, че тези лица са в „неизвестност". Горното твърдение се доказва и от признанията на главният народен обвинител Георги Петров, който заявява, че в списъците на подсъдимите и по-късно осъдени попадат много „изчезнали при чистката"[30].

---

[27] Шарланов, Диню, Поля Мешкова. Цит. съч. 76-77 [Sharlanov, Dinyu, Polya Meshkova. Op. cit. 76-77].

[28] Чурешки, Стефан. *Православието и комунизмът в България (1944-1960 г.).* София: Просвета, 2004, 93 [Chureshki, Stefan. *Praoslavieto i komunizmat v Bulgaria (1944-1960 g.).* Sofia: Prosveta, 2004, 93 (Bulg.)].

[29] „Наредба-закон за защита на народната власт в 18 члена." *Държавен вестник, брой 80 от 7.IV.1945 г.* [„Naredba-zakon za zashtita na narodnata vlast v 18 chlena". *Darzhaven vestnik, broy 80 ot 7.IV.1945 g.*]. Обнародван в *Държавен вестник*, бр.62 от 17.III.1945г. [Obnarodvan v *Darzhaven vestnik*, br.62 ot 17.III.1945g.], изм. ДВ. бр.97 от 30.IV 1946г., изменен в *Държавен вестник*, бр. 254 от 1 XI 1947г. [izm. DV. br.97 ot 30.IV 1946g., izmenen v *Darzhaven vestnik*, br.254 ot 1 XI 1947g.], и отменен от *Държавен вестник,* бр.80 от 7.VI.1948г., В-к *Демокрация*, бр. 2 от 06.II.2013, с. 14 [otmenen ot *Darzhaven vestnik*, br.80 ot 7.VI.1948g., V-k *Demokratsia*, br. 2 ot 06.II.2013, s. 14] (Bulg.).

[30] Шарланов, Диню, Поля Мешкова, Цит. съч. 159 [Sharlanov, Dinyu, Polya Meshkova. Op. cit. 159].

Трудно можем да кажем със сигурност какъв е броя на жертвите в лагерите и какъв е броя на лагерите разположени в страната ни по онова време, тъй като за по-голямата част от престъпленията на „Народния съд“ нямаме документи. Но не малко хората с дамгà – „врагове на народа“. са изпращани вероятно и в Сибир. Такъв е случаят с инженер Стефан Шопов, обвинен за шпионаж в полза на Германия и изпратен в Източен Сибир, без съд и присъда на 25 г. „спецлагер“[31]. Подобно съмнение има и за изчезването на Евгени Босилков, където неговата сестра, изказва подобно доводи в тази посока[32]. Не знаем, ако се проучи по - добре този въпрос, дали няма да излязат и други данни за хора, които се водят все още „безследно изчезнали“. Какъвто е случаят с архимандрит Ириней Попконстантинов.

Какви са били всъщност намеренията на инквизиторите[33], виждаме от разпореждането (относно подсъдимите на бъдещите Народни съдилища) на Георги Димитров от 21.12.1944 г., в качеството си на ръководител на Международния отдел на ЦК на Всесъюзната комунистическа партия, в което се казва следното: „Оправдать никого не будет!“ – Никой не трябва да бъде оправдан[34].

Но „възмездието“ на съдилищата не свършва дотук. Само няколко месеца по-късно, из радиограма от 19.04.1945 г. на Г. Димитров до Т. Костов се чете: „В момента, когато народните съдии завършват своята работа, е необходимо сериозно да се разгледа въпросът за семействата и близките на екзекутираните и осъдените (…) И никакви съображения за хуманност и милосърдие не трябва да играят в дадения случай каквато и да е роля“[35].

Радиограмите на Г. Димитров довеждат до нова вълна масов религиозен екстремизъм от страна на болшевиките с български пас-

[31] Шопов, Георги. *Чичо ми се върна от неизвестното*. София: Сиела, 2019, 9-17 [Shopov, Georgi. *Chicho mi se varna ot neizvestnoto.* Sofia: Siela, 2019, 9-17 (Bulg.)].

[32] АКРДОПБГДСРСБНА VI – Л, а.е. 478, т. 8, л. 97-100 [(AKRDOPBGDSRSBNA – VI – L, a.e. 478, t. 8, list 97–100] (Bulg.).

[33] Използвам думата „инквизитор“, защото тя отговаря напълно на профила на хората, които провеждат и изпълняват „народните“ съдилища.

[34] „Телеграма от 21 декември 1944 написана на руски.“ В: *https://bg.wikipedia.org/wiki/%D0%9D%D0%B0%D1%80%D0%BE%D0%B4%D0%B5%D0%BD_%D1%81%D1%8A%D0%B4#cite_note-11* (12.03.2025) [„Telegrama ot 21 dekemvri 1944 napisana na ruski.“ V: *https://bg.wikipedia.org/wiki/%D0%9D%D0%B0%D1%80%D0%BE%D0%B4%D0%B5%D0%BD_%D1%81%D1%8A%D0%B4#cite_note-11* (12.03.2025)] (Bulg.).

[35] Филчев, Ангел. Цит. съч. 214 [Filchev, Angel. Op. cit. 214].

порт. Повечето от близките на задържаните са изселени, а броят на изчезналите при акциите, осъдени и разстреляни нараства неимоверно бързо[36].През октомври 1945 в България пристига журналиста Марк Итъридж, пратеник на президента Труман. В анкетите и собствените проучвания, които прави, се разкрива картина на „Народния съд". Той пише, обръщайки се към министър-председателя на България Кимон Георгиев: „Не мислите ли, че ако продължавате да убивате така, както досега, ще стане нужда да ви изпратим население от Америка". Журналистът е потресен не само от броя на жертвите, но и от съдбите на сираците и вдовиците, оставени на произвола на съдбата[37].

Обективната истина за учредяване на „Народния съд" е съвсем друга. В документите на Българската работническа партия БРП (к), преименувана през 1947 г. в БКП, а впоследствие на БСП (през 1991 г.), с изключително голям брой израстъци, терминът „Народен съд" се появява още през 1941 г, където ЦК на партията обвинява правителството на Богдан Филов, и го заплашва с думите, в обръщението: „Да знаете и да имате предвид, че не е далеч денят, когато ще бъдете изправени пред народен съд и тоя съд ще бъде безпощаден"[38]. Някъде по това време започват да се структурират и съставите, които ще ръководят бъдещите „народни" Върховни съдилища.

Върховни състави

Съставите на народните съдилища са, както следва:

Първи – за съдене на бившите министри, регенти и царски съветници;

Втори – за съдене на депутатите от XXV обикновено народно събрание;

Трети – за съдене на обявените за провинени български експерти по установяването на извършеното СССР Катинско клане и по трагедията във Виница;

Четвърти – за съдене на „военните престъпници";

Пети – за съдене на служители в Дирекцията на полицията, Щаба на жандармерията, разузнавателно отделение на Министерството на

[36] Шарланов, Диню, Поля Мешкова. Цит. съч. 150-151 [Sharlanov, Dinyu, Polya Meshkova. Op. cit. 150–151].

[37] Филчев, Ангел. Цит. съч. 214-216 [Filchev, Angel. Op. cit. 214–216].

[38] Шарланов, Диню, Поля Мешкова. Цит. съч. 11 [Sharlanov, Dinyu, Polya Meshkova. Op. cit. 11].

войната и техните помагачи;

Шести – за съдене на журналисти и пропагандатори на фашистка идеология. На 12 март 1945, 9 часа и 10 минути се открива първото заседание на Шести състав на т. нар. Народен съд. Дело № 6 - на интелектуалците - е продължение на серията от дела. Подсъдимите са били 101 - писатели, художници, журналисти, между тях и мъртвите Йордан Бадев, Данаил Крапчев и Райко Алексиев, убит в топлите нощи на 1944 г от Георги Боков „с 400 песници", в „Дома за слепи", известен като една от „Къщите на ужасите" в София[39].Свидетелите са 145, техни колеги[40].

Седми – за съдене на участниците в депортирането на евреите от Беломорието и Вардарска Македония;

Осми – за съдене на фашистките агенти от Софийска област;

Девети – за съдене на прокурори и съдии при военнополевите и областни съдилища;

Десети – за съдене на служителите на БНБ и други банки, както и стопански дейци;

Единадесети – за съдене на лицата, свързани с престъпни деяния на българските административни, полицейски и военни власти в окупираните от България земи в Беломорска Тракия, Македония и Сърбия за периода от 1941 до 1944 г.;

Дванадесети – за съдене на членовете на организациите „Бранник", „Български национални легиони", на профсъюзите, симпатизиращи на Нацистка Германия и Фашистка Италия, и др.;

Тринадесети – за съдене на полицаи, шпиони, секретни сътрудници на полицията, войници и офицери за преследването и разстрелите на партизани. От изброените състави, пети, осми, единадесети и тринадесети изследователите изпитват трудности дори да се доберат до елементарни данни за водените процеси. Пети състав е фантомен, не е ясно с какво се е занимавал, кога е заседавал, кои са били подсъдимите и какви са резултатите[41].

---

[39] Янева, Анета. „Къщите на смъртта." В: *Писахме да се знае. Без съд и присъда*, т. 1. София: Васил Станилов, 2013, 11-15 [Yaneva, Aneta. „Kashtite na smartta." V: *Pisahme da se znae. Bez sad i prisada,* t. 1. Sofia: Vasil Stanilov, 2013, 11-15 (Bulg.)].

[40] Шарланов, Диню, Поля Мешкова. Цит. съч. 152-153 [Sharlanov, Dinyu, Polya Meshkova. Op. cit. 152-153].

[41] Алтънков, Никола. Цит. съч. 465 [Altankov, Nikola. Op. cit. 465]. „Народен съд 1944-1945 г. XIII състав в София." В: *https://narodensud.archives.bg/38-XIII_%D1%81*

Народните съдилища в България всъщност имат близо 50 годишна история. Те има за цел разрушаване на демократичните устои на Третото българско царство. Още в текстовете на Търновската конституция през 1879 г. (чл. 106), виждаме, че държавници могат да бъдат подвеждани под отговорност. Една година по-късно през 1880 г. е приет и „Закон за съдене на министри". За първи път подобен казус е разгледан по отношение на Стефан Стамболов през 1894 г., но чисто законово и съдебно издържан.[42]

Това, което прави „Народния съд" по отношение на съденето на „виновници" – държавници, опирайки се донякъде именно на Търновската конституция, не влиза в никакви законови и морални рамки. Съдилищата напълно погазват Търновската конституция и законите в страната като донасят големи страдания на родната ни Църква и Отечество. А целта е ясна, установяване на тоталитарен (авторитарен) комунистически режим в страната, по подобие на този в Съветска Русия.

Процесите на „Народния съд" 1944-1945

За да утвърдят властта си, комунистическите режими, винаги започват с отделни „малки" престъпления и стигат до по-големи такива, издигайки като система на управление масовия терор такъв, каквато виждаме от информацията дадена по-горе. По този повод Игнацио Силоне пише: „На практика революциите, както дърветата, се познават по плодовете им." Можем да се съгласим донякъде със Силоне, защото ние видяхме какви плодовете донесоха изгнилите дървета с двете „Велики" революции (от 1789 г. и 1917 г.) и какви плодове, като резултат от „революцията" в България, продължават да раждат изгнилите дървета и днес. Но също така знаем какво се случва с „дърветата, които не дават плод" (Вж. Мат.7:19). Не е случаен и факта, че болшевиките в Съветска Русия решават през ноември 1917 г. да се наричат комунисти. Още по-малко случайно е, че те издигат в подножието на Кремъл паметник за прослава на онези, които провъзгласяват

%D1%8A%D1%81%D1%82%D0%B0%D0%B2_%D0%B2_%D0%A1%D0%BE%D1%84%D0%B8%D1%8F (28.02.2025) [Naroden sad 1944-1945 g. XIII sastav v Sofia. V: https://narodensud.archives.bg/38-XIII_%D1%81%D1%8A%D1%81%D1%82%D0%B0%D0%B2_%D0%B2_%D0%A1%D0%BE%D1%84%D0%B8%D1%8F] (Bulg.).

[42] Семерджиев, Петър. Цит. съч. 509-514 [Semerdzhiev, Petar. Op. cit. 509-514].

за свои предвестници: Мор и Кампанела[43].

Тази религия, наречена комунизъм, също така може да бъде разгледана и в контекста на светоотеческото наследство, като паралел на отношенията между Църква-империя и гоненията на християните през 3-4 в, които резонират в историята, вече в отношение между Църква-държава[44], а защо не и като едни друг вид иконоборческа ерес, т. е иконоборство над мисълта, над съвестта, над правото да изразяваш – отобразяваш свободно благодатта в света и в отношенията между човеците.

Първите духовници подложени на преследвания и саморазправи, са осъдени именно от „Народен съд". Парадоксалният процес, измислен впрочем като терминология по повод кризата на България (1919) след края на Първата световна война, представлява именно революционен трибунал, който по подобие на процесите от Френската революция (1789) е трябвало да елиминират потенциалните участници в бъдещ реванш над революционерите. В Съветска Русия също съществуват подобни трибунали след болшевишката революция от 1917 г., където са погубени милиони човешки животи[45]. Единствената разлика между комунистическия „Народен съд" и аналозите в историята е фактът, че българите, избивани като жертвени животни, са набелязвани по предварително изготвени списъци, много преди процесите да започнат[46]. Показателно е и това, че саморазправите и убийствата в България са в огромни размери.

В своя капитален труд проф. Н. Алтънков се позовава на американския политолог Рудолф Ромел, професор в Хавайския университет. Той е посветил много свои изследвания по темата, публикувайки статистики за комунистическия режим в световен мащаб. По

[43] Курота, Стефан, Никола Верт, Жан-Луи Панне, Анджей Пачковски, Карел Бартосек, Жан-Луи Марголен, *Черната книга на комунизма*, т. 1. Sofia: Прозорец, 1997, 8 [Stefan Courtois, Nicolas Werth, Jean-Louis Panné, Andrzej Paczkowski, Karel Bartosek, Jean-Louis Margolin. *Chernata kniga na komunizma, t. 1.* Bulg. Transl. Sofia: Prozorets, 1997, 8].

[44] Вж. по-подробно по темата за отношението между Църква и държава в контекста на светоотеческата литература в дисертацията на: Стайков, С. *Епископите на Рим – служение на предела между две епохи (III-IV в.)*. София: Университетско изд., 2025, 15-93 [Staykov, S. *Episkopite na Rim – sluzhenie na predela mezhdu dve epohi (III-IV v.).* Sofia: Universitetsko izd., 2025, 15-93 (Bulg.)].

[45] Чурешки, Стефан. Цит. съч. 78 [Chureshki, Stefan. Op. cit. 78].

[46] Ibid. 78–79.

най-груби сметки през първите месеци на геноцида[47] – в България, са убити, репресирани или се водят за безследно изчезнали, между 192 000 и 322 000 души. Проф. Н. Алтънков ги изчислява на **222 000** хил[48].Така формулираната дефиниция за „геноцид“ ни позволява да дефинираме, че геноцидът не винаги е расов, както случая с евреите, а може да се отнася и до различни социални групи, като християните в България.

Саморазправата на „Народния съд“, цели единствено да подчини държавнотворческия елемент на новата власт, чрез страх и физическо насилие. Под ударите на новата отечествофронтовата власт попада целия интелектуален елит на нацията: епископи, свещеници, монаси, депутати, министри, офицери от армията, прокурори, учители, писатели, общественици, виновни единствено в това, че изповядват убеждения и вяра, несъвместими с облика на марксиста, на прогресивния атеиста и историческия материалист. Всички те бяха замени от амбициозни опортюнисти. Затова критерият на „Народния съд“ по своята същност не е политически, а културен, религиозен и антидържавен[49].

Освен убитите и безследно изчезналите духовници, преди установяването на „Народния съд“, има и не малко духовници осъдени и след неговото учредяване: някои задържани – бити и малтретирани, (какъвто е случая с Пловдивския митрополит и бъдещ патриарх Кирил, както и с Паисий, митрополит Врачански)[50] – и освободени, а други получават различни години затвор, но с „петното“ в биографи-

[47] Определението за геноцид е следното: „действия, извършени с цел да бъде унищожена изцяло или частично една национална, етническа, расова или религиозна група, чрез: а) убийство на нейните представители, б) тежки посегателства върху физическата или умствената цялост на членовете на една група, в) насилствено налагане на условия на съществуване, които целят нейното физическо унищожение изцяло или частично, г) мерки, които имат за цел да ограничат раждаемостта в групата, д) насилствено отделяне на децата от групата и заселването им при друга група“

[48] Алтънков, Никола. Цит. съч. 675 – 700 [Altankov, Nikola. Op. cit. 675 – 700].

[49] Чурешки, Стефан. Цит. съч. 80 [Chureshki, Stefan. Op. cit. 80].

[50] Вж. по подробно за отношенията между Патриарх Кирил и митрополит Паисий, Врачански в статията на Стайков, о. Стефан (Стойчо). „Патриарх Кирил Български като църковен историк.“ *Forum Theologicum Sardicense* 1 (2023): 57-72 [Staykov, o. Stefan (Stoycho). „Patriarh Kiril Balgarski kato tsarkoven istorik.“ *Forum Theologicum Sardicense 1* (2023): 57-72 (Bulg.)].

ята – „осъдени от Народен съд“[51].

Такива са случаите с архимандритите Николай, Йосиф (Диков) и Стефан. На 19 февруари 1945 г. в 8.40 ч. Третия върховен състав на Народния съд с „народен“ обвинител Димитър Вапцаров започва разглеждане на дело № 3. Призвани са, архимандрит Йосиф Диков – началник на Културно просветния отдел при Св. Синод, архимандрит Стефан Николов (Скопски) – главен редактор на „Църковен вестник“ и архимандрит Николай Кожухаров – ректор на Духовната академия. Обвинението е, че са станали „оръдие на германския пропаганден монтаж“ за убийството на полски офицери в Катин и за масовите разстрели на цивилни граждани във Виница[52].

Архимандрит Николай е обявен за „поклонник на Хитлер“, осъден на пет години строг тъмничен затвор и 100 000 лв. глоба заедно с генерал Борис Коцев. В статията си „Две системи – два свята“, публикувана във .в-к „Идеи и дела“ архимандрит Николай пише: „Оръжието на болшевизма е омразата“. Присъди по делото получават и архимандрит Стефан, осъден на три години строг тъмничен затвор; архимандрит Йосиф, осъден на една година строг тъмничен затвор, 50 000 лв. глоба и лишаване от права за две години[53].

Архимандритите Йосиф и Стефан са освободени (амнистирани) на 9 септември 1945 г., по случай честването на една година от „освобождението на България от фашистка власт“[54].

Фактът, че процесът срещу архимандритите, състоял се на 05.02.1945 г., е бил от голямо обществено значение и важност за ОФ - то, се потвърждава и от запазените обвинителни актове на Народния съд в личния архив на Г. Димитров[55].

В други архивите са запазени още много имена на репресирани свещеници, за които няма да имаме време да изброим по-подробно тук. Това ще бъде направено в един следващ по-голям труд по темата. Тъй като обема на настоящата публикация не позволява де се навлиза по-дълбоко в проблематиката.

[51] Чурешки, Стефан. Цит. съч. 79-80 [Chureshki, Stefan. Op. cit. 79-80].
[52] Шарланов, Диню, Поля Мешкова. Цит. съч. 132 [Sharlanov, Dinyu, Polya Meshkova. Op. cit. 132].
[53] Ibid. 137-139.
[54] *Църковен вестник*, 1945, бр.3 [*Tsarkoven vestnik,* 1945, br. 3].
[55] Чурешки, Стефан. Цит. съч., 81 [Chureshki, Stefan. Op. cit. 81].

„Втори народен съд“ от 1948 г.

През 1948 г. в България започва провеждането на т.нар. „Втори народен съд“. Тоест, за всички онези клетници – останали човеци, въпреки различните издевателствата при първата чистка от 9.IX.1944 г. до 1.III.1945 г[56]. Човеците, които попадат под ударите на властта след 1948 г., не са един или двама, за да ги опишем – стотици са. Събитията се развиват с голяма бързина и мащабност.

Още в началото на 1947 г. Г. Димитров изпраща писмо до Димитър Илиев, директор на вероизповеданията, с което протестира за връщане на работа на осъдени от „Народния съд“ свещеници Атанас Жечев Радушев и Т. Д. Попов, назначени на служба в Шуменско. По същото време в страната се провеждат акции, които имат за цел да компрометират по-деятелните и по-сърцати свещеници, та след надлежно следствие по бързата процедура да бъдат вкарани в затвора[57]. Именно такъв е и казуса със свещеник Михаил Апостолов Ананиев Янков (Влашки), следен в продължение на години и накрая осъден (1958) на смърт чрез разстрел**.**

Подобен е казусът с дядо Борис, Неврокопски, който на 08.11.1948 г., се намира в с. Коларово, Петричко, по случай празника на Църквата. След службата в църквата, митрополитът, придружаван от няколко свещеници, излиза от църковния двор. Към него се приближава Илия Станев, низвергнат свещеник за криминални престъпления, битово разложение и пиянство, осъждан и лежал в затвора за кражба, известен под името „Хърсовския поп“, застрелва митрополит Борис – аванпостът срещу разпространението на македонизма сред българското население в Пиринския край[58].

Интересен е фактът, че в броя на Църковен вестник от 1948 г., в статията, посветена на дядо Борис „Св. Неврокопски митрополит Борис и Рилската обител“, виждаме, че дядо Борис е наречен “Свети“ още през 1948 г. Един вид, можем да кажем, че е канонизиран от църковната памет още тогава!

---

[56] „Свещеник Михаил Апостолов и архимандрит Калистрат.“ – Документална поредица на БНТ „Път към Голгота“ от 23.II.2020 г., част 1. https./m.youtube.com/watch. Интервю със Стефан Чурешки [„Sveshtenik Mihail Apostolov i arhimandrit Kalistrat.“ – *Dokumentalna poreditsa na BNT „Pat kam Golgota“ ot 23. II. 2020 g.,* chast 1. https./m.youtube.com/watch. Intervyu sas Stefan Chureshki] (Bulg.).

[57] Чурешки, Стефан. Цит. съч. 81-82 [Chureshki, Stefan. Op. cit. 81-82].

[58] *Църковен вестник*, 1948, бр. 37-38, 13 [*Tsarkoven vestnik,* 1948, br. 37-38, 13] (Bulg.).

Друг подобен случай като този на дядо Борис е на архимандрит Калистрат – поредният духовник, който попада под ударите на Държавна сигурност през 1947/8 г. След отслужване на Божествена Св. литургия архимандрит Калистрат, игумен на Рилската Св. Обител, е арестуван от комендантa на гр. София. Св. Синод протестира с писмо № 4218 от 06.08.1948 г., изпратено лично до Г. Димитров. Св. Синод изтъква в писмото съображенията си по отношение на задържането на архимандрит Калистрат, че ДС нямат никакво законно основание за неговото задържане и настоява да бъде освободен поради влошеното му здравословно състояние. Както се досещаме, действия не Св. Синод не водят до никакви положителни резултати[59]. Архимандрит Калистрат е жестоко бит в Софийския затвор, а по-късно изпратен в Коларовския затвор (Коларовград – днес Шумен). След това е преместен в Бачковския манастир, където се и упокоява в Христа на 23.I.1959 г[60].

Фактът, че архимандрит Калистрат не позволява тленните останки на Цар Борис III да бъдат изнесени и поругани от комунистите – Стефан Богданов и Лев Главинчев, свидетелства за дълбока преданост и причастност към националната и църковна идентичност на българите[61].Тези факти, дават категоричен отговор защо архимандрит Калистрат е репресиран в продължение на години и накрая отстранен от Рилския манастир. Все пак тленните останките на Цар Борис III са изровени и… отнесени в неизвестна посока[62].

Ще спомена накрая и за „скоропостижната кончина“ на архимандрит Анастасий, на 10.XI.1949, ректор на Свещеническото училище при Черепишкия манастир „Успение Богородично,[63] който се

[59] *Заветът на Св. Иоан Рилски Чудотворец.* София: Синод. изд., 2000, 79 [*Zavetat na Sv. Ioan Rilski Chudotvorets.* Sofia: Sinod. izd., 2000, 79 (Bulg.)].

[60] АКРДОПБГДСРСБНА, ф. 1 о.1, а.е. 648 [AKRDOPBGDSRSBNA, f. 1, o. 1, a.e. 648].

[61] Чурешки, Стефан. Цит. съч., 84 [Chureshki, Stefan. Op. cit., 84] (Bulg.).

[62] Вж по подробно Япов, Петър, Никола Гешев. *„И 50 години аз ще управлявам България.“ Из дневниците на митрополит Андрей Велички.* София: Факел, 2003, 85-89 [Yapov, Petar, Nikola Geshev. *„I 50 godini az shte upravlyavam Bulgaria.“ Iz dnevnitsite na mitropolit Andrey Velichki.* Sofia: Fakel, 2003, 85-89 (Bulg.)].

[63] Роден като Аврам Станев Лазаров в с. Търнак, Белослатинско, на 04.II.1911 г. На една годинка остава сирак; баща му загива на бойното поле през 1913. Отгледан от баба си. След като завършва основното си образование, в 1925 г. постъпва в Софийската духовна семинария. Завършва с отличие курса и през 1932 постъпва в Богословския факултет, който завършва през 1936 г. След това постъпва на служба

„упокоява“ в Христа, след като се „задушава от въглищен прах“.

По време на течащия тогава „Втори народен съд“, по официални данни в страната действат 23 лагера, където са изпращани невинни в морално и интелектуално отношение – духовници, излежаващи присъди наред с криминално проявени. В друга статистика, комунистическия режим в България създава над 45 лагери в цялата страна. Христо Христов твърди, че в този период лагерите в България надвишават бройката от 100. Първият, за когото имаме данни, е лагерът край Свети Врач, Сандански, където има около 800 души, които работят по железопътната линия Крупник – Кулата. Малко по-късно те са преместени на железопътната линия Дупница – Бобовдол. Лагерът там действа до септември, като броят на затворените надхвърля 1800 души от Софийска, Пловдивска, Плевенска и Горно-Джумайска област. През октомври е създаден нов лагер при мина „Куциян“, Перник (един от първите лагери, създадени веднага след 09.IX.1944 г.), който е бил дори и по-жесток от този в Белене, на остров Персин. Хората, които днес живеят в близо до въгледобивната мина, нямат ясна представа за мащаба на екзекуциите, провеждани в късни доби в кв. Куциян, Могиличе, Перник Истината е, че там са пребивани и осакатявани стотици хора, според надписа на паметника, посветен на жертвите. Към края на 1945 година броят на затворените в лагери по официални данни, наброява 3298 души[64].

През 1949 г. Министерският съвет с поверително решение нарежда: на остров Персин, край Белене да бъде създадено ТВО – трудово възпитателно общежитие, което се превръща и в най-големия лагер за политически противници на режима[65].

В режимите на затвори и лагери, процедурата по помилвания

във Врачанска митрополия. На 04.II.1937 г. приема монашество с името Анастасий. Преминава последователно йерархическите степени – иеродякон, иеромонах, архимадрит, още проповедник, секретар и протосингел на същата епархия. През 1947 г. Св. Синод го назначава за ректор на Пастирско- богословския институт при Черепишкия манастир, на който пост го заварва и смъртта през 1949 г. Вж. *Църковен вестник*, бр. 43-44, 1949, 12-14 [*Tsarkoven vestnik,* br. 43-44, 1949, 12-14 (Bulg.)].

[64] Шарланов, Диню. *История на комунизма в България. Комунизирането на България,* т. 1. София: Сиела 2009, 177-178, 387-388 [Sharlanov, Dinyu. *Istoria na komunizma v Bulgaria. Komuniziraneto na Bulgaria, t.1.* Sofia: Siela 2009, 177-178, 387-388 (Bulg.)].

[65] „ТВО преди „Белене”: Лагерите край Дупница и яз. „Росица”. Христо Христов, публикувано на 15.06. 2015.“ В: *https://desebg.com/2011-01-13-09-25-08/2336-2015-06-15-10-10-12* (03.05.2025) [„TVO predi „Belene”: Lagerite kray Dupnitsa i yaz. „Rositsa”.

според заповедта за помилвания от 1948 г., не се прилага. Осъдените по закона за „Народния съд“ и. „Закона за защита на народната власт“, както и при други подобни наредби-закони, се лустрират и сегрегират от обществото като „бивши хора“, врагове и рушители на социализма и демокрацията в България[66].

Вместо да бъдат помилвани по закона от 1948 г., голяма част от свещениците се изпращат в различни лагери в страната. Най-често посещавания лагер за свещеници е този в лагера Белене, от където голяма част от тях не излизат живи[67]. През 50-те години в Белени вече съществува цяла бригада от свещеници лагеристи. За тях е създаден и специален уред за мъчения, наречен „Ямата“. „Ямата“ представлява изкоп с дълбочина 3-4 метра, с облицовани гладко дървени страни. Дъното е покрито с пясък, заради който в „ямата“ винаги е студено и влажно. „Провинилите“ се свещеници, са хвърляни там най-вече за назидание и сплашване пред другите затворници[68].

Но не само в ТВО Белене са изпращани хора за „превъзпитание“. Лагери са разположени в цялата страна. В доклад за концлагерите, се информира за създаването на два лагера. Първият е край Дупница, за който споменахме, и – втория лагер, край яз. „Росица”, Севлиевско, където е планирано да бъдат въдворени около 1500 души от Старозагорска, Бургаска, Варненска, Русенска и Врачанска област. Документът е от април 1945 г. и е адресиран до министъра на вътрешните работи, който по това време е комунистическият функционер Антон Югов.

Друг подобен концлагер е този на о. св. Анастасия, известен в миналото с името „Болшевик”, превърнат в такъв между 1945 и 1991 г. Там се намира средновековната манастирска църква „Св. Климент Охридски”[69].

Лагери има още и Скравена, Ботевградско, с каменна кариера;

Hristo Hristov, publikuvano na 15.06. 2015.“ V: *https://desebg.com/2011-01-13-09-25-08/2336-2015-06-15-10-10-12*] (Bulg.).

[66] Чурешки, Стефан. Цит. съч. 83 [Chureshki, Stefan. Op. cit. 83] (Bulg.).

[67] АКРДОПБГДСРСБНА, ф. 1, о. 1, а.е. 3072, л. 4-9 [AKRDOPBGDSRSBNA, f. 1, o. 1, a.e. 3072), 4–9] (Bul.g).

[68] Чурешки, Стефан. Цит. съч. 109 [Chureshki, Stefan. Op. cit. 109].

[69] „Остров Св. Анастасия посреща първите си гости. публикувано на 27.05.14 в 14:48“. В: https://bnr.bg/post/100413348/ostrov-sv-anastasia-posreshta-parvite-si-gosti (04.03.2025) [Ostrov Sv. „Anastasia posreshta parvite si gosti. publikuvano na 27.05.14 v 14:48“. V: *https://bnr.bg/post/100413348/ostrov-sv-anastasia-posreshta-parvite-si-gosti* (04.03.2025)] (Bulg.).

мини Перник; до село Брежани, Горноджумайско; гара Белица, Неврокопско; с. Босна, Дуловско; с. Бошуля, Пазарджишко; Бобов дол, Дупнешко; „Ножарево", Тутраканско; тухларните предприятия в гр. Лом и гр. Враца; лагера „Гонда вода"[70], както и на още много други места, които са наистина едни срамни петна от нашата история. Или, както казва един наш историк „България става един огромен Концлагер".

Безбожието на комунистите стига дотам, че те превръщат Петропавловския женски манастир край град В. Търново, кацнал на една висока скала над гр. Лясковец, в трудово общежитие за жени, преместен през 1947 в с. Босна[71].

Заключение

„Народния съд", който всъщност се явява като законна чистка, завършва един непознат етап от новата ни история на масови престъпления. Но трагичното в случая е, че българи убиват българи „в името на народа". Преследванията и репресиите не спират дотук обаче. Защото следващите години под нейните удари, ще попаднат опозиционните партии и техните лидери, носители на българските демократични традиции и ценности.

Както споменахме вече, процесите на „Народния съд" са скалъпени, а самият съд е нелегитимен, противозаконен, противодържавен, вместо национален. Той узаконява единствено вече извършените политически убийства, но това е само една малка част от всичко извършеното от режима спрямо неговите противници и близките им, след 09.IX.1944 г в страната ни. Извършеното от „Народния съд", се вписва от неговите критици в мащабната чистка след 09.IX. 1944 г., която на глава от населението взима повече жертви от всяка друга страна в Европа, а и в света[72]. Жертвите на комунизма, са дори повече от жертвите на Двете световни войни взети заедно.

Това, че „Народният съд" е незаконен, се потвърждава и от приетото решението на XXXVIII Народно събрание от 26 април 2000 г., който обявява комунистическия режим за престъпен, а присъдите на

[70] Чурешки, Стефан. Цит. съч. 107[Chureshki, Stefan. Op. cit. 107].

[71] Ibid. 93.

[72] Крамтън, Ричард. *Кратка история на България.* София: Отворено общество, 1994, 215-217 [Kramtan, Richard. *Kratka istoria na Bulgaria*. Sofia: Otvoreno obshtestvo, 1994, 215-217 (Bulg.)].

„Народния съд“, които са част от престъпленията на режима, са осъдени със закон, в 4 члена, обнародван в „Държавен вестник“, бр. 37 от 5.III.2000[73]. Че „Народния съд“ е престъпен, в това не се съмнява никой, запазил здравия си разума човек. Защо обаче няма правни последици, произтичащи от този действащ закон – официално приет от Народно събрание и обнародван в Държавен вестник? Дали заради това, че няма кой да го приложи?! Или има и още нещо, което ни се изплъзва?

На 21.IV.1996 г. ръководството на БСП търси начин да се противопостави на искането на Съда за отмяна на Наредбата-закон и решенията на Върховни съд, като внася от името на Демократите декларация, с която се опитва да отклони от себе си вината за извършените престъпления по време на „Народния съд“. Обвиненията обаче срещу „Народните трибунали“ са изразени в най-категоричен тон: „Народния съд се подигра със законите“ или „Народния съд се подигра с историята“. Изобилстват и такива твърдения като: „За престъпленията на Народния съд няма давност“[74].

При по щателно преглеждане на подготовката и провеждането на „Народния съд“ в България, се вижда ясно неговия характер, неговите цели, а същевременно ни дава и отговор за неговото учредяване, а имено – за убийства предимно на интелектуалния елит на страната, както и за саморазправа с духовниците на родната ни Църква.

Не може да бъде пренебрегната истината, че българската компартия не може, нито пък има капацитет да завземе сама властта[75].

Именно Червената армия помогна но Отечествения фронт да вземе властта в България. И подобно на богомилския нихилизъм, който се отрече напълно от християнската си идентичност, така и комунистическата върхушка чрез терор внуши на българина, че вековните му християнски домогвания не са нищо друго освен великобългарски шовинизъм. Така, след 80 години отрицателна селекция и преподаване на фалшива история в училище, писана под чужда диктовка, резултатите днес са налице. „Народният съд“ и последващият терор

[73] „Закон за обявяване комунистическия режим в България за престъпен.“ В: *https://lex.bg/laws/ldoc/ 2134920192* (03.03.2025) [„Zakon za obyavyavane komunisticheskia rezhim v Bulgaria za prestapen.“ V: *https://lex.bg/laws/ldoc/2134920192* (03.03.2025)] (Bulg.).

[74] Семерджиев, Петър. Цит. съч. 454 [Semerdzhiev, Petar. Op. cit.454].

[75] Ibid. 461.

над българите, продължил през целия комунистически период, без изключения на години и дати, направи така, че българина да забравим кой е и към какво принадлежи всъщност. Отнето му бе всичко: оставено му беше само помнението какво той не е, и какво не може да бъде. И той повярва (и продължава да вярва) на това внушение.

Библиография

Знеполски, Ивайло. *Българският комунизъм: Социокултурни особености и траектория на властта.* София: Сиела, Институт за изследване на близкото минало, 2008 [Znepolski, Ivaylo. *Balgarskiyat komunizam: Sotsiokulturni osobenosti i traektoria na vlastta.* Sofia: Siela, Institut za izsledvane na blizkoto minalo, 2008 (Bulg.)].

Япов, Петър. *Никола Гешев: „И 50 години аз ще управлявам България". Из дневниците на митрополит Андрей Велички.* София: Факел, 2003 [Yapov, Petar. Nikola Geshev: *„I 50 godini az shte upravlyavam Bulgaria". Iz dnevnitsite na mitropolit Andrey Velichki.* Sofia: Fakel, 2003 (Bulg.)].

Филчев, Ангел. *Смазването на пражката пролет 1968*. София: Сиела, 2018 [Filchev, Angel. *Smazvaneto na prazhkata prolet 1968.* Sofia: Siela, 2018 (Bulg.)].

Шарланов, Диню, Поля Мешкова. *Българската гилотина.* София: Стрелец, 1997 [Sharlanov, Dinyu, Polya Meshkova. *Balgarskata gilotina.* Sofia: Strelets, 1997 (Bulg.)].

Алтънков, Никола. *История на БКП 1919-1989 г.* София: Факел, 2018 [Altankov, Nikola. *Istoria na BKP 1919-1989 g.* Sofia: Fakel, 2018 (Bulg.)].

Шарланов, Диню. *Тиранията (жертви и палачи).* София: Стрелец, 1997 [Sharlanov, Dinyu. *Tiraniyata (zhertvi i palachi).* Sofia: Strelets, 1997 (Bulg.)].

Семерджиев, Петър. *Народният съд в България 1944-1945*. Йерусалим: Македония прес, 1997 [Semerdzhiev, Petar. *Narodniyat sad v Bulgaria 1944-1945.* Yerusalim: Makedonia pres, 1997 (Bulg.)].

Даскалов, Васил. *Лагер на смъртта. Предизвестие за Ловеч*, ч. 1. София: O Books, 2019 [Daskalov, Vasil. *Lager na smartta. Predizvestie za Lovech, ch. 1.* Sofia: O Books, 2019 (Bulg.)].

Пауновски, Иван. *Възмездието. Документално-художествена книга за царските съветници, министрите и регентите пред Народния съд 1944 – 1945*. София: Партиздат, 1971 [Paunovski, Ivan. *Vazmezdieto. Dokumentalno-hudozhestvena kniga za tsarskite savetnitsi, ministrite i regentite pred Narodnia sad 1944 – 1945.* Sofia: Partizdat, 1971 (Bulg.)].

Чурешки, Стефан. *Православието и комунизмът в България 1944-1960 г*. София: Просвета, 2004 [Chureshki, Stefan. *Pravoslavieto i komunizmat v Bulgaria 1944-1960 g.* Sofia: Prosveta, 2004 (Bulg.)].

Шопов, Георги. *Чичо ми се върна от неизвестното*. София: Сиела, 2019 [Shopov, Georgi. *Chicho mi se varna ot neizvestnoto.* Sofia: Siela, 2019 (Bulg.)].

Янева, Анета. „Къщите на смъртта." В: *Писахме да се знае. Без съд и присъда,* София: Васил Станилов, 2013 [Yaneva, Aneta. „Kashtite na smartta." V: *Pisahme da se znae. Bez sad i prisada.* Sofia: Vasil Stanilov, 2013 (Bulg.)].

Куртоа, Стефан, Никола Верт, Жан-Луи Пане, Анджей Пачковски, Карел

Барточек и Жан-Луи Марголен. *Черната книга на комунизма.* София: Прозорец, 1997 [Courtois, Stéphane, Nicolas Werth, Jean-Louis Panné, Andrzej Paczkowski, Karel Bartosek, and Jean-Louis Margolin. *Chernata kniga na komunizma.* Sofia: Prozorets, 1997 (Bulg.)].

Стайков, С. *Епископите на Рим – служение на предела между две епохи (III-IV в.).* София: Университетска издателство, 2025 [Staykov, S. *Episkopite na Rim – sluzhenie na predela mezhdu dve epohi (III-IV v.).* Sofia: Universitetska izdatelstvo, 2025 (Bulg.)].

Заветът на Св. Иоан Рилски Чудотворец. София: Синод. изд., 2000 [*Zavetat na Sv. Ioan Rilski Chudotvorets.* Sofia: Sinod. izd., 2000 (Bulg.)].

Шарланов, Диню. *История на комунизма в България. Комунизирането на България*. София: Сиела, 2009 [Sharlanov, Dinyu. *Istoria na komunizma v Bulgaria. Komuniziraneto na Bulgaria*. Sofia: Siela, 2009 (Bulg.)].

Вълчев, Йордан. *Куциян*. София: Карина М, 1994 [Valchev, Yordan. *Kutsiyan.* Sofia: Karina M, 1994 (Bulg.)].

Крамптън, Ричард. *Кратка история на България.* София: Отворено общество, 1994 [Kramptan, Richard. *Kratka istoria na Bulgaria.* Sofia: Otvoreno obshtestvo, 1994 (Bulg.)].

Църковен вестник, бр.18 (1945) [*Tsarkoven vestnik,* br.18 (1945) (Bulg.)].

„*Народен съд*" от 14 септември 1945 г., бр. 3 [„*Naroden sad*" ot 14 septemvri 1945 g., br. 3 (Bulg.)].

„*Демокрация*", бр. 2 от 06.II.2013 [„*Demokratsia*", br. 2 ot 06.II.2013 (Bulg.)].

„*Държавен вестник*", бр. 62 от 17.III.1945 г.; брой 80 от 7.IV.1945 г.; бр.97 от 30.IV 1946 г.; бр.254 от 1 XI 1947 г. [„*Darzhaven vestnik*", br. 62 ot 17.III.1945; broy 80 ot 7.IV.1945; br.97 ot 30.IV 1946; br. 254 ot 1 XI 1947 (Bulg.)].

Стайков, Стефан (Стойчо). „Патриарх Кирил Български като църковен историк." *Forum Theologicum Sardicense,* 1 (2023): 69-84 [Staykov, Stefan (Stoycho). „Patriarh Kiril Balgarski kato tsarkoven istorik." *Forum Theologicum Sardicense, 1* (2023): 69-84 (Bulg)].

„Наредбата-закон за съдене от народен съд винозниците за въвличане на България в световната война срещу съюзените народи и злодеянията, свързани с нея." В: *https://web.archive.org/web/20070705192102/http://www.infotel.bg/juen/arh/26052010.htm.* Публикувано на: 05.07.2017 (28.03.2025) [„Naredbata-zakon za sadene ot naroden sad vinoznitsite za vavlichane na Bulgaria v svetovnata voyna sreshtu sayuzenite narodi i zlodeyaniyata, svarzani s neya." V: *https://web.archive.org/web/20070705192102/http://www.infotel.bg/juen/arh/26052010.htm. Publikuvano na: 05.07.2017* (28.03.2025)] (Bulg.).

„Наредба-закон за трудововъзпитателни общежития за политически опасните лица." В: *https://bg.wikipedia.org/wiki/* (03.03.2025) [„Naredba-zakon za trudovovazpitatelni obshtezhitia za politicheski opasnite litsa." V: *https://bg.wikipedia.org/wiki/* (03.03.2025)] (Bulg.).

АКРДОПБГДСРСБНА – Евгени Босилков VI – Л, а.е. 478, т. 8, л. 97-100 [AKRDOPBGDSRSBNA – Evgeni Bosilkov VI – L, a.e. 478, vol. 8] (Bulg.).

АКРДОПБГДСРСБНА – Архимандрит Калистрат, ф. 1 о. 1, а.е. 648 [AKRDOPBGDSRSBNA, f. 1, o. 1, a.e. 648] (Bulg.).

Цветелина Цекова

ГНОСТИЦИЗМЪТ КАТО ПЪРВООБРАЗ НА НЮ ЕЙДЖ

(Сравнителен поглед)

The author is a Doctoral student in the Department of Systematic Theology, Faculty of Theology, Sofia University "St. Kliment Ohridski"]. E-mail: ttsekova@uni-sofia.bg; https://orcid.org/0009-0005-1688-7982

Abstract: Tsvetelina Tsekova,
The Gnosticism as a Prototype of the New Age (a Comparative View)

This article offers a comparative analysis between ancient Gnosticism and the contemporary spiritual movement known as New Age, aiming to demonstrate their deep doctrinal, structural, and worldview continuity. The central thesis argues that New Age spirituality does not represent a fundamentally new religious phenomenon but rather a modern reinterpretation and transformation of the Gnostic paradigm, adjusted to the cultural context of postmodern society. The study outlines the historical development and main doctrinal features of Gnosticism, including its radical dualism, the concept of the divine spark within the human being, salvation through hidden knowledge (gnosis), the negative attitude toward matter, and its pronounced syncretic character. These elements are systematically compared with the key principles of New Age spirituality, such as the impersonal understanding of God, self-deification, spiritual evolution, reincarnation, occult and esoteric practices, and the concept of "Christ consciousness." Special attention is given to Manichaeism as a transitional form between ancient Gnosticism and medieval dualistic movements, as well as to the role of Theosophy and figures such as Helena Blavatsky and Alice Bailey in shaping New Age ideology. The article also examines the socio-cultural reasons for the growing popularity of syncretic spirituality in contemporary society, including the existential vacuum, identity crisis, secularization, and the search for quick and accessible forms of "spiritual fulfilment." In conclusion, the study emphasizes the fundamental incompatibility between the Christian understanding of salvation as a gift of divine grace and the Gnostic–New Age model of self-redemption through knowledge, inner awakening, and spiritual techniques.

Keywords: *Religious Studies, Systematic Theology, New Age, Gnostic Religion, Gnosticism*

Предмет на настоящата статия е придобилото популярност в последните десетилетия движение Нова епоха (известно още като Ню ейдж). Със своята синкретичност и лесносмилаема „проповед", то става удобна форма на религиозност за съвременните търсачи на духовни преживявания. На пръв поглед движението е с взор към бъдещето, който приканва своите „слушатели" да получат просветление и ново съзнание чрез практикуването на богат асортимент от практики, възприети от съществуващите днес религии и техните разклонения. Когато обаче, бъде подложено на критичен анализ, на повърхността му изплуват послания, познати на човечеството още от древността. Гръмките слова за скрито познание, самоусъвършенстване, просветление, висше съзнание, тайни доктрини, мистика и скрити послания, са същите, като тези, прокламирани пред човечеството от античността до наши дни.

Дали това, което днес предлага Ню ейдж, е действително ново или е стара ерес, преоблечена в нова дреха; кое го свързва и кое го различава от гностицизма; кои са причините за популярността на синкретичната духовност; защо е привлекателна за съвременния човек? В настоящата статия се прави опит за отговор на поставените въпроси, като накратко се проследи възникването и развитието на гностическото учение и се съпостави със светогледа на Ню ейдж.

Основната цел на настоящото изложение е да докаже, че идеите на движението преповтарят тези на гностицизма. Тъй като двете религиозни системи са широкообхватни и синкретични с множество интерпретации в настоящият труд не биха могли да се обхванат всичките им елементи. За целта на изследването са изброени по-често срещаните, а главен метод на изследването е сравнително-историческият.

Трудно е да се определи произходът на гностицизма, но все пак може да бъде разграничен от значителния брой по-ранни или съвременни духовни течения, които са формирали част от доктриналните постановки на някои религии. Характерно за гностицизма е заимстването на по-ранно съществуващи митове и образи от Зороастризма, Упандашите[1], орфизма и платонизма, елинския синкретизъм,

[1] Упандаши – тайни учения, които са предавани от гуру на ученик; състоят се от 108 религиозно-философски съчинения, върху които се надграждат повечето от по-късните духовни системи в Индия. Вж. Тонева, К. *Ако любов нямам*. София: Librum, 2022, 21 [Toneva, K. *Ako lyubov nyamam*. Sofia: Librum, 2022, 21 (Bulg.)].

библейския юдаизъм или ранното християнство[2]. Песимистичният възглед за света и човека и своеобразно осмисляните християнски мотиви са елемент от практическия живот на гностика[3].

Появата на гностиците се свързва с две юдейски традиции. Първата има апокалиптично схващане за света – очаква идването на Месия (фарисеи); възприема материалните блага за корен на злото, а тялото за тъмница (есеи); дуализъм, който се изразява в засилена борба между доброто и злото с есхатологична насоченост (Кумранската община)[4]. Втората – възприема Премъдростта, описана в старозаветните книги, като личност, която ръководи пътя на спасението чрез познаването на юдейския закон, който е тайна. Двете традиции напомнят гностическите вярвания за крайно песимистично отношение към този свят и материята, разрушаването на съществуващия ред, идването на Божието царство, общ Спасител (апокалиптичната юдейска традиция) и Премъдростта или София, която е неразбрана от хората (премъдростната юдейска традиция)[5].

Различните екзистенциални въпроси, които непрестанно вълнуват гностика, са доказателство за осъзнаването на падението на човека, както и разбирането, че душата и материята (доброто и злото) не могат да се примирят; отхвърлянето на злото и копнежът за висшето благо са показател, че човекът не принадлежи на земния свят и очаква своето единение с върховния източник, само след като настъпи краят на съществуващия материален и несъвършен ред[6].

За древните гностици основната причина за страданието се корени в невежеството, а чрез усвояване на познанието, хората могат да

---

[2] Елиаде, М. *История на религиозните идеи. От Гаутама Буда до триумфа на християнството*. Том 2. София: Сонм, 2009, 359-360 [Eliade, M. *Istoria na religioznite idei. Ot Gautama Buda do triumfa na hristiyanstvoto.* T. 2. Sofia: Sonm, 2009, 359-360] (Bulg.).

[3] Йеротич, В. *Психологическото и религиозното битие на човека*. София: Омофор, 2013, 195 [Yerotich, V. *Psihologicheskoto i religioznoto bitie na choveka*. Sofia: Omofor, 2013, 195] (Bulg.).

[4] Шиваров, Н. *Библейска археология*. София: Синодално издателство, 1992, 530-544 [Shivarov, N. *Bibleyska arheologia.* Sofia: Sinodalno izdatelstvo, 1992, 530-544] (Bulg.).

[5] Архим. Павел (Стефанов). *Ялдаваот. История и учение на гностическата религия*. София: Омофор, 2008, 108-113 [Arhim. Pavel (Stefanov). *Yaldavaot. Istoria i uchenie na gnosticheskata religia.* Sofia: Omofor, 2008, 108-113] (Bulg.).

[6] Дорес, Ж. „Гностицизмът". В: *История на религиите.* Том IV, бълг. превод. София: Прозорец, 2001, 453. [Dores, Zh. „Gnostitsizmat". V: *Istoria na religiite.* Tom IV, balg. prevod. Sofia: Prozorets, 2001, 453] (Bulg.).

се спасят, реализирайки божествената си същност, и така да се положи краят на злото[7]. Божествената същност е затворената в тленното човешко тяло – божествената частица, бидейки по естество част от Добрия бог – Творецът на небесата, тя копнее да се върне, да се слее с източника си. Познанието, от своя страна, се постига чрез мистичните преживявания и мистерии, астрологичните гадания, магии, езотерични практики и аскетизъм.

Характерни за гностицизма са еклектизмът и синкретизмът. Независимо от многото имена, понятия и теории на отделните му школи, в основата си те притежават няколко фундаментални белега: съществуването на върховен безличностен бог, творец – Демиург, дуализъм, божествена частица у човека и скрито познание (гносис)[8]. Архим. Павел (Стефанов) дава следното определение: „гностицизмът е религиозно движение, чиито две основни черти са тайно познание със сотириологическа насоченост за божествената същност на човека и антикосмически дуализъм.“[9].

Ранните форми на гностическата духовност се свързват със споменатия в кн. Деяния апостолски Симон Влъхва: „А в града имаше един човек, на име Симон, който преди това правеше магии и смайваше самарийския народ, говорейки за себе си, че е някой велик човек. Него го слушаха всички, мало и голямо, и казваха: този е великата сила Божия. А слушаха го затова, защото доста време бе ги смайвал с магиите си.“ (Деян. 8:9-11). Св. Ириней Лионски пише следното за неговото учение: „Този човек бил прославян от мнозина, като че ли бил бог, а сам той смятал, че се е явил сред евреите като Сина, но слязъл в Самария като Отец и после ще отиде сред други народи като Светия Дух… Този Симеон от Самария, от когото водят начало всички ереси, създал секта по следния начин: в Тир … той откупил от робство някаква жена, наречена Елена, която имал навика да води със себе си, казвайки, че тя е първото творение на ума му, майка на всичко, чрез която… създаде ангелите и архангелите.“[10]. На тази Еноея (Елена), след като тя създала властите, й завидели и я задържали, така, неспособна да се прибере при своя отец и затворена в човешко тяло, тя се

[7] Русев, Д. *Езотеризмът като религиозна дисфункция*. София: Librum, 2022, 25 [Rusev, D. *Ezoterizmat kato religiozna disfunktsia.* Sofia: Librum, 2022, 25] (Bulg.).
[8] Стефанов, Архим. Павел. Цит. съч., 107 [Stefanov, Archim. Pavel. Op.cit., 107].
[9] Ibid. 253.
[10] Irenaeus, *Adversus haereses,* I, 23, 1-2.

превъплъщавала многократно. Отец, въплътен в Симон, на свой ред, дошъл да я спаси, а след това и цялото човечество[11].

Доктрината на Симеон е монистична и учи за трансцеденталния бог, който прониква във всичко, и който се представя в света под различни форми, а целта на човека е да осъществи божествения си потенциал, заложен в него. Това, което кара историците да го отхвърлят като основател на гностическата религия, е липсата на песимистичния поглед върху материята и призрачността на Христос[12]. Въпреки това Симон Влъхва остава в историята като първия ересиарх, а гностицизмът претърпява множество метаморфози, които раждат другите основни вярвания, характерни за различните школи.

Учението на гностиците за Иисус Христос е първото в историята, което разделя Неговата богочовешка личност. Иисус е обикновен човек – син на Йосиф и Мария, а Христос – божествено създание или духовно същество, което помни своя предвечен произход. При Кръщението в река Йордан, Христос слиза под формата на гълъб върху човека Иисус и пребивава в него до кръстните страдания, когато го изоставя и се възнася при Бог Отец[13]. В Ню ейдж този разказ има следния прочит: при кръщението в р. Йордан върху Иисус Христос слиза Майтрея[14] и действа чрез него до разпъването на кръста, когато Майтрея го изоставя[15]. Предвид че докетизмът заема централно място в гностическите доктрини, то това поражда необходимостта Църквата да даде отговор. По този начин започва развитието на църковната писменост за изясняване на истинското апостолско Предание[16].

[11] Ibid.

[12] Елиаде, М. Цит.съч. 363 [Eliade, M. Op.cit. 363]; Стефанов, Архим. Павел. Цит. съч. 127 [Stefanov, Archim. Pavel. Op.cit. 127].

[13] Елиаде, М. Цит. съч. 365. [Eliade, M. Op.cit. 365].

[14] Майтрея в будистката космология е бъдещ Буда, който сега е на небето. Най-пълно описание на Майтрея има в „Майтрея – виакарана", където той се намира на девето ниво и ще се появи в света като Буда, когато животът на хората достигне 84 000 години от началото на съществуването им. Вж. Камбуров, И., Попмаринов, Д., Златев, К. Религиите. Будизъм. Християнство. Ислям. Кратък речник. София: фондация „Минерва", 1994, 56 [Kamburov, I., Popmarinov, D., Zlatev, K. *Religiite. Budizam. Hristiyanstvo. Islyam. Kratak rechnik.* Sofia: fondatsia „Minerva", 1994, 56] (Bulg.).

[15] Bancarz, St., J. Peck, *The second coming of the New Age. The hidden dangers of alternative spirituality in contemporary America and its churches*. Tomas Horn, 2018, 167-168.

[16] Малицки, П. *История на християнската църква*. Том 1. Бълг. превод. София: Оксиарт, 1994, 120. [Malitski, P. *Istoria na hristiyanskata tsarkva.* Tom 1. Balg. prevod. Sofia: Oksiart, 1994, 120] (Bulg.).

Първите, които се зоват „гностици“, са последователите на Карпократ[17]. Според него съвършенството на Христос може да бъде надминато чрез практики. Св. Йоан Дамаскин свидетелства, че е „някой си азиатец, който учил,… че ако някой извършвал нещо подобно на Иисус, той е като Него“[18]. За гностическите проповедници Христос е божественото същество, изпратено от върховния Бог, за да спаси погиващото човечество като донесе познанието; Василид го нарича още Христов Ум (Христово съзнание при Ню ейдж).

Краят на III век е определян като златна епоха за гностическата духовност. На религиозната сцена се появява Манес, известен още и като Мани. Роден във Вавилония, той е от виден род на маги[19]. Своята проповедническа дейност започва след поредица от откровения и видения, а учението му се разраства. Дуализмът и отрицателното отношение към материята са представени в крайни измерения; прозрението и познанието остават главната задача на човека, за да може той да достигне спасение чрез освобождаване от материята, което напълно съвпада с „холизма на модерния Ню ейдж“[20]. За Манес неосъзнатата душа претърпява цикъл от прераждания в различни тела, докато не бъде изкупена (т.е. да се пробуди чрез познание) или съответно осъдена.

Манихейското учение за Христос е подобно на предшестващите гностически вярвания – Христос не е Спасителят на погиващото човечество, а разпятието е символично. Той е пратеник на светлината, каквито са били и Буда, Зороастър, Авраам, Ной, св. ап. Павел и самият Мани. Тези пратеници на светлината в съвременността на Ню ейдж движението са част от „The Great White Brotherhood“ (от англ. – Великото бяло братство), което по-късно е заимствано и от Дъновизма (Всемирно бяло братство)[21]. Пратениците на светлината са обикновени хора, но преминавайки през духовна трансформация, дости-

[17] Дорес, Ж. Цит. съч. 448 [Dores, J. Op. cit. 448].

[18] Joannes Damascenus, *De haeresibus*, 27.

[19] Поснов, М. *История на християнската църква*. Бълг. прев. Том 1. София: Анубис, 1993, 199 [Posnov, M. *Istoria na hristiyanskata tsarkva.* Balg. prev. Tom 1. Sofia: Anubis, 1993, 199] (Bulg.).

[20] Стефанов, Архим. Павел. Цит. съч., 219[Stefanov, Archim. Pavel. Op. cit. 219].

[21] Първото си писмо духовникът адресира към младите хора, а второто – към възрастните дъновисти; прави впечатление, че критиката на апологета е не толкова срещу Петър Дънов и неговото учение, колкото срещу тези, които прибързано се насочват и припознават нещо, което е ново и съмнително, за сметка на старото и

гат до пълно или висше съзнание. На земята имат мисия да просветлят човечеството като му донесат „новото откровение?[22].

Типични гностически белези, които са характерни за манихейското учение, са: консумиране на храна с високо съдържание на светлина (растения) и спазване на вегетарианска диета; щадящо отношение към животните и природата; съзерцателен живот и не на последно място – краен аскетизъм, който трудно би могъл да се спазва от всеки последовател. Манихейската общност е разделена на две групи – съвършени (избрани) и слушатели. Мани, от своя страна, е обещаният Утешител (Параклит от гръц. – Свети Дух) на християните: „А Утешителят, Дух Светий, Когото Отец ще изпрати в Мое име, Той ще ви научи на всичко и ще ви напомни всичко, що съм ви говорил“ (Йоан 14:26). Подобни претенции, че са преродениият Христос или обещаният Утешител имат също и мюсюлмански, теософски и Ню ейдж водачи (напр. Мохамед[23], Петър Дънов[24], Висарион[25] и други).

Манихейските и гностическите последователи станали притегателен център с привидния си краен аскетизъм, обещанията за висша

провереното. Вж. Сапунджиев, Архим. Евтимий. *Писма за дъновизма*. София, 1923 [Sapundzhiev, Arhim. Evtimiy. *Pisma za danovizma.* Sofia, 1923] (Bulg.).

[22] Bancarz, St., J. Peck, Op. cit. p. 166.

[23] Според исляма идването на Мохамед е предсказано от Иса: „О, синове на Исраил, аз съм пратеник на Аллах при вас, да потвърдя Тората преди мен и да благовестя за пратеник, който ще дойде след мен. Името му е Ахмад.“ (Коран 61:6). Името Ахмад е основанието кораничните текстове да бъдат обвързвани с тези от Евангелието, където Иисус Христос говори за изпращането на Утешителя (Йоан16:7). Вж. повече у Тонева, К. *Християнство и Ислям: доктринално противоборство. (Според Ерес 101-ва на Св. Йоан Дамаскин).* София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 2023, 105-106 [Toneva, K. *Hristiyanstvo i Islyam: doktrinalno protivoborstvo. (Spored Eres 101-va na Sv. Yoan Damaskin)*. Sofia: Universitetsko izdatelstvo „Sv. Kliment Ohridski“, 2023, 105-106] (Bulg.).

[24] Петър Дънов се самоопределя като прероден Христос. Вж. Йеромонах Висарион (Зографски). *Петър Дънов и Ванга. Пророци и предтечи на антихриста. Част 1. Петър Дънов – анализ на едно лъжеучение.* Света гора, Атон: Славянобългарски манастир „Св. Вмчк. Георги Зограф“, 2011, 104 [Yeromonah Visarion (Zografski). *Petar Danov i Vanga. Prorotsi i predtechi na antihrista. Chast 1. Petar Danov – analiz na edno lazheuchenie.* Sveta gora, Aton: Slavyanobalgarski manastir „Sv. Vmchk. Georgi Zograf“, 2011,104] (Bulg.). Вж. също Русев, Д. Цит. съч. 69[Rusev, D. Op. cit. 69].

[25] През 1990 г. Висарион бил получил откровение, че е Синът Божи, новият Месия, Светият Дух и други. Вж. Дворкин, А. *Сектознание. Част 2*. София: Омофор, 2019, 210 [Dvorkin, A. *Sektoznanie.* Chast 2. Sofia: Omofor, 2019, 210] (Bulg.).

мъдрост и таен култ[26]. Религията на Манес се разпространява в Палестина, Мала Азия, Армения, Източна Персия и Централна Азия. Тя може да бъде определена като последен етап от развитието на античния гностицизъм и преход към средновековните павликянство и богомилство[27], като последното се превръща в ядро за множество ереси в Източна и Западна Европа. Засиленото им влияние в Западна Европа през XII век превръща богомилската проповед в елемент от развитието на религиозно-философската мисъл през Средновековието[28] и Новото време, която е неразривно свързана с гностическата магия и практики – алхимия и астрология, които са актуални и за Ню ейдж движението.

Именно тази духовна традиция намира своя продължител в края на XIX век, когато Елена Блаватска и полковник Хенри Стил Олкот, основават Теософското общество, през ноември 1875 г. в Ню Йорк, представяйки на западната аудитория източни мистики, гностицизъм и окултизъм[29]. Названието „теософия" идва от гръцки и буквалното му значение е „божествена мъдрост". Според последователите му тази „мъдрост" е основополагаща за световните религии, защото съпътствала всички велики учители и им разкривала знанието за Бога. През определен период от време всеки от тях се представял на човечеството като му предоставял новото откровение, което съответства на новата ера и на новата цивилизация[30]. Алис Бейли, която е

[26] Поснов, М. Цит. съч., 203 [Posnov, M. Op. cit. 203].

[27] Според проф. Георги Бакалов няма никакво съмнение, че българските богомили са продължители на преходното еретическо мислене, което отвежда назад във времето на гностицизма. По отношение на идеята, че дъновизмът е „възродител" на богомилството, проф. Бакалов не дава точен отговор, но намира за „странни" опитите му да представи богомилството като „първооснова на една „вселенска религия на братството и любовта", каквато роля изконно притежава от момента на създаването си и до днес само автентичното християнство". Вж. Бакалов, Г. „*За митологизмите на българския еретизъм.*" В: *Международна конференция в чест на професор доктор Тотю Коев*. Велико Търново: Университетско издателство „Св. св. Кирил и Методий", 2005, с. 63 и с.69 [Bakalov, G. "Za mitologizmite na balgarskia eretizam." V: *Mezhdunarodna konferentsia v chest na profesor doktor Totyu Koev*. Veliko Tarnovo: Universitetsko izdatelstvo „Sv. sv. Kiril i Metodiy", 2005, s. 63 i s.69].

[28] Ангелов, Д. *Богомилството в България*. София: Наука и изкуство, 1969, 531 [Angelov, D. Bogomilstvoto v Bulgaria. Sofia: Nauka i izkustvo, 1969, 531].

[29] Bancarz, St., J. Peck, Op. cit. 66.

[30] Русев, Д. Цит. съч. 51-52 [Rusev, D. Op. cit. 51-52]; Макдауъл, Д. Стюарт, Д. *Заблудата. В какво вярват сектите и култовете. Как примамват последователи*. София,

наследница на Е. Блаватска и основателката на „Аркана", първа споменава името „New Age", което е сходно с названието „Ерата на Водолея" (на англ. The Age of Aquarius[31]). Според възгледите на Ал. Бейли, светът се намира в ера, която е под зодиакалния знак „риби" и следва да премине в знака на „водолея". Това означава, че светът е в период на пробуждане, на цялостна смяна на парадигмата[32] във всички сфери на живота: „Огромната, разтърсваща, необратима промяна, която ни е обхванала…е преди всичко ново съзнание…светоглед, способен да вмести в рамките си най-новите научни достижения редом с прозренията на човешката мисъл, съхранени от най-древни времена"[33].

Формирането на малки групи (70-те и 80-те години на XX век) с различно светоусещане и насоченост към разгръщане на човешкия потенциал чрез медитация и различни ритуални действия[34], поставят началото на духовната вълна Ню ейдж. Движението може да се определи като комплексна система, изградена от различни учения, ценности, религиозни вярвания и практики, които включват: магия, окултизъм, астрология, шаманизъм, пантеизъм, будизъм, хиндуизъм, холистични методи за лечение и самолечение, медитация, йога, спиритизъм, астрална проекция, уфология[35], прераждане, езотеризъм, мистицизъм, гностицизъм, паганизъм, духовна психология – визуализация, позитивно мислене, рейки, чакри, кристали и други[36]. В стила на гностицизма Ню ейдж представя вегетарианството като високовибрационна диета с високо съдържание на „прана"[37]. Според во-

1993, 221 [Makdaual, D. Styuart, D. Zabludata. *V kakvo vyarvat sektite i kultovete. Kak primamvat posledovateli.* Sofia, 1993, 221] (Bulg.); Дюлгеров. Д., Ил. Цоневски. *Учебник по мисионерство*. София, 1937, 363-366 [Dyulgerov. D., Il. *Tsonevski. Uchebnik po misionerstvo.* Sofia, 1937, 363-366] (Bulg.).

[31] Това е причината „New Age" и „Age of Aquarius" да се използват като синоними – б.а.

[32] Вж. Фъргюсън, М. *Съзаклятието водолей.* София: Анима, 1987, 24 [Fargyusan, M. *Sazaklyatieto vodoley.* Sofia: Anima, 1987, 24] (Bulg.).

[33] Ibid. p. 21.

[34] Димитрова, Н., Л. Латев, *New Age. Митология на постмодерното*. София, 1994, 11 [Dimitrova, N., L. Latev, *New Age. Mitologia na postmodernoto*. Sofia, 1994, 11] (Bulg.).

[35] Уфология – псевдонаука , занимаваща се с наблюдения на неидентифицирани летящи обекти – б.а.

[36] Bancarz, St., J. Peck, Op. cit. p. 2.

[37] Прана – дихание, космическо или човешко. Вж. Найп. Д. *Религиозните традиции на света. Пътешествие през Африка, Мезоамерика, Северна Америка,* иудаизма*, християнството, исляма, индуизма, будизма, Китай и Япония. Част седма. Индуизъм. Експерименти в свещенството.* София: Изток-Запад, 2006, 1286 [Nayp.

дачите на движението яденето на месо образува лоша карма[38], затова природосъобразният начин на живот, както и щадящото отношение към околната среда са сред основните им принципи.

Доктрината на Ню ейдж наподобява гностическата: Бог е безличностен принцип, висш разум, всичко е в Бог и Бог е всичко. Човекът, притежавайки божествена същност и възможности, създава своя вселена, своя собствена реалност. Човекът е бог. Той трябва да осъзнае това и да прекрати невежеството, което замразява неговия потенциал. Затова и спасението е личен акт, то не е дар, още по-малко е снизхождение на Бога към падналото човечество. Христос не е Спасител, Той е учител, дошъл да донесе знанието на човечеството, Той е аватар, космическо същество, принцип, който пребивава във всяко същество, затова и всеки човек може да достигне Christ consciousness[39].

В Ню ейдж е разпространено вярването, че душите съществуват предвечно; подвластни на закона на кармата (механичен, безнравствен), те преживяват редица прераждания, а съдбата в настоящия им живот се определя от делата в отминалите вече животи[40]. Това разбиране става особено популярно благодарение на психолога Майкъл Нютън и книгата му „Пътят на душите". В нея той описва как се случва въплъщението на душите, пребиваването им в небесното пространство, избирането на живот спрямо уроците, които трябва да научат, общуването им с небесните учители, чиято роля е да подпомогнат душите да еволюират. Прераждания спират тогава, когато душата достигне съвършенство чрез езотерични и окултни практики, които да я доведат до единение с безличностния Абсолют. В индуизма това е върховният етап в просветлението – стремежът към пълното преодоляване на личността, прекратяване на умствената дейност или каквато и да е физическа дейност и сливане с безличностния дух[41].

Според православния апологет Борис Маринов религиозните учения, които са лишени от вярата в личния Бог, не могат да удовлет-

D. *Religioznite traditsii na sveta. Pateshestvie prez Afrika, Mezoamerika, Severna Amerika, iudaizma, hristiyanstvoto, islyama, induizma, budizma, Kitay i Yaponia*. Chast sedma. Induizam. Eksperimenti v sveshtenstvoto. Sofia: Iztok-Zapad, 2006, 1286] (Bulg.).

[38] Marrs, T. *New Age cults and religions*. Living Truth Publishers, 1990, 47.

[39] Христово съзнание (от англ. ез.) – б.а.

[40] Тонева, К. *Ако любов*…, с. 46 [Toneva, Cl. *If I don't…*, p. 46].

[41] Ibid. p. 33.

ворят нуждите и търсенията на вярващата душа[42]. Представата за безличностно безсмъртие[43] противоречи на православното разбиране за вечен живот и богоподобие, което се достига чрез синергията между човека и Бога[44]. Християнската вяра е откровение – разкриване на Самия Бог пред творението Му. Живеейки като член на Църквата, човекът става причастен на Христовия живот и участник в нетлението и безсмъртието. Делата му добиват смисъл с вярата в Бога, но и тя, от своя страна, става спасителна чрез делата. „Вярата съдействуваше на делата му, и чрез делата вярата стана съвършена?... Защото, както тялото без дух е мъртво, тъй и вярата без дела е мъртва"(Иаков 2:17-26). Господ очаква от повярвалите в Него не само вяра, но и да извършват добри дела (вж. Мат. 7:21); човекът е съучастник в освещението, като неговата деятелност е свързана с две прояви – да вярва в Бога и да живее според вярата[45]. Подготвянето за вечен живот се случва постепенно, като се преобразува повредената от греха човешка природа.

Грехопадението на първите хора е съзнателен избор между доброто и злото, между живота и смъртта, която е естествена последица от греха (Рим. 6:23). Грехът помрачава Божия образ у човека, лишава го от благодатното общение с Твореца и настъпва цялостно духовно изменение, чиито последици не са изолирано явление – само по отношение на Адам и Ева, а преминават върху целия човешки род[46]. Следователно грехът не се изразява само в отделни действия, мисли

[42] Маринов, Б. „За някои възражения срещу молитвата", Годишник на Софийския университет, *Богословски факултет*, т. XXII. София, 1944-1945, 6 [Marinov, B. „Za nyakoi vazrazhenia sreshtu molitvata". *Godishnik na Sofiyskia universitet, Bogosbovski fakultet,* t. XXII. Sofia, 1944-1945, 6] (Bulg.).

[43] Митев, Д. *Христос и духовете на земята – от либералното протестантство до Ню ейдж*. София: Омофор, 2000, 267 [Mitev, D. *Hristos i duhovete na zemyata – ot liberalnoto protestantstvo do Nyu eydzh*. Sofia: Omofor, 2000, 267] (Bulg.).

[44] Лоски, В. *Мистическо богословие на източната църква. Догматическо богословие*. Бълг. прев. Велико Търново: Слово, 1993, 106 [Loski, V. *Mistichesko bogoslovie na iztochnata tsarkva. Dogmatichesko bogoslovie*. Balg. prev. Veliko Tarnovo: Slovo, 1993, 106] (Bulg.).

[45] Вж. Попович, Иустин. „Вътрешната мисия на нашата Църква", *Мирна*, 12 (2002), 56 [Popovich, Iustin. „Vatreshnata misia na nashata Tsarkva". *Mirna*, 12 (2002): 56 (Bulg.)], където духовникът пише: „…православието е подвиг и живот и затова то се проповядва само чрез живота и подвига".

[46] Стаматова, К. *Въведение в Православното догматическо богословие*. София: ИК „Плеяда", 2007, 180-183 [Stamatova, K. *Vavedenie v Pravoslavnoto dogmatichesko bogoslovie*. Sofia: IK „Pleyada", 2007, 180-183] (Bulg.).

и чувства, а е „болестно“ състояние на човешката природа, чиято обнова се дарува от Бога[47].

Такова разбиране за греха, както и съзнанието за греховност са чужди на последователите на епохата на Водолея – източникът на злото и мрака е незнанието, а не греховността на падналата човешка природа. Най-голямата вина на човечеството е увереността, че няма вина, защото това е знак за умъртвяване на духовните сили и желанието за преобразяване[48]. Изработвайки своето спасение в личната си реалност, Ню ейдж последователите трудно могат да изоставят „мъдростта“, която са придобили с помощта на окултните практики. „Не обезуми ли Бог мъдростта на тоя свят? „Понеже светът със своята мъдрост не позна Бога в премъдростта Божия, Бог благоволи да спаси вярващите с безумството на проповедта“ (1Кор.1:19-21). Те отхвърлят Христос и не приемат, че Бог се яви в плът (1Тим. 3:16) и редом със своите предшественици гностиците, се лишават от възможността да Го припознаят като свой Спасител[49].

Написаното дотук насочва към отговорите на поставените въпроси: *предлага ли движението нещо ново или остава стара ерес, която е преоблечена в нова дреха?*

От краткото изложение на гностическата доктрина се разбира, че „новото“ в Ню ейдж е не толкова ново: водачите и в двете религиозни движения боравят с вече съществуващи идеи и средства: свещени писания, философии, магия, природни науки, астрология и други, за да построят своите доктрини. Централно място в техните учения има копнежът към трансцеденталното начало, което ръководи всичко. Знанията и откровенията им са резултат от осъществен контакт със

[47] Мандзаридис, Г. *Православен духовен живот*. Бълг. превод Аннула Христова, София: Синодално издателство, 2011, 44 [Mandzaridis, G. *Pravoslaven duhoven zhivot.* Balg. prevod Annoula Hristova, Sofia: Sinodalno izdatelstvo, 2011, 44] (Bulg.).

[48] Бигович, Р. *Църква и общество*. Бълг. превод, София: Омофор, 2003, 28 [Bigovich, R. *Tsarkva i obshtestvo.* Balg. prevod, Sofia: Omofor, 2003, 28] (Bulg.).

[49] Апостолското и светоотеческото разбиране за света и за човека се базира на христологичната основа на битието и на всичко, което съществува; чрез Боговъплъщението човекът и светът вече са преобразени Вж. Санджаковски, Ст. „Богочовекът Иисус Христос – критерий за всички ценности“, *Мирна*, 16 (2002): 35 [Sandzhakovski, St. „Bogochovekat Iisus Hristos – kriteriy za vsichki tsennosti“. *Mirna*, 16 (2002): 35 (Bulg.)]; вж. също Стаматова, К. *Църквата – общност на любовта*. София: ИК „Плеяда“, 2008, 23-25 [Stamatova, K. *Tsarkvata – obshtnost na lyubovta.* Sofia: IK „Pleyada“, 2008, 23-25] (Bulg.).

същества от напреднала цивилизация или друга реалност. Както гностиците, така и нюейджърите вярват, че посредством своята дейност стават част от голямата духовна трансформация: за първите това е процесът на универсалното духовно обновление в последните векове, което дава възможност на човешките души да се съединят с великия трансцедентален еон, възстановявайки пълнотата на Бога; за вторите – това е духовното преображение на човечеството, което започва с Ерата на водолея[50].

Не е случайна близостта между Ню ейдж и гностицизма, защото търсенето на спасение чрез освобождаване на душата от материята, самообожението, достигането до знанието, че човекът е Бог и, че Бог е човек и той не принадлежи на този свят, а на небесния, са все проблеми, които са занимавали както античните, така и настоящите поколения. Наред с посоченото, двете учения акцентират върху „знанието", което е само за посветените – „другомислещите хора"[51], които отказват да живеят в абсурдността на материалния свят. А. Диконик определя Ню ейдж движението като „гностически ренесанс"[52], а за Н. Димитрова и Л. Латев влиянието на гностицизма върху духовната му система е забележително[53]. Така „новата дреха" на старата ерес е привнесената еволюционност (физическа и духовна), научност и експанзивност в налагането на „новата доктрина", синкретично събрала духовното „знание", което се е обогатявало през вековете и до днес. Ню ейдж претендира, че е благодетелят, открил на човечеството „тайните познания", предавани само на избраните през вековете.

Направените изводи частично отговарят и на следващия въпрос: *кое го свързва и кое го различава от античния гностицизъм?*

Налице са повече свързващи елементи, отколкото разграничаващи, но това не изненадва. Утопията на Ню ейдж приема всеки и всичко. *Движението няма принадлежност, догмати, канони и институции и е* определяно като *цивилна или гражданска религия на плуралистичното мислене, в която човек избира само онова, което*

[50] DeConick, A. *The Gnostic New age. How a countercultural spirituality revolutionized religion from antiquity to today.* New York: Columbia University Press, 2016, p. 17.

[51] Стефанов, Архим. Павел. „Гностицизъм и модерният окултизъм". Във: *Философия и езотерика.* Благоевград, 2008, с. 238 [Stefanov, Arhim. Pavel. „Gnostitsizam i moderniyat okultizam". Vav: *Filosofia i ezoterika.* Blagoevgrad, 2008, s. 238] (Bulg.).

[52] DeConik, A. Op. cit. p. 16.

[53] Димитрова, Н., Л. Латев, Цит. съч. с. 8. [Dimitrova, N., L. Latev, Op. cit. 8].

му харесва[54]. Последователите му не претендират, че определена религия е единствената, която води към спасение и познание на Истинния Бог. Такава концепция е неприемлива за Църквата Христова[55], предвид че спасителното дело на Господ Иисус Христос е изтласкано в периферията или е напълно отхвърлено: „В света беше, и светът чрез Него *стана, но светът Го не позна. Дойде у Своите Си*, и Своите Го не приеха" (Иоан 1:10-11). *Християнството не е някаква философска система*, не е и някаква социална система, а *е нещо напълно различно: то е любов докрай и именно такава е тайната на благочестието (*1Тим. 3:16)[56].

От друга страна, античните дуалистични, крайно аскетични и песимистични нагласи са постепенно изменени от позитивността и хедонизма на движението. Ако за античния човек материята е зло, причина за греховността и дело на злия Демиург (или Сатаната), то за последователите на Новата епоха светът е илюзия, той не е реален, материята е наситена с душевност и енергия. Тя еволюира и се просветлява, между нея и духовното има преход, а не борба[57]. Ню ейдж е изчистен от сложните и комплексни митове на гностицизма относно възникването и устройството на света и на човека. Разбирането за времето като поредица от цикли се различава от гностическото движение на човешката история, която от създаването си се движи към края на този век[58].

[54] Бигович, Р. Цит. съч. с. 307 [Bigovich, R. Op.cit. 307].

[55] За опитите на някои нови религиозни движения да се съизмерват с християнството, и съответно – какъв е православният подход към тях, вж. у Стаматова, К „Една православна позиция за отношението към нехристиянските религии." В: *Религиите в Европа и - на православието*. София, 2006, 57-64 [Stamatova, K „Edna pravoslavna pozitsia za otnoshenieto kam nehristiyanskite religii." V: *Religiite v Evropa i badeshteto na pravoslavieto.* Sofia, 2006, 57-64] (Bulg.).

[56] Стаматова, К. „Христоцентрични начала на православното богословие". *Духовна култура*, 2 (2009), 22 [Stamatova, K. „Hristotsentrichni nachala na pravoslavnoto bogoslovie". *Duhovna kultura*, 2 (2009): 22] (Bulg.).

[57] Митев, Д. Цит. съч. с. 248. [Mitev, D. Op.cit. 248].

[58] За разлика от хиндуистките, вавилонските и гръцките текстове, в библейския текст се съдържа осмислянето на света като история и като процес. Вж. Мен, Ал. *Произход на религията*. Бълг. превод, Велико Търново: Университетско издателство „Св. Св. Кирил и Методий", 1994, 107 [Men, Al. *Proizhod na religiyata.* Balg. prevod, Veliko Tarnovo: Universitetsko izdatelstvo „Sv. Sv. Kiril i Metodiy", 1994, 107] (Bulg.). Според о. Йоан Майендорф, сътворената природа не е онтологично автономна, тя е „създадена, за да участва в Бога, Който е не само изначалният двигател и цел на

Кои са причините за популярността на синкретичната духовност и защо е лесно за съвременния човек да се идентифицира с нея?

Днес идеите на движението Ню ейдж навлизат все повече и все по-дълбоко във всекидневието на човека[59]. Окултните практики като йога, шаманизъм и тантра са особено популярни сред американските младежи[60]. В резултат от настъплението и внедряването на синкретичната философия на Новата епоха на много от западнохристиянските общности вече не са им чужди практики като „християнска йога" или „християнска медитация"[61]. В проповедта на Ню ейдж липсва призив за покаяние или намек за грях, като вместо тях се прокламира бърза реализация, самообожествяване, което я прави предпочитана и достъпна за съвременния потребителски свят. Тайнствеността, магизмът и окултното посвещение, които притежава движението, го прави популярно, защото кара хората да се чувстват избрани и различни от анонимната тълпа[62].

„Екзистенциалният вакуум", според Виктор Франкъл, е неврозата, от която страда съвременното общество – все повече хора изпитват празнота и безсмислие в ежедневието си. Индустриалното и консума-

---

сътворението, но и крайният смисъл…" Вж. Майендорф, Й. *Византийско богословие. Исторически насоки и догматически теми.* Бълг. превод, София: Гал Ико, 1995, с. 171 [Mayendorff, J. *Vizantiysko bogoslovie. Istoricheski nasoki i dogmaticheski temi.* Balg. prevod, Sofia: Gal Iko, 1995, s. 171] (Bulg.).

[59] Роуз, Йеромонах Серафим. *Православието и религията на бъдещето.*Бълг. превод, София: ЕТ «Кирил Маринов», 1997, 277 [Rose, Yeromonah Serafim. Pravoslavieto i religiyata na badeshteto.Balg. prevod, Sofia: ET "Kiril Marinov", 1997, 277] (Bulg.).

[60] Елиаде, М. *Окултизъм, магия и културна мода*. Бълг. превод, София: Прозорец, 2000, 65 [Eliade, M. *Okultizam, magia i kulturna moda.* Balg. prevod, Sofia: Prozorets, 2000, 65] (Bulg.).

[61] През 2018-2019г. в седем европейски страни и е направено обширно международно изследване, което показва, че значителна част от населението им се занимава със спиритуални или езотерични практики: „около една трета от запитаните… споделят, че имат личен опит с медитация, йога, тай чи и други физически упражнения; сходно висок дял четат книги на спиритуални или езотерични теми. Съответно между 10 до 20 процента от анкетираните във всяка страна споделят, че вече са участвали в спиритуален лечебен ритуал или са се възползвали от услугите на врачка или астролог". Виж повече у Хьолингер, Ф. „Нови форми на спиритуалност в Европа." В: *„Семинар_BG", бр. 24 https://seminar-bg.eu/spisanie-seminar-bg/broy24/829-novi-formi-na-spiritualnost-v-evropa.html* (01.12.2022) [Hyolinger, F. „Novi formi na spiritualnost v Evropa." V: *„Seminar_BG", br. 24 https://seminar-bg.eu/spisanie-seminar-bg/broy24/829-novi-formi-na-spiritualnost-v-evropa.html*] (Bulg.).

[62] Елиаде, М. Ци.съч, 73 [Eliade, M. Op. cit., 73].

торското общество приема мисията да запълни вакуума със смисъл и нови потребности, отчуждавайки го от традициите и ценностите[63]. Така националните традиции се подменят със световни стандарти, националната култура – с масова култура, творчеството – с потребление, науката с псевдонаука и т.н.[64].

Душата на модерния и амбициозен човек, а това се отнася в голяма степен за младежите[65], е жадна за духовно общение, дори и то да е с „духовни учители". Защото когато са лишени от любов, когато са „изправени пред много възможности и предизвикателства, повечето от които привлекателни, но таящи в себе си опасности, младите хора стават все по-объркани… те са отворени към различни религиозни истини, но са безразлични или отрицателно настроени към религиозните институции"[66]. Може би това е една от причините човекът да допуска всякакъв тип „болна мистика"[67] и да не желае да върви към „тесните врата и стеснения път, които водят към живота, и които малцина избират" (Мат. 7:13-14)[68].

---

[63] Франкъл, В. *Човекът в търсене на висш смисъл*. Бълг. превод. София: Хермес, 2023, с. 184-186 [Frankal, V. *Chovekat v tarsene na vissh smisal.* Balg. prevod. Sofia: Hermes, 2023, s. 184-186] (Bulg.).

[64] Тонева, К. *Секуларизираната религиозност*. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски", 2018, 54-55 [Toneva, K. *Sekulariziranata religioznost.* Sofia: Universitetsko izdatelstvo „Sv. Kliment Ohridski", 2018, 54-55] (Bulg.).

[65] Силно въздействие върху младежите оказва конкретно масовата култура на САЩ. Вж. Иродоту, Ст. *Православие и постмодерност*. Бълг. превод. София: Парадигма, 2004, 240-292 [Irodotu, St. *Pravoslavie i postmodernost.* Balg. prevod. Sofia: Paradigma, 2004, 240-292] (Bulg.); Бжежински, Зб. *Голямата шахматна дъска*. София: Обсидиан, 1997, 33 [Bzhezhinski, Zb. *Golyamata shahmatna daska.* Sofia: Obsidian, 1997, 33] (Bulg.).

[66] Toneva, K. "The Way of the Young Rebellion to the Thirst for Meaning." In *Young people in Church & Society.* Vol. 1, Proceedings of 15th International Symposium on Science, Theology and Arts (ISTA 2016). 9-10 May, 2016. Alba Iulia: Reintregirea, 2016, p. 343.

[67] Болна мистика – противоположна на здравата мистика, която идва от Бога. Вж. Алексиев, Архим. Серафим. *Болна и здрава мистика.* София: „Св. Седмочисленици", 1993, с.10 [Aleksiev, Arhim. Serafim. *Bolna i zdrava mistika.* Sofia: „Sv. Sedmochislenitsi", 1993, s.10] (Bulg.).

[68] Повече за потиснатото езичество у модерния човек на западноевропейската цивилизация вж. у Йеротич, Вл. *Завръщане към отците*. Бълг. превод, София: Омофор, 2013, 290 [Jerotich, Vl. *Zavrashtane kam ottsite.* Balg. prevod, Sofia: Omofor, 2013, 290] (Bulg.). Вж. също Тонева, К. „Модерният човек – между неверието и тежнението към Бога. За трите пласта у всекиго – езическия, старозаветния и новозаветния". В: *Защитата на вярата – предизвикателства и проблеми днес*. София, 2022,

Светът, в който живеем, е определян като плуралистичен, секуларен[69], глобализиран, постмодерен, силно повлиян от науката, създаващ някаква своя си привидна култура, която се характеризира със „заличаване на границите…"[70] и други. Разбираемо е, че потребността от знание и от емпиричен опит е силно провокирана, но същевременно безспорно е, че Бог не подлежи на експерименти.

По думите на архим. Евтимий (Сапунджиев) религията е „гражданка на два свята – света на свръхестественото и света на емпирически-естественото…"[71]. Това означава, че научно, т.е. чрез човешкия разум, да се задават въпроси за религията е възможно само за онази част от религията, която е на „територията" на естествено-емпиричното. Следователно, „за съвременния човек ориентирането в проблемите на религията не значи да опознава чрез разума си какво различните науки казват за религията, а да разбере следното: говори ли, какво говори и как говори самата свръхемпирична действителност за религията. Човекът трябва да се справя с тези свръхмистични факти, и ако я няма помощта на предходния опит на човечеството, тогава става податлив на влиянието на различни нови и псевдорелигиозни

с. 23-43 [Toneva, K. „Moderniyat chovek – mezhdu neverieto i tezhnenieto kam Boga. Za trite plasta u vsekigo – ezicheskia, starozavetnia i novozavetnia". V: *Zashtitata na vyarata – predizvikatelstva i problemi dnes.* Sofia, 2022, s. 23-43] (Bulg.).

[69] Един от сериозните проблеми на секуларния свят е, че се подценява реалната опасност от секуларизацията – отхвърлянето на богослужението. Вж. Шмеман, Ал. *За живота на света*. Бълг. превод, София: Омофор, 2004, с. 156 [Shmeman, Al. *Za zhivota na sveta.* Balg. prevod, Sofia: Omofor, 2004, s. 156 (Bulg.)]; прот. Радован Бигович извежда индивидуализма (паралелно с плурализма и секуларизацията) като трета същностна характеристика на постмодерността. Вж. Бигович. Прот. Р. *Църквата в съвременния свят*. Бълг. превод, София: Омофор, 2013, с. 23 [Bigovich. Prot. R. *Tsarkvata v savremennia svyat.* Balg. prevod, Sofia: Omofor, 2013, s. 23 (Bulg.)].

[70] Киров, Д. *Идентичност и духовност. Човекът и неговото дело*. Пловдив: Университетско издателство „Паисий Хилендарски", 2013, с. 450 [Kirov, D. *Identichnost i duhovnost. Chovekat i negovoto delo.* Plovdiv: Universitetsko izdatelstvo „Paisiy Hilendarski", 2013, s. 450 (Bulg.)].

[71] Сапунджиев, Архим. Евтимий. „12-те главни научни въпроси за религията и нейната свръхнаучна същина". *Годишник на Софийския университет, Богословски факултет*, том 12, 1935-1936, с. 6 [Sapundzhiev, Arhim. Evtimiy. „12-te glavni nauchni vaprosi za religiyata i neynata svrahnauchna sashtina". *Godishnik na Sofiyskia universitet, Bogoslovski fakultet, tom 12, 1935-1936,* s. 6 (Bulg.)].

учения“[72].

Въпросите: „кой съм аз?“, „каква е моята цел?“, „какъв е смисълът на живота ми?“ винаги са вълнували човечеството, ето защо отделните религии и учения предлагат своите отговори, като тук бяха разгледани тези на античния гностицизъм и на модерния Ню ейдж. Като подхранват гордостта на човека, те го водят към отхвърляне личността на Господ Иисус Христос и към разбирането, че човекът има силите сам да постигне своето спасение. И така, приел зова на псевдодуховността, човекът предприема бунт срещу своя Творец, заявявайки: Аз съм Бог. Но, ако до истината се стигаше само чрез еволюцията на съзнанието, то това не е никаква истина, а е резултат на човешкото въображение и субективно възприятие.

Човекът, както съветва архим. Евтимий (Сапунджиев), би следвало да допусне, че откриването на истината е дело, което е дарено от Бога, и което е заслужено от човека, в една симбиоза по пътя към вечността[73]. Защото „…вечен живот е това, да познават Тебе, Едного Истиннаго Бога, и пратения от Тебе Иисуса Христа.“ (Иоан 17:3).

Настоящият текст представя един различен поглед върху многоликия образ на движението Ню ейдж и древния гностицизъм. Той поставя в светлината на научната общност ново поле за дискусия и възможността за по-задълбочено бъдещо изследване на темата, както и проследяване на нарастващата популярност на идеите на синкретичната философия сред младежите.

Библиография:

Ангелов, Д. *Богомилството в България.* Наука и изкуство. София,1969 [Angelov,

[72] Тонева, К. „Богословското творчество на проф. д-р Борис Маринов (основни проблемни ядра в контекста на История на религиите)“. В: *Професор д-р Борис Маринов: живот и академична дейност. Сборник по случай 40 години от кончината му*. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 2022, 75-76 [Toneva, K. „Bogoslovskoto tvorchestvo na prof. d-r Boris Marinov (osnovni problemni yadra v konteksta na Istoria na religiite)“. V: *Profesor d-r Boris Marinov: zhivot i akademichna deynost. Sbornik po sluchay 40 godini ot konchinata mu.* Sofia: Universitetsko izdatelstvo „Sv. Kliment Ohridski“, 2022, 75-76] (Bulg.).

[73] Сапунджиев, Архим. Евтимий. „*Потребност от откровение*“. Във: *Вяра и разум. Апологетически статии.* Русе, 1940, с. 16. [Sapundzhiev, Arhim. Evtimiy. „Potrebnost ot otkrovenie“. Vav: Vyara i razum. Apologeticheski statii. Ruse, 1940, 16] (Bulg.).

D. *Bogomilstvoto v Bulgaria.* Nauka i izkustvo. Sofia,1969, in Bulgarian].

Сапунджиев, Архим. Евтимий. „12-те главни научни въпроси за религията и нейната свръхнаучна същина", *ГСУ, БФ, том 12, 1935-1936* [Sapundzhiev, Arhim. Evtimiy. „12-te glavni nauchni vaprosi za religiyata i neynata svrahnauchna sashtina". *GSU, BF, tom 12, 1935-1936*] (Bulg.).

Сапунджиев, Архим. Евтимий. Вяра и разум. *Апологетически статии. Потребност от откровение.* Русе, 1940 [Sapundzhiev, Arhim. Evtimiy. *Vyara i razum. Apologeticheski statii. Potrebnost ot otkrovenie.* Ruse, 1940] (Bulg.).

Сапунджиев, Архим. Евтимий. *Писма за дъновизма.* София, 1923 [Sapundzhiev, Arhim. Evtimiy. *Pisma za danovizma.* Sofia, 1923] (Bulg.).

Стефанов, Арим. Павел. „Гностицизъм и модерният окултизъм", *Философия и езотерика.* Благоевград, 2008 [Stefanov, Arim. Pavel. „Gnostitsizam i moderniyat okultizam". *Filosofia i ezoterika.* Blagoevgrad, 2008] (Bulg.).

Стефанов, Архим. Павел. *Ялдаваот. История и учение на гностическата религия.* София: Омофор, 2008 [Stefanov, Arhim. Pavel. *Yaldavaot. Istoria i uchenie na gnosticheskata religia.* Sofia: Omofor, 2008] (Bulg.).

Алексиев, Архим. Серафим. *Болна и здрава мистика.* София: „Св. Седмочисленици", 1993 [Aleksiev, Arhim. Serafim. *Bolna i zdrava mistika.* Sofia: „Sv. Sedmochislenitsi", 1993] (Bulg.).

Бжежински, Зб. *Голямата шахматна дъска.* Бълг. прев., София: Обсидиан, 1997 [Bzhezhinski, Zb. *Golyamata shahmatna daska.* Balg. prev., Sofia: Obsidian, 1997] (Bulg.).

Бигович, Р. *Църквата в съвременния свят.* Бълг. превод, София: Омофор, 2003 [Bigovich, R. *Tsarkvata v savremennia svyat.* Balg. prevod, Sofia: Omofor, 2003] (Bulg.).

Бигович, Р. *Църква и общество.* Бълг. превод, София: Омофор, 2003 [Bigovich, R. *Tsarkvata v savremennia svyat.* Balg. prevod, Sofia: Omofor, 2003] (Bulg.).

Дворкин, А. *Сектознание.* Бълг. превод, Част 2. София: Омофор, 2019 [Dvorkin, A. *Sektoznanie.* Balg. prevod, Chast 2. Sofia: Omofor, 2019] (Bulg.).

Димитрова, Н., Л. Латев, *New Age. Митология на постмодерното.* София, 1994 [Dimitrova, N., L. Latev, *New Age. Mitologia na postmodernoto.* Sofia, 1994] (Bulg.).

Дорес, Ж. *История на религиите.* Том IV, Бълг. превод, София: Прозорец, 2001 [Dores, Zh. *Istoria na religiite.* Tom IV, Balg. prevod, Sofia: Prozorets, 2001] (Bulg.).

Дюлгеров, Д., Ил. *Цоневски, Учебник по мисионерство.* София: Св. Синод на Българската църква, 1937 [Dyulgerov, D., Il. *Tsonevski, Uchebnik po misionerstvo.* Sofia: Sv. Sinod na Balgarskata tsarkva, 1937] (Bulg.).

Елиаде, М. *История на религиозните идеи. От Гаутама Буда до триумфът на християнството.* Том 2, Бълг. превод, София: Сонм, 2009 [Eliade, M. *Istoria na religioznite idei. Ot Gautama Buda do triumfat na hristiyanstvoto.* Tom 2, Balg. prevod, Sofia: Sonm, 2009] (Bulg.).

Елиаде, М. *Окултизъм, магия и културна мода.* Бълг. превод, София: Прозорец, 1994 [Eliade, M. *Okultizam, magia i kulturna moda.* Balg. prevod, Sofia: Prozorets,

1994] (Bulg.).

Иродоту, Ст. *Православие и постмодерност.* София: Парадигма, 2004 [Irodotu, St. *Pravoslavie i postmodernost.* Sofia: Paradigma, 2004] (Bulg.).

Йеротич, Вл. *Завръщане към отците.* София: Омофор, 2013 [Yerotich, Vl. *Zavrashtane kam ottsite.* Sofia: Omofor, 2013] (Bulg.).

Йеротич,В. *Психологическото и религиозното битие на човека.* Бълг. превод, София: Омофор, 2013 [Yerotich,V. *Psihologicheskoto i religioznoto bitie na choveka.* Balg. prevod, Sofia: Omofor, 2013] (Bulg.).

Роуз, Йер. Серафим. *Православието и религията на бъдещето.* Братство Св. Герман от Аляска: Платина, Калифорния,1997 [Rose, Yer. Serafim. *Pravoslavieto i religiyata na badeshteto.* Bratstvo Sv. German ot Alyaska: Platina, Kalifornia,1997] (Bulg.).

Камбуров, И., Д. Попмаринов, К. Златев. Религиите. *Будизъм. Християнство. Ислям. Кратък речник.* София: фондация „Минерва", 1994 [Kamburov, I., D. Popmarinov, K. Zlatev. *Religiite. Budizam. Hristiyanstvo. Islyam. Kratak rechnik.* Sofia: fondatsia „Minerva", 1994] (Bulg.).

Киров, Д. *Идентичност и духовност. Човекът и неговото дело.* Пловдив: Университетско издателство „Паисий Хилендарски", 2013 [Kirov, D. *Identichnost i duhovnost. Chovekat i negovoto delo.* Plovdiv: Universitetsko izdatelstvo „Paisiy Hilendarski", 2013] (Bulg.).

Лоски, В. *Мистическо богословие на източната църква. Догматическо богословие.* Бълг. превод, Велико Търново: Слово, 1993 [Lossky, V. *Mistichesko bogoslovie na iztochnata tsarkva. Dogmatichesko bogoslovie.* Balg. prevod, Veliko Tarnovo: Slovo, 1993] (Bulg.).

Майендорф, Йоан. *Византийско богословие. Исторически насоки и догматически теми.* София: Гал Ико, 1995 [Mayendorff, J. *Vizantiysko bogoslovie. Istoricheski nasoki i dogmaticheski temi.* Sofia: Gal Iko, 1995] (Bulg.).

Макдауъл, Д., Стюарт, Д. *Заблудата. В какво вярват сектите и култовете. Как примамват последователи.* София: сдружение „ДАР", 1993 [Makdaual, D., Styuart, D. Zabludata. *V kakvo vyarvat sektite i kultovete. Kak primamvat posledovateli.* Sofia: sdruzhenie „DAR", 1993] (Bulg.).

Мандзаридис, Г. *Православен духовен живот. Български превод, Синодално издателство.* София: Синодално издателство, 2011 [Mandzaridis, G. *Pravoslaven duhoven zhivot.* Balgarski prevod, Sinodalno izdatelstvo. Sofia: Sinodalno izdatelstvo, 2011] (Bulg.).

Маринов, Б. „За някои възражения срещу молитвата." *ГСУ, БФ, т. XXII.* София, 1944-1945 [Marinov, B. „Za nyakoi vazrazhenia sreshtu molitvata." *GSU, BF, t. XXII.* Sofia, 1944-1945] (Bulg.).

Мен, Ал. *Произход на религията.* Велико Търново: Университетско издателство „Св. Св. Кирил и Методий",1994 [Men, Al. *Proizhod na religiyata.* Veliko Tarnovo: Universitetsko izdatelstvo „Sv. Sv. Kiril i Metodiy",1994] (Bulg.).

Митев, Д. *Христос и духовете на земята – от либералното протестант-*

ство до Ню ейдж. София: Омофор, 2000 [Mitev, D. *Hristos i duhovete na zemyata – ot liberalnoto protestantstvo do Nyu eydzh.* Sofia: Omofor, 2000] (Bulg.).

Найп. Д. *Религиозните традиции на света. Пътешествие през Африка, Мезоамерика, Северна Америка, иудаизма, християнството, исляма, индуизма, будизма, Китай и Япония.* Бълг. превод, част 7. София: Изток-Запад, 2007 [Nayp. D. *Religioznite traditsii na sveta. Pateshestvie prez Afrika, Mezoamerika, Severna Amerika, iudaizma, hristiyanstvoto, islyama, induizma, budizma, Kitay i Yaponia*. Balg. prevod, chast 7. Sofia: Iztok-Zapad, 2007] (Bulg.).

Поснов, М. *История на християнската църква.* Том 1. София: Анубис, 1993 [Posnov, M. *Istoria na hristiyanskata tsarkva.* Tom 1. Sofia: Anubis, 1993] (Bulg.).

Русев, Д. *Езотеризмът като религиозна дизфункция.* София: Librum, 2022 [Rusev, D. *Ezoterizmat kato religiozna dizfunktsia*. Sofia: Librum, 2022] (Bulg.).

Стаматова, К. *Църквата – общност на любовта.* София: ИК „Плеяда", 2008 [Stamatova, K. *Tsarkvata – obshtnost na lyubovta.* Sofia: IK „Pleyada", 2008] (Bulg.).

Тонева, К. *Ако любов нямам.* София: Librum, 2022 [Toneva, K. *Ako lyubov nyamam.* Sofia: Librum, 2022] (Bulg.).

Тонева, К. „Богословското творчество на проф. д-р Борис Маринов (основни проблемни ядра в контекста на История на религиите)". В: *Професор д-р Борис Маринов: живот и академична дейност. Сборник по случай 40 години от кончината му.* София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски", 2022 [Toneva, K. „Bogoslovskoto tvorchestvo na prof. d-r Boris Marinov (osnovni problemni yadra v konteksta na Istoria na religiite)". V: *Profesor d-r Boris Marinov: zhivot i akademichna deynost. Sbornik po sluchay 40 godini ot konchinata mu.* Sofia: Universitetsko izdatelstvo „Sv. Kliment Ohridski", 2022] (Bulg.).

Тонева, К. *Въведение в Православното догматическо богословие.* София: ИК „Плеяда", 2007 [Toneva, K. *Vavedenie v Pravoslavnoto dogmatichesko bogoslovie*. Sofia: IK „Pleyada", 2007] (Bulg.).

Тонева, К. „Модерният човек – между неверието и тежнението към Бога. За трите пласта у всекиго – езическия, старозаветния и новозаветния". В: *Защитата на вярата – предизвикателства и проблеми днес.* София, 2022 [Toneva, K. „Moderniyat chovek – mezhdu neverieto i tezhnenieto kam Boga. Za trite plasta u vsekigo – ezicheskia, starozavetnia i novozavetnia". V: *Zashtitata na vyarata – predizvikatelstva i problemi dnes*. Sofia, 2022] (Bulg.).

Тонева, К. *Християнство и Ислям: доктринално противоборство. (Според Ерес 101-ва на Св. Йоан Дамаскин).* София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски", 2023 [Toneva, K. *Hristiyanstvo i Islyam: doktrinalno protivoborstvo. (Spored Eres 101-va na Sv. Yoan Damaskin).* Sofia: Universitetsko izdatelstvo „Sv. Kliment Ohridski", 2023] (Bulg.).

Тонева, К. *Секуларизираната религиозност.* София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски", 2018 [Toneva, K. *Sekulariziranata religioznost.* Sofia: Universitetsko izdatelstvo „Sv. Kliment Ohridski", 2018] (Bulg.).

Франкъл, В. *Човекът в търсене на висш смисъл.* Бълг. превод, София: Хермес,

2023 [Frankal, V. *Chovekat v tarsene na vissh smisal*. Balg. prevod, Sofia: Hermes, 2023] (Bulg.).

Фъргюсън, М. *Съзаклятието водолей*. Бълг. превод, София: Анима, 1987 [Fargyusan, M. *Sazaklyatieto vodoley.* Balg. prevod, Sofia: Anima, 1987] (Bulg.).

Шиваров, Н. *Библейска археология*. София: Синодално издателство, 1992 [Shivarov, N. *Bibleyska arheologia.* Sofia: Sinodalno izdatelstvo, 1992] (Bulg.).

Шмеман, Ал. *За живота на света*. Бълг. превод, София: Омофор, 2004 [Shmeman, Al. *Za zhivota na sveta.* Balg. prevod, Sofia: Omofor, 2004] (Bulg.).

Bancarz,St., Peck, J. *The second coming of the New Age. The hidden dangers of alternative spirituality in contemporary America and its churches*. Tomas Horn, 2018.

DeConick, A. *The Gnostic New age. How a countercultural spirituality revolutionized religion from antiquity to today.* New York: Columbia University Press, 2016.

Marrs, T. *New Age cults and religions.* Living Truth Publishers, 1999.

Toneva, K. *The way of the young rebellion to the thirst for meaning. In Young people in Church and Society.* Alba Iulia, 2016.

Forum Theologicum Sardicense
2/2025

https://periodicals.uni-sofia.bg/index.php/forum-theologicum-sardicense/en/index

Под редакцията на
проф. д-р Павел Павлов, доц. д.р Светослав Риболов

Технически редактор: гл. ас. д-р Теодор Аврамов

Художник на корицата и предпечатна подготовка:
Златина Карчева
Формат: 70/100/16

Издание на:
© Богословски факултет при СУ „Св. Климент Охридски“
© Университетско издателство „Св. Климент Охридски“
www.unipress.bg

Адрес на редакцията:
Богословски факултет
на СУ „Св. Климент Охридски“
София 1000, пл. „Св. Неделя“ № 19
e-mail: FThS@theo.uni-sofia.bg