

FORUM THEOLOGICUM SARDICENSE

*prius*

БОГОСЛОВСКА МИСЪЛ

2/2024

*annus XXIX*

*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>*

*Theodor Avramov (University of Sofia St. Kliment Ohridski), e-mail: t.avramov@theo.uni-sofia.bg, <https://orcid.org/0000-0003-3048-343X>*

*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>*

*Alexander Omarchevsky (University of Sofia St. Kliment Ohridski), e-mail: omarchevski@theo.uni-sofia.bg, <https://orcid.org/0009-0001-8147-7761>*

*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>*

© Богословски факултет на СУ „Св. Климент Охридски“

© Университетско издателство „Св. Климент Охридски“

ISSN: 3033-1811

Linking ISSN (ISSN-L): 1310-7909

## СЪДЪРЖАНИЕ

|                                                                                                                                                                                                           |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Предговор</b>                                                                                                                                                                                          | 5   |
| <b>Ivan Yovtchev, <i>Die Bulgarische Orthodoxe Kirche im Dialog zwischen Orthodoxen und Altkatholiken in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhundert</i></b>                                                   | 7   |
| <b>Цветомир Пенков, <i>Свещ. Михаил Апостолов – изповедникът от с. Овчари (архимандрит Макарий)</i></b>                                                                                                   | 27  |
| <b>прот. Георги Христов Фотакиев, <i>Православен пастирски подход в грижата към хора със зависимости и техните семейства (някои класически постановки)</i></b>                                            | 57  |
| <b>Ивайло Василев, <i>Изповедта и душепастирството в едноименното пасторологическо изследване на прот. Христо Димитров</i></b>                                                                            | 71  |
| <b>Мая Христова, <i>Духовното като основна антропологична предпоставка на логотерапията (Същностна рамка и значение в противопоставянето на материалистичните и редукионистки възгледи за човека)</i></b> | 99  |
| <b>Иконом Емил Паралингов, <i>Биографични данни за Филипополския (Пловдивски) митрополит Никифор (1824 – 1850)</i></b>                                                                                    | 113 |
| <b>Ставрофорен иконом Стефан (Стойчо) Стайков, <i>Сблъсъкът на Християнството с концепцията за гения в Римското общество</i></b>                                                                          | 131 |
| <b>Владимир Йончев, <i>Някои бележки към неяснотите в биографията на св. Григорий Нисийски</i></b>                                                                                                        | 169 |
| <b>Rebecca Ruth Faber, <i>Rebuke by and Reciprocity of Marcella</i></b>                                                                                                                                   | 183 |

# CONTENTS

|                                                                                                                                                                                                |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Foreword</b>                                                                                                                                                                                | 5   |
| <b>Ivan Yovtchev</b> , <i>Die Bulgarische Orthodoxe Kirche im Dialog zwischen Orthodoxen und Altkatholiken in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts</i>                                      | 7   |
| <b>Tsvetomir Penkov</b> , <i>Fr. Mivhail Apostolov – a Confessor from Ovtshartsı (archimandrite Makariy)</i>                                                                                   | 27  |
| <b>Fr. Georgi Hristov Fotakiev</b> , <i>Orthodox Pastoral Approach in Caring for people with addictions and their families</i>                                                                 | 57  |
| <b>Ivaylo Vasilev</b> , <i>Confession and Pastoral Care in the Eponymous Pastoral Study by Archpriest Christo Dimitrov</i>                                                                     | 71  |
| <b>Maya Hristova</b> , <i>Spiritual as a Fundamental Anthropological Premise of Logotherapy (Essential Framework and Significance in Opposing Materialistic and Reductionist Views of Man)</i> | 99  |
| <b>Fr. Emil Paralingov</b> , <i>On the Biography of Nicephorus, Metropolitan of Philippopolis (Plovdiv) in the period 1824 – 1850</i>                                                          | 113 |
| <b>Fr. Stefan (Stoycho) Staykov</b> , <i>The Clash Between Christianity and the Concept of Genius in Roman Society</i>                                                                         | 131 |
| <b>Vladimir Iontchev</b> , <i>St. Gregory of Nyssa – Reflections on the Uncertainties in His Biography</i>                                                                                     | 169 |
| <b>Rebecca Ruth Faber</b> , <i>Rebuke by and Reciprocity of Marcella</i>                                                                                                                       | 183 |

## ПРЕДГОВОР

И този пореден брой на нашето академично списание продължава добрата традиция в последните години да дава трибуна не само на утвърдени автори, но и на колеги от вече доста голямата общност на докторанти и изследователи, като част от нашето академично семейство.

В настоящия многоезичен брой (има текстове на български, немски и английски език) бих поставил акцент главно върху следните моменти: 1. Публикации свързани с Историческото богословие; 2. Текстове, които се занимават с различни аспекти на пастирството и антропологията; 3. Статии от областта на Систематическото богословие.

Към първата група бих открил студията на свещеноиконом д-р Стефан Стайков, които в един много солиден текст (33 стр.) поставя за първи път в нашата научна литература темата за сблъсъка между Християнството и концепцията за гения в периода на ранната Църква в Римската империя. Тук трябва да добавим и текста на д-р Иван Йовчев за Православно-старокатолическия богословски диалог през XX в. и участието на БПЦ в него, с който колегата се утвърждава като най-последователния изследовател по този въпрос в страната. Текстове са предложили и докторантите Цветомир Пенков и иконом Емил Паралингов по въпроси, върху които съсредоточават усилията си във връзка с докторските си изследвания.

Във втората група са текстовете на прот. Георги Фотакиев, на Ивайло Василев и на Мая Христова. Първият е посветен на особено актуалната тема за православния пастирски подход както към хората със зависимости, така и към техните семейства. Вторият се занимава с приносите на видния православен богослов проф. прот. Христо Димитров в изследването на въпроса за изповедта и душепастирството. Третият пък е посветен на духовното, като антропологична предпоставка на Логотерапията.

Накрая, но не по значение, третата група включва текстове на докторантите Владимир Йончев и Ребека Фабер, които представят текстове, свързани с изследванията им при разработката на дисертационните им трудове. Първият поставя интересни въпроси за живота и служението на св. Григорий Нисийски, а вторият за мястото на една жена в живота на християните в Рим през втората половина на IV в.

Приятно четене!

ППП



Ivan Yovtchev

# DIE BULGARISCHE ORTHODOXE KIRCHE IM DIALOG ZWISCHEN ORTHODOXEN UND ALTKATHOLIKEN IN DER ZWEITEN HÄLFTE DES 20. JAHRHUNDERTS

**The author** is a Senior Assistant, Doctor of Theology, and teaches the history of contemporary Orthodox Churches at the Faculty of Theology of the University of Sofia; e-mail: [ivan\\_yovchev13@theo.uni-sofia.bg](mailto:ivan_yovchev13@theo.uni-sofia.bg); <https://orcid.org/0000-0003-3009-9411>.

**Abstract:** After the first pan-orthodox conference on the island of Rhodes (1961), relations between the Orthodox Church and the Old Catholic Church were increasingly activated and strengthened, with the Bulgarian Orthodox Church (BOC) playing an active role. It has an established tradition in this direction, which was advanced by the work of Professor Protopresbyter Stefan Tsankov between the two world wars. His work was continued by other theologians representing the BOK in negotiations with the Old Catholics regarding unification, which were conducted in various forums. Between the 1960s and the 1980s, these negotiations were extremely intense. Despite these activities and efforts, the negotiations with the Old Catholics did not lead to the desired unification. On the contrary, the differences persist and may even deepen further. However, the hope for a unification of Orthodox and Old Catholics still endures to this day. This is evidenced by the working group established for this purpose by the Ecumenical Patriarchate and the Archdiocese of Utrecht, which is intended to give new impetus to the discussion on unification.

**Keywords:** *Bulgarian Orthodox Church, Old-Catholic Church, Ecumenical Dialog, Ecclesiastical Unity, Ecumenical Movement, Inter-Christian Dialogue*

Die Vergangenheit kennt gewisse Versuche, orthodoxe und altkatholische Gläubige in einem gemeinsamen Verständnis zusammenzubringen und zu vereinen. Die bestehenden Meinungsverschiedenheiten wurden auf mehreren Konferenzen diskutiert. Einige Unterschiede konnten zufriedenstellend geklärt werden, andere bedürfen noch weiterer Diskussion.

Samt anderen orthodoxen Kirchen war die bulgarisch-orthodoxe Kirche (BOK)<sup>1</sup> während des größten Teils des 20. Jahrhunderts ein sehr aktiver Teilnehmer an verschiedenen orthodoxen und überkonfessionellen Veranstaltungen, insbesondere durch den Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK), obwohl die Kirchensynode der Bulgarisch-Orthodoxen Kirche auf ihrer Sitzung am 9. April 1998 beschließt, aus dem Ökumenischen Rat der Kirchen auszutreten. Die Hauptgründe dafür sind die bestehenden Meinungsverschiedenheiten mit dieser Organisation. In der diesbezüglichen Erklärung der bulgarischen Kirchensynode heißt es: „Nach einem Jahrhundert orthodoxer Teilnahme an der ökumenischen Bewegung und einem halben Jahrhundert Präsenz im Ökumenischen Rat der Kirchen wurden keine zufriedenstellenden Fortschritte der multilaterale theologische Dialog zwischen den Christen festgestellt“.<sup>2</sup>

Aus dem untersuchten Archiv der bulgarischen Kirchensynode geht hervor, dass die Bulgarische orthodoxe Kirche ständig vorbereitete Vertreter ins Ausland schickt, um an Seminaren zum Dialog zwischen Orthodoxen und Altkatholiken teilzunehmen. In einem Brief vom 2. Juli 1925 lädt der altkatholische Bischof Adolf Kury die Bulgarische orthodoxe Kirche zur Teilnahme am X. internationalen altkatholischen Kongress vom 2. bis 4. September in Bern ein. Hauptthema des Kongresses waren die Beziehungen des Altkatholizismus zu den befreundeten orthodoxen Kirchen.

In diesem Zusammenhang ernennt die bulgarische Kirchensynode Professor Protopresbyter Stefan Zankow zu deren Kirchenvertreter. Mit Mitteln aus dem Fond „Kirche-Volks-Fonds für Wohltätigkeit und Bildung“ reiste er zunächst zur Konferenz in Stockholm und von dort aus weiter nach Bern.<sup>3</sup> In Bern hielt Prof. Zankow einen ausführlichen Vortrag über die Stellung der Orthodoxen zu den Altkatholiken.<sup>4</sup> Als Kirchenrechtler

<sup>1</sup> Im weiteren Verlauf des Textes wird der Name „Bulgarische Orthodoxe Kirche“ auch in einer abgekürzten Version geschrieben, und nämlich BOK.

<sup>2</sup> Erklärung des Heiligen Synods der Bulgarisch-Orthodoxen Kirche zur Teilnahme der Bulgarisch-Orthodoxen Kirche an der ökumenischen Bewegung (27 Mai 1998), <https://bg-patriarshia.bg/declaration-3>, [21 I 2024].

<sup>3</sup> Siehe: Brief, int. Nr. 6513 des Protokolls Nr. 54. Archiv des Zentralen Historischen Archivinstituts (CIAI) beim bulgarischen Patriarchat 1925 (Писмо, вх. № 6513 от Протокол № 54. Архив на ЦИАИ към Българската патриаршия 1925 г.).

<sup>4</sup> „Protopresbyter Stefan Zankow gab im ersten Teil seines Referates eine Übersicht über die Stellung der Orthodoxen den Altkatholiken gegenüber, die von Anfang an hoffnungsvoll und positiv war; er berichtete, was orthodoxerseite bis jetzt getan worden war im Blick

der BOK beteiligte Prof. Zankow sich sehr aktiv an diesen ersten Treffen.

All dies entspricht der Tatsache, dass unmittelbar nach der Gründung der Altkatholischen Kirche auf den ersten organisierten Konferenzen zwischen Orthodoxen und Altkatholiken verschiedene Themen diskutiert wurden, die der Einheit der beiden Kirchen im Wege standen. Über einige davon bestand Einigung, zum Beispiel: 1) zu Fragen über die Heilige Schrift und den Unterschied zwischen nicht-kanonischen und kanonischen Büchern; 2) zur Heiligen Tradition als Quelle göttlicher Offenbarung; 3) zur Zahl und die Beschlüsse der ökumenischen Konzilien sowie die Lokalkonzile; das Nizänisch-Ökumenische Glaubensbekenntnis wird übernommen, wobei der römisch-katholische Zusatz „Filioque“ abgeschafft wird).

Die Punkte, in denen keine Einigung möglich war, sind: 1) Die Lehre der Kirche; 2) Die Lehre von der Heiligen Eucharistie; 3) Die Lehre von den Heiligen Sakramenten der Salbung und Buße (Beichte); 4) Die Fastendisziplin und 5) Die Frage der Priesterehe.

Der Zweite Weltkrieg wurde zu einem objektiven Hindernis für die Organisation weiterer Kirchentreffen<sup>5</sup>, deshalb gibt es keine dokumentarische Hinweise aus dieser Zeit. Aus dem untersuchten Archiv der bulgarischen Kirchensynode geht hervor, dass die Bulgarische orthodoxe Kirche ständig vorbereitete Vertreter ins Ausland schickt, um an Seminaren zum Dialog zwischen Orthodoxen und Altkatholiken teilzunehmen nach dem zweiten Weltkrieg.

Erst in den 1960er Jahren wurden die Verhandlungen neu aufgenommen, wie aus einem Brief des ökumenischen Patriarchen Athenagoras vom 11. April 1962 an die Synode der Bulgarischen orthodoxen Kirche

---

auf eine genauere Kenntnis des Altkatholizismus und auf eine Annäherung der beiden Kirchen durch Beteiligung an den Altkatholiken-Kongressen, durch gründliches Studium literarischer Werke und sonstige Bemühungen; er betonte, dass diese Bestrebungen auf orthodoxer wie auf altkatholischer Seite grossen Widerhall gefunden hätten. Im zweiten Teil seines Referates untersuchte er das Wesen des Altkatholizismus, seinen Entwicklungsgang und die jetzige Situation in Fragen des Glaubens, da ohne Einheit im Glauben eine Vereinigung unmöglich sei. Und zuletzt stellte er die drei Hauptpunkte dar, die die Voraussetzung für die Vereinigung der beiden Kirchen seien, nämlich die Frage des Filioque, die Frage der Eucharistie und die Frage nach der Kirche“. Siehe mehr: S. Zankow. Beziehungen zwischen Altkatholiken und Orthodoxen Kirchen. [in:] Internationale kirchliche Zeitschrift: neue Folge der Revue internationale de théologie. Bern, Band (Jahr), 52 (1962).

<sup>5</sup> Zankow, S. „Beziehungen zwischen Altkatholiken und Orthodoxen Kirchen.“ - In: *Internationale kirchliche Zeitschrift: neue Folge der Revue internationale de théologie*. Bern, Band (Jahr), 52 (1962) S. 34.

hervorgeht. In diesem Brief bittet er darum, über die Meinung des Heiligen Synods der bulgarisch-orthodoxen Kirche bezüglich des Wunsches von Andreas Rinkel, Erzbischof von Utrecht, und Urs Kury, Bischof von Bern, informiert zu werden, die Verhandlungen über eine Union zwischen Altkatholiken wieder aufzunehmen und orthodox. Am 27. März desselben Jahres besuchten die beiden zu diesem Thema Istanbul.<sup>6</sup> In seiner Antwort teilt der bulgarische Patriarch Kiril dem Patriarchen Athenagoras von Konstantinopel mit, dass die Synode der Bulgarischen orthodoxen Kirche den Brief (Protokoll Nr. 242 vom 11. April 1962) mit besonderer Aufmerksamkeit verfolgt, in dem die Kirche über den Wunsch des Bischofs von Utrecht Andreas Rinkel und des Bischofs Kury von Bern, Führere der Altkatholiken, informiert wurde in den Niederlanden und in der Schweiz, die Verhandlungen vom Bonner Konferenz von 1931<sup>7</sup> die Vereinigung der Altkatholiken mit den Orthodoxen wieder aufzunehmen.<sup>8</sup>

Nach Zustimmung mit den anderen orthodoxen Kirchen zur Frage der Wiederherstellung des Dialogs zwischen Orthodoxen und Altkatholiken wurden am 13. November 1964 auf der X. Sitzung der Plenarsitzung des Dritten Panorthodoxen Rates in Rhodos die vorgelegten Aussagen zum Dialog der orthodoxen Kirche mit Anglikanern und Altkatholiken genehmigt. Zuvor wurden diese Aussagen auf der IX. Sitzung desselben Rates

<sup>6</sup> Siehe: Brief-Protokoll Nr. 242 von Seiner Heiligkeit dem Ökumenischen Patriarchen Athenagoras. Archive der Hauptarchivdirektion (GUA) beim Ministerrat in Bulgarien, Fonds des Heiligen Synods der Bulgarisch-Orthodoxen Kirche, Nr. 549, Inventar 3, a.e. 7 (Писмо-протокол № 242 от Негово Светейшество Вселенския Патриарх Атинагор. Архив на ГУА при Министерския съвет в България, Фонд Св. Синод на БПЦ, № 549, опис 3, а.е. 7); Vgl. auch die dokumentarische Anwendung: Τα κατά την αποστολήν της αντιπροσωπείας του οικουμενικού πατριαρχείου παρά τη παλαιοκαθολική εκκλησία προς ανακοινώσει των αποφάσεων της γ' πανορθόδοξου διασκέψεως.

<sup>7</sup> Eine orthodox-alkatholische Konferenz trat im Jahr 1931 in Bonn zusammen. Leider lange Zeit folgte auf sie keine zweite, noch eine pan-orthodoxe Prosynode. Einer der Gründe dieser Verzögerung lässt sich im inzwischen eingetretenen Unglück des zweiten Weltkrieges und seiner Folgen finden. Deshalb sollen die Beschlüsse der Bonner-Konferenz in Erinnerung gerufen werden, um so mehr, als die Altkatholiken mit Trauer bedauern, dass immer noch keine panorthodoxe Prosynode zustandegekommen ist. Selbst der Rat, der 2016 auf Kreta stattfand, kann nicht als solcher definiert werden.

<sup>8</sup> Siehe: Brief-Protokoll Nr. 242 von Seiner Heiligkeit dem Ökumenischen Patriarchen Athenagoras. Außerdem Brief 4800 aus dem Archiv des Heiligen Synods der Bulgarisch-Orthodoxen Kirche, a.e. IV, 13, „Alt-Katholische Kirche“ (Писмо-протокол № 242 от Негово Светейшество Вселенския Патриарх Атинагор. Също и писмо 4800 от архив на Св. Синод на БПЦ, а.е. IV, 13, „Старокатолическа църква“).

bestätigt.<sup>9</sup>

Aus den untersuchten Archivdokumenten geht hervor, dass das Dritte Panorthodoxe Rates in Rhodos (1.–15.11.1964) ein bedeutendes Ereignis für die Verhandlungen zwischen Orthodoxen und Altkatholiken darstellt.<sup>10</sup> An diesem Forum nehmen Vertreter aller örtlichen orthodoxen Kirchen teil, das sich mit folgenden Themen befasst: 1) Umsetzung der Beschlüsse des Zweiten Panorthodoxen Rates in Rhodos; 2) Recherche und Festlegung der Art und Weise unserer Orthodoxen Kirche, den Dialog mit der Römisch-Katholischen Kirche zu führen; 3) Inhalt und Ablauf dieses Dialogs, d.h. die Bereiche und Sektoren, über die aus unserer orthodoxen Sicht der Dialog gemäß der im vergangenen Jahr auf dem Allorthodoxen Rat in Rhodos getroffenen Entscheidung und für deren Umsetzung schrittweise geführt werden wird; 4) Herbeiführung einer konziliaren und endgültigen panorthodoxen Entscheidung über die Fortsetzung der dogmatischen Debatten zwischen Orthodoxen und Anglikanern durch Einsetzung einer gemischten Kommission aus Theologen, Orthodoxen und Anglikanern und 5) Außerdem wurde eine endgültige Entscheidung über die Frage der Einsetzung einer gemischten Kommission aus Vertretern der orthodoxen und altkatholischen Kirche getroffen, um die theologischen Debatten zwischen den beiden Kirchen fortzusetzen und voranzutreiben.<sup>11</sup>

Auf der Grundlage dieser Entscheidungen und dem Bericht des bulgarischen Bischofs Kliment von Stara Zagora, der auf einer Sitzung der bulgarischen Kirchensynode über die Aktivitäten des Dritten Panorthodoxen Rates auf Rhodos berichtete, wurde Folgendes beschlossen:<sup>12</sup>

Die Synode der Bulgarischen orthodoxen Kirche hält die Tätigkeit des

---

<sup>9</sup> Siehe I. Yovchev. *Die Altkatholische Kirche – Ursprung, Lehre und Entwicklung*, Sofia 2024, 195–201/И. Ъвчев. *Старокатолическата църква – произход, доктрина и развитие*, София 2024, 195–201.

<sup>10</sup> Μάξιμος (Σάρδεων), Μητροπολίτης. *Τὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον ἐν τῇ Ὁρθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ*. Θεσσαλονίκη, 1989, σ. 335.

<sup>11</sup> Protokoll Nr. 51. Archive der Hauptarchivdirektion beim Ministerrat in Bulgarien, Fonds des Heiligen Synods der Bulgarisch-Orthodoxen Kirche, Nr. 549, Inventar 3, a.e. 12. Januar 1964 (Протокол № 51. Архива на ГУА при Министерския съвет в България, Фонд Св. Синод на БПЦ, № 549, опис 3, а.е. 12, 1964 г.).

<sup>12</sup> Bericht Nr. 7570 Seiner Eminenzen Metropolit Kliment von Stara Zagora. Archiv des Heiligen Synods der Bulgarisch-Orthodoxen Kirche, 1965 (Доклад № 7570 на Негово Високопреосвещенство Старозагорския митрополит Климент. Архив на Св. Синод на БПЦ, 1965 г.).

Dritten Panorthodoxen Rates von Rhodos für erfolgreich und nützlich für die Kirche und billigt dessen Beschlüsse, wofür es auf Seiten der BOK folgende theologische Kommissionen einsetzt: 1) Für den Dialog mit der anglikanischen Kirche: Vorsitzender Seine Eminenz Bischof Nikodim von Sliven und Dozent an der Geistlichen Akademie in Sofia – Archimandrit Seraphim, Todor Sabev und Priester Radko Poptodorov und 2) Für den Dialog mit der Altkatholischen Kirche: Vorsitzender Seine Eminenz Bischof Kliment von Stara Zagora und Mitglieder – Professor Dr. Ilija Tsonevski, Dozent-Archimandrit Sergiy und Dozent Apostol Mihailov.<sup>13</sup>

Aus den Protokollen (1-4) vom Februar bis Juni 1965 im Archiv der bulgarischen Kirchensynode ist ein intensiver Arbeitsrhythmus der Kommissionen ersichtlich, die durch Beschluss der bulgarischen Kirchensynode vom 31. Dezember 1964 ermöglicht wurde. Auf der ersten Sitzung fand die von der bulgarischen Kirchensynode eingesetzte Kommission statt. Sie bestand aus dem Vorsitzenden Bischof Kliment von Stara Zagora mit Mitgliedern Prof. Tsonevski, Dozent Mihailov und Dozent-Archimandrit Sergius. Es wurde Folgendes beschlossen: 1) Prof. Tsonevski sollte nach einer gründlichen Durchsicht eine Liste der verfügbaren Literatur zum Altkatholizismus in der Bibliotheksstruktur vorlegen; 2) Dozent Mihailov übernahm die Übersetzung der Protokolle der 9. und 10. Plänarsitzungen des Dritten Rates in Rhodos auf Bulgarisch übersetzen.<sup>14</sup>

Bei diesen Treffen wurde über die Gründung einer interorthodoxen Kommission für Dialog mit dem Anglikanismus und dem Altkatholizismus beschlossen, sowie über eine Übersetzung der Utrechter Erklärung und Übersetzung der kurzen historischen Hinweise auf die Altkatholische Kirche, vorgeschlagen von dem Ökumenischen Patriarchen bei dem Treffen in Istanbul; 3) Suche nach relevanten Transkripten von Dokumenten zu den Entscheidungen früherer griechischer und russischer Verhandlungskommissionen mit den Altkatholiken; 4) Archimandrit Sergius soll einen Plan zu den Fragen vorlegen, in denen der Altkatholizismus eine Einigung mit der Orthodoxie erzielte sowie zu den Fragen, zu denen noch Uneinigkeit besteht und 5) Zunächst war es notwendig, dass in die Kom-

<sup>13</sup> Protokoll Nr. 22. Archiv der der Hauptarchivdirektion (GUA) beim Ministerrat in Bulgarien, Fonds des Heiligen Synods der Bulgarisch-Orthodoxen Kirche, Nr. 549, Inventar 3, a.e. 11. Januar 1964 (Протокол № 22. Архива на ГУА при Министерския съвет в България, Фонд Св. Синод на БПЦ, № 549, опис 3, а.е. 11, 1964 г.).

<sup>14</sup> Siehe I. Yovchev. *Die Altkatholische Kirche...* 195 – 201.

mission der Rektor der Geistlicher Akademie „St. Kliment Ohridski“, der Makariopoler Bischof Nikolay, Archimandrit Kliment Rilets und Dozent Archimandrit Seraphim einbezogen wurden, da sie sich mit dem Altkatholizismus bestens auskennen.<sup>15</sup>

Auf der nächsten Sitzung der Kommission zur Vorbereitung eines Dialogs mit der Altkatholischen Kirche am 20. März 1965 unter dem Vorsitz von Metropolit Kliment von Stara Zagora wurde festgestellt, dass in Umsetzung der Beschlüsse vom 23. Februar 1965 Prof. Tsonevski stellte eine umfassende Liste der in örtlichen Bibliotheken verfügbaren Literatur zum Altkatholizismus vor. Auch außerordentlicher Dozent Mihailov legte die bulgarische Übersetzung der Protokolle der 9. und 10. Sitzung des Dritten Panorthodoxen Rates auf Rhodos<sup>16</sup>, die Utrecht-Erklärung<sup>17</sup> sowie eine Übersetzung der kurzen historischen Referenzen zur altkatholischen Kirche vor, die beim Treffen vom Ökumenischen Patriarchen vorgeschlagen waren. Nachdem die nächsten Aufgaben der Kommission durch ihren Vorsitzenden festgelegt worden waren, wurde die Sitzung geschlossen.<sup>18</sup> So traf sich dieselbe Kommission am 19. Mai 1965, um den Bericht des Archimandriten Sergius über die Themen anzuhören, in denen zwischen Altkatholiken und Orthodoxen sowohl Einigkeit, als auch Uneinigkeiten herrschten.

Bis 1965 haben Altkatholiken und Orthodoxen sich in folgenden Fragen geeignet: 1) Die Heilige Schrift und den Unterschied zwischen nicht-kanonischen und kanonischen Büchern; 2) Die Heilige Tradition als Quelle göttlicher Offenbarung und 3) Die Festlegung und Anerkennung der Zahl

<sup>15</sup> Protokoll Nr. 1. *Archiv des Heiligen Synods der Bulgarisch-Orthodoxen Kirche*, a.e. IV, 13, „Alt-Katholische Kirche“, 23. Februar 1965 (Протокол № 1. Архив на Св. Синод на БПЦ, a.e. IV, 13, „Старокатолическа църква“, 23 февруари 1965 г.).

<sup>16</sup> Siehe I. Yovchev. *Die Altkatholische Kirche...* 95–201.

<sup>17</sup> Die „Utrechter Erklärung“ ist eine wichtige Quelle der altkatholischen Lehre. Die Erklärung wurde am 24. September 1889 im Erzbischofspalast in Utrecht von fünf altkatholischen Bischöfen unterzeichnet: dem Erzbischof von Utrecht Johan Heikamp, dem Bischof von Haarlem Casper Johannes Rinkel, dem Bischof von Deventer Cornelius Diependaal, dem Bischof der altkatholischen Kirche in Deutschland Joseph Hubert Reinkens und Bischof der Altkatholischen Kirche in der Schweiz Edward Herzog. Siehe mehr: M. Kok. 100 Jahre Utrechter Union: Rückblick und Ausblick. – In: *Internationale kirchliche Zeitschrift: neue Folge der Revue internationale de théologie*. Bern, 1989, S. 154.

<sup>18</sup> Protokoll Nr. 2. *Archiv des Heiligen Synods der Bulgarisch-Orthodoxen Kirche*, a.e. IV, 13, „Alt-Katholische Kirche“, 20. März 1965 (Протокол № 2. Архив на Св. Синод на БПЦ, a.e. IV, 13, „Старокатолическа църква“, 20 март 1965 г.).

und der kanonischen Beschlüsse der sieben sowie der örtlichen Konzile; Annahme des Nizäo-Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnisses mit der Verwerfung der römisch-katholischen Zusatz „Filioque“.

Es gab auch einige Meinungsverschiedenheiten zu einer Reihe von Themen: 1) Die Lehre der Kirche; 2) Die Lehre von der Heiligen Eucharistie; 3) Die Lehre von den Heiligen Sakramenten der Salbung und Buße (Beichte); 4) Die Fastendisziplin und 5) Die Frage der Priesterehe.

Auf der entstandenen Berichtslage wurden die folgenden Theologieforscher mit der Entwicklung der oben genannten ungelösten Fragen beauftragt: 1) Die Lehre über die Kirche (zur Kirchenlehre) – Professor Tsonevski; 2) Die Lehre über die Heilige Eucharistie – S.E. Nikolai, Bischof von Makariopol; 3) Lehre über die Heiligen Sakramente – Salbung, Buße und Beichte – (Dozent Dr. Archimandrit Seraphim); 4) Die Fastendisziplin – (Dozent Dr. Archimandrit Sergiy) und 5) Die Praxis der Priesterehe – (Dozent Dr. Archimandrit Seraphim).<sup>19</sup>

Am 30. Juni desselben Jahres hörte die Kommission die vorbereiteten Stellungnahmen und akzeptierte sie für einen Bericht vor bulgarische Kirchensynode.<sup>20</sup> So gelang es der Kommission in einem kurzen Zeitraum von fünf Monaten, detailliertes Material im Zusammenhang mit dem Dialog vorzubereiten.

Gleichzeitig dazu wird die externe Zusammenarbeit des BOK fortgesetzt. Bei einer Sitzung am 5. Juli (22. Juni alter Zeitrechnung), Montag, 1965, verlas die bulgarische Kirchensynode einen Brief S. E. des Ökumenischen Patriarchen Athenagoras, geschrieben am 5. Mai desselben Jahres. Er informierte die bulgarische Kirchensynode über den Kontakt, der durch eine Patriarchatsgesandtschaft mit Erzbischof Michael Ramsey von Canterbury und Erzbischof Andreas Rinkel von Utrecht, die über die Entscheidungen des Dritten Rhodesischen panorthodoxen Rates im Zusammenhang mit dem Dialog mit der anglikanischen und der altkatholischen Kirche informiert wurden.<sup>21</sup> Die mit der Mission beauftragten Gesandte

<sup>19</sup> Protokoll Nr. 3. Archiv des Heiligen Synods der Bulgarisch-Orthodoxen Kirche, a.e. IV, 13, „Alt-Katholische Kirche“, 19. Mai 1965 (Протокол № 3. Архив на Св. Синод на БПЦ, а.е. IV, 13, „Старокатолическа църква“, 19 май 1965 г.).

<sup>20</sup> Protokoll Nr. 4. Archiv des Heiligen Synods der Bulgarisch-Orthodoxen Kirche, a.e. IV, 13, „Alt-Katholische Kirche“, 30. Juni 1965 (Протокол № 4. Архив на Св. Синод на БПЦ, а.е. IV, 13, „Старокатолическа църква“, 30 юни 1965 г.).

<sup>21</sup> Protokoll Nr. 16. Archiv der Hauptarchivdirektion (GUA) beim Ministerrat in Bulgarien, Fonds des Heiligen Synods der Bulgarisch-Orthodoxen Kirche, Nr. 549, Inventar 3, a.e.

(dies sind die Metropoliten Meliton von Iliupol und Tyrus und Chrysostomus von Myrliky) sollten der Altkatholischen Kirche über die Beschlüsse des Dritten Panorthodoxen Rates in Rhodos persönlich aufklären. In der auf Griechisch verfassten Ankündigung hieß es, die beiden seien am Amsterdamer Flughafen vom Erzbischof von Utrecht und Primas der Altkatholischen Kirche, Dr. Andreas Rinkel, in Begleitung von Prof. Dr. Maan, ein Vertreter des Ministeriums für Presse und Propaganda, Archimandrit Maximos Mistihis, Vorsitzender der Orthodoxen Kirche in Rotterdam und Mitglieder der Orthodoxen Kirchengemeinde in den Niederlanden.<sup>22</sup>

Mehrere Vertreter der Bulgarisch-Orthodoxen Kirche nahmen am Panorthodoxen Rat in Belgrad vom 1. bis 15. September 1966 teil, wie aus dem Telegramm des Patriarchen Athenagoras an den bulgarischen Patriarchen Kiril hervorgeht. Er bittet ihn, dem serbischen Patriarchen German die Namen der bulgarischen Delegierten mitzuteilen.<sup>23</sup> Die Antwort der bulgarischen Kirche an den serbischen Patriarchen kam nicht zu spät. Es handelt sich um einen Benachrichtigungsbrief (Nr. 6347) an den Serbischen Patriarchen German, in dem die Teilnehmer der Bulgarisch-Orthodoxen Kirche genannt werden: Metropolit Kliment von Stara Sagora, Metropolit Nikodim von Sliven und Archimandrit Dozent Dr. Seraphim. Sie sollten an den Sitzungen der Interorthodoxen Theologischen Kommission zur Vorbereitung des Dialogs mit der anglikanischen und altkatholischen Kirche vom 1. bis 15. September 1966 in Belgrad teilnehmen. Das Treffen war ursprünglich für den 1. bis 15. März 1966 geplant, wurde jedoch aufgrund der kurzen Vorbereitungszeit um sechs Monate verschoben. Daher sandte der serbische Patriarch German einen Brief an den bulgarischen Patriarchen Kiril mit der Mitteilung, dass er vom Ökumenischen Patriarchen Athenagoras brieflich beauftragt worden war, vom 1. bis 15. März 1966 in Belgrad eine Konferenz zur Vorbereitung des Dialogs mit Anglikanern

---

13. Januar 1965 (Протокол № 16. Архив на ГУА при Министерския съвет в България, Фонд Св. Синод на БПЦ, № 549, опис 3, а.е. 13, 1965 г.).

<sup>22</sup> Weitere Informationen finden Sie in den Dokumentationsanhängen unter I. Yovchev: *Die altkatholische Kirche – Ursprung, Lehre und Entwicklung*. Sofia, 2024, 189 – 194: Τα κατά την αποστολήν της αντιπροσωπείας του οικουμενικού πατριαρχείου παρά τη παλιοκαθολική εκκλησία προς ανακοινωσείν των αποφάσεων της γ' πανορθοδόξου διασκέψεως.

<sup>23</sup> Telegramm Nr. 8591. Archiv des Heiligen Synods der Bulgarisch-Orthodoxen Kirche, a.e. IV, 13, „Alt-Katholische Kirche“ (Телеграма № 8591. Архив на Св. Синод на БПЦ, а.е. IV, 13, „Старокатолическа църква“).

und Altkatholiken zu organisieren, im Zusammenhang mit dem Dritten Panorthodoxen Rates auf Rhodos.<sup>24</sup>

Gemäß den Beschlüssen des Dritten panorthodoxen Rates (1964) wurde auf der oben erwähnten Panorthodoxen Theologischen Konferenz in Belgrad (1966) eine Interorthodoxe theologische Kommission mit Vertretern aller örtlichen orthodoxen Kirchen eingerichtet. Diese Kommission sollte einen Dialog zur Annäherung und Vereinigung mit der altkatholischen Kirche führen. Aufgrund des Beschlusses der bulgarische Kirchensynode wurde Prof. Tsonevski zum Vertreter der Bulgarischen Orthodoxen Kirche ernannt. Eine ähnliche Kommission wurde von den Altkatholiken eingerichtet. Zwischen 1970–1973 hielt die Interorthodoxe theologische Kommission drei Vorbereitungskonferenzen ab: in Chambezi-Genf (1970), in Bonn (1971) und im Kloster Penteli bei Athen (1973). Auf der letzten Konferenz in Athen (1973) fanden im Anschluss an die Sitzungen der Interorthodoxen theologischen Kommission gemeinsame Treffen mit der Altkatholischen theologischen Kommission statt. Dort wurden die Themen festgelegt, die beim offiziellen Dialog der beiden Kommissionen im Sommer 1975 behandelt werden sollten. Als Ergebnis der Aktivitäten der Treffen in Penteli (Athen, 1973) wurden von erfahrenen Theologen Entwurfsvorschläge vorgestellt, die von einer Arbeitsgruppe beim nächsten Treffen in Morshah (1974) diskutiert wurden. Die beiden theologischen Kommissionen erstellten getrennt einen orthodoxen und einen altkatholischen Text in zwei Sprachen, Griechisch und Deutsch. Auf der Grundlage dieser Vorschläge erstellten die Unterausschüsse einen gemeinsamen Text, der im Plenum diskutiert, präzisiert und anschließend verabschiedet und anschließend von allen Mitgliedern der beiden theologischen Kommissionen unterzeichnet wurde.

Somit fanden folgende Texte bei allen Gesandten eine Akzeptanz: Die göttliche Offenbarung und ihre Manifestationen; die Heilige Schrift und die Heilige Tradition; Der Kanon der Heiligen Schrift; Das Dogma der Heiligen Dreifaltigkeit; Die Menschwerdung Gottes, des Wortes; Die hypostatische Einheit der beiden Naturen Jesu Christi.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Brief Nr. 682 (vom 17. Februar 1966). Archiv des Heiligen Synods der Bulgarisch-Orthodoxen Kirche, a.e. IV, 13, „Alt-Katholische Kirche“ (Писмо № 682 (от 17 февруари 1966 г.). Архив на Св. Синод на БПЦ, а.е. IV, 13, „Старокатолическа църква“).

<sup>25</sup> Tsonevski, I. „Die Bulgarische Orthodoxe Kirche im Dialog mit anderen Kirchen.“ *Duhivna Kultura*, LVIII, Bd. 5, Sofia 1978, S. 13 [Цонеvски, И. „Българската православна църк-

Die Sitzungen der Gemischten theologischen Kommission wurden im Laufe der Jahre fortgesetzt, und mit der Sitzung, die vom 27. September bis 2. Oktober 1976 im Penteli-Kloster in Athen stattfand, wurden weitere gemeinsame Texte zu folgenden Themen angenommen: Die Lehre von der Mutter Gottes und die Konfessionen, die dieser Lehre nicht zustimmen; das Wesen und die Eigenschaften der Kirche; die Einheit der Kirche und der Ortskirchen; Die Grenzen der Kirche; Die Autorität der Kirche.

Die bulgarisch-orthodoxe Kirche entsendet ihre Vertreter zu den genannten theologischen Konferenzen zum Dialog mit den Altkatholiken, wie mehrere Dokumente aus dem verfügbaren Archiv belegen. Mit einem Gutachten vom 29. Mai 1971 von Prof. Tsonevski und Antoniy Hubanchev, Metropolit Maxim von Lovetsch, stellvertretender Vorsitzende, wurde über ihre Teilnahme an den Sitzungen der Interorthodoxen Kommission für den Dialog mit den Altkatholiken informiert, die vom 22. bis 30. Juni 1971 in Bonn stattfanden.<sup>26</sup> Es man findet zwei Einladungen an Prof. Tsonevski für die Teilnahme an den Sitzungen des Gemeinsamen Unterausschusses für den Dialog mit den Altkatholiken in Bern vom 21. bis 28. August 1980 und vom 8. bis 11. März 1981<sup>27</sup>; Und noch eine Einladung an Prof. Tsonevsky vom Vorsitzenden der Abteilung für äußere kirchliche Angelegenheiten des Russischen Patriarchats, Metropolit Filaret (Minsk und Weißrussland), für die bevorstehende Sitzung der gemischten theologischen Kommission für den orthodox-alkatholischen Dialog in Zagorsk (USSR) vom 15. bis 22. September, 1981.<sup>28</sup>

In der Liste der Teilnehmer an den Sitzungen der Gemischten theologischen Kommission zur Förderung des Dialogs zwischen orthodoxen Altkatholiken im Zeitraum von 1975 bis 1987 ist die ständige Anwesenheit von Prof. Tsonevski bis 1981 zu sehen, wo er als Vertreter der bulgarischen orthodoxen Kirche. Er hält regelmäßig Vorträge zu verschiedenen Themen und ist ein überzeugter Befürworter des Dialogs für Annäherung und Vereinigung, wie es seine Worte belegen:

„In allen Foren der Gemischten Theologischen Kommission und ihrer

---

ва в диалозите с другите църкви“. *Духовна култура*, LVIII, кн. 5, София, 1978, с. 13].

<sup>26</sup> Bericht Nr. 5628. Archive des Heiligen Synods der Bulgarisch-Orthodoxen Kirche (Докладна записка № 5628. Архив на Св. Синод на Българската православна църква).

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> Archiv des Heiligen Synods der Bulgarisch-Orthodoxen Kirche, a.e. IV, 13, „Alt-Katholische Kirche“ (Архив на Св. Синод на БПЦ, а.е. IV, 13, „Старокатолическа църква“).

Arbeitsgruppen herrschte stets eine herzliche und brüderliche Atmosphäre sowohl zwischen den orthodoxen Vertretern selbst als auch zwischen Orthodoxen und Altkatholiken. Die Dialogsitzungen standen im Geiste der christlichen Liebe, des gegenseitigen Verständnisses und der Hoffnung, dass die gegenseitigen Annäherungsbestrebungen der beiden Kirchen von vollem Erfolg gekrönt werden. Dies zeigt sich insbesondere daran, dass die allgemeinen Texte zu grundlegenden dogmatischen Fragen, die bisher ganz im Geiste der Lehren der Heiligen Orthodoxen Kirche entwickelt wurden, von den beiden theologischen Kommissionen einstimmig angenommen wurden: die Interorthodoxe Kommission und die Altkatholische Kommission“.<sup>29</sup>

Bei dem letzten Treffen im Jahr 1987 wurde die bulgarisch-orthodoxe Kirche durch Prof. Slavtcho Valchanov vertreten. Danach endeten die Treffen und der Dialog, und es trat eine neue Entwicklungsphase ein.

Abschließend kann gesagt werden, dass die bulgarisch-orthodoxe Kirche durch ihre Vertreter<sup>30</sup> aktiv an den Verhandlungen über die Vereinigung mit Vertretern der Altkatholischen Kirche teilnimmt. Leider gab es in den letzten 30 Jahren nur begrenzte Verhandlungen. Es ist wahrscheinlich der Hauptgrund dafür, dass die Möglichkeit einer Union zwischen Orthodoxen und Altkatholiken verloren geht. Trotz des Optimismus von Prof. Tsonevski hinsichtlich des Dialogs, der begründet war, da in dogmatischen Fragen auf der Grundlage der Sitzungen der Gemischten theologischen Kommission von 1975 bis 1987 eine endgültige und einstimmige Entscheidung getroffen wurde, führten die langen Verhandlungen mit den Altkatholiken nicht zum gewünschten Ergebnis. Die Wahrheit ist, dass es weiterhin Unterschiede gibt, aber die Hoffnung bleibt bestehen. Diese Hoffnung wird durch die Worte des Metropoliten Kliment von Stara Zagora, Vorsitzender der Kommission für den Dialog mit der Altkatholischen

<sup>29</sup> Tsonevski, I. *Die Bulgarische Orthodoxe Kirche...* S. 15.

<sup>30</sup> Der Artikel erwähnt die folgenden bulgarischen Theologen: Metropolit Kliment von Stara Zagora (1897–1967); Metropolit Nikodim von Sliven (1895–1980); Metropolit Maxim von Lovchan (später bulgarischer Patriarch, 1914–2012); Bischof Nikolai von Makariopol (1908–1981); Dozent Archimandrit Seraphim (1912–1993); Dozent-Archimandrit Sergius (1924–2008); Archimandrit Kliment Rilets (1900–1985); Professor Protopresbyter Stefan Tsankov (1881–1965); Professor Vater Radko Poptodorov (1924–2021); Professor Ilija Tsonevski (1903–1992); Professor Todor Sabev (1928–2008); Professor Antoniy Hubanchev (1936 –); Professor Slavcho Valchanov (1940–2013) und Dozent Apostol Mihailov (1910–1971).

Kirche, genährt. In der schweren Zeit des Dialogs in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts sprach er folgendes:

„Was uns Orthodoxen besonders verpflichtet, ist: Ohne von den Lehren des Glaubens und seines Bekenntnisses abzuweichen, liebevoll auf den Wunsch der altkatholischen Brüder nach Vereinigung mit der orthodoxen Kirche einzugehen und mit großer Geduld mit ihnen zu sprechen durch das, was uns trennt. So soll mit der Mitwirkung des allgütigen Herrn die gewünschte Einheit in seiner heiligen Kirche erreicht werden, die er sich erworben hat durch sein eignes Blut“ (Apg. 20:28).<sup>31</sup>

In diesem Sinne äußerte sich auch Erzpriester Prof. Dr. Stefan Zankow, ein großer Freund der Altkatholischen Kirche:

„Wir Orthodoxe sollen und dürfen nicht ausser Acht lassen, dass der Altkatholizismus und der Geist, der ihn erweckte und neu geboren hat, die aufrichtige und unbedingte Rückkehr zum alten Katholizismus der Einen, Heiligen, Katholischen und Apostolischen Kirche will, deren treue Fortsetzerin als Apostel und Bekenner die hl. orthodoxe Kirche ist. Ist es also nicht unsere Pflicht, diese altkatholische Rückkehr zum alten, katholischen Glauben in der westlichen christlichen Welt mit begeisterter und beständiger Hilfe zu stärken und zu beleben, indem die Eine, Heilige und Katholische Mutter-Kirche mit liebevoller Umarmung ihre westlichen «neuen» Kinder, welche flehentlich ihre Arme nach ihr ausstrecken, aufnimmt. (Joh. 12, 21–22.) Nicht vergeblich rufen immer mehr orthodoxe Stimmen mit Freude und Zuversicht: Die Altkatholiken, das sind die wahren und apostolischen Vertreter der Orthodoxie im Westen“.<sup>32</sup> Die letzte Hoffnung für den Dialog liegt in der Arbeitsgruppe, die 2004 auf Initiative des Ökumenischen Patriarchen und des Erzbischofs von Utrecht gegründet wurde. Sie hat zum Ziel, verschiedene und sehr Diskussionsthemen zu untersuchen. Dies deutet darauf hin, dass gemeinsame pastorale und theologische Projekte einen neuen starken Impuls erhalten werden.<sup>33</sup> Aus heutiger Sicht wagen wir nur zu hoffen, dass nur die Zeit zeigen wird, was als nächstes zukommt.

---

<sup>31</sup> Bericht Nr. 3752 (25. März 1966) an Patriarch Kirill. Archiv des Heiligen Synods der Bulgarisch-Orthodoxen Kirche (Доклад № 3752, (25 март 1966 г.) до Патриарх Кирил. Архив на Св. Синод на Българската православна църква).

<sup>32</sup> Zankow, S. *Beziehungen zwischen*, S. 37.

<sup>33</sup> Arx, Urs von. „Der kirchliche und ökumenische Auftrag der Altkatholischen Kirchen der Utrechter Union: wie weiter in die Zukunft?“ – In: IKZ/RITh. Bern, 2008, S. 28.

## Dokumentarische Anwendung

### ΤΑ ΚΑΤΑ ΤΗΝ ΑΠΟΣΤΟΛΗΝ ΤΗΣ ΑΝΤΙΠΡΟΣΩΠΕΙΑΣ ΤΟΥ ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΚΟΥ ΠΑΤΡΙΑΡΧΕΙΟΥ ΠΑΡΑ ΤΗ ΠΑΛΑΙΟΚΑΘΟΛΙΚΗ ΕΚΚΛΗΣΙΑ ΠΡΟΣ ΑΝΑΚΟΙΝΩΣΙΝ ΤΩΝ ΑΠΟΦΑΣΕΩΝ ΤΗΣ Γ' ΠΑΝΟΡΘΟΔΟΞΟΥ ΔΙΑΣΚΕΨΕΩΣ<sup>34</sup>

Εἰς ἐκπλήρωσιν τοῦ τρίτου καὶ τελευταίου μέρους τῆς ἀνατεθείσης αὐτοῖς ἀποστολῆς οἱ Πατριαρχικοὶ Ἀντιπρόσωποι, Σεβασμιώτατοι Μητροπολίται Ἡλιουπόλεως καὶ Θείρων κ. Μελίτων καὶ Μύρων κ. Χρυσόστομος, μετέβησαν εἰς Ὀλλανδίαν, τῇ Δευτέρᾳ, 22<sup>α</sup> Φεβρουαρίου, ὑπαντηθέντες ἐν τῷ ἀεροδρομίῳ τοῦ Ἀμστερδαμ ὑπὸ τῆς Α. Σεβασμιότητος τοῦ Ἀρχιεπισκόπου Οὐτρέχτης καὶ Πριμάτου τῆς Παλαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας, Δρος Ἀνδρέου Ρίγκελ, συνοδευομένου ὑπὸ τοῦ Αἰδεσιμολογιώτατου Καθηγητοῦ Δρος κ. Μάαν, ἐκπροσώπων τοῦ ὑπουργείου Τύπου καὶ Προβολῆς τῆς Ὀλλανδίας, τοῦ ἱερατικῶς Προϊσταμένου τοῦ ἐν Ῥότερδαμ Ὁρθοδόξου Ναοῦ, Πανοσιολογ. Ἀρχιμανδρίτου κ. Μαξίμου Μαστίχη, ὡς καὶ μελῶν τῆς ἐν Ὀλλανδίᾳ Ὁρθοδόξου παροικίας.

Ἐκ τοῦ ἀεροδρομίου, δι' αὐτοκινήτων, μετέβησαν εἰς Οὐτρέχτην καὶ ὠδηγήθησαν εἰς τὸν παρὰ τὸν Καθεδρικὸν Ναὸν οἶκον, ἔνθα ἔσχον προκαταρκτικὴν καὶ ἐγκάρδιον συνομιλίαν μετὰ τῆς Α. Σεβασμιότητος καὶ τοῦ κ. Καθηγητοῦ.

Κατέλυσαν, ὡς φιλοξενούμενοι τῆς Α. Σεβασμιότητος, εἰς τὸ ξενοδοχεῖον τῶν «Κάτω Χωρῶν», ἔνθα ἦλθε καὶ ἐχαιρέτησεν αὐτοὺς ὁ Σεβ. Μητροπολίτης Γερμανίας κ. Πολύευκτος.

Κατὰ τὰ προγραμματισθέντα, τὴν ἐπιούσαν ἔλαβε χώραν ἡ ἐπίσημος παρουσίασις τῷ Σεβ. Ἀρχιεπισκόπῳ Οὐτρέχτης τῶν Σεπτῶν Πατριαρχικῶν Γραμμάτων, ὡς καὶ τῆς Ἀποφάσεως καὶ τοῦ Μηνύματος τῆς Γ' Πανορθοδόξου Διασκέψεως, ἐν τῇ ἔδρᾳ Αὐτοῦ, παρισταμένων περὶ τὸν Ἀρχιεπίσκοπον τοῦ Θεοφιλεστάτου Ἐπισκόπου κ. Γιάνς καὶ τοῦ Αἰδεσιμολ. Καθηγητοῦ κ. Ἰ. Μάαν.

Κατ' αὐτὴν ὁ Σεβ. Μητροπολίτης Ἡλιουπόλεως καὶ Θείρων κ. Μελίτων, προσφωνῶν ἐξ ὀνόματος τῆς Πατριαρχικῆς Ἀντιπροσωπείας τὸν Σεβ. Ἀρχιεπίσκοπον, εἶπε τὰ ἀκόλουθα:

<sup>34</sup> Bericht über das Treffen von Vertretern des Patriarchats von Konstantinopel mit Mitgliedern der Altkatholischen Kirche in den Niederlanden [Доклад за срещата на представители на Константинополската патриаршия с членове на старокатолическата църква в Холандия].

Σεβασμιώτατε,

Ταπεινοὶ ἐντολοδόχοι τῆς Α. Θειοτάτης Παναγιότητος, τοῦ Οἰκουμενικοῦ ἡμῶν Πατριάρχου κ. κ. Ἀθηναγόρου του Α' καὶ τῆς περὶ Αὐτὸν Ἀγίας καὶ Ἱερᾶς Συνόδου, κομίζομεν τῇ Ὑμετέρᾳ Σεβασμιότητι καὶ δι' Αὐτῆς τῇ σεβασμίᾳ Ἐκκλησίᾳ τῶν Παλαιοκαθολικῶν τὸν ἀσπασμὸν τῆς ἐν Χριστῷ ἀγάπης καὶ εἰρήνης ἀπὸ τῆς καθ' ἡμᾶς Ἀγίας Ὁρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας.

Συγχρόνως ἔχομεν τὸ εὐλογημένον προνόμιον ἵνα μεταδώσωμεν τῇ Ὑμετέρᾳ περισπουδάστῳ Σεβασμιότητι, ὡς Προκαθημένῳ τῆς σεβασμίας Ἐκκλησίας τῶν Παλαιοκαθολικῶν, τὴν καλὴν ταύτην ἀγγελίαν, ὅτι ἡ καθ' ἡμᾶς Ὁρθόδοξος Ἀνατολικὴ Ἐκκλησία ὁμοθύμως ἐπιθυμεῖ τὴν ἐπανάληψιν καὶ συνέχισιν τῶν μεταξὺ τῶν δύο Ἐκκλησιῶν ἡμῶν θεολογικῶν συζητήσεων. Ἡ ἐπιθυμία αὕτη, ἐπισήμως διατυπωθεῖσα ἐν ὁμοφώνῳ ἀποφάσει τῆς Γ' ἐν Ρόδῳ Πανορθοδόξου Διασκέψεως, ἔρχεται ἵνα συναντήσῃ ἀμοιβαίαν ἐπιθυμίαν καὶ εὐχὴν τῆς καθ' Ὑμᾶς Ἐκκλησίας, ἐκφρασθεῖσαν κατὰ τὴν ἐν ἔτει 1962 ἀλησμόνητον ἐπίσκεψιν τῆς Ὑμετέρας Σεβασμιότητος πρὸς τὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον.

Ἐκπληροῦντες τὴν ἱεράν ταύτην ἀποστολὴν ἡμῶν πρὸς Ὑμᾶς, ἔχομεν τὴν τιμὴν ἵνα ἐγχειρίσωμεν Ὑμῖν τὰ ἐδελφικά ταῦτα Γράμματα τοῦ Παναγιωτάτου Οἰκουμενικοῦ Πατριάρχου, Ὅστις, κατὰ τὴν παρ' ἡμῖν ἐκκλησιαστικὴν τάξιν, ἐκτελῶν τὰ Πανορθοδόξως ἀποφασισθέντα, γράφει Ὑμῖν ἐξ ὀνόματος ἀπάσης τῆς Ὁρθοδοξίας, ὡς ἐπίσης καὶ τὴν Ἀπόφασιν καὶ τὸ Μήνυμα τῆς Γ' Πανορθοδόξου Διασκέψεως.

Κατὰ τὴν ἱεράν καὶ ἐπίσημον ταύτην στιγμὴν ὑψοῦμεν τὴν καρδίαν ἡμῶν ἐν εὐγνωμοσύνῃ πρὸς τὸν θεῖον τῆς Ἐκκλησίας Δομήτορα καὶ ἐκφράζομεν τὴν διακατέχουσαν ἡμᾶς ἱεράν συγκίνησιν καὶ χαράν, βαθέως συνειδότες, ὅτι, διὰ τῆς ἐπισήμου ταύτης πρὸς Ὑμᾶς ἀνακοινώσεως τῆς Ἀποφάσεως τῆς Γ' ἐν Ρόδῳ Πανορθοδόξου Διασκέψεως, κατὰ θεῖαν συγκατάβασιν, τελοῦμεν πρᾶξιν ἱστορικὴν, διανοίγουσαν νέαν περίοδον ἐν ταῖς ἀδελφικαῖς σχέσεσι τῶν δύο Ἐκκλησιῶν ἡμῶν, πλήρη χρηστῶν ἐλπίδων καὶ εὐοίωνων προοπτικῶν, οὐχὶ μόνον διὰ τὴν οἰκοδομὴν τῆς ἐνότητος αὐτῶν, ἀλλ' ἔτι πλέον διὰ τὴν εὐρυτέραν ἀγίαν οἰκουμενικὴν ὑπόθεσιν τῆς ἐνότητος τῶν Χριστιανῶν καθόλου.

Πράγματι, σήμερον δικαιοῦται μία μακρὰ ἱστορία εἰλικρινῶν ἀδελφικῶν συναντήσεων καὶ θεολογικῶν συζητήσεων μεταξὺ Παλαιοκαθολικῶν καὶ Ὁρθοδόξων, ἡ ὁποία, ἀρξαμένη ἤδη ἀπὸ τοῦ 1872, ἤτοι ἀπὸ 93 ἐτῶν, καὶ διελθοῦσα διὰ ποικίλων φάσεων καὶ διακυμάνσεων, ὠδήγησεν εἰς τὴν

ωρίμανσιν τῆς πεποίθησεως τῆς μεταξύ ἡμῶν ἐγγύτητος, εἰς τρόπον ὥστε νὰ ἐπιζητῇται ἐκατέρωθεν ἡ συνέχισις καὶ ὁλοκλήρωσις τῆς ἱστορίας ταύτης ἐν ἐπιπέδῳ πλήρους ἀντίπροσωπευτικότητος ἐξ ἀμφοτέρων τῶν μερῶν.

Ἐὰν οἱ προγενέστεροι ἡμῶν ἐκκλησιαστικοὶ ἄνδρες καὶ θεολόγοι Παλαιοκαθολικοὶ καὶ Ὁρθόδοξοι, ἐν ἐποχαῖς ἥκιστα διαπνεομέναις ἐξ οἰκουμενιστικοῦ πνεύματος, εἶχον τὸ χριστιανικὸν θάρρος νὰ προπαρασκευάσωσι τὸ ἔδαφος τῆς μεταξύ ἡμῶν χριστιανικῆς συνεννοήσεως, πόσῳ μᾶλλον ἡμεῖς, ἐν τῇ ἐποχῇ ἡμῶν ταύτῃ, τῇ πλήρει οἰκουμενιστικῇ πνοῇ, καθ' ἣν οἱ χριστιανοὶ καὶ οἱ μὴ χριστιανοὶ προσβλέπουσι πρὸς τὸν ἐνιαῖον Χριστόν, πρὸς τὴν ἐνιαίαν χριστιανικὴν μαρτυρίαν, πρὸς τὴν χριστιανικὴν ἐνότητα καὶ τὴν εἰρήνην τοῦ Χριστοῦ, καλούμεθα ἵνα πληρώσωμεν τὰς προσδοκίας τοῦ κόσμου καὶ νὰ δώσωμεν θετικὴν ἀπάντησιν εἰς τὴν ἀγωνίαν αὐτοῦ.

Βαδίσωμεν, λοιπόν, Σεβασμιώτατε, ὁμοῦ τὴν ὁδὸν τῆς Ἀναστάσεως, τὴν ὁδὸν πρὸς Ἑμμαούς, συμπορευόμενοι τῷ κοινῷ Κυρίῳ ἡμῶν μὲ τὰς καρδίας φλεγόμενας ἐκ τοῦ ἱεροῦ πόθου, ὅπως πιστῶς διακονήσωμεν «εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, μέχρι καταντήσωμεν οἱ πάντες εἰς τὴν ἐνότητα τῆς πίστεως» (Εφ. δ. 12-13), καὶ πρὸς ἐσπέραν καταλύσωμεν μετ' Αὐτοῦ ἐν τῇ αὐτῇ τραπέζῃ καὶ δοξάσωμεν Αὐτὸν καὶ ἴδωμεν τὸ πρόσωπον Αὐτοῦ ἐν τῇ κοινῇ κλάσει τοῦ ἄρτου.

Ἐν τῇ εὐχῇ ταύτῃ ἐγκαρδίως χαιρετίζομεν Ὑμᾶς, Σεβασμιώτατε, καὶ ἐν τῷ προσώπῳ Ὑμῶν τὴν σεβασμίαν Ἱεραρχίαν, τὸ Ἱερὸν Κλῆρον καὶ τοὺς πιστοὺς τῆς ἀγαπητῆς Ἐκκλίσιας τῶν Παλαιοκαθολικῶν καὶ ἐπὶ τὴν ἐγκαινιζομένην νέαν περίοδον σχέσεων μεταξύ τῶν Ἐκκλησιῶν ἡμῶν εὐκαλούμεθα τὴν ἐπιστάσιαν τοῦ Παναγίου Πνεύματος.

«Τῷ δὲ δυναμένῳ ὑπὲρ πάντα ποιῆσαι ὑπερεκτεπερισσοῦ ὧν αἰτούμεθα ἡ νοοῦμεν, κατὰ τὴν δύναμιν τὴν ἐνεργομένην ἐν ἡμῖν, αὐτῷ ἡ δόξα ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ εἰς πάσας τὰς γενεὰς τοῦ αἰῶνος τῶν αἰώνων. Ἀμήν. (Εφεσ. Γ' 20-21). Εἰς ταῦτα ἀντιφωνοῦσα ἡ Α. Σεβασμιότης, ἐν καταφανεῖ συγκινήσει, εἶπε τὰ ἑξῆς:

Σεβασμιώτατε Μητροπολίτα Μελίτων,

Σεβασμιώτατε Μητροπολίτα Χρυσόστομε,

Σεβασμιώτατε Μητροπολίτα Πολύευκτε,

Εὐχαριστοῦμεν ὑμῖν διὰ τοὺς ἀπευθυνθέντας ἡμῖν ἐγκαρδίους λόγους, ὡς καὶ διὰ τὸ ἀπὸ τῆς Πανορθοδόξου Διασκέψεως τῆς Ῥόδου Μήνυμα. Διοτηροῦμεν τὴν ἀγαθὴν ἀνάμνησιν τῆς ἐπισκέψεως ἡμῶν πρὸς τὸν σεβάσιμον Πατριάρχην ὑμῶν, τὸν Παναγιώτατον Ἀθηναγόραν, καὶ χαίρομεν λίαν ὑποδεχόμενοι ὑμᾶς ὡς ἐκπροσώπους Αὐτοῦ ἐν τῇ Χώρᾳ ἡμῶν.

Χαιρετίζομεν ὑμᾶς ὅλως ἰδιατέρως ὡς κομιστὰς πρωτοβουλίας διὰ μίαν μελλοντικὴν πληρεστέραν ἔνωσην μεταξὺ τῶν δύο Ἐκκλησιῶν ἡμῶν.

Ἐπιτρέψατέ μοι ἵνα ἐκφράσω τὰ αἰσθήματά μου διὰ τῶν αὐτῶν λόγων, τοὺς ὁποίους ἐχρησιμοτοίησα κατὰ τὴν ἐνθρόνισιν τοῦ σημερινοῦ Ἀρχιεπισκόπου Καντερβυρίας τῷ 1961. Ἀποβλέπομεν πρὸς τὴν Ὁρθόδοξον Ἐκκλησίαν ὡς πρὸς τὴν ἀρχέγονον ἀποστολικὴν Ἐκκλησίαν, ὡς πρὸς τοὺς πατέρας ὑμῶν, διότι διετηρήσατε τὴν καθαρότητα τῆς ἀποστολικῆς πίστεως διὰ μεσoutῶν αἰώνων. Ἦδη ἐγγίζει ὁ καιρὸς, ὅτε δὲν θὰ ἀποκαλῶμεν ὑμᾶς πατέρας, ἀλλὰ θὰ δυνάμεθα νὰ ἀποκαλῶμεν ὑμᾶς ἀδελφούς. Ἐλπίζομεν ὅτι ὁ Θεὸς θὰ εὐλογήσῃ τὰ περαιτέρω ἐν τῷ μέλλοντι βήματα ἡμῶν.

Εὐχαριστοῦμεν διὰ τὸν ἐπιδοθέντα ἡμῖν ἀναμνηστικὸν Σταυρὸν καὶ λῖαν εἰλικρινῶς εὐχόμεθα ὅπως ἐν τῷ μέλλοντι ἔχωμεν μίαν κοινωνίαν μεταξὺ ἡμῶν.

Μετὰ τὰς προσφωνήσεις ἀνεγνώσθη ὑπὸ τοῦ Σεβ. Μητροπολίτου Μύρων κ. Χρυσοστόμου τὸ Σεπτὸν Πατριαρχικὸν Γράμμα πρωτοτύπως, ἐν ἀγγλικῇ δὲ μεταφράσει ὑπὸ τοῦ Σεβ. Μητροπολίτου Γερμανίας κ. Πολυεύκτου, καὶ ἐπεδόθησαν τῷ τε Ἀρχιεπισκόπῳ καὶ τοῖς περὶ Αὐτὸν τὰ ἀναμνηστικά Πατριαρχικά δῶρα.

Μετὰ τὴν λήξιν τοῦ τελετικοῦ τούτου μέρους τῆς παρουσιάσεως τῆς Πατριαρχικῆς Ἀντιπροσωπείας, ἔσχεν αὕτη διεξοδικὴν συζήτησιν μετὰ τῆς Α. Σεβασμιότητος, τοῦ Ἀρχιεπισκόπου καὶ των συνεργατῶν Αὐτοῦ, καθ' ἣν παρέσχεν αὐτοῖς συμπληρωματικὰς ἐξηγήσεις ἐπὶ τῶν πανορθοδόξως ἀποφασισθέντων καὶ ἀντήλλαξε μετ' αὐτῶν σκέψεις ἐπὶ τῆς περαιτέρω πορείας διὰ τὴν ἐκτέλεσιν τῶν ἐκτέρωθεν ἀποφάσεων πρὸς συνέχισιν τῶν μεταξὺ τῆς Ὁρθοδόξου ἡμῶν Ἐκκλησίας καὶ τῆς Παλαιοκαθολικῆς θεολογικῶν συζητήσεων.

Κατόπιν παροχῆς ἀπὸ μέρους τῶν Πατριαρχικῶν Ἀντιπρόσωπων πληροφοριῶν ἐπὶ τῶν ἐν Λονδίνῳ μετὰ τῆς Ἀγγλικανικῆς Ἐκκλησίας συνομιλιῶν αὐτῶν καὶ ἐκθέσεως τῶν πορισμάτων αὐτῶν, λόγῳ τῆς ὁμοιότητος τοῦ ἔργου τῆς Μικτῆς Θεολογικῆς Ἐπιτροπῆς Ὁρθοδόξων καὶ τῶν Παλαιοκαθολικῶν πρὸς ἐκεῖνο τῆς ἀντιστοίχου Ὁρθοδοξο-ἀγγλικανικῆς, ὁ Σεβ. Ἀρχιεπίσκοπος Οὐτρέχτης καὶ οἱ συνεργάται Αὐτοῦ συνεφώνησαν, ὅπως ἀκολουθηθῇ ἡ αὐτὴ διαδικασία καὶ εἰς τὴν περίπτωσιν τῆς Ἐκκλησίας αὐτῶν, ὑπὸ δύο μόνον διαφόρους προϋποθέσεις, ἧτοι:

α) ὅπως ἡ σύνδεσις τῶν δύο Ἐπιτροπῶν περιορισθῇ εἰς μικρότερον ἀριθμὸν, οὐχὶ ἀνώτερον τῶν 15 ἐξ ἑκατέρας πλευρᾶς, καὶ

β) ὅπως πρῶτον ἔργον τῆς Μικτῆς ταύτης Ἐπιτροπῆς ᾗ ἡ ἐξ ὑπαρχῆς

κατάρτισις κοινῆς ἡμερήσιας διατάξεως τῶν συζητήσεων.

Τὴν μεσημβρίαν τῆς αὐτῆς ἡμέρας ἡ Α. Σεβααμιότης παρέθηκε πρὸς τιμὴν τῶν Πατριαρχικῶν Ἀντιπροσώπων ἐπίσημον γεῦμα, εἰς ὃ παρεκάθησαν καὶ οἱ ὡς ἄνω συνεργάται Αὐτῆς, καθ' ὃ μεταξὺ Αὐτῆς καὶ τοῦ Σεβ. Μητροπολίτου Ἡλίουπόλεως καὶ Θείρων κ. Μελίτωνος ἀντηλλάγησαν θερμαὶ προπόσεις.

Τὸ ἀπόγευμα τῆς αὐτῆς ἡμέρας προσεκύνησαν εἰς τὸν Καθεδρικὸν Παλαιοκαθολικὸν ναόν, διῆλθον ἐκ τῆς Ῥωμαιοκαθολικῆς Ἀρχιεπισκοπῆς καὶ κατέλιπον τὰ ἐπισκεπτήρια αὐτῶν διὰ τὴν Α. Σεβασμιότητα, τὸν Καρδινάλιον κ. Αλφριγκ, ἀπουσιάζοντα εἰς Ῥώμην καὶ ἐπεσκέφθησαν τὸ Παλαιοκαθολικὸν Σεμινάριον.

Ληξάσης τῆς ἀποστολῆς αὐτῶν ἀπεχαιρέτησαν τὴν Αὐτοῦ Σεβασμιότητα καὶ ἀνεχώρησαν ἐξ Οὐτρέχτης τὴν Τετάρτην, 24ην Φεβρουαρίου, προπεμφθέντες ἐν τῷ ἀεροδρομίῳ τοῦ Ἀμστερδαμ, ἐξ ὀνόματος τοῦ Ἀρχιεπισκόπου, ὑπὸ τοῦ Θεοφ. Ἐπισκόπου κ. Πιάνας, τοῦ Σεβ. Μητροπολίτου Γερμανίας κ. Πολυεύκτου μετὰ τοῦ ἐν Ὁλλανδίᾳ Ἱερέως αὐτοῦ καὶ εὐσεβῶν Χριστιανῶν.

Οἱ Πατριαρχικοὶ Ἀντιπρόσωποι ἀπῆλθον ἐξ Οὐτρέχτης πλήρεις ἀγαθῶν ἐντυπώσεων ἐκ τῆς ἐπιδειχθείσης πρὸς αὐτοὺς ἐγκαρδιότητος, ἀλλ' ἔτι πλέον ἐκ τῆς διαπιστωθείσης πραγματικότητος, ὅτι ἡ Παλαιοκαθολικὴ Ἐκκλησία, καίτοι ἀριθμοῦσα σχετικῶς μικρὸν καὶ διεσκορπισμένον ποίμνιον, καὶ μὴ διαθέτουσα πολλὰ καὶ ἄνετα μέσα, οὐχ ἥττον παρουσιάζει ζωτικότητα καὶ ἐμμονὴν εἰς τὰς παραδόσεις τῆς ἀρχαίας ἀδιαιρέτου Ἐκκλησίας, ἰδιαιτέρως διακατέχεται σταθερῶς ὑπὸ τοῦ διακαοῦς πόθου, ὅπως ἐξευρισκομένου τρόπου, ἐνωθῇ πλήρως μετὰ τῆς Ἀγίας Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας, πρὸς ἣν, ὡς ἐτόνισε καὶ ἐν τῇ προσφωνήσει αὐτοῦ ὁ Σεβ. Ἀρχιεπίσκοπος Οὐτρέχτης, ἀποβλέπει ὡς πρὸς τὴν ἀρχέγονον ἀποστολικὴν Ἐκκλησίαν, τὴν διατηρήσασαν τὴν καθαρότητα τῆς ἀποστολικῆς παραδόσεως διὰ μέσου τῶν αἰώνων.

## **Bibliographie**

### *Archivdokumente*

Archiv des Heiligen Synods der Bulgarisch-Orthodoxen Kirche, a.e. IV, 13, „Alt-Katholische Kirche“ (Архив на Св. Синод на БПЦ, а.е. IV, 13, „Старокатолическа църква“).

Erklärung des Heiligen Synods der Bulgarisch-Orthodoxen Kirche zur Teilnahme der Bulgarisch-Orthodoxen Kirche an der ökumenischen Bewegung (27 Mai 1998), <https://bg-patriarshia.bg/declaration-3>, [21 I 2024].

Bericht Nr. 3752 (25. März 1966) an Patriarch Kirill. Archiv des Heiligen Synods der Bulgarisch-Orthodoxen Kirche (Доклад № 3752, (25 март 1966 г.) до Патриарх Кирил. Архив на Св. Синод на Българската православна църква).

Brief, int. Nr. 6513 des Protokolls Nr. 54. Archiv des Zentralen Historischen Archivinstituts (CIAI) beim bulgarischen Patriarchat 1925 (Писмо, вх. № 6513 от Протокол № 54. Архив на ЦИАИ към Българската патриаршия 1925 г.).

Brief-Protokoll Nr. 242 von Seiner Heiligkeit dem Ökumenischen Patriarchen Athenagoras. Archive der Hauptarchivdirektion (GUA) beim Ministerrat in Bulgarien, Fonds des Heiligen Synods der Bulgarisch-Orthodoxen Kirche, Nr. 549, Inventar 3, a.e. 7 (Писмо-протокол № 242 от Негово Светейшество Вселенския Патриарх Атинагор. Архив на ГУА при Министерския съвет в България, Фонд Св. Синод на БПЦ, № 549, опис 3, а.е. 7).

Brief Nr. 682 (vom 17. Februar 1966). Archiv des Heiligen Synods der Bulgarisch-Orthodoxen Kirche, a.e. IV, 13, „Alt-Katholische Kirche“ (Писмо № 682 (от 17 февруари 1966 г.). Архив на Св. Синод на БПЦ, а.е. IV, 13, „Старокатолическа църква“).

Brief-Protokoll Nr. 242 von Seiner Heiligkeit dem Ökumenischen Patriarchen Athenagoras. Außerdem Brief 4800 aus dem Archiv des Heiligen Synods der Bulgarisch-Orthodoxen Kirche, a.e. IV, 13, „Alt-Katholische Kirche“ (Писмо-протокол № 242 от Негово Светейшество Вселенския Патриарх Атинагор. Също и писмо 4800 от архив на Св. Синод на БПЦ, а.е. IV, 13, „Старокатолическа църква“).

Protokoll Nr. 51. Archive der Hauptarchivdirektion beim Ministerrat in Bulgarien, Fonds des Heiligen Synods der Bulgarisch-Orthodoxen Kirche, Nr. 549, Inventar 3, a.e. 12. Januar 1964 (Протокол № 51. Архива на ГУА при Министерския съвет в България, Фонд Св. Синод на БПЦ, № 549, опис 3, а.е. 12, 1964 г.).

Bericht Nr. 5628. Archive des Heiligen Synods der Bulgarisch-Orthodoxen Kirche (Докладна записка № 5628. Архив на Св. Синод на Българската православна църква).

Bericht Nr. 7570 Seiner Eminenzen Metropolit Kliment von Stara Zagora. Archiv des Heiligen Synods der Bulgarisch-Orthodoxen Kirche, 1965 (Доклад № 7570 на Негово Високопреосвещенство Старозагорския митрополит Климент. Архив на Св. Синод на БПЦ, 1965 г.).

Protokoll Nr. 22. Archiv der der Hauptarchivdirektion (GUA) beim Ministerrat in Bulgarien, Fonds des Heiligen Synods der Bulgarisch-Orthodoxen Kirche, Nr. 549, Inventar 3, a.e. 11. Januar 1964 (Протокол № 22. Архива на ГУА при Министерския

съвет в България, Фонд Св. Синод на БПЦ, № 549, опис 3, а.е. 11, 1964 г.).

Protokoll Nr. 1. Archiv des Heiligen Synods der Bulgarisch-Orthodoxen Kirche, а.е. IV, 13, „Alt-Katholische Kirche“, 23. Februar 1965 (Протокол № 1. Архив на Св. Синод на БПЦ, а.е. IV, 13, „Старокатолическа църква“, 23 февруари 1965 г.).

Protokoll Nr. 2. Archiv des Heiligen Synods der Bulgarisch-Orthodoxen Kirche, а.е. IV, 13, „Alt-Katholische Kirche“, 20. März 1965 (Протокол № 2. Архив на Св. Синод на БПЦ, а.е. IV, 13, „Старокатолическа църква“, 20 март 1965 г.).

Protokoll Nr. 3. Archiv des Heiligen Synods der Bulgarisch-Orthodoxen Kirche, а.е. IV, 13, „Alt-Katholische Kirche“, 19. Mai 1965 (Протокол № 3. Архив на Св. Синод на БПЦ, а.е. IV, 13, „Старокатолическа църква“, 19 май 1965 г.).

Protokoll Nr. 16. Archiv der Hauptarchivdirektion (GUA) beim Ministerrat in Bulgarien, Fonds des Heiligen Synods der Bulgarisch-Orthodoxen Kirche, Nr. 549, Inventar 3, а.е. 13. Januar 1965 (Протокол № 16. Архив на ГУА при Министерския съвет в България, Фонд Св. Синод на БПЦ, № 549, опис 3, а.е. 13, 1965 г.).

Protokoll Nr. 4. Archiv des Heiligen Synods der Bulgarisch-Orthodoxen Kirche, а.е. IV, 13, „Alt-Katholische Kirche“, 30. Juni 1965 (Протокол № 4. Архив на Св. Синод на БПЦ, а.е. IV, 13, „Старокатолическа църква“, 30 юни 1965 г.).

Telegramm Nr. 8591. Archiv des Heiligen Synods der Bulgarisch-Orthodoxen Kirche, а.е. IV, 13, „Alt-Katholische Kirche“ (Телеграма № 8591. Архив на Св. Синод на БПЦ, а.е. IV, 13, „Старокатолическа църква“).

### *Forschungen*

Arx, Urs von. Der kirchliche und ökumenische Auftrag der Altkatholischen Kirchen der Utrechter Union: wie weiter in die Zukunft? – In: IKZ/RlTh. Bern, 2008.

Kok, M. 100 Jahre Utrechter Union: Rückblick und Ausblick. – In: Internationale kirchliche Zeitschrift: neue Folge der Revue internationale de théologie. Bern, 1989.

Μάξιμος (Σάρδων), Μητροπολίτης. Τὸ Οἰκουμένικὸν Πατριαρχεῖον ἐν τῇ Ὁρθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ. Θεσσαλονίκη, 1989.

Tsonevski, I. Die Bulgarische Orthodoxe Kirche im Dialog mit anderen Kirchen. [in]: Spiritual Culture, LVIII, Bd. 5, Sofia 1978, S. 12-16/Цоневски, И. Българската православна църква в диалозите с другите църкви. [в:] Духовна култура, LVIII, кн. 5, София, 1978, с. 12-16.

Yovchev, I. Die Altkatholische Kirche – Ursprung, Lehre und Entwicklung, Sofia 2024/ И. Йовчев. Старокатолическата църква – произход, доктрина и развитие, София 2024.

Zankow, S. Beziehungen zwischen Altkatholiken und Orthodoxen Kirchen. – In: Internationale kirchliche Zeitschrift: neue Folge der Revue internationale de théologie. Bern, Band (Jahr), 52 (1962).

Zankow, S. Beziehungen zwischen Altkatholiken und Orthodoxen Kirchen. [in:] Internationale kirchliche Zeitschrift: neue Folge der Revue internationale de théologie. Bern, Band (Jahr), 52 (1962).

Цветомир Пенков

## СВЕЩ. МИХАИЛ АПОСТОЛОВ – ИЗПОВЕДНИКЪТ ОТ С. ОВЧАРИ (АРХИМАНДРИТ МАКАРИЙ)<sup>1</sup>

**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, *Fr. Mivhail Apostolov – a Confessor from Ovtshartsy (archimandrite Makariy)*.

On September 9, 1944, Bulgaria was occupied by the Red Army and an atheistic regime similar to that in Russia was introduced. In a short time, all state institutions were taken over. The anti-religious spare the Bulgarian Orthodox Church either. Within a few months, hundreds of clergy members passed through prisons, and many were killed without trial and sentence during what is called the People’s Court. One such sufferer for the faith is priest Michael Apostolov, sentenced to death by firing squad.

**Keywords:** *Church History, Orthodox Church, Communist Persecutions, Martyrs of Faith, Bulgarian Ecclesiastical History*

**Увод**

*Ако Мене гониха и вас ще гонят.  
(Йоан. 15:20)*

Слабото ни познание за „миналото“ на комунизма, за мащаба на преследването от страна на атеистичния режим спрямо Църквата и за това какво всъщност представлява той като идеология, ни поставя

---

<sup>1</sup> Съкращения на използвани, архиви, вестници и списания: АКРДОПБГДСРСБНА – Архив на Комисията за разкриване на документите и обявяване на принадлежност на българските граждани към Държавна сигурност и разузнавателните служби на Българската народна армия [Archive of the Commission for the Disclosure of Documents and Declaration of the Affiliation of Bulgarian Citizens with the State Security and Intelligence Services of the Bulgarian People’s Army].

отново в изходно положение. Когато говорим за комунизма, обикновено си го спомняме с някакъв патос на нещо по-добро – от това, в което живеем сега: където било по - спокойно, където нямало бедни и всички били равни пред закона, където стандартът на живот бил по-висок, а небето било по - синьо и ясно. Въпросът, който трябва да поставим тук е: Защо продължаваме да живеем в тази деменция за миналото, в тази безпаметност, в тази „безумност“? Вероятно заради спомените на човек, които са странно нещо. Те не се подчиняват на никаква логика, но винаги търсят убежище там, където човек е бил млад и харесван от някого. Продължавам да мисля обаче, че един от възможните отговори за тази раздвоеност, се дължи именно заради случилата се фалшификация и подмяната на историята. И в нежеланието – това настояще днес, което ще премине в минало, да стане минало – различно – от миналото, което познаваме днес. И това минало, което ще стане настояще, да носи стойност в себе си за хората от бъдещето, различно от настоящето днес. Или, както казва Оруел в „1984“: „Който контролира миналото, контролира бъдещето. Който контролира бъдещето, контролира миналото. И все пак миналото, макар и по-природа изменяемо, никога не е било изменяно“<sup>2</sup>. Контролът над действителността продължава, затова и днес, когато има интерес към миналото на комунизма, най-вече от по-младото поколение, обикновено се питат неща от обща култура. Но Какво е станало с изчезналите безследно стотици духовници? Защо беше ликвидиран елитът на България? Защо само Православната църква в България няма все още канонизиран нито един новомъченик след 1944 г.? – са един друг вид въпроси, до които човек не би могъл да достигне, поради непознаването на историческите процеси преди и след 1944 г. Това е история, но особен вид история, която в училищата все още не се изучава, а младото поколение има стремеж и право да знае тази история. Абсолютната лъжа, станала въздух и климат, проникващ дълбоко в мисловния свят на поколения наред българи, заменила и заличила почти изцяло бележити личности от нашата най-нова история.

Затова е важно да поддържаме жива паметта за хората от този период: изтезавани и убити единствено заради духовния си сан на – епископи, архимандрити, презвитери, дякони и монаси, а техния

<sup>2</sup> Оруел, Д. 1984, София: Хеликон, 2021 [Orwell, G. 1984. Bulg. transl. Sofia: Helikon, 2021], 46

подвиг да послужи като пример и път към църквата за някои. Защото белегът за живота на една поместна Православна църква са нейните мъченици (свидетели) и изповедници, чиято канонизация днес би потвърдила единствено – преследването на Църквата Христова. Преследване, което се наблюдава през целия комунистически период. Такива са историите на стотици духовници, ликвидирани без съд и присъда през тази епоха, за които ще споменем по-долу „Помнете вашите наставници, които са ви проповядвали словото Божие, и, като имате пред очите свършека на техния живот, подражайте на вярата им“ (Евр. 13:7), което ни дава още една причина да помним.

Защото миналото ще бъде винаги неразгадано, ако за него не се говори с неподправените и достоверни изрази на езика на архивния документ или на общите места от историческата памет.<sup>3</sup>

### *Предистория*

Такива страдалци за вярата – кръвни и безкръвни, за които историята слабо или малко помни са: архимандрит Иринеи – изгорен жив, йеромонах Паладий – запален жив; отец Лука Юруков – рязан парче по парче, изчезнал безследно; отец Константин Бъчваров – сандистично изтезаван и разчленен; отец Петър Дивизиев – убит с кирка в главата; отец Рафаил Раев – заровен жив в яма с умрели животни и надупчен с шило в гърба, за да не избяга; отец Стефан Тафров, умъртвен на 6 октомври 1944 г. по особено жесток начин (тялото му било извадено от планинска река, оглозгано от кучетата); отец Евстати Пандурски (Витошки) – изчезва безследно, веднага след 9.IX.1944 г.; както и още 20 свещеника – от Софийско, пребити с тояги, като: отец Василий Дочев, отец Христо Стоименов, отец Иван Дреновски, Никола поп Тасев и др. Застреляният на 8.X.1948 г. митрополит Борис Неврокопски няма все още прослава. Врачанският митрополит Паисий, подложен на нечовешки мъчения в затвора, заедно с бъдещия патриарх Кирил: двамата са яздени като магарета и са принуждавани да лъскат тоалетните.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Чурешки, С. *Православието и комунизмът в България 1944-1960 г.* София: Издателство „Просвета“, 2004 [Chureshki, S. *Orthodoxy and Communism in Bulgaria 1944-1960*, Sofia: Prosveta Publishing House, 2004], 9

<sup>4</sup> Стойков, Ст. „Комунистите яздели свещеници като магарета, карали ги с брадите си да мият нужниците“. Публикувано на: 20.07.2021, посетен на: 02.10.2024

Такива са също и битият в ареста епископ Николай, по онова време ректор на Софийската духовна семинария; архимандрит Йосиф, секретар на Св Синод; протосингел на Доростоло-червенска митрополия Василий, изпратен в лагер заради дочута критика; изчезналия безследно през 1948 г. протосингел архимандрит Мирон, чиято единствена “вина” била, че искал да възстанови организация „Християнски братства“, както и свещеник Михаил Лазаров Попов от с. Пожарево, а също така и много други духовници, изтезавани от комунистите през тази епоха.

Все си мисля, че през 90-те години на XX в., все още е можело да бъдат възстановени някои от историите, т.е. липсващите парчета от пъзела, който днес се опитваме да подредим – поне на една по-голяма част от духовниците, тъй като спомените на хората, които са били свидетели или преки участници в процесите – съвестта им е можела да проговори, при един правилен подход от страна на църква и държава. Нали по това време управлява правителството на СДС с министър-председател Иван Костов, а някои от епископите на БПЦ по това време са дори депутати от това правителство.

### *Кой е свещеник Михаил Апостолов Ананиев Янков (Влашки)?*

За свещеник Михаил Апостолов Ананиев Янков се знае малко или почти нищо. Той е преследван и наблюдаван от Държавна сигурност повече от 12 г., а накрая е осъден на смърт чрез разстрел, по линия на „БАНДИТИЗЪМ“.

Той е роден на 18. IV. 1899 г. в с. Овчарци, Дупнеца, българин, женен, с пет деца. Баща му Апостол Янакиев е роден в с. Загоричани, Костурско, Егейска Македония. Да, това е същото с. Загоричани, където на 25 март (7 април нов стил) 1905 г., са изклани 52 мъже и момчета, и 7 момичета и жени, сред които и селския поп Стефан Николов. С кмета на селото и дъщеря му общият брой на убитите наброява 62 души – българи, християни. Кланетата са извършени от андартските чети, съвместно с турски войсковы части.<sup>5</sup>

[Stoykov, St. „*The Communists Rode Priests Like Donkeys, Made Them Clean Toilets with Their Beards.*“ Published on: 20.07.2021, accessed on: 02.10.2024] <https://www.168chasa.bg/article/9986589ки>

<sup>5</sup> Вж. повече: Свещеноиконом Григорий. Илюстрация Илинден XIV (151). Издание на Илинденската организация, 1944 [Fr. Grigoriy. *Illustration Ilinden XIV (151)*. Pub-

Апостол Янакиев се преселва в Румъния, където първоначално се присъединява към четата на Ботев, но не минава Дунава. Участва като опълченец в боевете на връх Шипка (връх св. Никола). Сподвижник е на редица войводи от това време. След това известно време живее в с. Рила, но когато умира жена му, той се оженва за Катерина Христова – майка на отец Михаил, и се премества в с. Овчарци<sup>6</sup>.

Михаил Апостолов произхожда от незаможна семейство. Има четири братя и една сестра – (умира още като дете). Завършва прогимназия, която (обхваща V-VIII клас). Още от малък заедно със семейството си, работи земеделие, а през 1930 г. отива в Рилския манастир. Две години – до 1932 г. работи там като горски работник. През 1933/34 г. е домакин в манастирския метох в Дупнеца. През 1935 г. се запознава с дядо Борис, който по това време вече е Неврокопски митрополит. Митрополит Борис издейства разрешение от Синода, за да може Михаил Апостолов да разпространява религиозна книжнина, икони и кръстчета сред населението в Софийско, Самоковско, Петричко и на други места. Също така през летните месеци събира билки, бере малини и горски плодове, за да докарва допълнителни доходи за семейството. Две години – през зимите на 1939/40 г. събира помощи в Дупнешка околия, както и за сиропиталището в същия град. В много близки отношения е с архимандрит Калистрат, както и с дядо Борис Неврокопски (+1948).<sup>7</sup> През 1944 г. църковният псалт Михаил

---

lished by the Ilinden Organization, 1944], 4; Патеров, Илия Г. „Загоричани“. София: Издание на Загорицкото дружество „Илинден“, 1930 [Paterov, Iliya G. *Zagorichani*. Sofia: Published by the Zagorichani Society „Ilinden“, 1930], 2-8.

<sup>6</sup> Протокол за разпит на свещеник Михаил Апостолов в архив на АКРДОПБГДСР-СБНА II съд., а.е., 206, т.2, л. 154 [Interrogation protocol of Priest Mikhail Apostolov in the archive of the Archive of the Commission for the Disclosure of Documents and Declaration of the Affiliation of Bulgarian Citizens with the State Security and Intelligence Services of the Bulgarian People's Army, Fond II, archival unit 206, volume 2, sheet 154].

<sup>7</sup> Справка за свещеник Михаил Апостолов в архив на АКРДОПБГДСР-СБНА, III раз. а.е. 97, л. 35; Характеристика на свещеник Михаил Апостолов в архив на АКРДОПБГДСР-СБНА, II съд.1 а.е., 206, л. 127; Постановление за преминаване на ОНД „ЗВЕР“ в „ЛАР“, заведено на свещеник Михаил Апостолов в архив на АКРДОПБГДСР-СБНА III раз, а.е., 95, л. 159 (Кн) [Report on Priest Mikhail Apostolov in the archive of the Archive of the Commission for the Disclosure of Documents and Declaration of the Affiliation of Bulgarian Citizens with the State Security and Intelligence Services of the Bulgarian People's Army, Fond III, archival unit 97, sheet 35; Character reference for Priest Mikhail Apostolov in the archive of the Archive of

Апостолов е ръкоположен за дякон от дядо Борис, а на 14.VIII. с.г. е ръкоположен и за свещеник от екзарх Стефан. Изпратен от дядо Борис на енорийска служба първоначално в с. Куманич, Драмско, обаче след два-три дни е извикан от дядо Борис и назначен за енорийски свещеник на Дупнешките села Тополница и Делян.<sup>8</sup> Има вероятност свещеник Михаил Апостолов, тъй като е родом българин – от област македония, да е изявил желание да бъде ръкоположен за свещеник и изпратен именно там, подобно и на други свещеници, за да помогне по организацията и конституирането на Струмишко-Драмска епархия на новоприсъединените земи, т.е. в старите поселища на българите. Такова например е прошениято на свещеник Сотир Димитров, роден в с. Кърликъой, Серско, свещеник Иван Хр. Панковски, свещеник Христо Димитров от с. Цапариво . През 1943/44 Св. Синод взема решение във връзка с изпращането в „новите епархии“ за командироване на допълнителни свещеници. Различното в случая е, че избора за тяхното командироване става „чрез жребии“. Митрополит Борис полага огромни усилия да намери и задържи на редовна служба в епархията достойни свещеници. Както казва: „По-добре е да има свещеници българи с духовни качества: вяра, благочестие, родолю-

---

the Commission for the Disclosure of Documents and Declaration of the Affiliation of Bulgarian Citizens with the State Security and Intelligence Services of the Bulgarian People's Army, Fond II, subdivision 1, archival unit 206, sheet 127; Decree on the transfer of the ONA "ZVER" to "LAR", filed under the name of Priest Mikhail Apostolov in the archive of the Archive of the Commission for the Disclosure of Documents and Declaration of the Affiliation of Bulgarian Citizens with the State Security and Intelligence Services of the Bulgarian People's Army, Fond III, archival unit 95, sheet 159 (classified)].

<sup>8</sup> Заключение за сваляне на ЛАР „ЗВЕР“, заведено на свещеник Михаил Апостолов в архив на АКРДОПБГДРСБНА III раз а.е. 95, л. 159-162; Протокол за разпит к... II съд., а.е., 206, т.2, л. 127, 154, 155., Характеристика на свещеник Михаил Апостолов в архив на АКРДОПБГДРСБНА, II съд., а.е., 206, т. 2, л. (107) [Conclusion on the termination of LAR "ZVER", filed under the name of Priest Mikhail Apostolov in the archive of the Archive of the Commission for the Disclosure of Documents and Declaration of the Affiliation of Bulgarian Citizens with the State Security and Intelligence Services of the Bulgarian People's Army, Fond III, archival unit 95, sheets 159-162; Interrogation protocol [...] II Investigative Division, archival unit 206, volume 2, sheets 127, 154, 155; Character reference for Priest Mikhail Apostolov in the archive of the Archive of the Commission for the Disclosure of Documents and Declaration of the Affiliation of Bulgarian Citizens with the State Security and Intelligence Services of the Bulgarian People's Army, Fond II, archival unit 206, volume 2, sheet (107)].

бие, отколкото, ако ги няма“.<sup>9</sup> А свещеник Михаил Апостолов напълно отговаря на това описание.

Михаил Апостолов има жива връзка с Рилския манастир и вече като свещеник продължава по всякакъв възможен начин – легален и нелегален – да поддържа топли отношения с монасите Наум, Евлогий и Неофит, като ги снабдява с продукти от първа необходимост, с ясното съзнание, че тези негови действия могат и ще допринесат за утежнение и на без това тежкото му положение.<sup>10</sup> Постоянно организира поклоннически пътувания на младежи и възрастни до Рилския манастир, с цел да поддържа вярата сред населението жива.<sup>11</sup> Събира и раздава на бедни хора дрехи и пари, които отделя от свещеническата си заплата (при положение, че има 5 деца, а семейството му не е от най-заможните) в селата Самораново, Тополница, Сапарева Баня, Гюргево и околия, Бистрица и др.<sup>12</sup>

Всъщност, свещеник Михаил Апостолов подозира, че е наблюда-

---

<sup>9</sup> Николчев, Д. История, устройство и управление на Струмишко-Драмска епархия (Беломорски дял, 1941 – 1942) и Драмска епархия (1943 – 1944) през прочита на архивни документи. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 2020 [Nikolchev, D. *History, Structure, and Governance of the Strumitsa-Drama Diocese (Aegean Region, 1941–1942) and the Drama Diocese (1943–1944) through the Lens of Archival Documents*. Sofia: St. Kliment Ohridski University Press, 2020], с. 60-63, 68, 71-72.

<sup>10</sup> Предварително следствие в архив на АКРДОПБГДСРСБНА, III раз а.е., 97, л. 136, 137, 142.; Донесение от агент „Вълчан“ за свещеник Михаил Апостолов. К. III раз., а.е., 97, л. 136 + гръб [Preliminary investigation in the archive of the Archive of the Commission for the Disclosure of Documents and Declaration of the Affiliation of Bulgarian Citizens with the State Security and Intelligence Services of the Bulgarian People's Army, Fond III, archival unit 97, sheets 136, 137, 142; Report by agent “Valchan” concerning Priest Mikhail Apostolov. Classified, Fond III, archival unit 97, sheet 136 (front and back)].

<sup>11</sup> Донос от агент „Вълчан“ за свещеник Михаил Апостолов в архив на АКРДОПБГДСРСБНА, II съд., а.е., 206, т.2, л. 126 [Informant report by agent “Valchan” concerning Priest Mikhail Apostolov in the archive of the Archive of the Commission for the Disclosure of Documents and Declaration of the Affiliation of Bulgarian Citizens with the State Security and Intelligence Services of the Bulgarian People's Army, Fond II, archival unit 206, volume 2, sheet 126].

<sup>12</sup> Протокол за разпит на свещеник Михаил Апостолов в архив на АКРДОПБГДСРСБНА, II съд, а.е., 206, т. 2, л. 156 [Interrogation protocol of Priest Mikhail Apostolov in the archive of the Archive of the Commission for the Disclosure of Documents and Declaration of the Affiliation of Bulgarian Citizens with the State Security and Intelligence Services of the Bulgarian People's Army, Fond II, archival unit 206, volume 2, sheet 156].

ван и следен, но не предполага, че хората, на които споделя и доверява, ще се окажат доносници, и едни от най-близките му хора. С брошурката под ръка, със съвети и молитви, свещеник Михаил Апостолов – като един Апостол – обхожда надлъж и нашир селата в околията. Той не воюва срещу човека, а срещу неверието на човек. Той не мрази, а прави добро на онези, които го мразят, благославя ония, които го проклинат, и се моли (дори, когато е в затвора) за ония, които го обиждат и гонят (Вж. Мат. 5:44)<sup>13</sup>.

Годината на ръкополагането му за свещеник обаче, ще съвпадне с времето, когато войнстващите атеисти са вече на власт. Полуграмотни партийни секретари и агитатори започват да обикалят градове и села, за да разпространяват в сказки новата „вяра“ и „рече безумец в сърцето си: Няма Бог“. Развратиха се човеците, извършиха гнусни дела; няма кои да прави добро. Тогава Господ от небесата с внимание погледна към синовете човешки, за да види има ли кой да разбира, да търси Бога“ (Пс. 13:1-2).

*Защо свещеник Михаил Апостолов не беше убит по примера на стотиците други духовници, а влиза в полезрението (официално) на ДС чак през 1948 г.?*

Можем само да гадаем, но един от възможните отговори е факта, че свещеник Михаил Апостолов не е членувал в никоя политическа организация преди 9.IX.1944 г., единствено като поляк (до тази година) бил привърженик на „фашистката“ власт. Движи се в „безразлична среда“ и няма прояви от политически характер. Член е (за кратко) на СНМ – Съюз на народната младеж, обаче не взема участие в организацията. Винаги реагира остро на прогресивното движение и се очертава като „непоправим религиозен фанатик“<sup>14</sup> – каквото и да оз-

<sup>13</sup> Свещеник Михаил Апостолов и архимандрит Калистрат – Документална поредица на БНТ „Път към Голгота“ от 23. II. 2020 г. [Priest Mihail Apostolov and Archimandrite Kalistrat – Documentary Series of BNT „Path to Golgotha“ from February 23, 2020] <https://m.youtube.com/watch>.

<sup>14</sup> Архив на АКРДОПБГДСРСБНА, III раз., а.е. 97, л. 1 [Archive of the Archive of the Commission for the Disclosure of Documents and Declaration of the Affiliation of Bulgarian Citizens with the State Security and Intelligence Services of the Bulgarian People's Army, Fond III, archival unit 97, sheet 1].

начава това<sup>15</sup>. Известно е, че до 1948 г. свещеник Михаил Апостолов се „разбира добре“ с Народната власт, след което започват някои недоразумения.<sup>16</sup> Да отбележим само, че през 1948 г. започва провеждането на т.нар. втори Народен съд. Тоест, за всички онези клетници, които са били пропуснати при първата чистка от 9.IX.1944 г. до 16.III.1945 г.<sup>17</sup> Тогава е убит и дядо Борис Неврокопски. Втората, по-вероятна и основна причина, според мен, е огромния авторитет, който свещеник Михаил има сред обществото все още. Не е удобен, но го търпят поради някаква причина.

Първият контакт на новия селски свещеник с болшевиките е малко след 9 септември, когато партизаните започват да грабят и рушат Църквата „Св. Никола“ в с. Тополница<sup>18</sup>, в която той служи, а намесата от негова страна, предотвратява до голяма степен своеволията. Няма

---

<sup>15</sup> Непринадлежността към никаква партийна организация и неучастието в процесите на никоя организация преди 1944 г., не е гарант за запазването на живота, тъй като и десетки други духовници, също нямат принадлежност към партийни организации, но намират смъртта си, както знаем – по изключително мъчителен начин. Ще приведем и още един пример, но този път от „Обвинителния акт“ на свещеник Михаил Апостолов, за да видим, че тази „добра характеристика“, която има да този момент не може да му запази живота. Нито свидетелските показания, нито отличната характеристиката, която дава за него архимандрит Серафим – началник на културна-просветния отдел на Св. Синод по това време, с цел да облекчи участието му, не подобряват положението му, което показва едностранчивост и тенденциозност на обвинението и въобще към духовенството изобщо. Вж. *Обвинителен акт* в архив на АКРДОПБГДСРСБНА II съд., а.е., 206, т. 1, л. 158, 169 [Indictment in the archive of the Archive of the Commission for the Disclosure of Documents and Declaration of the Affiliation of Bulgarian Citizens with the State Security and Intelligence Services of the Bulgarian People's Army, Fond II, archival unit 206, volume 1, sheets 158, 169].

<sup>16</sup> Съдебно дело в архив на АКРДОПБГДСРСБНА, II съд., а.е., 206, т. 2, л. 160 [Court case in the archive of the Archive of the Commission for the Disclosure of Documents and Declaration of the Affiliation of Bulgarian Citizens with the State Security and Intelligence Services of the Bulgarian People's Army, Fond II, archival unit 206, volume 2, sheet 160].

<sup>17</sup> Свещеник Михаил Апостолов и архимандрит Калистрат – Документална поредица на БНТ „Път към Голгота“ от 23. II. 2020 г., част 1 [Priest Mihail Apostolov and Archimandrite Kalistrat – Documentary Series of BNT „Path to Golgotha“, Part 1, from February 23, 2020]. <https://m.youtube.com/watch>. Интервю със Стефан Чурешки.

<sup>18</sup> Църквата притежава уникални стенописи. Изографисана от представители на Галичко-реканската (Дебърска) школа на известния зографски род Минови (Милош Яковлев заедно с Марко Минов) през 1883 г. Димитров, В. Зографите от фамилия Бундовци (Минови) от Галичник и техните творби в България. – Патримониум. мк., №7-8, София: Издава „Нов български университет“, 2010 [Dimitrov, V. *The Icon*

как проявата му да не е забелязана още през тази година. Но както споменахме „неудобен е, но го търпят“. Свещеник Михаил Апостолов започва да реагира по-остро и да влиза в открити сблъсъци с комунистите около 1955 г., когато председателя на съвета Владимир Начев е сменен от Асен Динев. Оттогава започват открито и преднамерено да се преследват хората в селото, които ходят на Църква. Подиграват се и с него: дърпат му брадата, осмиват го; наричат го с неприлични думи („нашия дрът пръч“, „нашия обесник“ и пр.)<sup>19</sup> Свещеник Михаил Апостолов понася всички хули и посегателства към личността му („подобно на агне, водено на клане, и като овца, която пред стригачите си не издава глас, така и Той не отвори устата си“ (Исая. 53:7)), но, когато това се отнася до вярата му, свещеник Михаил Апостолов е огнен изповедник (подобно на Христос, прогонва търговците от храма (Мат. 21:12-13))<sup>20</sup> – както свидетелства архимандрит Сергей Язаджиев<sup>21</sup>. Свещеник Михаил Апостолов се чувства задължен да запознае Негово Светейшество Кирил, Патриарх Български и митрополит Софийски и Пловдивски за състоянието на енорията му. Затова през 1955 г. му пише писмо. От редовете в писмото виждаме, че хората се преследват, защото ходят на Църква, че младите двойки, на които предстои брак са заплашвани да не взимат благословение от Църквата, същото се случва и по отношение на кръщенията. Председателят на общинския народен съвет събира всички хора, за които е известно, че ходят на Църква в кметството и ги предупреждава. Разтурва се и певческия хор. Всеки ден се пропагандира по радиоточката, че моралният упадък е плод на Църквата. Ограбват се и се чупят иконите

*Painters of the Bundovci (Minovi) Family from Galičnik and Their Works in Bulgaria. – Patrimonium.mk*, No. 7-8, Sofia: Published by New Bulgarian University, 2010], 455.

<sup>19</sup> Протокол за разпит на свещеник Михаил Апостолов в архив на АКРДОПБГДСР-СБНА, II съд., а.е., 206, т. 1, л. 144 [Interrogation protocol of Priest Mikhail Apostolov in the archive of the Archive of the Commission for the Disclosure of Documents and Declaration of the Affiliation of Bulgarian Citizens with the State Security and Intelligence Services of the Bulgarian People's Army, Fond II, archival unit 206, volume 1, sheet 144].

<sup>20</sup> Текст, който се чете всяка година на Велики понеделник през Великия пост на Страстната седмица (наречена още седмица на страданията) е последната седмица от земния живота на Исус Христос.

<sup>21</sup> Свещеник Михаил и архимандрит Калистрат – Документална поредица на БНТ „Път към Голгота“ от 23. IX. 2020 г., част. 2 [Priest Mihail and Archimandrite Kalistrat – Documentary Series of BNT „Path to Golgotha“, Part 2, from September 23, 2020]. <https://m.youtube.com/watch>.

на параклиса, който се намира въвн от селото. Всичко това принуждава християните да се причастяват, венчават и кръщават тайно<sup>22</sup>.

Свещеник Михаил Апостолов не се спира дотук, той пише опровержителни писма до редакциите на няколко вестника, по повод на това, че в тези вестници се чете, че християнството е опиум, а Христос не съществува. Той пише писмата по адрес на авторите на статиите най-различни думи, като ги нарича „безбожници“, „изменници на род и Църква“ и др. Това са някои си Б. Босев<sup>23</sup>, който има текст на тема „Няма Бог“, поместена във в-к „Софийска правда“, бр. 6 от 14. II. 1958 г., д-р Петков, който твърди, че „Науката отдавна е доказала, че няма бог“, поместена във в-к „Народно дело“, бр. 10 от 8. III. 1958 г. Пише също така и до редакциите на вестниците „Народна младеж“ – до някой си Първанов; до „Отечествен фронт“ и „Работническо дело“. Пише и до вестник „Правда“, бр. 6 от 14. II. 1958 г. Самият той издава брошурка „Има Богъ“. Писмата, които пише не са с анонимен характер, а се подписва под всяко едно от тях<sup>24</sup>.

Няма как това дискредитиране и публично разграничаване на

---

<sup>22</sup> Съдебно дело в архив на АКРДОПБГДСРСБНА II съд., а.е., 206, л. 138, 139 и 140 [Court case in the archive of the Archive of the Commission for the Disclosure of Documents and Declaration of the Affiliation of Bulgarian Citizens with the State Security and Intelligence Services of the Bulgarian People's Army, Fond II, archival unit 206, sheets 138, 139, and 140].

<sup>23</sup> Б. Босев е преподавател в семинарията на гара Черепиш, манастир „Успение Богородично“. Б. Босев е вероятно псевдоним, зад който се крие и пише статии във вестниците. Баща му и дядо му са били свещеници. Протокол за разпит в архив на АКРДОПБГДСРСБНА, II съд., а.е., 206, т. 1, с. 169 [Interrogation protocol in the archive of the Archive of the Commission for the Disclosure of Documents and Declaration of the Affiliation of Bulgarian Citizens with the State Security and Intelligence Services of the Bulgarian People's Army, Fond II, archival unit 206, volume 1, page 169]; Босев, Б. Как станах атеист (Разказ на бивш свещеник), София: Печатница „Профиздат“, 1959 [Bosev, B. \*How I Became an Atheist (The Story of a Former Priest). \*Sofia: Profizdat Printing House, 1959], 81.

<sup>24</sup> Вж. Свещеник Михаил и архимандрит Калистрат – Документална..., част 1 II съд. а.е., 206, т. 1, л. 145; Протокол за разпит на свещеник Михаил Апостолов в архив на АКРДОПБГДСРСБНА, II съд., а.е., 206, т. 2, с. 160, 169, 298 [Priest Mikhail and Archimandrite Kalistrat – Documentary..., part 1, Fond II, archival unit 206, volume 1, sheet 145; Interrogation protocol of Priest Mikhail Apostolov in the archive of the Archive of the Commission for the Disclosure of Documents and Declaration of the Affiliation of Bulgarian Citizens with the State Security and Intelligence Services of the Bulgarian People's Army, Fond II, archival unit 206, volume 2, pages 160, 169, 298].

свещеник Михаил Апостолов, по отношение на „народно-демократичната“ власт, да не е подразнило ръководителите. По нареждане на председателя на съвета Асен Динев, заедно с председателя на новосформиращото (1956 г.) се тогава ТКЗС, започва разграждане оградата на гробищния парк и същите стават пасбище, а с отнетите камъните, се строи кантар за ТКЗС-то. След вандализната свещеник Михаил Апостолов почиства гробището и засажда тополки, за да не пустее мястото, но през нощта всички дръвчета са извадени.<sup>25</sup> Пише и до околийския съвет, но без никакъв резултат. Именно тогава той влиза в полезрението (официално) на Партията, с обвинение, че е „вражески настроен към прогресивната нова власт“. Това е времето, когато свещеник Михаил Апостолов става „интересен“ за службите. Чупят се кръстове, поругават се икони, но освен на свещеника, като че ли на никого друго това не създава никакво неудобство.<sup>26</sup>

Болшевиките не само че нямат елементарно отношение към свещеническото достойнство на свещеник Михаил, но празният им ум не би могъл да достигне до въпроси като: „Защо не трябва да го правят?“, „Защо трябва да се пази авторитета на свещеника и да не се сквернят образите на Божийте угодници?“, „Защо да не поругават Честния и Животворящ Кръст Господен?“ Защо? Защо да не...?

След всички тези събития, свещеник Михаил Апостолов прави една неблагоразумна, бих казал – детска постъпка – от доброта, породена от дълбоката му вяра и християнска загриженост към пасомите (през 1956 г.), която ще доведе вече и до активирането на службите.

<sup>25</sup> Мотиви по делото на свещеник Михаил Апостолов в архив на АКРДОПБГДСР-СБНА, II съд., а.е., 206, т. 1, л.164+гръб; В архив АКРДОПБГДСР-СБНА на II съд, а.е., 206, т. 2, 10 [Motives in the case of Priest Mikhail Apostolov in the archive of the Archive of the Commission for the Disclosure of Documents and Declaration of the Affiliation of Bulgarian Citizens with the State Security and Intelligence Services of the Bulgarian People's Army, Fond II, archival unit 206, volume 1, sheet 164 (front and back); In the archive of the Archive of the Commission for the Disclosure of Documents and Declaration of the Affiliation of Bulgarian Citizens with the State Security and Intelligence Services of the Bulgarian People's Army, Fond II, archival unit 206, volume 2, sheet 10].

<sup>26</sup> II съд. а.е., 206, т. 1, л.144; Протокол за разпит в архив на АКРДОПБГДСР-СБНА, II съд., а.е., 206, т. 2, л. 170 [Fond II, archival unit 206, volume 1, sheet 144; Interrogation protocol in the archive of the Archive of the Commission for the Disclosure of Documents and Declaration of the Affiliation of Bulgarian Citizens with the State Security and Intelligence Services of the Bulgarian People's Army, Fond II, archival unit 206, volume 2, sheet 170].

Но това негово действие, плюс писмата до редакциите, е само претекст, разбира се, за задържането му през 1958 г. Той пише (анонимки)<sup>27</sup> заплашителни бележки до председателя на ТКЗС-то – дедо Нове Алексов Кацарски, заради оскверняването на гробищния парк. Тези анонимки и три позива свещеник Михаил Апостолов пише, когато започват да вадят и поругават кръстовете на гробовете<sup>28</sup>. Пише – от името на „Председател на околийското освободително движение“, като мисли, че все пак това може да стресне и пробуди съвестта им: че тези безбожници ще се уплашат и ще оставят намира църквата, заедно с гробищния парк. Но това не се случва, разбира се! Затова отец Михаил изпраща втори плик до Нове със съдържание: „Нове, чуй, задължен съм от Околийския ръководител на „Освободителното движение“ втори път да ти съобщим – стига яде народа – внимавай“. В горния ляв лист има сложен печат изобразяващ корона. Има и позиви със заглавия: „БЗНС – ние обвиняваме Кремъл...завършва с думите – единни в страданията ни под комунизма“, „Нове дай си оставката – внимавай“, „Десет правила за добрия комунист и завършва – никога не показвай страх от бъдещето, което народа ти готви“ и „Българо-съветската дружба е първа на комунистическата експлоатация, като завършва с думите – българския дух е побеждавал и пак ще победи! С второто писмо целта е постигната. Нове е поуплашен, но вместо да преустанови разграбването на гробищния парк, той се обръща към органите на властта – народната милиция и ДС.<sup>29</sup>

### ***В полезрението на „ГОЛЕМИЯ БРАТ“***

Свещеник Михаил Апостолов е разкрит, т.е. той сам си признава за анонимките и позивите, хвърлени в двора на Нове. Веднага е подведен под отговорност, като организатор на въоръжена група заедно

---

<sup>27</sup> Забележете! Всички писма, които пише до редакциите на вестници, имат неговия подпис в края, т.е. не са анонимни, но афишите до председателя на ТКЗС са с изменен почерк и анонимни. Според мен, той вече е знаел с какви хора си има работа, но това не го спира да ги избличава. Напротив!

<sup>28</sup> II съд, а.е., 206, т. 1, л. 145, 146 [Fond II, archival unit 206, volume 1, sheets 145 and 146].

<sup>29</sup> Протокол за разпит в архив на АКРДОПБГДСРСБНА, II съд., а.е., 206, т. 2, л. 170-171, л. 295-296 [Interrogation protocol in the archive of the Archive of the Commission for the Disclosure of Documents and Declaration of the Affiliation of Bulgarian Citizens with the State Security and Intelligence Services of the Bulgarian People's Army, Fond II, archival unit 206, volume 2, sheets 170-171 and sheets 295-296].

с още шест души, за сваляне на Народната власт. Всъщност свещеник Михаил Апостолов е вече в процес на разработка от страна на Службите.

Групова активна централизирана р-ка „ЗВЕРОВЕ“ възниква на 5.VI.1953 г. по повод получени агентурни данни, че в Радомирско и Ст. Димитровска околия се изгражда контрареволуционна организация, която поддържа връзки с нелегални, вражески елементи „горяни“ – изменници на Родината. Обектите, които са прикачени към тази разработка са: Свещеник Михаил Апостолов, Свилен Бабунски, Илия Бабунски и Йордан Йорданов. По данни на агентите „Алексей“ и „Соколов“ организацията поддържа връзки в София с лицето Ганчо Георгиев, бивш офицер от военноморския флот, който ги поддържа с парични средства и с оръжие, а при случай на провал ще им осигури прехвърлянето зад граница. В последствие, по разработката се получават данни и от агентите „Беленски“ и „Михал“, Вълчан“ и „Винаров“. На няколко пъти се провеждат и „разпити на тъмно“ със заподозрените<sup>30</sup>.

От проведения „разпит на тъмно“ през 28.IV.1954 г. на един от прикачените до свещеник Михаил Апостолов доносици (името е скрито (задраскано с маркер) от Комисията по досиета), се вижда, че той е излъгал ДС и категорично се разграничава от донесенията си, направени през 30.III.1953 г., върху чиито доноси всъщност се образува разработката „ЗВЕРОВЕ“. Той заявява, че всичко написано по-рано от него е една „измислица“ и че не знае за „съществуването на нелегална престъпна организация“. Всичко, което съм казал „не е верно, всичко от край до край“.<sup>31</sup>

В постановление от 27.V.1954 г. на зам. началника на МВР ст. лей-

<sup>30</sup> Заключение на прокуратурата в архив на АКРДОПБГДСРСБНА, III раз., а.е., 97, л. 1-4, 75 (Кн) [Conclusion of the Prosecutor's Office in the archive of the Archive of the Commission for the Disclosure of Documents and Declaration of the Affiliation of Bulgarian Citizens with the State Security and Intelligence Services of the Bulgarian People's Army, Fond III, archival unit 97, sheets 1-4, 75 (classified)].

<sup>31</sup> Протокол за разпит на свещеник Михаил Апостолов в архив на АКРДОПБГДСРСБНА, III раз., а.е., 97, л., 57-58 + гръб [Interrogation protocol of Priest Mikhail Apostolov in the archive of the Archive of the Commission for the Disclosure of Documents and Declaration of the Affiliation of Bulgarian Citizens with the State Security and Intelligence Services of the Bulgarian People's Army, Fond III, archival unit 97, sheets 57-58 (front and back)].

тенант Петър Станчев, по повод р-ка „ЗВЕРОВЕ“, водена па линия на „БАНДИТИЗЪМ“ – още веднъж се установява, че „няма изградена нелегална въоръжена организация за сваляне на властта в Ст. Димитрово и радомирска околия, групата не поддържа връзка с нелегални, а при направените обиски не са намерени оръжия на склад, както твърди агент „Соколов“. Затова на 10.VI.1954 г. групова активна р-ка „ЗВЕРОВЕ“ е свалена от отчет като: свещеник Михаил Апостолов е взет на – лична активна разработка по линия на Духовенството под псевдоним „ЗВЕР“, а другите лица са свалени от отчет окончателно<sup>32</sup>.

Намеренията на комунистите са пределно ясни. Видяхме, че контрареволуционна група, образувана с цел – сваляне на властта, не съществува. „Всичко е лъжа“, както признават агентите. И въпреки признанията, въпреки данните, които са изнесени по повод образуването на престъпна група, мероприятията срещу свещеник Михаил Апостолов не спират. Напротив!

През 1954 г. на свещеник Михаил Апостолов Ананиев е заведено ОНД – оперативно наблюдателно дело „ЗВЕР“, което само след няколко месеца ще премине в „ЛАР“ – лична агентурна разработка. Делото е утвърдено на 25.IV.1958 г., по повод на това, че органите на властта разполагат с нови агентурни данни за свещеник Михаил, който поддържа връзка с нелегални, а именно с изменника на Родината Костadin Янков Попов. Въпреки липсата на категорични доказателства, както видяхме при първата разработка, ДС продължават да настояват. Щом като „отпада“ уличаването в „Бандитизъм“ защо да не се опита с обвинение – връзки с „изменници на Родината“, ако пък и тези обвинения не издържат, ще се измисли нещо друго тогава, дори и това да противоречи на Конституцията от 1947 г.<sup>33</sup>

От донесенията на „Беленски“, „Соколов“, „Винаров“ и „Величков“

---

<sup>32</sup> Постановление на Съда в архив на АКРДОПБГДСРСБНА, III раз., а.е., 95, л. 1-2 (Кн) [Court decree in the archive of the Archive of the Commission for the Disclosure of Documents and Declaration of the Affiliation of Bulgarian Citizens with the State Security and Intelligence Services of the Bulgarian People's Army, Fond III, archival unit 95, sheets 1-2 (classified)].

<sup>33</sup> Разработка на свещеник Михаил Апостолов в архив на АКРДОПБГДСРСБНА, II съд, а.е., 206, т. 2, л. 168-169 [Case file on Priest Mikhail Apostolov in the archive of the Archive of the Commission for the Disclosure of Documents and Declaration of the Affiliation of Bulgarian Citizens with the State Security and Intelligence Services of the Bulgarian People's Army, Fond II, archival unit 206, volume 2, sheets 168-169].

е видно, че свещеник Михаил Апостолов е религиозен фанатик и държи за религията. Години наред раздава книги с религиозно съдържание сред учениците в с. Делян и проповядва сред населението като говори, че има Бог и такива неща. Събира ученици от близките села и раздава книги – Жития на светиите, а през 1955 г. разпространява катехизиси сред младежите. Разпространява още и сп. „Духовна култура“, книгата „Майка Богородица“ от Чилингиров и История на Българската църква“. На събрание през 1954 г., проведено в с. Овчарци, спори и изобличава партийни ръководители.<sup>34</sup> Отправя хули по адрес на СССР и към отговорни партийни кадри като ги нарича с най-обидни думи: „читаци, въшкари, **които** почерниха народа“. Продължава да пише изобличителни писма срещу партийни ръководители. Задава провокативни въпроси на лектори и хвърля упреци по адрес на БКП. Подпомага шпиони на властта. Притежава оръжие и радиостанция. Говори, че скоро ще дойдат англичаните и американците да освободят България от „Червения дявол“. Всъщност доноса, че притежава оръжие, ще даде повод ДС да се върне към първоначалното обвинение в „БАНДИТИЗЪМ“, а това, че притежава радиостанция, с която да предава данни по радио „Свободна Европа“, скрита в едно от кубетата на Църквата (църквата „Св. Николай“, в която служи изобщо няма кубета!), и да поддържа връзки с нелегални, ще доведе и до арестуването му като организатор и ръководител на революционен въоръжено група за сваляне на властта<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> Донос за свещеник Михаил Апостолов в архив на АКРДОПБГДСРСБНА, II съд, а.е., 206, т. 2, л. 168-169 [Informant report concerning Priest Mikhail Apostolov in the archive of the Archive of the Commission for the Disclosure of Documents and Declaration of the Affiliation of Bulgarian Citizens with the State Security and Intelligence Services of the Bulgarian People's Army, Fond II, archival unit 206, volume 2, sheets 168-169].

<sup>35</sup> План за провеждане на агентурно оперативни мероприятия по ОНД „Звер“ в архив на АКРДОПБГДСРСБНА, III раз., а.е., 95, л. 130, 159, 160, 161 (Кн); Справка от проучване на свещеник Михаил Апостолов в архив на АКРДОПБГДСРСБНА, III раз., а.е., 97, л. 35 (Кн). Протокол за разпит на свещеник Михаил Апостолов в архив на АКРДОПБГДСРСБНА, II съд., а.е., 206, т. 2, л. 8, 147; Постановление за обвинение на свещеник Михаел Апостолов в архив на АКРДОПБГДСРСБНА, II съд, а.е., 206, т. 2, л. 100.; Следствено дело в архив на АКРДОПБГДСРСБНА, II сл. Д., а.е., 16, т. 1 л. 188 [Plan for the execution of agent-operational measures under the ONA “Zver” in the archive of the Archive of the Commission for the Disclosure of Documents and Declaration of the Affiliation of Bulgarian Citizens with the State Security and Intelligence Services of the Bulgarian People's Army, Fond III, archival unit 95, sheets 130, 159, 160, 161 (classified);

### **„Път към Голгота“**

На 23.IV.1958 г., свещеник Михаил Апостолов е извикан от органите на реда като е проведен един от поредните разпити на „тъмно“, след това е освободен. Предупреден да не буни повече народа. Няколко дни по-късно – на 4.V. с.г., е арестуван по време на Литургия в църквата на с. Делян, където служи, качен със сила в два джипа и откаран на някъде. Спомените на Светлана Златарска за свещеник Михаил Апостолов, когато е едва на 7 год., по повод – задържането му – са меко казано потресаващи. Какво ли е преживяло едно 7 годишно момиче, виждайки своя свещеник: качен на една каруца, вързан на дървен стълб с вериги през гърдите – бит, скубан по брадата и косата, разкарван през цялото село като някакво животно.<sup>36</sup>

Интересен е факта, че свещеник Михаил Апостолов, в продължение на два дни след неговото арестуването, е в неизвестност. Едва на 6.V.1958 г. се появява в милицията. Тогава е направена диктилоскопната регистрация, т.е. снемането на пръстови отпечатыци.<sup>37</sup> Остава

---

Background report from the investigation of Priest Mikhail Apostolov in the archive of the Archive of the Commission for the Disclosure of Documents and Declaration of the Affiliation of Bulgarian Citizens with the State Security and Intelligence Services of the Bulgarian People's Army, Fond III, archival unit 97, sheet 35 (classified); Interrogation protocol of Priest Mikhail Apostolov in the archive of the Archive of the Commission for the Disclosure of Documents and Declaration of the Affiliation of Bulgarian Citizens with the State Security and Intelligence Services of the Bulgarian People's Army, Fond II, archival unit 206, volume 2, sheets 8 and 147; Decree of indictment against Priest Mikhail Apostolov in the archive of the Archive of the Commission for the Disclosure of Documents and Declaration of the Affiliation of Bulgarian Citizens with the State Security and Intelligence Services of the Bulgarian People's Army, Fond II, archival unit 206, volume 2, sheet 100; Investigation case file in the archive of the Archive of the Commission for the Disclosure of Documents and Declaration of the Affiliation of Bulgarian Citizens with the State Security and Intelligence Services of the Bulgarian People's Army, Investigation Department II, archival unit 16, volume 1, sheet 188].

<sup>36</sup> Отец Михаил Апостолов и архимандрит Калистрат – Документална поредица по БНТ „Път към Голгота“, част 2 [Father Mikhail Apostolov and Archimandrite Kalistrat – Documentary series on BNT „The Road to Golgotha“, part 2].

<sup>37</sup> Заповед за арест на свещеник Михаил Апостолов в архив на АКРДОПБГД-СРСБНА, II сл.д., а.е., 206, т. 1, л. 80 и т. 2, л. 152,153; Спомени на децата му – В: свещеник Михаил Апостолов и архимандрит Калистрат – Документална поредица на БНТ „Път към Голгота“ от 20.III.2020 г. [Arrest warrant for Priest Mikhail Apostolov in the archive of the Archive of the Commission for the Disclosure of Doc-

загадка къде се е намирал и какво е ставало с него от 4-ти до 6-ти с. г. Никой от близките му не знае, а и той никога не говори за това дори и със семейството си. Да не пропуснем да отбележим, че едно от първите му задържани на свещеник Михаил Апостолов е на дата 20.V.1958 г.<sup>38</sup>

В разглеждане на материалите по следственото дело № 91 от 30.V.1958 г., водено от Йото Йотов, следовател при отдел на ДС, постановява свещеник Михаил Апостолов да бъде привлечен в качеството на обвиняем по чл. 70, ал. 1 на основание чл. чл. 91, 92 от НК в това, че „От няколко години насам е ръководител на нелегална въоръжена контрареволуционна група, посветила се за цел да се бори срещу народната власт за свалянето ѝ“.<sup>39</sup>

На 18.VII.1958 г. Йото Петков, следовател при отдел ДС, пре-разглежда още веднъж събраните данни по дело № 91 и постановява, че събраните данни по делото изобличават свещеник Михаил Апостолов в: „Разгласяване на обиди и клеветнически твърдения, които имат за цел да уронват достойнството на българския народ и НРБ. Изпращане на анонимни заплашителни писма на местни стопански ръководители, както и позиви с вражеско съдържание. Говорене на неверни твърдения, за да внесат смущение и недоверие в стопанския живот и мероприятията на властта“ по чл. 83 ал. I, 88 и 211 от НК.<sup>40</sup>

---

uments and Declaration of the Affiliation of Bulgarian Citizens with the State Security and Intelligence Services of the Bulgarian People's Army, Investigation Department II, archival unit 206, volume 1, sheet 80 and volume 2, sheets 152, 153; Recollections of his children – In: Priest Mikhail Apostolov and Archimandrite Kalistrat – Documentary series on BNT „The Road to Golgotha“, aired on March 20, 2020].

<sup>38</sup> Заповед за задържане на свещеник Михаил Апостолов в архив на АКРДОПБГДСРСБНА, II сл.д., а.е., 16, т. 2, л.188 [Detention order for Priest Mikhail Apostolov in the archive of the Archive of the Commission for the Disclosure of Documents and Declaration of the Affiliation of Bulgarian Citizens with the State Security and Intelligence Services of the Bulgarian People's Army, Investigation Department II, archival unit 16, volume 2, sheet 188].

<sup>39</sup> Постановления за привличане на обвиняем в архив на АКРДОПБГДСРСБНА, II съд., а.е., 206, т. 2, л.99, 122 [Decrees for bringing charges in the archive of the Archive of the Commission for the Disclosure of Documents and Declaration of the Affiliation of Bulgarian Citizens with the State Security and Intelligence Services of the Bulgarian People's Army, Fond II, archival unit 206, volume 2, sheets 99 and 122].

<sup>40</sup> Постановление за привличането в качеството на обвиняем в архив на АКРДОПБГДСРСБНА, II съд. а.е., 206, т. 2, л. 100 [Decree for bringing charges as an accused

На делото е даден ход на 22 и продължава до 24.VII.1958 г., гледано е от Софийския окръжен съд. Приложен е и графологичен анализ, с които се цели да се докаже, че анонимното писмо, което е представено като доказателство в съда, е писано от свещеник Михаил Апостолов. Анализът обаче показва друго. Няма сходство на съдържанието на писмото с почерка на свещеник Михаил Апостолов.<sup>41</sup> Писмото е написано с един разлят, неграмотен почерк, без пунктуации, а почеркът на свещеник Михаил Апостолов е обработен и стегнат. Човек, който пише статии и писма до вестници, издава брошури и т.н. По делото са привлечени общо шестима, на които е повдигнато обвинение в „БАНДИТИЗЪМ“. Връщат се на първоначалното обвинение, въпреки че нямат доказателства за образуването на такава престъпна група. На първо място, като ръководител и организатор на организацията е уличен именно свещеник Михаил Апостолов. Присъдата е произнесена на 24.VII.1958 г.<sup>42</sup> Всички се признават за виновни и молят за милост. По отношение на вината: свещеник Михаил Апостолов като вдъхновител на групата и обществено опасен елемент<sup>43</sup>, е осъден на

---

in the archive of the Archive of the Commission for the Disclosure of Documents and Declaration of the Affiliation of Bulgarian Citizens with the State Security and Intelligence Services of the Bulgarian People's Army, Fond II, archival unit 206, volume 2, sheet 100].

<sup>41</sup> Следствено дело в архив на АКРДОПБГДСРСБНА, II сл. Д., а.е., 16, т. 2, л. 122 [Investigation case file in the archive of the Archive of the Commission for the Disclosure of Documents and Declaration of the Affiliation of Bulgarian Citizens with the State Security and Intelligence Services of the Bulgarian People's Army, Investigation Department II, archival unit 16, volume 2, sheet 122].

<sup>42</sup> Следствено дело в архив на АКРДОПБГДСРСБНА, II сл. Д., а.е., 16, т. 2, л. 123.; Обвяване на решението на съда в архив на АКРДОПБГДСРСБНА, II съд, а.е., 206, т. 2, л.159 [Investigation case file in the archive of the Archive of the Commission for the Disclosure of Documents and Declaration of the Affiliation of Bulgarian Citizens with the State Security and Intelligence Services of the Bulgarian People's Army, Investigation Department II, archival unit 16, volume 2, sheet 123; Pronouncement of the court's decision in the archive of the Archive of the Commission for the Disclosure of Documents and Declaration of the Affiliation of Bulgarian Citizens with the State Security and Intelligence Services of the Bulgarian People's Army, Fond II, archival unit 206, volume 2, sheet 159].

<sup>43</sup> Обвинителен акт в архив на АКРДОПБГДСРСБНА, II съд, а.е., 206, т. 1, л. 69 [Indictment in the archive of the Archive of the Commission for the Disclosure of Documents and Declaration of the Affiliation of Bulgarian Citizens with the State Security and Intelligence Services of the Bulgarian People's Army, Fond II, archival unit 206, volume 1, sheet 69].

смърт чрез разстрел и конфискуване на цялото имущество, по чл. 70 ал. I от Наказателния кодекс. На смърт е осъден и Иван Серафимов. На останалите са дадени присъди от 5 до 15 г. лишаване от свобода и парични глоби в различен размер. Отец Михаил Апостолов е подведен под отговорност и по чл. 88 от НК и по чл. чл. 210 и 211 от НК. По отношение на писмата, които е трябвало да предаде по радио „Свободна Европа. Адвокатът на свещеник Михаил Апостолов Дюкеменджиев оспорва и се опитва да смекчи присъдата на доживотен затвор по чл. 36 т. 2 от НК, но без успех. Присъдите са произнесени.<sup>44</sup> В името на народа: ВИНОВНИ. Съдът признава присъдата на подсъдимите свещеник Михаил Апостолов Анакиев в това че: „от 1955 до 1958 г. в Ст. Димитровска околия са образували група, която си поставила за цел да събори, подрови или отслаби народнодемократичната влас в НРБ, чрез преврат, терористически действия или общепасни престъпления, като при това групата е била въоръжена, поради което и на основание чл. 70 ал. I във връзка с чл. 35 и 99 от НК, ги осъжда да изтърпят всеки един по отделно наказание – СМЪРТ ЧРЕЗ РАЗСТРЕЛВАНЕ, с лишаване от правата по чл. 28 от НК за винаги и конфискация на цялото им имущество“<sup>45</sup>.

Мотивите на съда са следните: След 9.IX.1944 г. „народната власт“ иззе фабрики, банки, мини и др., експроприра едрата градска собственост и предаде средствата за производство от ръцете на капиталистите в ръцете на работниците и трудещите хора. Премахна се всякаква експлоатация от човек на човек и с всеки изминал ден се подобрява все повече културно и материално благосъстояние на трудещите се. Със своите речи и действия против мероприятията на народнодемократичната власт свещеник Михаил Апостолов, се опитва да върне селяните към предишната им изостаналост. Насаждането на рели-

<sup>44</sup> Обявяване на решението на съда в архива на АКРДОПБГДРСБНА, II съд. а.е., 206, т. 2, л. 159-161+гръб [Pronouncement of the court's decision in the archive of the Archive of the Commission for the Disclosure of Documents and Declaration of the Affiliation of Bulgarian Citizens with the State Security and Intelligence Services of the Bulgarian People's Army, Fond II, archival unit 206, volume 2, sheets 159-161 (front and back)].

<sup>45</sup> Присъда в името на народа в архив на АКРДОПБГДРСБНА, II съд. а.е., 206, т. 2, л. 162-163+гръб [Judgment in the name of the people in the archive of the Archive of the Commission for the Disclosure of Documents and Declaration of the Affiliation of Bulgarian Citizens with the State Security and Intelligence Services of the Bulgarian People's Army, Fond II, archival unit 206, volume 2, sheets 162-163 (front and back)].

гиозни чувства сред младежите е опит да руши делото на Партията. Посегателствата и обидите, за които той твърди, че му били нанесени от партийни ръководители, оформят вражеско настроение в него. Затова от 1955 г. до 1958 образува и ръководи престъпна група с цел събаряне и отслабване на народната власт, чрез преврат, терористични действия и др. Като най-учен и авторитетен човек, всички членове на групата го слушат и подчиняват. Провежда също активна агитация против образуването на ТКЗС. Свещеник Михаил Апостолов говори, че селяните били експлоатирани, че участието в ТКЗС води до мизерия и робство, че трябва да идват в Църквата, за да си починат от работата в стопанството. Пише анонимни писма и позиви като унижава с обидни думи наши ръководители. Говори, че „Българо-съветската дружба е само един параван на Москва за експлоатация на народа“ За целта контрареволуционната групата се снабдява с оръжие: карабина „Манлихер“, пушка „Мартина“, още една бойна пушка, 3 бомби, 142 броя патрони, каменарски взрив, пердит, бокфордов фитил, капсули и една радиостанция, по която да предава съобщения до радио „Свободна Европа“<sup>46</sup>. Това е много арсенал!

Всъщност, намерените оръжия при щателните обиски, извършени в домовете на заподозрените; при направена експертиза от оръжеен специалист потвърждават, че това са оръжия, които не могат да бъдат използвани по никакъв начин, защото са ръждясали и негодни за употреба. Бомбите са неизползваеми, тъй като капсули те им са стари. Въобще целият процес е скалъпен, свидетелите са подбрани, а много вероятно някои от самите свидетели да са били и от самите доносници, закачени да него през годините.<sup>47</sup>

---

<sup>46</sup> Мотиви по делото в архив на АКРДОПБГДСРСБНА II съд, а.е., 206, т. 1, л. 164-171+гръб; Списък на протокол от обиск в архив на АКРДОПБГДСРСБНА, II слд. А.Е., 16, т. 2, л. 240 [Motives in the case file in the archive of the Archive of the Commission for the Disclosure of Documents and Declaration of the Affiliation of Bulgarian Citizens with the State Security and Intelligence Services of the Bulgarian People's Army, Fond II, archival unit 206, volume 1, sheets 164-171 (front and back); Inventory list from search protocol in the archive of the Archive of the Commission for the Disclosure of Documents and Declaration of the Affiliation of Bulgarian Citizens with the State Security and Intelligence Services of the Bulgarian People's Army, Investigation Department II, archival unit 16, volume 2, sheet 240].

<sup>47</sup> Протокол за обиски в архив на II съд, а.е., 206, т. 1, л. 55, 169+гръб, 170-171, 245-247; За Обиските в архив на АКРДОПБГДСРСБНА, II съд, а.е., 206,

След произнасянето на присъдата, снахите на свещеник Михаил Апостолов, обикалят неуморно по селата в търсене на подкрепа. Събират набързо повече от 200 подписа и жалби за неговото оправдание, като се надяват да бъде повдигнато и образуването ново дело. Трудът им е възнаграден. Делото се гледа от Върховния съд на 16.IX.1958 г., но присъдата не е желана от никого. Върховният съд само потвърждава издадената смъртна присъда от 24.VII.1958 г. на свещеник Михаил Апостолов, но намалява смъртната присъда на Иван Серафимов – от смъртна, на 6 месеца и парична глоба от 3000 лв. Присъдите на останалите подсъдими са също силно редуцирани, някои наполовина, други се разминават само с парични глоби. Което показва и подсказва цялата пародийност на разследването и обвинението. На свещеник Михаил Апостолов е трябвало да му бъде затворена устата – по един или друг начин, трябвало е да замълчи и то завинаги. Но Господ още не бил казал последната Си дума.<sup>48</sup>

Изглежда, че няма никаква надежда за свещеник Михаил Апостолов. Присъдата е потвърдена. Така той е върнат в Софийския централен затвор, настанен в килията на „смъртниците“ и чака всеки ден изпълнение на присъдата (по това време пише молитвата към Господ Исус Христос). Всеки ден извиквали от тази килия хора, за да ги разпитват. Една голяма част от тях не се връщат. Друга част са жестоко малтретирани както физически, така и психически. Синовете му обаче не се отказват. Най-напред, един от синовете му (Петър) отива при митрополит Пимен Неврокопски да дири помощ от него, той го посреща много студено и дистанцирано. Петър влиза и се покланя, но, когато Пимен разбира защо е дошъл, му казва: „баща ти обичаше повече софийските владици, сега ходи търси помощ от тях“. И на-

---

т. 2, л. 38, 94-95, 217-219, 230-231 [Search protocols in the archive of Fond II, archival unit 206, volume 1, sheets 55, 169 (front and back), 170-171, 245-247; On the searches in the archive of the Archive of the Commission for the Disclosure of Documents and Declaration of the Affiliation of Bulgarian Citizens with the State Security and Intelligence Services of the Bulgarian People's Army, Fond II, archival unit 206, volume 2, sheets 38, 94-95, 217-219, 230-231].

<sup>48</sup> Присъда в името на народа в архив на АКРДОПБГДСРСБНА, II съд, а.е., 206, т. 1, л. 6-9, 185, 190 [Judgment in the name of the people in the archive of the Archive of the Commission for the Disclosure of Documents and Declaration of the Affiliation of Bulgarian Citizens with the State Security and Intelligence Services of the Bulgarian People's Army, Fond II, archival unit 206, volume 1, sheets 6-9, 185, and 190].

истина Петър потърсва помощ от тях – Софийските владици, но не от кого и да е, а от епископ Кирил, Патриарх Български. Патриарх Кирил пише за втори път до Президиума на Народното събрание, за да помилва свещеника. И резултатът е налице. Смъртната присъдата е заменена с 20 годишна присъда. След няколко месеца от Софийския затвор е преместен в Пазарджишкия затвор, където престоява около месец. Накрая е въдворен в лагера на смъртта „Белене“ (през август 1959 г. лагерът е официално закрит). Там престоява 5 години – до 1964 г. За кратко се намира и в Старозагорския затвор, след което през 1965 г. е амнистиран. В Белене се намира в килия с циментов под, покрит с вода, без да може да почине или легне. След амнистирането, Св. Синод разрешава на свещеник Михаил Апостолов да отиде в град Рила, тъй като му е забранено да се върне в селата Тополница и Делян. Забранено му е също така и да служи Св. Литургия<sup>49</sup>

Когато вече е на квартира в град Рила, се случва необичаен инцидент с него, разказван от хазяйката му Фиданка Печуркова, както и от богослова Иван Николов. Случката е следната: Когато се бръсне една сутрин пред огледалото (1974/5 г.), чува шум и усеща как нещо се забива до него в иконата на Иисус Христос. В последния момент се дръпва на страни, което движение спасява живота му. Бил куршум, изстрелян от непознат на улицата. И само по чудо остава отново жив, подобно на „събитията“, които се случват с него (за които след години той самият разказва на митрополит Натанаил, архимандрит Сергий Язаджиев, Иван Николов и др.)<sup>50</sup> в Софийския и Пазарджишкия

<sup>49</sup>Вж. Игумения Валентина Друмева „Български свещеномъченици и изповедници за вярата от най-ново време“, т. 1, София: Издава Славянобългарски манастир „Св. Вмчн Георги Зограф“, Света гора, Атон, 2007 [Abbess Valentina Drumeva, „*Bulgarian Hieromartyrs and Confessors of the Faith in Modern Times*.“ Sofia: Published by the Slavic-Bulgarian Monastery „St. Great Martyr George Zograf,“ Mount Athos, 2007], 80-89; Отец Михаил Апостолов (1899-1988) Културен център „Евгени Босилков – Белене“ <https://bosilkov.com/bg/museum/otets-mihail-apostolov-1899-1988-171>. Посетено на 27.10.2024; Свещеник Михаил Апостолов и архимандрит Калистрат – Документална поредица на БНТ „Път към Голгота“, част 1 [Father Mikhail Apostolov (1899–1988), Cultural Center “Evgeni Bosilkov – Belene,” <https://bosilkov.com/bg/museum/otets-mihail-apostolov-1899-1988-171>. Accessed on 27 October 2024; Priest Mikhail Apostolov and Archimandrite Kalistrat – Documentary series on BNT “The Road to Golgotha,” part 1].

<sup>50</sup> Вж. Свещеник Михаил Апостолов и архимандрит Калистрат – Документална поредица на БНТ „Път към Голгота“, част 1, 2 [See Priest Mikhail Apostolov and Archi-

затвор. Този инцидент не пречи на свещеник Михаил Апостолов да продължава да приема младежи в квартирата си, да беседва с тях по различни въпроси, да им дава съвети и напътствия и да ги подготвя за свещеници.<sup>51</sup> Един такъв ученик (негов племенник) на свещеник Михаил Апостолов, който е и плод от неговото делото, е отец Василий (Витко) от с. Овчарци, пострадал също от атеистичния режим<sup>52</sup>.

В град Рила, свещеник Михаил Апостолов продължава да се занимава с лекуване на болни, тъй като добре познава билките. В спомените си архимандрит Сергей Язаджиев споделя, че свещеник Михаил Апостолов, подобно Св. Св. Бизсребърници Козма и Дамян, лекувал хора, които идвали и търсели помощ от него. Всъщност архимандрит Сергей казва, че чрез билките свещеник Михаил Апостолов прикривал дарбата си на Чудотворство и Прозорливост. Не били редки случаите, в които свещеник Михаил Апостолов насочвал страдащите да отидат до Рилския манастир и да се поклонят на мощите на Св. Иоан Рилски Чудотворец, като казвал, че това е бил неговия светец.<sup>53</sup>

В края на живота, свещеник Михаил Апостолов приема монашеско пострижение с името Макарий. Михаил Апостолов (в схима Макарий – блажен) се упокоява в Господа на 10.IX.1988 г.

### *Заклучение*

На първо място, присъдата е необоснована и противоречи на Конституцията от 1947 г. по няколко члена, а именно: чл. 78 и чл. 82.,

---

mandrite Kalistrat – Documentary series on BNT „The Road to Golgotha“, parts 1 and 2].

<sup>51</sup> Свещеник Михаил Апостолов и архимандрит Калистрат – Документална поредица на БНТ „Път към Голгота“, част 1 [Priest Mikhail Apostolov and Archimandrite Kalistrat – Documentary series on BNT „The Road to Golgotha“, part 1].

<sup>52</sup> Игумения Валентина Друмева, Български свещеномъченици и изповедници за вярата от най-ново време. т. 8, София: Издава Славянобългарски манастир „Св. Вмчн. Георги Зограф, Света гора, Атон, 2006 [Abbess Valentina Drumeva, „Bulgarian Hieromartyrs and Confessors of the Faith in Modern Times“, Vol. 8. Sofia: Published by the Slavic-Bulgarian Monastery „St. Great Martyr George Zograf“, Mount Athos, 2006], 8-18.

<sup>53</sup> Спомени на архимандрит Сергей Язаджиев за свещеник Михаил Апостолов и архимандрит Калистрат – В: Документална поредица на БНТ „Път към Голгота“, част 2, 1 [Recollections of Archimandrite Sergiy Yazadjiev about Priest Mikhail Apostolov and Archimandrite Kalistrat – In: Documentary series on BNT „The Road to Golgotha“, parts 1 and 2].

както и по чл. 71, индиректно.<sup>54</sup> И въпреки нелепостта на доказателствата, въпреки че свидетелските показания се разминават и си противоречат, свещеник Михаил Апостолов е осъден на смърт чрез разстрел<sup>55</sup>. Виждаме, че при разпитите „на тъмно“, проведени на заподозрените, всички отговори, които те дават на следователите, насочват вниманието и отговорността за възникване на групата, директно и индиректно към свещеник Михаил Апостолов.<sup>56</sup> Не само това прави впечатление. Чрез категорични изказвания по отношения на властта пред свещеник Михаил Апостолов се цели неговото компрометиране и въвлечане в престъпна група, каквато всъщност не съществува, но ще бъде създадена в последствие. Изказвания от рода „Аз имам мои хора в София, които имат оръжие скрито в пещера и само чакат нашия сигнал“, „Ще теглим още много от тези комунисти“, насочва-

---

<sup>54</sup> Конституция на НРБ, приета на 4.VII.1947 г. с 364 гласа, обнародвана в „Държавен вестник“ на 6.XII.1947. член 78: Гражданите имат свобода на съвестта и на вероизповеданията, както и свобода на извършване на религиозните обреди; член 82: пък гарантира свободата и неприкосновеността на личността...; в член 71 се наказва всяка проповед на расова, национална или религиозна омраза от закона. Една хипотеза тук. Ако православният свещеник Михаил Апостолов е нарушил член 71, проповядващ „религиозна омраза“ сред народа и в това да се състои единствената му вина, без обаче тази „вина“ да се споменава изрично в обвинителния акт и в мотивите довели до присъдата, можем да питаме само „В какво тогава се състои тази религиозна омраза, проповядвана от свещеник Михаил Апостолов сред населението, за което е наказан от закона със смърт? Срещу каква „вяра“ проповядва всъщност свещеник Михаел Апостолов, за де не може той да бъде помилван? Да не забравяме, че Христос беше също осъден и обвинен в богохулство!

<sup>55</sup> Съдебен процес в архив на АКРДОПБГДСРСБНА, II съд, а.е., 206, т. 1, л. 153+гръб [Court trial in the archive of the Archive of the Commission for the Disclosure of Documents and Declaration of the Affiliation of Bulgarian Citizens with the State Security and Intelligence Services of the Bulgarian People's Army, Fond II, archival unit 206, volume 1, sheet 153 (front and back)].

<sup>56</sup> Протоколи за разпит в архив на АКРДОПБГДСРСБНА, II слд. а.е., 16, т. 1, л. 78-79; Протоколи за разпит в архив на К... II съд, а.е. 206, т. 2, л. 47,48 [Interrogation protocols in the archive of the Archive of the Commission for the Disclosure of Documents and Declaration of the Affiliation of Bulgarian Citizens with the State Security and Intelligence Services of the Bulgarian People's Army, Investigation Department II, archival unit 16, volume 1, sheets 78-79; Interrogation protocols in the archive of the Archive of the Commission for the Disclosure of Documents and Declaration of the Affiliation of Bulgarian Citizens with the State Security and Intelligence Services of the Bulgarian People's Army, Fond II, archival unit 206, volume 2, sheets 47 and 48].

щи думи от агент „Вълчан“. С други думи, опитват се да слагат думи в устата на свещеник Михаил Апостолов, за да изкаже нещо против властта, което да докладват след това, знаейки отношението му към „народната власт“ и знаейки, че той им има доверие. Доноси, които след това ще послужат за осъждането му. Можем само да предположим, че агентите, които го следят на всяка крачка, са много близки и доверени хора, които осъществяват т. нар. комбинация от 1955 до 1958 г. Например, Иван Серафимов, който е църковен настоятел на храма, в който служи свещеник Михаил Апостолов, е осъден на смърт заедно с свещеник Апостолов, но Върховния съд изменя присъдата на 6 месеца и парична глоба от 3000 лв., както видяхме по-рано от обвинението. Стоил Бекарски е в близки взаимоотношения със свещеник Михаил Апостолов, той е църковен певец в същия храм, където служи свещеник Михаил Апостолов. И той, както и останалите от престъпната група, получават минимални присъди: парични глоби и т.н.<sup>57</sup>

В „План за действие“ по разработка „ЗВЕРОВЕ“, отнасящ се за свещеник Михаил Апостолов, се чете: **„да му бъдат подхвърлени думи** (от агент „Вълчан“), че народа вече е крайно недоволен от властта и търси всевъзможен начин за отплата. След това да му се подхвърли, че има един нелегален, който трябва да скрие и прехвърли зад граница. Да го пита дали не е удобно да го скрият в някой от манастирите. Но подхождай внимателно.“<sup>58</sup> Всичко това ме кара да мисля, че целият процес е просто един своеобразен „Ку клукс клан“, провеждан паралелно и систематизирано срещу духовниците на родната ни Църква, а процесиите приличат на едно Аутодафе, водещо организаторите на зрелището до религиозен (екстаз) и емоционален пароксизъм, т.е. чувството на удовлетворение, че е задоволено желанието на боговете,

<sup>57</sup> Протоколи за разпит в архив на АКРДОПБГДСРБНА, II съд, а.е., 206, т. 2, л. 47-48 [Interrogation protocols in the archive of the Archive of the Commission for the Disclosure of Documents and Declaration of the Affiliation of Bulgarian Citizens with the State Security and Intelligence Services of the Bulgarian People's Army, Fond II, archival unit 206, volume 2, sheets 47-48].

<sup>58</sup> План за действие по мероприятие „ЗВЕРОВЕ“ в архив на АКРДОПБГДСРБНА, III раз. а.е., 97, л. 136+гръб [Action plan for operation „ZVEROVE“ in the archive of the Archive of the Commission for the Disclosure of Documents and Declaration of the Affiliation of Bulgarian Citizens with the State Security and Intelligence Services of the Bulgarian People's Army, Fond III, archival unit 97, sheet 136 (front and back)].

принасяйки им жертва.

Народната власт осъди свещеник Михаил Апостолов, за да му затвори устата. Но: „Господарят му рече: хубаво, добри и верни рабе! В малко си бил верен, над много ще те поставя; влез в радостта на господаря си“ (Мат. 25:21). Свещеник Михаил Апостолов се противи на богоборството, което руши храма на Св. Дух, тялото, чрез неверие и атеизъм. Опровержението на научния материализъм се е считало за едно от най-опасните и застрашаващи режима идеологически диверсии. Белегът, за да можем да каже, че е имало гонение срещу Църквата, са мъчениците и изповедниците ѝ.

Накрая ще приведем някои мисли от Илия Бешков, писани на 26 ноември 1950 г.: Комунистът никога не говори, той няма свое слово. Дори не се решава и опитва да говори и мисли, защото това би го „отвело някъде“. Словото променя човек, мислещия и говорещия, и по този начин го прави жив. Както реката, която тече – живее. Комунистът изтръпва от страх пред промяната, да не би следващия миг някак да престане да бъде комунист, а с това да се свърши цялото му битие, тъй като той не подозира, че има друго пространство, време и състояние, освен неговото съсредоточие. Марксизмът не може да установи никаква приемственост – обратно, изключва всичко, което е било преди него и по този начин всъщност изключва сам себе си от живота и от вечната и трайна човешка мисъл.<sup>59</sup>

Марксистката идеология, според мен е, един друг вид Иконоборство. Метафизичният исторически материализъм е иконоборство над мисълта, над това да нямаш право да мислиш различно от приетия и узаконен марксистки манталитет, установен чрез насилие и терор от болшевиките в Родината ни. Воюващи на живот и смърт с Църквата. Свещеник Михаил Апостолов си позволи да мисли различно от установените правила, а вратата в Църквата Христова му даваше надежда, според думите на Христос, че „на оногова, който побеждава, ще дам да седне с Мене на Моя престол, както и аз победих и седнах с Отца Си на Неговия престол“ (Откр. 3:4).

Важно е да изследваме живота, делото и словата на Божиите уг-

---

<sup>59</sup> Бешков, Илия, „Черната тетрадка“. ДНЕВНИК, ДОСИЕ, АЛБУМ. Съставители: Александър Бешков и Савка Чолакова, София: Издателство „Изток Запад“, 2015 [Beshkov, Ilia „*The Black Notebook*.“ Diary, Dossier, Album. Compiled by: Alexander Beshkov and Savka Cholakova. Sofia: Iztok-Zapad Publishing House, 2015], 61, 66.

одници и от най-ново време, и да правим усилия да ги съпоставяме с нашия живот, а техните напътствия да се опитваме да въплъщаваме в живота си. И чрез молитвеното им застъпничество пред Божия Престол за нас, да възпълваме Тялото Христово – Църквата, възвестявайки смъртта на Господа, докле дойде Той (1Кор. 11:26).

Да, вярно е, че много хора бяха избити в „Белене“ – и не само там, но пък баничката беше само 10 стотинки!

## Библиография

Архив на Комисията за разкриване на документите и обявяване на принадлежност на българските граждани към Държавна сигурност и разузнавателните служби на Българската народна армия [Archive of the Commission for the Disclosure of Documents and Declaration of the Affiliation of Bulgarian Citizens with the State Security and Intelligence Services of the Bulgarian People's Army].

Бешков, Илия „Черната тетрадка“. ДНЕВНИК, ДОСИЕ, АЛБУМ. Съставители: Александър Бешков и Савка Чолакова, София: Издателство „Изток Запад“, 2015 [Ilia Beshkov, „The Black Notebook.“ Diary, Dossier, Album. Compiled by: Alexander Beshkov and Savka Cholakova. Sofia: Iztok-Zapad Publishing House, 2015].

Босев, Б. Как станах атеист (Разказ на бивш свещеник), София: Печатница „Профиздат“, 1959 [Bosev, B. \*How I Became an Atheist (The Story of a Former Priest). \*Sofia: Profizdat Printing House, 1959].

Григорий, свещеноик. Илюстрация Илинден XIV (151). Издание на Илинденската организация, 1944 [Fr. Grigoriy. Illustration Ilinden XIV (151). Published by the Ilinden Organization, 1944].

Димитров, В. Зографите от фамилия Бундовци (Миновци) от Галичник и техните творби в България. – Патримониум. мк., №7-8, София: Издава „Нов български университет“, 2010 [Dimitrov, V. The Icon Painters of the Bundovci (Minovi) Family from Galičnik and Their Works in Bulgaria. – Patrimonium.mk, No. 7-8, Sofia: Published by New Bulgarian University, 2010].

Апостолов, свещ. Михаил и архимандрит Калистрат – Документална поредица на БНТ „Път към Голгота“ от 23. II. 2020 г. [Priest Mihail Apostolov and Archimandrite Kalistrat – Documentary Series of BNT „Path to Golgotha“ from February 23, 2020] <https://m.youtube.com/watch>.

Друмева, игумения Валентина, „Български свещеномъченици и изповедници за вярата от най-ново време“, т. 1, София: Издава Славянобългарски манастир „Св. Вмчн Георги Зограф“, Света гора, Атон, 2007 [Abbess Valentina Drumeva, „Bulgarian Hieromartyrs and Confessors of the Faith in Modern Times.“ Sofia: Published by the Slavic-Bulgarian Monastery „St. Great Martyr George Zograf,“ Mount Athos, 2007].

Друмева, игумения Валентина, Български свещеномъченици и изповедници

за вярата от най-ново време, т. 8, София: Издава Славянобългарски манастир „Св. Вмчн. Георги Зограф, Света гора, Атон, 2006 [Abbess Valentina Drumeva, „Bulgarian Hieromartyrs and Confessors of the Faith in Modern Times,” Vol. 8. Sofia: Published by the Slavic-Bulgarian Monastery „St. Great Martyr George Zograf,” Mount Athos, 2006].

Николчев, Д. История, устройство и управление на Струмишко-Драмска епархия (Беломорски дял, 1941 – 1942) и Драмска епархия (1943 – 1944) през прочита на архивни документи. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 2020 [Nikolchev, D. History, Structure, and Governance of the Strumitsa-Drama Diocese (Aegean Region, 1941–1942) and the Drama Diocese (1943–1944) through the Lens of Archival Documents. Sofia: St. Kliment Ohridski University Press, 2020].

Оруел, Д. „1984“, София: Хеликон, 2021 [Orwell, G. 1984. Bulg. transl. Sofia: Helikon, 2021].

Патеров, Илия Г. „Загоричани“. София: Издание на Загорицкото дружество „Илинден“, 1930 [Paterov, Iliya G. Zagorichani. Sofia: Published by the Zagorichani Society „Ilinden,” 1930].

Стойков, Стойко. „Комунистите яздели свещеници като магарета, карали ги с брадите си да мият нужниците“. Публикувано на: 20.07.2021, посетен на: 02.10.2024 [Stoyko Stoykov, „The Communists Rode Priests Like Donkeys, Made Them Clean Toilets with Their Beards.” Published on: 20.07.2021, accessed on: 02.10.2024] <https://www.168chasa.bg/article/9986589ки>

Чурешки, С. Православието и комунизмът в България 1944-1960 г. София: Издателство „Просвета“, 2004 [Chureshki, S. Orthodoxy and Communism in Bulgaria 1944-1960, Sofia: Prosveta Publishing House, 2004].



протоиерей Георги Христов Фотакиев

## ПРАВОСЛАВЕН ПАСТИРСКИ ПОДХОД В ГРИЖАТА КЪМ ХОРА СЪС ЗАВИСИМОСТИ И ТЕХНИТЕ СЕМЕЙСТВА

(някои класически постановки)

**The author** is a doctoral student in Practical Theology at the Faculty of Theology of Sofia University "St. Kliment Ohridski"; e-mail: fotakiev@uni-sofia.bg; <https://orcid.org/0009-0000-9060-0138>.

**Abstract:** Fr. Georgi Hristov Fotakiev, *Orthodox Pastoral Approach in Caring for people with addictions and their families.*

The paper explores the connection between the nature of family relationships and getting into substance abuse disorder both from a pastoral Orthodox and psychological perspective. Dysfunctional family relationships are a major cause of falling into addiction. The paper studies a number of today's family problems, using the approach of modern Orthodox theology and psychotherapy to uncover their spiritual dimensions and to back up some key elements in the Orthodox pastoral and liturgical approach to support substance abuse users. Distinctive to this approach is to provide spiritual support both to the addict and his or her relatives.

**Keywords:** *Pastoral Theology, Orthodox Theology, Social Care, Mission, Parish Activities*

### Увод

Употребата на психоактивни вещества (ПАВ) съпътства живота на хората от хилядолетия. За да бъдат обосновани ефективни стратегии за подпомагане на зависимите, е необходимо да бъдат изследвани факторите, които допринасят за изпадане в зависимост. Широко припознатият през последните десетилетия био-психосоциален модел обособява тези фактори в три големи групи: а) биологични, където спадат генетичната предразположеност и неврофизиологичните осо-

бености на човека, б) психични, свързани с определени личностни характеристики и неудовлетворени потребности и в) социални фактори, сред които социалната среда, социалните норми, предразсъдъци и стереотипи. Сред социалните фактори за изпадане в зависимост, основна е ролята на семейството.

Редица научни изследвания<sup>1</sup> проучват връзката на семейството както с процесите на възникване на проблемна употреба на психоактивни вещества, така и с тези, свързани с преодоляването на формирана зависимост. Росица Рачева, преподавател по Детско-юношеска психология, прави преглед на научната литературата по темата и извежда три категории фактори, свързани с влиянието на семейството: структура на семейството, качество на взаимоотношенията в него и наличието на модел на употреба на ПАВ в семейството<sup>2</sup>.

В анализа на първата категория фактори - структурата на семейството – Рачева представя данни от изследвания, които установяват, че “разрушеният дом” (семейства само с един родител или реконструирани семейства - термин, с който в психологията се обозначават семейства, при които единият родител е сключил втори брак или има втори партньор) е предпоставка за проблемна употреба (злоупотреба или зависимост) на ПАВ в юношеска възраст и за общуване с приятели, които употребяват ПАВ<sup>3</sup>.

Рачева анализира втората категория фактори, свързана с качеството на взаимоотношенията в семейството в две посоки – отношенията родител-дете и отношенията между родителите. Данните от изследванията в тази посока показват, че фактори като отсъствието на близост и включеност от страна на родителите към детето, както и отсъствието на последователни дисциплинарни практики са предиктори за употреба на ПАВ. Като рискови по отношение на проблемната употреба на ПАВ се очертават следните отношения между родителите: наличие на конфликти и слаба връзка между родителите.

<sup>1</sup> Виж напр. Wallace, J. A *biopsychosocial model of alcoholism*. Soc. Casework. 1989 или Skewes, M & Gonzalez, V. *The biopsychosocial model of addiction*. Principles of addiction. 2013.

<sup>2</sup> Рачева, Р. *Личностен профил на юноши с проблемна употреба на психоактивни вещества. Дисертационен труд*, София, 2014 [Racheva, R. *Personality profile of adolescents with problematic use of psychoactive substances*. Dissertation, Sofia, 2014], 36-38.

<sup>3</sup> Jenkins, J. & S. Zunguze, *The relationship of family structure to adolescent drug use, peer affiliation and perception of peer acceptance of drug use*. Adolescence. 1998, 811-822.

Изследователите допускат, че живеенето в стресова семейна обстановка, провокира формирането на неадаптивни стратегии за справяне, каквато е и злоупотребата с вещества<sup>4</sup>.

При анализа на третата група фактори (наличието на модел на употреба в семейството)<sup>5</sup>, се очертават следните тенденции: 1) налице е взаимовръзка между разстройства, свързани с употреба на ПАВ и други форми на психопатология при родителите и формирането на идентични проблеми при децата<sup>6</sup>, т.е. вероятността децата на зависими родители да развият разстройство, свързано с употреба на ПАВ и други екстернализирани разстройства е 2-3 пъти по-голяма, отколкото деца, при които този рисков фактор не е на лице<sup>7</sup>; 2) децата разширяват спектъра на разстройствата, проявени от техните родители, например, децата на зависимите към никотин родители прибавят към тази зависимост и симптоматика, свързана с приема на други вещества, например пушене на марихуана<sup>8</sup>.

Във връзка с изследването на Р. Рачева, в тази статия се очертава ролята на семейството като водещ социален фактор за формирането на проблемна употреба на ПАВ при отделния индивид. Представа се също и духовната гледна точка за ролята на семейството в тези процеси. Обобщаването на това познание цели да изведе насоки за изграждане на православния пастирски подход в грижата за хората със зависимости и техните близки.

### **Християнско разбиране за семейството**

Модерните разбирания за естеството и целта на семейството варират от тоталното му отхвърляне като отживелица, форма на

---

<sup>4</sup> Skeer, M., M. McCormick, Normand, S., Buka, S. & Gilman, S. *A prospective study of familial conflict, psychological stress, and the development of substance use disorders in adolescence*. Drug and Alcohol Dependence. 2009, 65-72.

<sup>5</sup> Brook, J., D. Brook, N. Kats, O. Arencibia-Mireles, & S. Finch, *Ecology and drug use: universal predictors across time and place*. Psychol Rep. 2009, 989-1006.

<sup>6</sup> Buu, A., C. DiPiazza, J. Wang, L. Puttler, H. Fitzgerald, & R. Zucker, *Parent, family and neighbourhood effects on the development of child substance use and other psychopathology from preschool to the start of adulthood*. Journal of Studies on Alcohol and Drugs. 2009, 489-498.

<sup>7</sup> Marmorstein, N., W. Iacono & M. McGue, *Alcohol and illicit drug dependence among parents: associations with offspring externalizing disorder*. Psychological Medicine. 2009, 149-155.

<sup>8</sup> Milne, B., A. Caspi, H. Harrington, R. Poulton, M. Rutter & T. Moffitt, *Predictive value of family history on severity of illness*. Arch Gen Psychiatry. 2009, 7, 66, 738-747.

собственост и подчинение, както е според руските анархо-комунисти от началото на миналия век<sup>9</sup>, до разглеждането му като форма на узаконено съжителство, от което следват определени права и задължения, свързани, включително, с финансови взаимоотношения, обща собственост, унаследяване, подялба на имоти и ресурси в случай на развод и пр. Разглеждано и преживявано по този начин, семейството не може да функционира без намесата и контрола на държавата - при регулация на взаимоотношенията, в случаите на домашното насилие или като подкрепа при възпитанието и отглеждане на децата.

В патриархалното разбиране целта на брака е чадородието, което е свързано и със стопанството – колкото повече деца се създават и отглеждат, с толкова повече работна сила разполага стопанството. Затова с напредването на научно-техническия прогрес и навлизането на машините в нашата работа и живот, ние наблюдаваме и сериозно намаляване на човешката популация в обществата, където това се случва. Семействата създават масово от едно до максимум три деца, защото те не се нуждаят от повече.

Св. ап. Павел, макар да защитава и проповядва превъзходствата на безбрачието и въздържанието: „... - добре е за човека да не се допира до жена“ (1 Кор. 7:1), пише другаде в Новия завет, че жената „ще се спаси чрез раждане деца...“ (1 Тим. 2:15).

Разбирането за свещения характер на чадородието, включително отглеждането и възпитанието на потомството, се разглежда в смисъла на богоуподобяването чрез даряването на живота и неговото поддържане, споделянето на своя живот (битие) с другия, взаимния път към битийно усъвършенстване и богоподобие. Затова пак св. ап. Павел се обръща към децата и ги наставя да почитат баща си и майка си като се позовава на IV-та Божия заповед от Мойсеевото десетословие, която определя като „първата заповед с обещание“ (Еф. 6:2), а родителите поучава: „И вие, бащите, не дразнете децата си, а ги възпитавайте в учение и наставление Господне“. (Еф. 6:4). Апостолът поставя отношенията между родители и деца в семейството в сотириологичен и есхатологичен план. Тяхното изграждане и утвърждаване върху богооткровени принципи е свързано не само с ползите в настоящия

<sup>9</sup> Кропоткин, П. *Нравствените основи на анархизма*. Велико Търново: УИ Св. Кирил и Методий, 1993 [Kropotkin, P. *The Moral Foundations of Anarchism*. Veliko Tarnovo: St. Cyril and Methodius University, 1993], 45-67.

социален живот, но и с надеждата за спасение във вечността.

Затова и в споменатото вече Послание до Ефесяните св. ап. Павел (Еф. 5:22-32) разглежда също така и отношенията между брачните партньори в сотириологичен, светотайнствен и в христологичен, еклисиално-литургичен план. Според св. ап. Павел, който повтаря думите на Мойсей (Бит. 2:24) в посланието си до Ефесяни (Еф. 5:31), още в Едемската градина семейството (като съюз, но и съединение между двамата) е създадено като своеобразен предобраз на съюза и единението между Христос и Църквата. Това единение с другия човек до състояние, в което той се приема като част от самия себе си и се споделя с него битието си, не води в никакъв случай до взаимно обезличаване, а до неразделимост (включително във вечността), но без сливане, подобно общението между лицата на Светата Троица. Съвременният богослов Пергамски митрополит Йоан Зизиулас също потвърждава подобие между отношенията в семейството и общението между лицата на Светата Троица: „Не съществува друг модел за правилни отношения между общението и другостта освен Троичния Бог – както за Църквата, така и за отделното човешко същество“<sup>10</sup>.

В православния и библийски (старозаветен и новозаветен) светоглед, семейните взаимоотношения (както тези между родители и деца, така и тези между брачните партньори) се разглеждат като средство за взаимно спасение върху основата на единението между личностите на съпрузите и децата по подобие на образа на Светата Троица, при което човешките личности стават неотделими, но заедно с това и остават ясно различни една от друга.

Това двойствено отношение на неотделимост и различимост е представено и в притчата на Христос в Евангелието за завръщането в бащиния дом на блудния син (Лука 15:11-32). Бащата го пуска да си иде, като заедно с това му дава огромна част от имота и парите си. Чрез действието на бащата Христос ни показва, че истинската любов към детето ти не е свързана с това да разработиш и умножиш имота си, че личността трябва да се опази ненакърнима и свободна, дори да пожелае да тръгне по пътя на самоунищожението си. Но заедно с

---

<sup>10</sup> Зизиулас, Йоан, *Общение и другост*. 2007 Прев. Цв. Биюков – в: <http://www.dveri.bg/content/view/5260/50/>, 29 октомври 2007, последен достъп: 21.11.2023 [Zizioulas, John, *Communion and Otherness*, 2007. Bulg. Transl. Ts. Biyukov - in: <http://www.dveri.bg/content/view/5260/50/>, 29 October 2007, last accessed: 21.11.2023]

това е показано и разединението като форма на духовна смърт, защото, когато Блудният Син се завръща, бащата буквално казва на по-големия си син, че брат му е бил мъртъв, но сега е оживял отново.

Този християнски поглед върху целта и характера на семейните взаимоотношения е коренно различен от подхода на съвременния, постхристиянски човек към семейството. В него ние наблюдаваме или нездраво вкопчване в потомството (или в партньора), обсебване на другия, стигащо до неговото обезличаване, разглеждането на другия като твое продължение и шанс да се реабилитираш чрез него за собствените си житейски неудачи и неуспехи или отчуждаването от потомството след достигането на професионалната му и социална зрялост.

Заради тези отчуждени отношения наблюдаваме и как ролята, която Библията вмениява на децата в грижата за престарелите им родители, днес се изземва и подменя от държавата със социалните й институции, от НПО-та, благотворителни организации и др.. Този подход, от една страна, се стреми да компенсира отчуждението в семейството, но от друга - задълбочава още повече разединението между родители и деца.

Според православното разбиране съюзът между мъжа и жената не е „докато смъртта ги раздели“, а е от битиен характер, предобразяващ и осъществяващ се във вечност, без „смесване, но и неразделимо“, подобно на споделеното битие у Лицата на Светата Троица, но и подобно на съединението на двете природи – Божествената и човешката в Иисус Христос. Преподобни Максим Изповедник го нарича перихорезис - взаимно проникване и съединяване, но без смесване и го сравнява с термичната обработка на желязото, при което огън и метал проникват един в друг, но не се превръщат едно в друго или в нещо трето, в смес някаква, а остават огън и метал: „А какво да кажем за нажежения меч, който, наред с природите на огъня и желязото, запазва и техните действия, тоест горенето и сеченето, и ги проявява винаги заедно и едновременно?“<sup>11</sup>.

Бог е сътворил човека по Свой образ и в това вече се е проявило голямото Божие човеколюбие, голямата Божия любов към човека. „Бог е сътворил човека богообразен, а не богопротивен, сътворил го е

<sup>11</sup> Св. Максим Изповедник. *Диспут с Пир*. София: Лик, 2002 [St. Maxim the Confessor. Disputation with Pyrrus, Bulg. Transl. Yana Bukova, Sofia. Lik, 2002], 58.

като лично, свободно битие и по този начин истинският, автентичен човек се показва и проявява като жив Божий образ (икона), който винаги жадува и гладува за Бога. С други думи човекът като жива и христообразна, богообразна личност от самото начало на своето битие и живот е насочен към свободно общение в любовта в човеколюбивия Бог и затова Бог не е и не може да бъде негов тиранин, а е винаги Отец и Спасител, а в Богочовека Христос – Брат и вечен Приятел<sup>12</sup>.

Така разбраното отношение между Бога и човека би следвало напълно да обезсмисля и слага край на всеки нездрав подход в междупersonностните ни човешки взаимоотношения, на всеки стремеж към тиранична доминация или взаимно обсебване, било то от страна на родителите към децата и на децата към родителите, било то между брачните партньори.

Според съвременните крайни идеологии<sup>13</sup> и феминистки възгледи<sup>14</sup>, Библията (особено Старият Завет, но също така и някои части от Посланията на св. Ап. Павел) разглежда съпругеските взаимоотношения в чисто ригористичен, законнически и прагматичен план, който обслужва основно мъжката претенция за доминация. Всъщност още в самото начало на Свещеното Писание семейните отношения между мъжа и жената са описани с изключително дълбок и динамичен психологизъм.

Бог създава за Адам Ева: „И даде Господ Бог на човека дълбок сън; и когато заспа той, взе едно от ребрата му и запълни онова място с плът. И създаде Господ Бог от реброто, взето от човека, жена, и я заведе при човека“ (Бит.2:21-22). Адам не участва активно в създаването на Ева, той спи в това време, затова и не може да има претенция впоследствие, че я притежава, че може да доминира над нея, но същевременно знае, че е част от самия него и като такава именно я съпребивава и обича. Бог установява брака като неразделяем съюз между мъжа и жената, който се основава на силното природно чув-

---

<sup>12</sup> Йевтич, А. *Духовният живот, видян от православната антропология*. Велико Търново: Синтагма, 2007 [Jevtic, A. *The spiritual life as seen from Orthodox anthropology*. Bulg. Transl. Sv. Tutekov, Veliko Tarnovo. Syntagma, 2007], 12.

<sup>13</sup> Кропоткин, П. *Взаимопомощта фактор на еволюцията*. София: Артиздателство, 1995 [Kropotkin, P. *The mutualism factor of evolution*. Sofia: Art Publishing, 1995], 63-84.

<sup>14</sup> Бакунин, М. *Държавност и анархия*. София: Изток-Запад, 2011 [Bakunin, M. *Statehood and Anarchy*. Bulg. Transl. Sofia: East-West, 2011], 70-72.

ство на любов, вложено чрез създаването на жената от мъжа. Единството на произхода е основание за силната им привързаност: „Ето, това е кост от костите ми и плът от плътта ми; тя ще се нарича жена, защото е взета от мъжа (си)“ (Бит. 2:23). Двамата стават „една плът“ (Бит. 2:24) и това единство не е само физическо, чрез продължението на рода, но и метафизическо. Затова след като Адам разбира, че Ева е нарушила Божията забрана да яде от плодовете на забраненото дърво и че ще я сполети смърт, решава да сподели с нея тази смърт. Адам съгрешава съзнателно, с ясно разбиране за естеството на постъпката си и за последствията. Последното се вижда в Посланията на св. ап. Павел, където той е написал, че не Адам, а Ева е била излъгана от змията: „и не Адам биде прелъстен, а жената биде прелъстена и падна в престъпление“ (1 Тим. 2:8). Според Библията Адам е мъж, но не е деспот от ориенталски или азиатски патриархален тип, той не е егоистичен консуматор в семейните си взаимоотношения или насилник. Адам преживява краха, раздялата, липсата на любов, заплахата над любимия човек изключително дълбоко и травматично, предпочита да умре, вместо да изгуби любимата. Ако се върнем при споменатата по-горе притча за блудния син, установяваме, че Адам също както бащата на блудния син, разбира раздялата, разединението като смърт. Измамата на дявола е в това, че той предлага на човека погрешен път: „да стане бог без Бога!“<sup>15</sup>. Дяволът предлага заместител. Според Йевтич грехът е „лъжлив, измамнически и убийствен, безличен и обезличаващ и едновременно с това – безчовечен, античовешки и антибожен начин“ човекът „автоматично, магически да стане бог“.

Дотук семейството бе разгледано в сотириологичния му план и перспектива, в какъвто и св. ап. Павел ни го представя в Посланието си до Ефесяните (Еф. 5:22-32), където буквално нарича семейните взаимоотношения „велико тайнство“ и ги съпоставя с тези между Христос и Църквата, при които споделеното битие и самопожертвователност „за другия“ са в основата на общението и единението на съпрузите. Затова и в древния богослужебен чин на бракосъчетанието, венчанието на двама души е част от светата Литургия като завършва с общото им причестяване. Семейството по такъв начин показва и

<sup>15</sup> Йевтич, А. *Духовният живот, видян от православната антропология*. Велико Търново: Синтагма, 2007 [Jevtic, A. *The spiritual life as seen from Orthodox anthropology*. Veliko Tarnovo: Syntagma, 2007], с. 20.

отобразява самия характер на Църквата – взаимно отдаване и съединяване на двама „други“ чрез Христос и в името на Христос. Но заедно с това семейството е и начин на подвижничество<sup>16</sup>, то е подвиг, сравним с мъченическият. Затова и върху главите на венчаващите се свещеникът поставя „мъченически“ венци. Последните в съвременната богослужерна традиция приличат на корони, по своя произход те са именно венци, подобни на трънения венец, който ексекюторите и мъчителите на Христос поставят на главата Му, когато Го въздигат на Кръста.

### *Дисфункционалност на семейството и изпадане в зависимост*

Ситуацията в съвременните семейства много прилича на ситуацията на грехопадението, разгледана по горе. Тази близост много ясно може да бъде показана чрез един пример от всекидневието, с който епископ Атанасий Йевтич илюстрира грехопадението: „Ако в един дом детето иска да получи нещо от своя баща, то не се стреми да го направи по някакъв неестествен път, някак магически или с лъжа, да вземе, да присвои каквото иска за себе си, а отива директно при своя баща като при родител, поглежда го право в очите и му казва: Татко!, т.е. ако се обърне към него лично и свободно, с детско доверие и любов, а по този начин детето само задълбочава своето общение с бащата – тогава то няма никаква нужда да заграбва и отнема каквото и да било от бащата, тъй като споделя всичко с него в свобода, любов и радост от общението, запазвайки при това и бащините, и своите свобода и достойнство“<sup>17</sup>. Но дяволът подменя това истинско общение в любовта с измама, лъжа и илюзия така, както дрогата обещава „решение“ на проблемите на съвременните хора, които често се коренят в невъзможността на семейството да живее според този висок идеал. Всяко отстъпление или изопачаване на библейското православно разбиране за целта и естеството на семейството води до отчуждение между членовете му и подпомага изпадането в различни форми и видове на зависимост.

Свърхпротектираното дете или брачен партньор, но също така

---

<sup>16</sup> Сурожки, митрополит Антоний. *Бракът като подвижничество*. София: Омофор, 2005 [Surozhki, Metropolitan A. Marriage as asceticism. Sofia: Omophor, 2005], 11,13-17.

<sup>17</sup> Йевтич, А. *Op. cit.*, 21-22.

отхвърленият или унижаваният, често избира да замести своето общение с личностите около себе си с приемането на „вещество“ или с навици и привички, които му създават илюзия за общение и единение. Тук ние нямаме предвид само употребата на психоактивни вещества, но и „преселването“ във виртуалната „реалност“, разврата, идеологията в мисленето и светогледа, присъединяването към различни секти и нови религиозни култове и движения. В подобни случаи обикновено семейната среда търси помощ от специализирани в съответната област специалисти и лечебни заведения, понеже не разбира (или отказва да приеме и разбере) собствената си роля в създаването на проблема, както и необходимото си участие в начина той да бъде преодолян. Така зависимият член на семейството успява да превърне останалите му членове в съзависими. Манипулирани от него чрез чувство за вина или за неизпълнен дълг, близките му започват по един или друг начин да „съдействат“ на зависимостта му като negliжират асоциалните ѝ прояви и последствия или индиректно я подкрепят финансово, смятайки, че така толерират не зависимостта, ами лично зависимия, че го „спасяват“ или поне се опитват да го спасят, докато същевременно несъзнателно поддържат и подкрепят решението му за собственото му погубване.

Като основа и начало на зависимостта, според библейския разказ за сътворението, предназначението и грехопадението на човека, може да бъде посочен неправилният възглед за значението на материалното. Според библейското повествование, Ева, подведена от змията, поглежда към дървото и забранените от Бога за ядене плодове като към източник и начин за достигане на битийно съвършенство. Но в следствие на този неин избор, вече не Бог и общението с Него, нито даже общението и диалога с другия като личност в лицето на Адам, а бездушната и безлична материя става източник и начин за мечтаното от нея личностно осъществяване. Ева избира не живота като взаимен растеж в синергия, а избира еманципацията, отстраняването на Бога (и на другия). И ако Ева прави стъпката към зависимостта – подмяната на другите (и на Бога) с материята и веществото, можем да кажем, че впоследствие, уплашен да не изгуби Ева, Адам постъпва като съзависим – вместо да потърси здрави и стабилни начини да ѝ помогне, да го кажем по църковному – вместо да се опита да измоли от Бога милост и благодатна помощ за нейното спасение, Адам решава да я последва в пътя на ней-

ното самоунищожение, съучаствайки в грехопадението ѝ.

***Възможности за православна пастирска подкрепа на зависимите***

Общността – семейна или енорийска, може да помогне на зависимия свой член, да го спаси, само като му помогне да се върне в своята социална и духовна среда, да възстанови принципите, границите и правилата на истинските свободни взаимоотношения, които познаваме от общението в Светата Троица и от взаимната любов между Бога и човека. При тези взаимоотношения свободата на зависимия, но и на всички около него, е неоспоримо лично право; проявите на любов и солидарност са доброволни, а не принудено изисквани (и получавани) чрез различни форми на манипулация. Подобни свободни отношения не допускат физическо или психическо насилие, което зависимите са склонни да употребяват, за да принуждават останалите да им съдействат и да толерират техния зависим начин на живот и поведение.

Зависимостта почти винаги е „семеино заболяване”. Нерядко зависимият има своя пример за „подражание” в лицето на друг член на семейството и твърде често той не само подражава в своята практика на този пример, но и го „разширява” – започва да злоупотребява и с други психоактивни субстанции, освен с тези, с които наблюдава да се злоупотребява в семейството. Но дори и да нямаме пример на зависимост от ПАВ в семейството, причина за подбуждане към зависимост могат да бъдат и други форми на зависимо поведение – разврат, насилие, хазарт, виртуална зависимост и пр..

Изложените до тук разсъждения са основания на защитаваната в статията теза, че православният пастирски подход следва да бъде цялостен – свещеникът да подпомага както зависимия, така и неговото семейство като въвежда и двете страни в Църквата и спасителния живот в Христос чрез тайнствата. Подобен холистичен подход, но свързан с грижата за болните от психични заболявания обосновава Иво Янев<sup>18</sup>. Пастирската грижа според описания тук цялостен подход включва: катехизиране и изграждане на лична връзка между

---

<sup>18</sup> Янев, И. *Грижа за страдащата душа*. София: Фондация за регионално развитие, 2018 [Yanev, I. *Care for the suffering soul*. Sofia; Regional Development Foundation, 2018], 7-10, 191-192.

свещеника и лекуващия се от зависимост, и със значимите близки; изграждане на нравствените ценности, дадени ни от самия Христос; запознаване със светите тайнства на православната църква и редовни разговори със зависимия и близките му с цел утвърждаване на истините на вярата и преодоляване на зависимостта (съзависимостта).

От особена важност е да се извърши православен катехизис, който се състои в обучение на зависимия и семейството му в принципите на православната вяра, да се възпитат и възприемат християнските нравствените ценности. Липсата на изградени критерии затова, кои конкретни действия водят до грех, изисква редовни разговори със свещеника. Пастирският подход включва разяснения и дискусии, от православна гледна точка, по важни за зависимия въпроси свързани с конкретни техни постъпки, проблеми и притеснения.

Ролята на пастира е да въведе и помогне на лекуващия се от зависимост и семейството му да участват и осмислят светите тайнства на църквата. Например, тайнството покаяние би очистило съвестта им, би ги помирило помежду им чрез взаимно опрощаване. Изцелителната благодат при приемането на животворящите Христови тайни – Тялото и Кръста на нашия Спасител, Господ Исус Христос, дават реално-мистично изцеление и спасяват всяка човешка душа. Посредством редовно присъствие в храма и участие в Светата Литургия, както и чрез стремеж към причестяване, зависимият и близките му навлизат в живота в Христос.

Ако се окаже невъзможно да се стигне до общо и съвместно терапевтиране и реабилитация на цялото семейство, поради нежелание на останалите членове на семейството да участват активно, то тогава ролята на енорийската общност и пастирското ръководство е да научат лекувания от зависимост как да създаде собствено семейство, но поставено на здрава основа и развиващо се според описаните в този доклад християнски принципи и ценности. В тази посока помощта на енорията е много важна и отговорна, тъй като зависимият осъзнава, че не е сам, а енорияшите чрез примера си му показват правилните християнски взаимоотношения.

### *Заключение*

Отличителна характеристика на представения в статията православен пастирски подход е съвместяването на отдаденост и гри-

жа както към зависимия, така и към неговите близки. Холистичният подход е необходим, защото, дори да настъпи промяна в поведението и мисленето на лекувания се, ако неговата среда не се промени, съществува голяма вероятност той отново да възстанови старите си навици и начин на живот. Цялостният комплексен подход на православно пастирско душегрижие има за цел именно изграждането на постоянство и задържането на зависимия във вече настъпилата промяна.

## **Библиография**

Бакунин, М. Държавност и анархия. София: Изток-Запад, 2011 [Bakunin, M. Statehood and Anarchy. Sofia: East-West, 2011].

Зизиулас, Йоан Общение и другост, 2007 Прев. Цв. Биюков – в: <http://www.dveri.bg/content/view/5260/50/>, 29 октомври 2007, последен достъп: 21.11.2023 [Zizioulas, John Communion and Otherness. 2007 Trans. Col. Biyukov - in: <http://www.dveri.bg/content/view/5260/50/>, 29 October 2007, last accessed: 21.11.2023]

Йевтич, А. Духовният живот, видян от православната антропология. Велико Търново: Синтагма, 2007 [Jevtic, A. The spiritual life as seen from Orthodox anthropology. Veliko Tarnovo: Syntagma, 2007].

Кропоткин, П. Нравствените основи на анархизма. Велико Търново: УИ Св. Кирил и Методий, 1993.

Кропоткин, П. Взаимопомощта фактор на еволюцията. София: Артиздателство, 1995 [Kropotkin, P. The mutualism factor of evolution. Sofia: Art Publishing, 1995].

Св. Максим Исповедник. Диспут с Пир. София: Лик, 2002 [St. Maxim the Confessor. Disputation with Pir. Sofia. Lik, 2002].

Рачева, Р. Личностен профил на юноши с проблемна употреба на психоактивни вещества. Дисертационен труд, София, 2014 [Racheva, R. Personality profile of adolescents with problematic use of psychoactive substances. Dissertation, Sofia, 2014].

Сурожки, митрополит А. Бракът като подвижничество. София: Омофор, 2005 [Surozhki, Metropolitan A. Marriage as asceticism. Sofia; Omophor, 2005].

Янев, И. Грижа за страдащата душа. София: Фондация за регионално развитие, 2018 [Yanev, I. Care for the suffering soul. Sofia; Regional Development Foundation, 2018].

Brook, J., Brook, D., Kats, N., Arencibia-Mireles, O. & Finch, S. Ecology and drug use: universal predictors across time and place. Psychol Rep. 2009.

Buu, A., DiPiazza, C., Wang, J., Puttler, L., Fitzgerald, H. & Zucker, R. Parent, family and neighbourhood effects on the development of child substance use and other psychopathology from preschool to the start of adulthood. Journal of Studies on Alcohol

and Drugs. 2009.

Jenkins, J. & Zunguze, S. The relationship of family structure to adolescent drug use, peer affiliation and perception of peer acceptance of drug use. *Adolescence*, 1998.

Marmorstein, N., Iacono, W. & McGue M. Alcohol and illicit drug dependence among parents: associations with offspring externalizing disorder. *Psychological Medicine*, 2009.

Milne, B., Caspi, A., Harrington, H., Poulton, R., Rutter, M. & Moffitt, T. Predictive value of family history on severity of illness. *Arch Gen Psychiatry*. 2009.

Skeer, M., McCormick, M., Normand, S., Buka, S. & Gilman, S. A prospective study of familial conflict, psychological stress, and the development of substance use disorders in adolescence. *Drug and Alcohol Dependence*. 2009.

Skewes, M & Gonzalez, V. The biopsychosocial model of addiction. *Principles of addiction*, 2013.

Wallace, J. A biopsychosocial model of alcoholism. *Soc. Casework*, 1989.

Ивайло Василев

## ИЗПОВЕДТА И ДУШЕПАСТИРСТВОТО В ЕД- НОИМЕННОТО ПАСТОРОЛОГИЧЕСКО ИЗ- СЛЕДВАНЕ НА ПРОТ. ХРИСТО ДИМИТРОВ<sup>1</sup>

**The author** is a doctoral student in Practical Theology at the Faculty of Theology of Sofia University “St. Kliment Ohridski”; e-mail: i.vasilevbm@gmail.com; <https://orcid.org/0000-0002-9142-5092>.

**Abstract:** *Ivaylo Vasilev, Confession and Pastoral Care in the Eponymous Pastoral Study by Archpriest Christo Dimitrov.*

Fifty years after the passing away of the notable professor of pastoral theology prof. archpriest Christo Dimitrov we look at his teaching on confession and spiritual guidance and glean out the pearls and essence of his work: his mystical approach to the sacraments of the Church, as well as his apologetic contributions. Fr. Christo Dimitrov is one of the first and very prolific professors of the Faculty of Theology in Sofia and his legacy is iconic, considering his lasting presence in the curricula of the practical theological disciplines in the Bulgarian theological school up until the present day.

**Keywords:** *Mystery Confession, Pastoral Care, Pastoral Theology, Practical Theology, Orthodoxy in Bulgaria*

### Увод

Как се пише за изповедта? Тайнство на Тайнствата след Св. Евхаристия, елемент от съработничеството на човека в Божието домостроителство, тя е и остава енигматична, духовна, неописуема в пълнота, непостижима. В известен смисъл само Бог и нашият духовник или

---

<sup>1</sup> Текстът е представен на юбилейна научна сесия на тема „Да останеш верен на Църквата Христова“, посветена на 50-годишнината от кончината на професор ставрофорен протоерей д-р Христо Димитров (1891 – 1973), София, 17 февруари, 2023 г.

определени житейски обстоятелства могат да ни доведат до нея. Един такъв наш духовник с енциклопедичен ум от старото поколение е проф. ставр. прот. Христо Димитров, който в средата на тридесетте години на XX век изпълнява неговата изследователска програма за богословско-научно утвърждаване и повдигане на сакраменталната изповед в нашето общественото съзнание.

От Пловдивска епархия произлизат много свидни чеда на Българската православна църква и едно от тях е приснопамятният проф. ставр. прот. Христо Димитров, чиято памет отбелязахме в навечерието на петдесетгодишнината от неговата кончина на 23 февруари 1973 г. За нашия Господ Бог „един ден е като хиляда години и хиляда години – като един ден“ (2 Петр. 3:8), но и за човека, създаден по Негов образ, половин век отминава като една кратка молитва; обърнеш се на другата страна и времето е преминало. Така и неусетно със стогодишнината на Богословския факултет, която отбелязваме през настоящата година, достигнахме и кръглата годишнина от представянето в Господа на нашия предшественик и учител о. Христо Димитров. Настоящият доклад анализира и поставя в съвременен контекст учението на о. Димитров за Св. Тайнство Изповед и духовното ръководство, както е изложено в най-големия му тематичен труд в дисциплината Пастирско богословие<sup>2</sup> и пръв такъв у нас – „Изповедта и душепастирството (пасторологично изследване)“ в три части, публикувани Годишника на Софийски университет – Богословски факултет през 1934 и 1935 г.<sup>3</sup> В първата половина на XX век няма друго изследване

<sup>2</sup> Янев, И. „Проф. прот. д-р Христо Димитров и неговият принос за развитие на Пастирското богословие в България“. – В: Нушев, К. (ред). *Развитие на практическото и нравственото богословие в България. Традиции, проблеми, перспективи*, София: УИ „Св. Климент Охридски“, 2012, с. 89 [Yanev, I. “Prof. Arch. Dr. Christo Dimitrov and His Contribution to the Development of Pastoral Theology in Bulgaria.” – In: Nushev, K. (ed.). *Development of Practical and Moral Theology in Bulgaria. Traditions, Problems, Perspectives*, Sofia: St. Kliment Ohridski University Press, 2012, p. 89].

<sup>3</sup> Димитров, прот. Христо. „Изповед и душепастирство – пасторологическо изследване. Част I. Религиозно-исторически основи на изповедта във връзка с душепастирството“. ГСУ, БгФ, 11, София, 1934 [Dimitrov, Arch. Christo. “Confession and Pastoral Care – A Pastorological Study. Part I. Religious-Historical Foundations of Confession in Relation to Pastoral Care,” *Yearbook of Sofia University, FTh*, 11, Sofia, 1934]; Димитров, прот. Христо. „Изповед и душепастирство – пасторологическо изследване. Част II. Психологически и педагогично-пасторологически основи на изповедта“. ГСУ, БгФ, 12, София, 1935 [Dimitrov, Arch. Christo. “Confession and Pastoral Care – A

от българската школа с предмет – изповедта.

Днес част от текстовете на о. Димитров, публикувани в Годишника на СУ – Богословски факултет до 1949 г., са свободно достъпни в Интернет<sup>4</sup>. Вярваме, че това е първа стъпка към дигитализирането на всички трудове на приснопамятния професор, основоположник на българската богословска наука по думите на Макариополския еп. Николай<sup>5</sup>. А защо не и на тяхното по-пълно издаване на хартия, както например направихме съвместно с издателство „Паралингва“ със студиите и статиите на проф. протопр. Георги Шавелски<sup>6</sup>.

**Прот. Христо Димитров до назначението му  
в Богословския факултет**

Христо Златарев Димитров е роден в Карлово на 12 ноември 1891 г.<sup>7</sup>, вероятно в семейството на златари-занаятчии, както подсказва бащиното му име, два месеца след като митрополит Натанаил Пловдив-

---

Pastorological Study. Part II. Psychological and Educational-Pastoral Foundations of Confession,” *Yearbook of Sofia University, FTh*, 12, Sofia, 1935] и; Димитров, прот. Христо. „Изповед и душепастирство – пасторологическо изследване. Част III. Изповедта и дупешастирят“. ГСУ, БзФ, 12, София, 1935 [Dimitrov, Arch. Christo. “Confession and Pastoral Care – A Pastorological Study. Part III. Confession and the Pastor,” *Yearbook of Sofia University, FTh*, 12, Sofia, 1935].

<sup>4</sup> ГСУ до 1965 г. 04. Богословски факултет – В: Репозиториум на Университетска библиотека, Фондация НАБИС, [online] [цитиран на 26.01.2023]. Достъпно на адрес <http://unilib-dspace.nasledstvo.bg/xmlui/handle/nls/35987> [Yearbook of Sofia University until 1965. 04. Bogoslovski fakultet – V: Repository at the University Library, NABIS Foundation, [online] [Last Accessed 26 January, 2023]. Available at <http://unilib-dspace.nasledstvo.bg/xmlui/handle/nls/35987>].

<sup>5</sup> Николай, еп. Макариополски. „Неуморен научен труженик и примерен душепастир“. ЦВ, бр. 6, 1973 г., с. 6 [Nikolai, Bishop of Makariopolis. “Tireless Researcher and Exemplary Shepherd of Souls.” *Tsarkoven Vestnik*, 6, 1973, p. 6].

<sup>6</sup> Шавелски, протопр. Георги. *Богословски студии и статии в църковния печат*. Пловдив: Паралингва, 2023 [Shavelsky, Protopresbyter Georgi. *Theological Studia and Papers in the Church Press*. Plovdiv: Paralingva, 2023].

<sup>7</sup> Според мен няма въпрос за рождената дата на отца, объркването от различни автори е поради техническа грешка и особеностите смятането на стария и новия стил. Взимаме датата посочена от еп. Николай в Николай, еп. Макариополски. „Петдесет години богословска наука в България (1923 – 1973)“. ДК, 1973 – 1974, с. 131 [Nikolai, Bishop of Makariopolis. “Fifty Years Theological Science in Bulgaria (1923 – 1973)” *Duhovna Kultura*, 1973 – 1974, p. 131].

ски е избран начело на катедрата на най-голямата българска епархия<sup>8</sup>, шест години след Съединението и 21 години след учредяването на Българската екзархия. Малкият Христо следва да е получил основното си образование в ОУ „Отец Паисий Хилендарски“, петокласното училище<sup>9</sup>, отворило врати в Карлово още през 1871 г. През 1905 г. той се записва в третия випуск на Софийската духовна семинария, която завършва през 1911 г.<sup>10</sup> и в следващите две години работи като писар към архиерейските наместничества в Пазарджик и Карлово в родната му епархия<sup>11</sup>. Спечелва синодална стипендия да следва в богословския факултет в Черновиц през 1913 – 1914 г.<sup>12</sup>, като продължава обучението си в Петроградската духовна академия в периода 1915 – 1918<sup>13</sup>, което прекъсва поради настъпилата Болшевишката революция, за да се дипломира от Черновиц през 1921 – 1922 г. със синодална стипендия<sup>14</sup>. Връщайки се от Русия в началото на юни 1818 г.<sup>15</sup>, месец по-късно е назначен за учител-надзирател в Пловдивската

<sup>8</sup> За значението на близостта на Карлово до Пловдив като просветен център през XIX в. вж. Генчев, Н. Възрожденският Пловдив. Принос в българското духовно възраждане. София: Изток-запад, 2007, 351 – 390 [Genchev, N. The Renaissance Plovdiv. Contribution to the Bulgarian Spiritual Revival. Sofia: East-West Publishing, 2007, 351 – 390.].

<sup>9</sup> Танчева, Ж. В Карлово изложба разказва историята на мъжкото училище. Интервю с Деянова, М., директор на ИМ – Карлово, 17.02.2021 г., 3-та мин. [online] [цитиран на 26.01.2023] Достъпно на <https://bnr.bg/plovdiv/post/101423053/v-karlovo-izlojba-razkazva-istoriata-na-petoklasното-majko-uchilishte> [Tancheva, J. In Karlovo, an exhibition tells the story of the boys' school. Interview with Deyanova, M., director of IM – Karlovo, 17.02.2021, 3rd min. [online] [Last Accessed 26 January, 2023] Available at <https://bnr.bg/plovdiv/post/101423053/v-karlovo-izlojba-razkazva-istoriata-na-petoklasното-majko-uchilishte>].

<sup>10</sup> Николай, еп. Макариополски. *Петдесет години*, с. 131 [Nikolai, Bishop of Makariopolis. *Fifty Years*, p. 131].

<sup>11</sup> Николай, еп. Макариополски, *Неуморен труженик*, с. 6 [Nikolai, Bishop of Makariopolis. *Tireless Researcher*, p. 6.].

<sup>12</sup> ЦВ, Бр. 57, 1913, с. 833; там в този период учат знакови лица за БПЦ като бъдещите Неврокопски митрополит Борис, Сливенски – Евлогий, Ловчански – Антим и акад. прот. Иван Гошев. [Tsarkoven Vestnik, 57, 1913, p. 833].

<sup>13</sup> ЦВ, Бр. 24, 1918, с. 182 [Tsarkoven Vestnik, 24, 1918, p. 182].

<sup>14</sup> ЦВ, Бр. 19 и 20, 1921, с. 10 [Tsarkoven Vestnik, 19 and 20, 1921, p. 10].

<sup>15</sup> „Църковно-обществена летопис. Завърнал се от Русия“. ЦВ, Бр. 24, 1918, с. 182 [Ecclesiastical Social Chronicle. Return from Russia. Tsarkoven Vestnik, 24, 1918, p. 182].

духовна семинария,<sup>16</sup> като какъвто публикува в Църковен вестник отзив за църковното управление и историческия Всеруски поместен събор (1917 – 1918) със заглавие Руската православна църква и революцията<sup>17</sup>. Вече ръкоположен за дякон от Пловдивския митрополит Максим в началото на 1919 г.<sup>18</sup>, младият духовник публикува текст – апология на вярващия човек в три броя на Църковен вестник и от тях струят младежката ревност и плам на идеалиста-християнин<sup>19</sup>. Взява активна роля в Пловдивския обществен живот<sup>20</sup>.

От 1 март 1922 г. до 1 май 1932 г. о. Христо Димитров е председател на храм „Св. св. Кирил и Методий“ в Пловдив<sup>21</sup>; получава официалната протоиерей<sup>22</sup>. Като такъв развива всестранна дейност. Той е даровит проповедник в енорията и братствения салон към храма,<sup>23</sup> където проповядва всеки петък, а просветната и милосърдната на братството при храма се изтъква за пример на годишните събирания на енорийските братства в епархията<sup>24</sup>. Още от 1923 г. е канен да изна-

<sup>16</sup> „Църковно-обществена летопис. 1. У нас. Назначени“. ЦВ, Бр. 29, 1918, с. 223. [Ecclesiastical Social Chronicle. Home. Assigned. Tsarkoven Vestnik, 29, 1918, p. 233]

<sup>17</sup> Димитров, Хр. „Руската православна църква и революцията (из моите лични впечатления)“. ЦВ, Бр. 35, 1918, сс. 267 – 269 и ЦВ, Бр. 34, 1918 [Dimitrov, Chr. The Russian Orthodox Church and the Revolution (my personal impression). Tsarkoven Vestnik, 35, 1918, 267 – 269; 34, 1918].

<sup>18</sup> „Църковно-обществена летопис“. ЦВ, Бр. 4, 1919, с. 29 [Ecclesiastical Social Chronicle. Tsarkoven Vestnik, 35, 1918, pp. 267 – 269; 34, 1918].

<sup>19</sup> Димитров, дякон Хр.. „Два мирогледа“. ЦВ, Бр. 8 и 9, 1919, 64 – 66; ЦВ, Бр. 11, 1919, 83 – 84; ЦВ, Бр. 12, 1919, p. 91 [Dimitrov, deacon, Chr. Two Worldviews. Tsarkoven Vestnik, 8 and 9, 2019, 64 – 66; Tsarkoven Vestnik, 11, 1919, 83 – 84; Tsarkoven vestnik, 12, 1919, p. 91].

<sup>20</sup> Напр. два дни след посещение на лъжеучителя Дънов в Пловдив, на 25 май 1920 г. се организира публично събрание, на което, след архим. д-р Евтимий (Сапунджиев), говори „твърде аргументирано против деморализиращия дъновизъм... о. дякон Христо Димитров“. Вж. А. Е. „Вести и бележки. Дъновизмът в Пловдив“. ЦВ, Бр. 13, 1920, 12 – 13 [A. E. News and Notes. Danovism in Plovdiv. Tsarkoven Vestnik, 13, 1920, 12 – 13].

<sup>21</sup> През март 1924 г. отецът вече е протоиерей, вж. „Обявление № 15“. ЦВ, Бр. 11, 1924, с. 12. [Announcement 5. Tsarkoven vestnik, 11, 1924, p. 12].

<sup>22</sup> Свещенослужители, Летописна книга на храм „Св. св. Кирил и Методий“ – Пловдив, 1978 г., с. 26. Библиотека на Пловдивска света митрополия, Пловдив. [Priests. Chronicle of St. st. Cyril and Methodius Church in Plovdiv, 1978, p. 26].

<sup>23</sup> Ibid.

<sup>24</sup> Паралингов, Е. „Православните енорийски братства в Пловдив и Пловдивска епархия до 1944 г. История, развитие и социално-културна просветна дейност.“. ДК, LXXXII, 2002, 1, 23 – 32 [Paralingov, E. Orthodox Parish Brotherhoods in Plovdiv and the

ся беседи на свещеническите събори в страната, които се възприемат много добре от хората<sup>25</sup>. Редактор е на бъдещото месечно проповедническо и религиозно-обществено списание „Православен пастир“ (а тогава още сп. „Съветник“) на Съюза на свещеническите братства, член на Централния секретариат на съюза на българските свещеници от 1925<sup>26</sup>, а от следващата – редактор на съюзния печат<sup>27</sup> и член на синодална комисия за редакция на уставите на младежките дружества. Продължава да бъде канен за лектор: пред събора на ученическите и юношески православни дружества<sup>28</sup>; събора на свещеническите братства<sup>29</sup>; по случай празника Въведение Богородично<sup>30</sup> и др. Делегат е на Втория и Третия църковен събор<sup>31</sup>.

Спечелил си огромен авторитет в страната, обичан в града, в който служи, на 5 юни 1928 г. о. Христо Димитров е избран за доцент в Богословския факултет на Софийския университет, а по-късно за професор, неколkokратен декан и титуляр в дисциплините от Практическото богословие. Автор на повече от 50 студии и монографии и стотици статии и проповеди, о. Хр. Димитров е изключително плодовит и общува много успешно с хората, бидейки винаги до тях, решавайки „поставени[те] от времето належащи пасторологични и църковно-просветни проблеми“<sup>32</sup>. Една от основните за Пастирското богословие теми, които отецът разглежда в трудовете си, е изповедта и към нея ще обърнем вниманието си на следващите страници.

### *Изповедта и душепастирството*

*Plovdiv Diocese until 1944. History, Development and Socio-Cultural Educational Activity. Duhovna kultura*, LXXXII, 2002, 1, 23 – 32].

<sup>25</sup> Вж. например Гш. „Сказки и събрания“. ЦВ, Бр. 33, 1923, 7 – 8 [Gsh. *Tales and Gatherings*. Tsarkoven Vestnik, 33, 1923, 7 – 8].

<sup>26</sup> „X общ редовен свещенически конгрес“. ЦВ, Бр. 32 и 33, 1925, 2 – 3 [X *General Regular Priestly Congress*. Tsarkoven Vestnik, 32 and 33, 1925, 2 – 3].

<sup>27</sup> ЦВ, Бр. 31 и 32, 1926, с. 352. [Tsarkoven Vestnik, 31 and 32, 1926, p. 352].

<sup>28</sup> ЦВ, Бр. 20 и 21, 1926, с. 221 [Tsarkoven Vestnik, 20 and 21, 1926, p. 221].

<sup>29</sup> „Из живота на Православните християнски братства в България“. ЦВ, Бр. 34, 1930, с. 34 [From the life of the Orthodox Christian brotherhoods in Bulgaria. *Tsarkoven Vestnik*, 34, 1930, p. 34].

<sup>30</sup> ЦВ, Бр. 44, 1928, с. 531 [Tsarkoven Vestnik, 44, 1928, p. 531].

<sup>31</sup> Николай, еп. Макариополски, *Неуморен труженик...*, с. 7 [Nikolai, Bishop of Makariopolis. *Tireless Researcher*, p. 7.].

<sup>32</sup> *Ibid.*

Протоиерей Христо Димитров на първо място бързо се ориентира в проблемата на духовното ръководство в света и посочва за обект на предложеното от него изследване – сакраменталната изповед и св. тайнство покаяние<sup>33</sup>. Изборът е значим, защото може би няма друго единствено нещо, което по-добре от изповедта и покаянието да реши духовните проблеми на човека и без което тяхното решение е невъзможно. Особено актуална е темата за времето си, защото както отбелязва и сам авторът на първите страници от студията си, изповедта е в упадък<sup>34</sup>.

О. Хр. Димитров си поставя за задача „да се издигне отново изповедта до това нейно значение на централен и първостепенен фактор в църковното душепастирство“<sup>35</sup>. Използваната метода за целта е тристранна, за всяка от частите на изследването съответно: „религиозно-историческа, религиозно-психологическа и емпирично-индивидуална“.<sup>36</sup> Авторът първо прави исторически обзор на външните белези на това, което наричаме изповед, в различни исторически епохи и народи по света; във втората част разглежда вкоренената нужда в човешкото същество от изповедта, предмета ѝ – греха, етапите, през които се достига до нея и накрая нейната „конкурентка“ – психоанализата. В третата част на изследването о. Хр. Димитров пише за духовника и неговите задачи, както и обектът на изповедта – човека и

<sup>33</sup> Димитров, прот. Христо, *Изповед и душепастирство*. Част I, 2 – 3 [Dimitrov, Arch. Christo. "Confession and Pastoral Care. Part I, 2 – 3].

<sup>34</sup> По този въпрос и време пише още и протопр. Ст. Цанков следното в студията му „Българската православна църква от Освобождението до настояще време“. ГСУ, БГФ, т. XVI, 6, 1938 – 1939, София, 207 – 208: „Но най-занемарена е изповедта – тоя мистичен процес и трогателен акт на покаяние, на самоуглъбление, на духовна борба срещу злото вътре в човека, на обрат към доброто и Христа, на самовъзпитание, на готовност и мъжество за изповед пред лицето на Църквата и Бога, на смирено преклонение пред любвеобилния и всепрощаващ Бог и Спасител. Зер, народът толкова малко знае за смисъла и тъй слабо долавя силата на това тайнство, а и църковните ръководители почти нищо не правят за разяснения, въвеждане и поддържане на тайнството... да се възобнови и оживотвори – е една от първите задачи на църковните служители в бъдеще“ [Tsankov, St. *The Bulgarian Orthodox Church from the Liberation to the Present Time*. Yearbook of Sofia University, Fth, vol. XVI, 6, 1938 – 1939, Sofia, 207 – 208].

<sup>35</sup> Димитров, прот. Христо, *Изповед и душепастирство... Част I*, с. 5 [Dimitrov, Arch. Christo. *Confession and Pastoral Care*. Part I, 5]

<sup>36</sup> *Ibid.*, 6.

неговите индивидуални характеристики според положението му.

Изследването на отец-професора е добре прието за времето си, като от 1935 г. той е назначен за редовен професор в катедрата по Практическо богословие на Богословския факултет. В края на неговата академична кариера Макариополският еп. Николай дава следната оценка на труда му: „за да обоснове и популяризира тайнството покаяние като най-целесъобразно, многорезултатно средство при провеждането на индивидуалните душегрижи, прот. Димитров прави широко и задълбочено изследване на това тайнство“<sup>37</sup>. Студиите му остават единственият в България по-обширен богословски труд върху изповедта до средата на XX век.<sup>38</sup>

### ***Първа част. Религиозно-исторически основи на изповедта във връзка с душепастирството***

В първата студия, глава първа, авторът прави достояние историческите изследвания на изповедта на неговия италиански съвременник проф. Рафаеле Петацони, който ранно загубва вярата си и защитава един не-конфесионален подход в работата му<sup>39</sup>, разглеждайки религията като изцяло историко-културно конструирана. Разбира се, не такава е целта на о. Хр. Димитров, който последователно цитира данни и изследвания, които доказват съществуването на външни формални белези, напомнящи това, което наричаме изповед – сред първобитните народи на всички континенти<sup>40</sup> и в религиите на Япония, Китай, Индия, Египет и Вавилон. Докато Петацони, вероятно като един Овидий, неполучаващ прощение на греховете си, но задър-

<sup>37</sup> Николай, еп. Макариополски. „Развитието на богословието в България. Пастирско богословие“. ДК, 1973 – 1974, с. 112 [Nikolai, Bishop of Makariopolis. “The Developments in Theology in Bulgaria. Pastoral Theology.” *Duhovna kultura*, 1973 – 1974, 112].

<sup>38</sup> До момента, когато през 1953 – 1954 г. в ДК излиза Забравеното лекарство на архим. Серафим Алексиев – проникновено, с богато вътрешно разбиране, съчинение за светотайнствените аспекти на изповедта.

<sup>39</sup> Cf. Stausberg, Michael, *Raffaele Pettazzoni And The History Of Religions In Fascist Italy (1928–1938)*, Brill: Leiden, 2008, p. 365.; Hoffmann, H. „The Methodology of Classical Religious Studies: A. N. Krasnikov’s Evaluation“, *Anthropos* 105, 1 (2010), p. 237.

<sup>40</sup> Cf. Pettazzoni, R. Rose, H. J. *Confession of Sins: An Attempted General Interpretation*, Brill: Leiden, 1967, 33.

жащ вниманието си върху изповедта като практика,<sup>41</sup> цели да покаже, че изповедта не е толкова християнска и че християнската изповед е неуникална, прот. Христо Димитров извежда ценното в неговите трудове и го използва, за да покаже на читателите му изповедта като „общочовешка религиозна потребност“<sup>42</sup>.

Във втора глава авторът търси корените на изповедта в Стария и Новия Завет. От грехопадението през бягството в пустинята и личната изповед на св. прор. Самуил и св. цар Давид до св. Йоан Предтеча,<sup>43</sup> о. Хр. Димитров проследява библийската история на греха и изповедта, като отбелязва наличието на последната и в юдаизма. Дадената „Божия наредба... още чрез Мойсея“<sup>44</sup> е при извършването на простъпка против Бога, виновниците да „изповядат сторения си грях“ (Числа 5:6, 7), с подчертано вътрешно разкаяние и поправление. Външните белези, обредите, пък получават „много по-дълбока религиозна смисъл чрез основната идея за изкупително заместничество в тях“<sup>45</sup>. Те служат като предобраз на идещото спасение в Господа Иисуса Христа и подготвят народа да възприеме „вярата [в Него], като Спасител на човечеството и *Първосвещеник на бъдещите блага*, Който със своята кръв влезе веднъж завинаги в светилището и придоби вечно изкупление“ (Евр. 9:11, 12)<sup>46</sup>.

Авторът продължава с разглеждане на сакраменталната изповед и историческия ѝ път, като цитира текстове от Новия Завет и ранните църковни и по-късни източни и западни отци. Както той пише, „християнството... в изповедта на греховете, разкрило нейния истински дух и същина и я установило, в лицето на самия си Основател, промулгирало я чрез апостолите и църквата и я дефинирало на съ-

<sup>41</sup> Pettazzoni, R. „Confession of Sins and the Classics“, *The Harvard Theological Review* 30, 1 (1937), Cambridge University Press, 6.

<sup>42</sup> Димитров, прот. Христо. *Изповед и душенаситирство. Част I*, с. 32. [Dimitrov, Arch. Christo. *Confession and Pastoral Care. Part I*, 32].

<sup>43</sup> *Ibid.*, 33 – 41.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 35.

<sup>45</sup> Димитров, прот. Христо. *Изповед и душенаситирство. Част I*, с. 38; вж. още цит. от него Марковски, Ив., Библийска археология. София, 1929, 485–487 [Dimitrov, Arch. Christo. *Confession and Pastoral Care. Part I*, p. 38; Markovski, Iv. *Biblical Archeology*. Sofia, 1929, 485 – 487].

<sup>46</sup> Димитров, прот. Христо. *Изповед и душенаситирство. Част I*, с. 39 [Dimitrov, Arch. Christo. *Confession and Pastoral Care. Part I*, 39].

борите, като необходима съставна част и определена практика на тайнството покаяние<sup>47</sup>. Светоотеческият преглед е умел и поставя на солидна основа последващите размишления на автора в следващите две части на изследването му, макар на читателя да му се желае този преглед да представлява същинска част от и да продължава в цялото продължение на изследването.

### ***Втора част. Психологически и педагогично-пасторологически основи на изповедта***

Прот. Христо Димитров започва студията му (втора част) с единия „всеобщ психически закон“: човек има психологическа потребност да се доверява и да споделя, да има негови близки хора<sup>48</sup>. Тъй като грехът е навлязъл в живота ни, ние затова и преживяваме тежко моментите на вътрешна борба в нас. Съвестта на човек, поради тази „непреодолима вътрешна потребност – да очисти душата си“, иска да се освободи от тежестта и това става само в изповед лично пред свещеника-пълномощник на Бога<sup>49</sup>.

Предметът на изповедта е грехът – „безкрайното оскърбление към всесветия Бог“<sup>50</sup>, „непослушание на Божиата свята воля и престъпване на Божи закон“<sup>51</sup>. Той има две страни – „вечната тъмница, от която човек не ще може вече да излезе“, ако не се покае, и „загубата поради греха за човешката душа... на самото небе, на безкрайния и вечен живот, на Бога, и, заедно с Него, на всичко за нея“<sup>52</sup>. Като „съзнателно непослушание и нарушение на Божиата воля“, както споменахме, грехът „се извършва най-напред в ума и в сърцето на човека“, поради което води до „дълбокото разстройство... във всички духовни сили и в насоката на духовния живот у човека“<sup>53</sup>.

Авторът продължава с кратка история на разбирането за греха в

<sup>47</sup> *Ibid.*, 42.

<sup>48</sup> Димитров, прот. Христо. *Изповед и душепастирство. Част II*, 2 – 4. [Dimitrov, Arch. Christo. *Confession and Pastoral Care. Part II*, 2 – 4].

<sup>49</sup> *Ibid.*, 6. За тази „дълбоко-вродена проява и неотстранима душевна потребност“ говори още авторът и в препечатания откъс от студията му в статията „Душевна потребност от изповед на грехове“, ДК, 9 – 10, ноември-декември 1947 г.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 7 – 9.

<sup>51</sup> *Ibid.*, 10.

<sup>52</sup> *Ibid.*

<sup>53</sup> *Ibid.*, 11.

ранното християнство и по-късното разделение на видовете страсти. Св. Василий Велики например е цитиран с акцента му върху неразделянето на големите от малките грехове: „Препрочитайки божествените Писания, аз намирам в Стария Завет, както и в Новия Завет, че непокорството към Бога не се състои само в големината на греха, но единствено в самото нарушение на едно предписание, каквото и да е то; присъдата е същата за всяко непослушание към Бога“<sup>54</sup>. Някои проникновени бележки са например думите на св. Симеон Солунски, който посочва, че смъртните грехове не са всъщност смъртни, стига да се покае човек<sup>55</sup>. Прот. Христо Димитров продължава с неговите ключови изводи след разглежданите от него раздели, които дават точно обобщение на материята. На читателя би му се искало по-голяма част от изследването, а не само заключенията, да следват тази конкретика:

[...] грехът е... единственият извор на нравственото зло в живота. Като съзнателно неизпълнение на Божия закон или като изпълнение на забраненото от Бога, грехът е не само заблуждение на разума, а – дълбока повреда и трагичен упадък на нравственото чувство и на волята у човека. Ако не са изповедта и покаянието с прощението и благодатната помощ за борба с тая дълбока повреда, последната не може да се ограничи. *Тя върви прогресивно и неминуемо довежда човека до духовна смърт. Общението с Бога, за което така жадува човешката душа, като към извор на жизнена и творческа енергия, се препречва и прекъсва от греха. Грехът се издига като стена между човека и Бога. Човекът отпада от Бога и от самия себе си. Той се отклонява от своето предназначение. Погубва душата си и се лишава от своето истинско щастие тук и във вечността*<sup>56</sup>.

В предходните изречения, прот. Хр. Димитров казва, че „устното (пред свещеника) покаяно изповядване на греха... е необходимият и доброволен предмет на сакраменталната изповед“, като задължително условие е да има разкаяние и намерение за поправяне. Други практически въпроси, които авторът разглежда са: например, душепасти-

---

<sup>54</sup> Ibid., 14.

<sup>55</sup> Ibid., 16.

<sup>56</sup> Ibid., 8 – 19.

рят „при изповедта... не може да поставя голям цел изведнъж пред човешката душа, за да не я изплаши и отчае, а той трябва да издига душата към нея постепенно“<sup>57</sup>. Целта на душепастирят е неговият пасом да се издигне до идеала на „мъж съвършен“ (Ефес. 4:13), да стане като дете, да постигне очистване, озарение и единение,<sup>58</sup> а задачите му са свързани с подготовката на грешника: да се запази и развие живота, да се прояви вътрешно в добродетели и външно в действия и дела, а после да се предостави закрила и ръководство на човека чрез съветване и др.<sup>59</sup> Ще си позволим отново да цитираме обобщението на о. Димитров, поради наситеността на изразените идеи:

Тук общите средства: изпитване на съвестта, противене на изкушенията, избягване на опасностите, овладяване на чувствата, умъртвяване на похотите, пост, молитва, работа, посещаване църковното богослужение, приемане светите тайнства, слушане църковната проповед, дружение с искрено вярващи, високонравствени и предани на Църквата люде, добро четиво и др. Специалните пък средства са: най-разнообразни добродетели, противоположни на главните и второстепенни грехове. Те трябва точно да се посочват от изповедника, умело да се развиват и усъвършенствуват. Особено значение за успокоение и очистване на съвестта тук придобиват още различните благочестиви духовни упражнения, както и онези специални запрещения, лишения и поправителни мерки, които, според нуждата душепастирят-изповедник трябва да предпише на каещия се. Такива са: извънреден (вън от определеното време за всички) пост, усилена молитва, отлъчване за определено време от св. причастие (за тежки грехове) и др. Всичките тези средства, както и самата цел при православната църковна изповед на греховете, имат не изкупително-наказателен, а – само педагогично-терапевтичен характер<sup>60</sup>.

Втората глава о. Хр. Димитров започва, като представя основните моменти в процеса на изповедта. Тя започва, когато човек с вътреш-

<sup>57</sup> *Ibid.*, 21.

<sup>58</sup> Димитров, прот. Христо. *Изповед и душепастирство. Част II*, 21 [Dimitrov, Arch. Christo. *Confession and Pastoral Care. Part II*, 21].

<sup>59</sup> *Ibid.*, 22.

<sup>60</sup> *Ibid.*, 23.

но внимание се прибере в себе си и си даде отчет, най-сериозно, и за най-малкия извършен грях. Това следва да върши всеки ден<sup>61</sup>. Същевременно, познавайки себе си, виждайки се такива, каквито в действителност сме, без да лъжем себе си, няма да се наложи да стигнем до следващата стъпка в процеса на изповедта – самообвинението, тъй като ще сме прекъснали растежа на греха и няма да стигнем до неговата развръзка.

Понеже човек е свободен, и би могъл да не извърши злодеянието, което е извършил, той е склонен към себеобвинение: можел е да постъпи и по друг начин, но не го е направил<sup>62</sup>. Самообвинението прераства в сърдечно съкрушение и скръб по Бога, от когото сме се отдалечили и Когото горещо любим<sup>63</sup>. Ролята на душепастиря тук е с деликатност да работи за задълбочаване чувството на начинаещия каещ се, без да прекрачва границата, която би осакатила това чувство<sup>64</sup>.

Разкажанието по-всеобхватно ангажира цялото човешко същество. „Промяната на насоката на волята“ вече свидетелства за него. Да се отвърщаме от онова, което преди сме искали, – смята Монтан, когото авторът цитира, – представлява разкажанието. О. Хр. Димитров се впуска в известни разсъждения, изследвайки този „сложен“ феномен. Той заключава:

Като мотиви [за разкажанието] тук най-често се явяват, освен опасението да не се окажем недостойни за вечния живот, и да заслужим вечно осъждане, и познанията ни за различните религиозно-нравствени изисквания, отвращението ни от греха като неправда, нарушение на Божиите права, бунт срещу Неговото величие, оскърбление на Неговата святост, черна неблагодарност за

---

<sup>61</sup> *Ibid.*, 27.

<sup>62</sup> *Ibid.*, 29.

<sup>63</sup> *Ibid.*, 31.

<sup>64</sup> Например действието на душепастиря при меланхолика е да не налага допълнителни изисквания към страдащия, да не „засилва още повече страха и съзнанието за безсилие“ у него; или за психопатично малолетен, да не държи „страдащия (напр. при изповедта и другаде) отговорен за всяка негова нравствена постъпка“, а да действа увещателно. Вж. Димитров, прот. Христо. „Душепастирят и душевно страдащите“. ГДА, том VI (XXXII), 7, 1956 – 1957, 18 – 19 [Dimitrov, Arch. Christo. *The Pastor and the Spiritually Suffering*. Yearbook of the Duhovna akademia, VI (XXXII), 7, 1956 – 1957, 18 – 19].

Неговите благодения, разпъване отново на [нашия Господ Иисуса] Христа, а така също – и любовта ни към Бога<sup>65</sup>.

О. Хр. Димитров придава голяма значимост на волята или „волевия фактор“. Когато разкаянието се превръща в намерение за поправяне, решаваща е волята за преход от разкаяние към промяна. „Волята, която не иска злото, а се стреми към доброто... е най-вътрешната и най-дълбока воля, която произлиза от същността на личността“<sup>66</sup>. Чрез нея човек се довежда до състояние на „едно самоповдигане, което е самото намерение и решение да поправим живота си“. В края на разкаянието... „религиозният човек не гледа на своите слабости и грешки, като на неразделно свързани с неговия живот... само тогава ще започне да живее истински живот, когато той напусне своите предишни грехове...“ (Йез 33:19).<sup>67</sup> Добре е да споменем и нещо, което о. Хр. Димитров не споменава тук, но няма как да не изповядва, – това състояние се дава от Бога, а волевият фактор е човешкото съучастие в Божието дело на поправянето (и спасението). То се увенчава с устното изповядване на греховете пред православния свещеник и разрешаването им от последния.

Разбира се, свещеникът е свободен да разреши или – не разреши греховете. Той налага и терапевтични средства, чрез които да доведе каещият се (или недостатъчно каещият се) до осъзнаване на греховете, посредством епитимията. Тя, както споменахме, няма наказателен, а духовно-ръководен – в православната църква – характер. Целта е не единствено да се поправи грешката, но „и да се обуздаят и излекуват страстите, за да оцелее и се спаси душата“<sup>68</sup>. Правилото за налагане на епитимии е – възлагане изпълнението на противоположните на извършения грях добродетели, както са съветвали св. отци и цитираните от о. Хр. Димитров св. Йоан Кръстител и св. Йоан Златоуст.

Във втора глава о. Хр. Димитров се ползва от немалко светски или неправославни (научни) източници, като на места полемизира с техните съчинения, но и често опитва да ги използва, за да придаде авторитет на разработката му. Опитът за научен разговор с лица като

<sup>65</sup> Димитров, прот. Христо. *Изповед и душепастирство. Част II*, с. 36 [Dimitrov, Arch. Christo. *Confession and Pastoral Care. Part II*, 36].

<sup>66</sup> *Ibid.*, 37.

<sup>67</sup> *Ibid.*, 38.

<sup>68</sup> *Ibid.*, 43.

абат Олание, приор Вюйлерме, каноник Дюар, каноник Хъдсън, Марта Мъорс, Шнайдер, Петацони, Вундерле, Кат. еп. на Веспрем Тихамер Тот, каноник Боп, Кьон, Крийг, Куртшайд (Пфистер, Дитрих, Бунцел, Грюн, Фьорстер и др) определено свидетелства за интелектуалното усърдие на прот. Христо Димитров и старанието да му да бъде актуален за времето си, обратната страна на което обаче често се оказва не толкова допринесената ценност или добавена стойност към духа и съдържанието на съчинението му, поради отдалечението на цитираните автори от автентичните дух и традиция на Църквата, които прот. Христо Димитров добре познава, владее и от които се ползва в неговите авторски размишления.

Трета глава о. Димитров посвещава на проблема с психоанализата. Тъй като мнозина се обръщат към този, придобил популярност, „лечебен“ метод, отец Хр. Димитров се занимава с него, разглеждайки го критично. Психоанализата търси излекуването на „някои функционални душевни разстройства (психоневрози)“ в изваждането на повърхността на съзнанието скрилите се от човека болезнени преживявания. За целта човекът, върху който се работи, е подложен на „най-дълбока психична анализа. Последната обикновено се извършва с голяма методичност и мъчителна подробност. Многобройни и минуциозни въпроси се пущат в ход, за да се проникне в основите на душата...“<sup>69</sup> Това проникване обаче е проблематично.

За разлика от сухата психоанализа, ориентирана само към „престъпните влечения на човека“, „религията държи сметка за цялостния човек и показва, че е... близка до нуждите на човешкото сърце и че никога не е късно да се прояви доброто начало, вложено у човека“, пише авторът<sup>70</sup>. Психоаналитикът рови и рови в болката ти, и накрая те оставя сам – да се оправяш с нея, по думите на моя близка. Задачата на психоанализата – е приключена, болката е осъзната, и според теорията „душата се освобождава от гнета...“<sup>71</sup>, но въпросът е дали

---

<sup>69</sup> *Ibid.*, 46.

<sup>70</sup> И конкретно, в църквата има „прощение на греховете... освобождава [се] душата от бремето на сторените грехове и ѝ се дава възможност да заживее нов живот“. *Ibid.*, 46 – 47.

<sup>71</sup> Freud, S. *Vorlesungen zur Einfuehrung in die Psycholanalyse*. Leipzig und Wien, 1916 – 1917, 315 – 344, 442 ff., 503 ff., 526 ff. цит. в Димитров, прот. Христо, *Изповед и душевнестирство*. Част II, с. 46. [Dimitrov, Arch. Christo. *Confession and Pastoral Care*. Part II, 46].

помага на човека? Само християнският духовен живот в сакраменталната изповед дава на човека необходимите свобода и християнски идеал за човешката душа и „може да събужда в нея естествени сили за нов живот, като в същото време в тайнството покаяние се дават на слабата човешка душа и свръхестествени благодатни сили за постигане на тоя идеал“, цитира о. Хр. Димитров каноник проф. Л. Боп.

„Твърде несигурни или извънредно несигурни... и едностранчиви“ са предпоставките на психоаналитичната метода, които проличават при т.н. обяснение на сънищата. Такива са „възвеждането на болезнените психически състояние към сексуални моменти“; приписване ръководно значение и влияние на сексуалните и еротични преживявания“ и др<sup>72</sup>. Всичко това прави неприложима психоаналитичната метода в християнското душепастирство, освен в някои случаи на „болезнени психични прояви“, когато духовникът може да изпрати пасома си на лекар. Тук о. Хр. Димитров не посочва какви са тези случаи, но е безопасно да приемем, че говори за болестите на душата. На друго място той пояснява, че при неврози и психопатии помага „добре провежданото комплексно лечение [чрез] продължителна почивка, вземане на лекарства за усилване и успокояване на нервната система, физиотерапевтично... и [накрая] психотерапевтично“, като уточнява в следващото изречение какво разбира под последното: „на болния се обяснява състоянието му и причините за появяването му, за да може той сам да ги превъзмогне и да овладее нервността си“<sup>73</sup>.

О. Хр. Димитров посочва, че изповедта е „истинска основа, върху която може да се гради новото възпитание на нас самите и на другите“<sup>74</sup>. Изпитването на съвестта и самообвинението по време на св. тайнство Изповед води до истинско самопознание, а разкаянието има висока педагогическо-възпитателна стойност. Той пише за изповедта, че „в православната Църква няма друго такова учреждение, в което главните възпитателни фактори и средства могат да се съберат и действуват така съгласувано и мощно, могат така да обхващат човека от дълбочината на всички душевни сили, могат да съдейству-

<sup>72</sup> *Ibid.*, 48.

<sup>73</sup> Димитров, прот. Христо. *Душенасирият и душевно страдащите*, с. 9 [Dimitrov, Arch. Christo. *The Pastor and the Spiritually Suffering*, 9].

<sup>74</sup> Димитров, прот. Христо. *Изповед и душенасириство... Част II*, с. 52 [Dimitrov, Arch. Christo. *Confession and Pastoral Care. Part II*, 52].

ват толкова много за неговото религиозно и нравствено издигане и усъвършенствуване,<sup>75</sup> а ние ще добавим, че това се отнася до целия процес на достигане до св. Евхаристия, който включва изповедта<sup>76</sup>.

На последните тридесет страници от втората му студия, о. Хр. Димитров с помощта на дузина класически художествени произведения и позиции на авторите им илюстрира главните моменти в неговото изследване. Чрез вещ анализ и отлично познаване на вечните класики на Шекспир, Гьоте, Достоевски, П. Бурже, О. Уайлд, Йордан Йовков и др., о. Хр. Димитров довежда читателя до живо разбиране на нуждата на човешката душа от изповед, и на етапите от пътя, по които тя спира до опрощението и облекчението си. Читателят в този ред на мисли е склонен да се съгласи с цитирания Гьоте, че никога не е трябвало да се отнема устната изповед от Западния човек (по време на протестантската реформация)<sup>77</sup>. Този раздел, подобно и на други места от изследването, има апологетически характер и ценност.

Преди да пристъпи към третата част от изследването му, авторът прави кратък коментар за практическото приложение на неговия труд. Той счита, че пастирите, които „поставят и развият своята изповедна практика върху изложените по-горе психологически и педагогично-пасторологически основи“, по-добре ще извършват тяхното служение. Съответно, „тогава само изповедта на греховете ще бъде в много по-голяма степен, отколкото е сега, оня мост за най-близък подход към човешката душа, от който църковната душегрижа тъй много се нуждае (особено днес)“<sup>78</sup>. Това е един прогресивен възглед, който може да се балансира с разбирането, че духовният напредък е резултат от личното желание и воля за доближаване до Бога, Който Сам снизхожда и решава да даде тази близост на любящия го човек.

### ***Трета част. Изповедта и душепастирят***

В неговата трета студия за изповедта и душепастирството, о. Хр. Димитров набляга на практическите въпроси, свързани с духовния ръководител и неговото служение като изповедник. Духовникът най-напред е като баща на идващите при него и подобаващо на един

---

<sup>75</sup> *Ibid.*, 57.

<sup>76</sup> Срв. *Ibid.*, 66.

<sup>77</sup> *Ibid.*, 85.

<sup>78</sup> *Ibid.*

баща (отец), той отдава всичката любов, която има, подобно бащата от притчата за блудния син<sup>79</sup>. С неотемлемото му търпение и благодат, изключителен такт, без да прекъсва или попречва на каещия се, духовникът същевременно стои непоколебимо, твърдо и решително. „Наистина – без гняв и упреци, обаче твърдо и решително – душепастрят трябва да иска от изповядващия се това, което Божият закон и спасението на душата му изискват“<sup>80</sup>.

Като учител, пастирът следва „да даде на грешника такова ясно и дейно познание за Бога, за човека и за греха, което би го въздържало по-нататък да греши или.. насочило към ново разкаяние и пълно преодоляване на даден грях“<sup>81</sup>. Отец Христо Димитров учи, че духовникът довежда идващите при него до познание за Бога и им показва „истинската природа, цел и предназначение на човека към нравствено съвършенство, [а именно:] единение с Бога и богоподобие“<sup>82</sup>. Той представя греха в църковното му и традиционно разбиране на св. отци – като отдалечаващ човека от Бога, оскърбяващ Бога и изменящ му, отвратителен и неестествен. На това и духовникът учи тези, които ръководи. Многостранните вреди от греха, започвайки дори и от най-малкия<sup>83</sup>, като „вътрешната раздвоеност, изгубване на душевния мир“, паралелно с „вътрешната красота, плодовете и благословенията на добродетелта“ са в полето на това, което душепастирят като учител преподава на чедата си. Често отговорите на някои недоумения на чедото трябва да бъдат кратки („къси и точни“). Съветите към различните люде, следва да бъдат съобразени с техните особености; тази позиция на нужда от индивидуално душепастирство о. Хр. Димитров развива последователно и в учебника му по Пастирско богословие<sup>84</sup>.

Предвид това, че грехът е „рана на душата“ и болест, свещеникът

<sup>79</sup> Димитров, прот. Христо. *Изповед и душепастирство. Част III*, 3 [Dimitrov, Arch. Christo. *Confession and Pastoral Care. Part III*, 3].

<sup>80</sup> *Ibid.*, 4.

<sup>81</sup> *Ibid.*, 5.

<sup>82</sup> *Ibid.*

<sup>83</sup> „Леките и обикновени грехове... колкото и да са малки отначало, постепенно могат да заслепят ума, могат да приспят гласа на съвестта, могат да отслабят волята, да попречат на благодатната Божия помощ и да открият широк път в душата за големите и тежки грехове“. Вж. *Ibid.*, 6.

<sup>84</sup> Към по-грубите, строго, към по-меките или чувствителните – внимателно и нежно постъпване към тях. Вж. още Димитров, прот. Христо. *Пастирско богословие*,

(душепастирят-изповедник) като лекар, пратен от Господа Исуса Христа, има същите задължения и длъжности, които имат неговите апостоли и техните приемници:

...Да прощават греховете на каещите се, за да лекуват, укрепяват и спасяват душите от техните болести и рани чрез благодатните действия на тайнството покаяние и изповед. Да познае тези греховени болести и рани на душата, да открие техните корени и истински причини, както и да предпише съответните душелечебни средства<sup>85</sup>.

О. Хр. Димитров прави последователен разбор на някои базови страсти, съпоставяйки им начина на противодействие – противоположността им, съдържаща се в добродетелите. На базата на придобития личен негов опит и творенията на св. отци, авторът умело скицира проблемата със себелюбието (срещу себеотричането и усилената молитва), гордостта (срещу смирението), чревоугодieto и нецеломъдрието, алчност, омраза и завист, като представя добрия отговор на умелия душепастир.

„Себелюбието като духовна болест у човека е предпочитане на неговата собствена воля пред Божията воля и пред Неговите свети и вечни закони“<sup>86</sup>, пише о. Хр. Димитров. А гордостта е най-голяма опасност – „формалното отричане на всякакъв авторитет, отхвърляне нуждата от послушание дори относно важни неща... отказване на разума да се подчини на религиозно-нравствено ръководство на божественото откровение...“<sup>87</sup>. С нея например, авторът съветва, макар и „твърде трудно“ да е лечението ѝ, най-сигурно да се подвизаваме, посредством доближаване до онзи „свършен пример на дълбоко и доброволно себеунижение в живота, в страдания и смъртта“, какъвто Сам Господ Исус Христос дава в смирение<sup>88</sup>.

Като съдия, пастирят следва справедливо да отсъжда и внимателно да пази повереното му от Бога попечителство. С подходящи въ-

---

т. 2, София: УИ „Св. Климент Охридски“, 2005 [Cf. Dimitrov, Arch. Christo. Pastoral Theology, 2. Sofia: University Press, 2005].

<sup>85</sup> Димитров, прот. Христо. *Изповед и душепастирство. Част III*, с. 11 [Dimitrov, Arch. Christo. *Confession and Pastoral Care. Part III*, 11].

<sup>86</sup> *Ibid.*

<sup>87</sup> *Ibid.*, 12.

<sup>88</sup> *Ibid.*

проси, изповедникът подпомага изповедта на каещия се, „сдържано и разумно“, съответно на особеностите му. О. Хр. Димитров представя и някои разсъждения относно поставянето на епитимии, разрешаването и неразрешаването на греховете на каещия се (или по-точно некаещия се). Първа глава авторът завършва с важността на поверителността на тайнството Изповед.

Авторът следва неговия подход да резюмира същината на отделните раздели, по които пише. Така първият отдел на трета глава (за изкуството и техниката на изповядване) завършва с думите:

Изобщо техниката на задаване на въпроси от душепастиря на каещия се трябва да се отличава със скромност, дискретност, мъдрост и целесъобразност. Тя трябва да бъде свързана с добре избрано (според местните условия) достатъчно удобно време за различните категории каещи се. Освен това тя трябва да придава на изповедта повече подреден, диалогичен и стигнат характер. Обикновено изповедта не трябва да продължава повече от 15 – 20 минути.<sup>89</sup>

По-кратката трета глава завършва с качествата на духовника като изповедник. Описателно о. Хр. Димитров посочва, че пастирят е добър психолог, който се ползва от Св. Писание и творенията на Св. Отци, постъпва „благоразумно и мъдро“, „спокойно и внимателно, предпазливо и обмислено, винаги на своето място и време, с чисто намерение и с оглед към крайната цел на човешкия живот“<sup>90</sup>. Високият му религиозно-нравствен живот, както го нарича автора, прави душепастиря образец за другите, една „нравствено-зряла и духовно-цялостна личност“. По думите на св. ап. Павел той е още отличаващ се с „целомъдрие, смирение, търпение, кротост и състрадателна любов към човешката душа“ (1. Кор. 13:1 – 8)<sup>91</sup>. Пастирят е съработник Божий и на човека, търсещ спасение.

### *Заключение*

Проф. прот. Христо Димитров оставя значими следи в общественото съзнание в България през първата половина на XX век, а и с

<sup>89</sup> *Ibid.*, 34.

<sup>90</sup> *Ibid.*, 36.

<sup>91</sup> *Ibid.*, 37.

неговите зрели трудове от 50-те години. Пръв титуляр в дисциплината Пастирско богословие у нас (преди него две години по решение на факултетния съвет лекции по тази дисциплина чете протопр. Г. Шавелски<sup>92</sup>), той е учител на всички възпитаници на Богословския факултет и в последствие Духовна академия: ако не директно, то и посредством учебникът му по Пастирско богословие и студиите, които са неизменна част от конспекта по дисциплината до днес<sup>93</sup>. Самият конспект по Пастирско богословие в действителност следва и структурата на трудовете на о. Хр. Димитров.

Той е любящ пастир с духовен опит като свещенослужител и ръководител, който опит преподава на търсещия читател в трудовете му. Те са, както споменахме, освен обемни, и добре структурирани, целящи да покрият големият набор въпроси пред Практическото богословие в България в периода, в който се труди отец Димитров. Това е период, в който (както е ясно) не съществува Интернет, и за да бъде в крак с науката, о. Хр. Димитров като млад учи в чужбина – в Австро-Унгария и Русия, и научава брой западни езици, а и дори в последните си години на земята не може да остави книгите и познанието, което получава от тях<sup>94</sup>. Като изследовател, той конспектира и отговаря на всички въпроси, които изникват в съвремението му. О. Хр. Димитров дълбоко съжالياва за немарата в нашето общество към религиозното образование и опитва да постави пастирския свещенически институт на ниво, което да опита да покрие и тази пропаст – на отнето място в обществото и образованието на Църквата<sup>95</sup>.

Приснопамятният проф. прот. Христо Димитров спада към

---

<sup>92</sup> Николай, еп. Макариополски, „Биографии с библиография, Шавелски, протопрезвитер Георги Иванович“. – В: Николай, еп. Макариополски, *Петдесет години*, с. 196 [Nikolai, Bishop of Makariopolis. *Biographies with Bibliography, Shavelsky, Protopresbyter Georgi Ivanovich* – In: Nikolai, Bishop of Makariopolis. *Fifty Years*, p. 196].

<sup>93</sup> Вж. Янев, И., *Проф. прот. д-р Христо Димитров и неговият принос*, с. 92 [Yanev, I. *Prof. Arch. Dr. Christo Dimitrov and His Contribution*, 92].

<sup>94</sup> Николай, еп. Макариополски, *Неуморен труженик*, 7 [Nikolai, Bishop of Makariopolis. *Tireless Researcher*, 7].

<sup>95</sup> Вж. напр. статията му „Свещеникът като катехет (към въпроса за църковния катехуменат у нас)“ ДК, София, 1945 [Cf. Dimitrov, Arch. Christo. *The Priest as a Catechist (on the Question of an Ecclesiastical Catechumenate)*. *Duhovna kultura*, Sofia, 1945].

основоположниците на българската богословска наука<sup>96</sup>. В турбулентните времена, в които твори, той се опира на трудове на Западни свои колеги, като апологетичен опит да защити съществуването ѝ. Всичките свои сили и ерудиция той впряга за присъствието на Богословския факултет като значим и незаобиколим фактор в българската наука и общество. Верен защитник на всичко, което е църковно, отец Христо Димитров последователно учи на неотменните (и за нас, познати, и бихме казали – днес очевидни) предпоставки, основи и обязанности на душепастирския институт.

Ако учи повече на това, което трябва да бъде, в диалектиката на дълга и нравствената обязаност, отколкото на онтологичното приближаване към Бога в следствие на вътрешна осъзнатост и любов към Него, то вероятно това е поради времето, в което живее и твори. Това е време на схизма за Българската православна църква (до 1945 г.) и недоближаването до наследството на гръкоезичния православен свят. В този период още не е започнало, с бурната сила, с която подема богословието във втората половина на века, преоткриването на светите отци и аскетическия и молитвен идеал. Това е и период на градеж от нулата, защото о. Хр. Димитров се ражда и твори в зората на Българската държава като такава и образователните институции, след петстотингодишно робство. Може би построеното и утвърденото, извоюваното, е това, което дава възможност за нов растеж и надграждане, за ново творческо развитие.

Въпросите, които о. Хр. Димитров разглежда в изследването му, до момента на публикацията му, а и по-късно, нямат аналог в българската академична наука: потребност от изповедта, библейски и светоотечески основания, същината на греха, целта на изповедта, средства, роля на изповедника и изповядващия се, отлики с психоанализата, качества на духовника и др.<sup>97</sup>. Това, което липсва в трите студии и творчеството на отец Хр. Димитров са част от

<sup>96</sup> Николай, еп. Макариополски, *Неуморен труженик*..., с. 6 [Nikolai, Bishop of Makariopolis. *Tireless Researcher*, p. 6].

<sup>97</sup> Разбира се, частично, но и по-общо част от тези въпроси се коментират и от протопр. Г. Шавелски в неговото Православно пастирство, София, 1929. Вж. още Янев, И. „Протопресbyter Г. И. Шавелски (1871—1951) и мястото му в развитието на Православното богословие в България.“ – В: Протопр. Георги Шавелски. Богословски студии и статии в Църковния печат, Пловдив: Паралингва, 2023, 6 – 16 [Yanev, I. Protopresbyter G. I. Shavelsky (1871—1951) and his Place in the Development of Ortho-

въпросите, зададени от (днес) архиеп. Йов Гетча (2007 г.), на част от които обаче и самият архиеп. Геча не отговаря в разработката му: място на провеждане на изповедта, вид разрешителна молитва, задължителност на изповедта, честота, продължителност, изповедта при децата, приложимост на каноните, избор на духовник<sup>98</sup>. Това, което би ни се искало да прочетем, когато предметът е – изповедта, е повече за свързаността ѝ с другите тайнства и духовното разположение на изповядващия се<sup>99</sup>, както и за единението на човека с Бога като цел на човешкия живот. О. Хр. Димитров загатва за тези моменти, но мимоходом. Той същностно разбира всичко, което се вижда от това, което коментира и пише в съчиненията му, благодарение на пастирския му и личен духовен опит, но по една или друга причина не дава по-всеобхватен отговор на тези проблеми, които според нас са в същността на св. Тайнство. Ако им се даде подобаващ отговор, това немалко би спомогнало за постигане задачата, поставена пред изследването, която, както споменахме, о. Хр. Димитров определя като: „да се издигне отново изповедта до това нейно значение на централен и първостепенен фактор в църковното душепастирство“<sup>100</sup>.

Може би основен въпрос към трудовете на големия мислител, като какъвто беше определен отец Христо Димитров на юбилейната научна сесия, посветена на 50-годишнината от неговата кончина, и конкретно към трите студии, възлизащи на общо 183 печатни страници, е че той описва познатото. Изказаното в голяма част е повече обяснение на духовното, формалното и структурираното е повече от тайнственото и от преживяното в скритото пространство на душата и ума. Научното богословие следва повече изискванията на времето,

---

dox Theology in Bulgaria. – In: Protopresbyter Georgi Shavelsky. Theological Studies and Articles in the Church Press, Plovdiv: Paralingua, 2023, 6 – 16].

<sup>98</sup> Getcha, J. “Confession and Spiritual Direction in the Orthodox Church: Some Modern Questions to a Very Ancient Practice”. *St. Vladimir’s Theological Quarterly*, 51, 2–3, New York, 2007, p. 203.

<sup>99</sup> Някои неща, като молитвата, изповедта, причастието, богослужението са неразривно свързани. Архим. Емилиян Симонопетрит. „За молитвата“ – В: *Усеяване за Бога*. София: Фондация „Покров Богородичен“, 2011, 21 – 25 [Archim. Aimilianos of Simonopetra. “On Prayer” – In: *A Sense of God*. Sofia: Pokrov Bogorodichen Foundation, 2011, 21 – 25].

<sup>100</sup> Димитров, прот. Христо, *Изповед и душепастирство. Част I*, с. 5. [Dimitrov, Arch. Christo. *Confession and Pastoral Care. Part I*, p. 5].

в което е творено, като съответно обемът на научното е повече от обемът на словото за Бога във вечността. Дидактиката, присъща на епохата, обаче не е подходящата среда, в която човекът да чуе онзи „лѣх от тих вятър“, който привлича сърцето, ума и съществува. При всичко това, в творчеството на о. Христо Димитров присъства всичко горепосочено, и тайното откровение за Бога, и скритият духовен опит на бележит духовник и научен работник, придобит в една трудна за църквата епоха. Съвременните последователи на неговия подвиг са призовани да следват именно богословския подход, при който откровението за Бога е по-водещо от методиката на рутината, като с това не пренебрегват и практическия подход на отец професора. Да продължим изследването на тези практически въпроси и проблеми, които влизат в изследователската програма на нашия учител-пасторолог, е предизвикателството към нас, продължителите на делото на приснопаметния, достойно извървял пътя си и вярата опазил, проф. ставр. прот. Христо Димитров, когото, вярваме, „очаква... венецът на правдата, който ще [му] даде в оня ден Господ, Праведният Съдия; и не само на [него], но и на всички, които са възлюбili Неговото явление“ (2 Тим. 4:7), по думите на обичания от него св. ап. Павел.

## Библиография

А. Е. „Вести и бележки. Дъновизмът в Пловдив“. ЦВ, Бр. 13, 1920, 12 – 13 [A. E. News and Notes. Danovism in Plovdiv. Tsarkoven Vestnik, 13, 1920, pp. 12 – 13].

Без автор, „Църковно-обществена летопис“. ЦВ, Бр. 4, 1919, с. 29. [No author, Ecclesiastical Social Chronicle. Tsarkoven Vestnik, 35, 1918, pp. 267 – 269; 34, 1918].

Без автор, „Църковно-обществена летопис. Завърнал се от Русия“. ЦВ, Бр. 24, 1918, с. 182 [No author, Ecclesiastical Social Chronicle. Return from Russia. Tsarkoven Vestnik, 24, 1918].

Без автор, „Църковно-обществена летопис. 1. У нас. Назначени“. ЦВ, Бр. 29, 1918, с. 223. [No author, Ecclesiastical Social Chronicle. Home. Assigned. Tsarkoven Vestnik, 29, 1918, p. 233]

Без автор, „X общ редовен свещенически конгрес“. ЦВ, Бр. 32 и 33, 1925, 2 – 3 [No author, X General Regular Priestly Congress. Tsarkoven Vestnik, 32 and 33, 1925, 2 – 3].

Без автор, „Из живота на Православните християнски братства в България“. ЦВ, Бр. 34, 1930, с. 34. [No author, From the life of the Orthodox Christian brotherhoods in Bulgaria. Tsarkoven Vestnik, 34, 1930, p. 34].

Генчев, Н. Възрожденският Пловдив. Принос в българското духовно възраждане. София: Изток-запад, 2007, 351 – 390 [Genchev, N. The Renaissance Plovdiv. Contribution to the Bulgarian Spiritual Revival. Sofia: East-West Publishing, 2007].

ГСУ до 1965 г. 04. Богословски факултет – В: Репозиториум на Университетска библиотека, Фондация НАБИС, [online] [цитиран на 26.01.2023]. Достъпно на адрес <http://unilib-dspace.nasledstvo.bg/xmlui/handle/nls/35987> [Yearbook of Sofia University until 1965. 04. Bogoslovski fakultet – V: Repository at the University Library, NABIS Foundation, [online] [Last Accessed 26 January, 2023]. Available at <http://unilib-dspace.nasledstvo.bg/xmlui/handle/nls/35987>].

Гш. „Сказки и събрания“. ЦВ, Бр. 33, 1923, 7 – 8 [Gsh. Tales and Gatherings. Tsarkoven Vestnik, 33, 1923, 7 – 8].

Димитров, прот. Христо. „Изповед и душепастирство – пасторологическо изследване. Част I. Религиозно-исторически основи на изповедта във връзка с душепастирството“. ГСУ, БрФ, 11, София, 1934 [Dimitrov, Arch. Christo. “Confession and Pastoral Care – A Pastorological Study. Part I. Religious-Historical Foundations of Confession in Relation to Pastoral Care,” Yearbook of Sofia University, FTh, 11, Sofia, 1934].

Димитров, прот. Христо. „Изповед и душепастирство – пасторологическо изследване. Част II. Психологически и педагогично-пасторологически основи на изповедта“. ГСУ, БрФ, 12, София, 1935 [Dimitrov, Arch. Christo. “Confession and Pastoral Care – A Pastorological Study. Part II. Psychological and Educational-Pastoral Foundations of Confession,” Yearbook of Sofia University, FTh, 12, Sofia, 1935].

Димитров, прот. Христо. „Изповед и душепастирство – пасторологическо изследване. Част III. Изповедта и дупешастирят“. ГСУ, БрФ, 12, София, 1935 [Dimitrov,

Arch. Christo. "Confession and Pastoral Care – A Pastorological Study. Part III. Confession and the Pastor," Yearbook of Sofia University, FTh, 12, Sofia, 1935].

Димитров, дякон Хр. „Два мирогледа“. ЦВ, Бр. 8 и 9, 1919, 64 – 66; ЦВ, Бр. 11, 1919, 83 – 84; ЦВ, Бр. 12, 1919, р. 91. [Dimitrov, deacon, Chr. Two Worldviews. Tsarkoven Vestnik, 8 and 9, 2019, 64 – 66; Tsarkoven Vestnik, 11, 1919, 83 – 84; Tsarkoven vestnik, 12, 1919, р. 91].

Димитров, Хр. „Руската православна църква и революцията (из моите лични впечатления)“. ЦВ, Бр. 35, 1918, сс. 267 – 269 и ЦВ, Бр. 34, 1918 [Dimitrov, Chr. The Russian Orthodox Church and the Revolution (my personal impression). Tsarkoven Vestnik, 35, 1918, pp. 267 – 269; 34, 1918].

Димитров, прот. Христо. „Душепастирят и душевно страдащите“. ГДА, том VI (XXXII), 7, 1956 – 1957 [Dimitrov, Arch. Christo. The Pastor and the Spiritually Suffering. Yearbook of the Duhovna akademia, VI (XXXII), 7, 1956 – 1957].

Димитров, прот. Христо. Пастирско богословие, т. 2, София: УИ „Св. Климент Охридски“, 2005 [Dimitrov, Arch. Christo. Pastoral Theology, 2. Sofia: University Press, 2005].

Димитров, Хр. „Свещеникът като катехет (към въпроса за църковния катехуменат у нас)“ ДК, София, 1945 [Dimitrov, Arch. Christo. The Priest as a Catechist (on the Question of an Ecclesiastical Catechumenate). Duhovna kultura, Sofia, 1945].

Николай, еп. Макариополски. „Развитието на богословието в България. Пастирско богословие“. ДК, 1973 – 1974, с. 110-115 [Nikolai, Bishop of Makariopolis. The Developments in Theology in Bulgaria. Pastoral Theology. Duhovna kultura, 1973 – 1974, 112-114].

Николай, еп. Макариополски. „Неуморен научен труженик и примерен душепастир“. ЦВ, бр. 6, 1973 г., с. 6 [Nikolai, Bishop of Makariopolis. "Tireless Researcher and Exemplary Shepherd of Souls." Tsarkoven Vestnik, 6, 1973].

Николай, еп. Макариополски. „Петдесет години богословска наука в България (1923 – 1973)“. ДК, 1973 – 1974, с. 131 [Nikolai, Bishop of Makariopolis. "Fifty Years Theological Science in Bulgaria (1923 – 1973)" Duhovna Kultura, 1973 – 1974].

„Обявление № 15“. ЦВ, Бр. 11, 1924, с. 12. [Announcement 5. Tsarkoven vestnik, 11, 1924, р. 12].

Марковски, Ив., Библейска археология. София, 1929 [Markovski, Iv. Biblical Archeology. Sofia, 1929].

Паралингов, Е. „Православните енорийски братства в Пловдив и Пловдивска епархия до 1944 г. История, развитие и социално-културна просветна дейност.“. ДК, LXXXII, 2002, 1, 23 – 32. [Paralingov, E. Orthodox Parish Brotherhoods in Plovdiv and the Plovdiv Diocese until 1944. History, Development and Socio-Cultural Educational Activity. Duhovna kultura, LXXXII, 2002, 1, 23 – 32].

Свещенослужители, Летописна книга на храм „Св. св. Кирил и Методий“ – Пловдив, 1978 г., с. 26. Библиотека на Пловдивска света митрополия, Пловдив [Priests. Chronicle of St. st. Cyril and Methodius Church in Plovdiv, 1978].

Симонопетрит, Архим. Емилиян. „За молитвата“ – В: Усещане за Бога. София: Фондация „Покров Богородичен“, 2011, 21 – 25 [Archim. Aimilianos of Simonopetra. “On Prayer” – In: A Sense of God. Sofia: Pokrov Bogorodichen Foundation, 2011, 21 – 25].

Танчева, Ж. В Карлово изложба разказва историята на мъжкото училище. Интервю с Деянова, М., директор на ИМ – Карлово, 17.02.2021 г., 3-та мин. [online] [цитиран на 26.01.2023] Достъпно на <https://bnr.bg/plovdiv/post/101423053/v-karlovo-izlojba-razkazva-istoriata-na-petoklasnoto-majko-uchilishte> [Tancheva, J. In Karlovo, an exhibition tells the story of the boys' school. Interview with Deyanova, M., director of IM – Karlovo, 17.02.2021, 3rd min. [online] [Last Accessed 26 January, 2023] Available at <https://bnr.bg/plovdiv/post/101423053/v-karlovo-izlojba-razkazva-istoriata-na-petoklasnoto-majko-uchilishte>].

Цанков, протопр. Ст. „Българската православна църква от Освобождението до настояще време“. ГСУ, БГФ, т. XVI, 6, 1938 – 1939, София [Tsankov, St. The Bulgarian Orthodox Church from the Liberation to the Present Time. Yearbook of Sofia University, Fth, vol. XVI, 6, 1938 – 1939, Sofia].

Шавелски, протопр. Георги. Богословски студии и статии в църковния печат. Пловдив: Паралингва, 2023 [Shavelsky, Protopresbyter Georgi. Theological Studia and Papers in the Church Press. Plovdiv: Paralingva, 2023].

Янев, И. „Протопрезвитер Г. И. Шавелски (1871—1951) и мястото му в развитието на Православното богословие в България“. – В: Протопр. Георги Шавелски. Богословски студии и статии в Църковния печат, Пловдив: Паралингва, 2023, 6 – 16 [Yanev, I. “Protopresbyter G. I. Shavelsky (1871—1951) and his Place in the Development of Orthodox Theology in Bulgaria.” – In: Protopresbyter Georgi Shavelsky. Theological Studies and Articles in the Church Press, Plovdiv: Paralingua, 2023, 6 – 16].

Янев, И. „Проф. прот. д-р Христо Димитров и неговият принос за развитие на Пастирското богословие в България“. – В: Нушев, К. (ред). Развитие на практическото и нравственото богословие в България. Традиции, проблеми, перспективи, София: УИ „Св. Климент Охридски“, 2012 [Yanev, I. “Prof. Arch. Dr. Christo Dimitrov and His Contribution to the Development of Pastoral Theology in Bulgaria.” – In: Nushev, K. (ed.). Development of Practical and Moral Theology in Bulgaria. Traditions, Problems, Perspectives, Sofia: St. Kliment Ohridski University Press, 2012].

Getcha, J. Confession and Spiritual Direction in the Orthodox Church: Some Modern Questions to a Very Ancient Practice. St. Vladimir's Theological Quarterly, 51, 2–3, New York, 2007.

Hoffmann, H. „The Methodology of Classical Religious Studies: A. N. Krasnikov's Evaluation“, *Anthropos* 105, 1 (2010), Anthropos Institut.

Pettazzoni, R. Rose, H. J. „Confession of Sins: An Attempted General Interpretation“, Brill: Leiden, 1967.

Pettazzoni, R. „Confession of Sins and the Classics“, *The Harvard Theological Review* 30, 1 (1937).

Stausberg, Michael, „Raffaele Pettazzoni And The History Of Religions In Fascist Italy (1928–1938)“, Brill: Leiden, 2008.



Мая Христова

## ДУХОВНОТО КАТО ОСНОВНА АНТРОПОЛОГИЧНА ПРЕДПОСТАВКА НА ЛОГОТЕРАПИЯТА

*(Същностна рамка и значение в противопоставянето на  
материалистичните и редукционистки възгледи  
за човека)*

**The author** is a doctoral student at the Faculty of Theology of Sofia University „St. Kliment Ohridski“; e-mail: maya\_hristov@yahoo.com; <https://orcid.org/0009-0001-1827-1613>.

**Abstract:** Maya Hristova, *Spiritual as a Fundamental Anthropological Premise of Logotherapy (Essential Framework and Significance in Opposing Materialistic and Reductionist Views of Man)*.

This article aims to explore the essential framework of the spiritual dimension as a fundamental anthropological premise of logotherapy, emphasizing its key role in overcoming the materialistic and reductionist limitations of conventional psychological paradigms. The analysis addresses the core aspects of the spiritual dimension, encompassing its essence, scope, and the underlying philosophical principles that define it.

**Keywords:** *Spiritual, Noetic Dimension, Logotherapy, Anthropology, Psychology, Practical Theology*

### Увод

В контекста на съвременните културни и научни трансформации въпросът за човека и неговата същност остава централна тема както в академичните изследвания, така и в ежедневните търсения на смисъл. Логотерапията, разработена от австрийския психиатър и невролог Виктор Франкъл, представлява значим принос в тази област, като поставя акцент върху търсенето на смисъл като фундаментална чо-

вешка потребност и основен мотиватор на човешкото поведение. Тя надгражда традиционните психологически парадигми, като интегрира духовното измерение на човека, разкривайки неговата уникалност и неповторимост като личност.

В основата на логотерапията стои разбирането за човека като същество, способно на себетрансценденция, свобода и отговорност, насочено към търсене на смисъл, който надхвърля материалните и биологичните аспекти на съществуването. Тази концепция обаче не може да бъде напълно оценена извън своя антропологичен контекст. Същността на логотерапията черпи вдъхновение както от философските традиции на екзистенциализма, така и от хуманистичните стремежи към цялостното разбиране на човека. В този смисъл, антропологията на Франкъл се явява интегративна — тя свързва биологичното, психологичното и духовното измерение на човека в едно холистично цяло.

Духовното, или ноетичното, измерение е централно за концепцията на Виктор Франкъл и представлява основната антропологична предпоставка на логотерапията. Като строго специфичен човешки феномен, то описва уникалната способност на човека да се издига над обстоятелствата, да упражнява свобода на волята и да намира смисъл в живота си. Както подчертава Франкъл в „Лекарят и душата“: „Истински човешкото може да се прояви едва когато се осмелим да навлезем в измерението на духовното“.<sup>1</sup>

Настоящата статия има за цел да изследва същностната рамка на духовното измерение като основна антропологична предпоставка на логотерапията, подчертавайки нейната ключова роля за преодоляване на материалистичните и редуccionистки ограничения на конвенционалните психологически парадигми. Ще бъдат разгледани основните аспекти на духовното като неговата същност, обхват и основните философски принципи, които го обуславят. Чрез анализа на тези елементи ще се акцентира върху това, как антропологичните принципи на логотерапията предлагат алтернатива на редуccionистките тенденции в съвременната психология и как тези принципи могат да се впишат в по-широкия дискурс за човешката природа.

Изследването поставя акцент върху въпросите, свързани с лич-

<sup>1</sup> Франкъл, В. *Лекарят и душата*. Плевен: Lere Artis, 2011 [Frankl, V. *The doctor and the soul*. Pleven: Lege Artis, 2011], 65.

ностната цялостност и взаимодействието между материалното и духовното у човека. Целта е да се подчертае значението на холистичния възглед за човека, който обединява психосоматичните, социалните и духовните аспекти на неговото съществуване. В контекста на съвременните секуларни и редукционистки подходи, логотерапията се явява мост към възстановяване на цялостната представа за човешката личност и нейния висш смисъл.

***Същностна рамка на духовното (ноетичното)  
измерение като основна антропологична предпоставка***

Духовното, или ноетичното измерение (от гр. νοῦς), заема централно място в антропологичния фундамент на логотерапията, създадена от Виктор Франкъл. Още в началото на своя професионален път той започва изследванията си с въпрос, който силно го занимава като начинаещ психиатър, а именно: „Кое е онова нещо, което превръща човека в човек? Съществува ли изобщо нещо специфично човешко? В търсенето на отговор Франкъл проследява „духовното“ у човека, което дефинира като „третото измерение“ на човешката екзистенция. Трябва да се отбележи, че по онова време, основавайки се на общопопулярната философия, се говори единствено за „тяло“ (= първо измерение) и „душа“ (= второ измерение) и че в зараждащата се научна дисциплина на психологията традиционното понятие за душа е превеждано просто с „психика“. Психиката обединява нашите когнитивни способности и емоции. С това обаче не се обхваща всичко специфично човешко, защото чувства и разум (до определена степен) има и при животните.“<sup>2</sup> Като изхожда от немалкото двусмислици и ограничения на конвенционалната психотерапия, Елизабет Лукас настоява: „Най-човешките неща у човека, като ценностните структури или вродения стремеж към смисъл, не бива да се губят в джунглата от психологически интерпретации. Логотерапията се опитва да избегне тази грешка, като възприема духовното като същностно човешко измерение – автентичното, ако не и единственото...“<sup>3</sup> В свой критичен

---

<sup>2</sup> Лукас, Е. *Психотерапия с достойнство. Логотерапия нагледно*. София: Ейч Ем Ар Лорос, 2022 [Lukas, E. *Psychotherapy with dignity. Logotherapy in action*. Sofia: HMR Logos, 2022], 9.

<sup>3</sup> Lukas, E. *Living Logotherapy. Logotherapy Principles and Methods*. Bamberg: Elisabeth-Lukas-Archiv gGmbH, 2020, 9.

анализ на светската антропология богословът Андриан Александров пише, че „...всяка антропология, която изключва духовното измерение, е изначално непълна“.<sup>4</sup>

Един от аргументите, с които Франкъл обосновава фокусирането си върху човешкия дух е, че съществува опасност да се подведе пациентът чрез отнемането на духовното от неговата природа, да се подхрани неговият нихилизъм и да се задълбочи неговото (невротично) разстройство.<sup>5</sup> „С подобна атомистична, енергистична и механистична концепция за човека, психоанализата го разглежда, в крайна сметка, като автомат на психически апарат. И точно тук се намесва екзистенциалният анализ. Той противопоставя друга концепция за човека на психоаналитичната. Вече не се фокусира върху автомата на психическия апарат, а върху автономията на духовното съществуване.“<sup>6</sup> Точно духовното като централна антропологична предпоставка в представата за човека съответства на уникалната способност на човека да се „издигне“ над психофизическите си ограничения и да им се противопостави чрез силата на духовната си свобода. Така човек вече престава да бъде възприеман като автомат, подчинен на несъзнавани инстинкти и импулси и се превръща в свободно вземащо решения същество.

Когато психологията игнорира духовния потенциал на човека и се концентрира върху неговите зависимости и психофизическа обусловеност, той може да бъде подведен да вярва, че е напълно определен от своето състояние – убеждението „аз съм такъв, какъвто съм“. В противовес, логотерапията насърчава пациента да осъзнае своя потенциал за промяна – „аз мога да бъда и друг“. Това включва съзнателното противопоставяне на негативни състояния като мрачни настроения, гняв и страх, използвайки духовния си ресурс за преодоляване на предизвикателствата.

Франкъл предупреждава, че пренебрегването на този духовен по-

<sup>4</sup> Alexandrov, A. *Psihologia ca antropologie seculară: o perspectivă critică prin prisma antropologiei ortodoxe*, 23.

<sup>5</sup> Лукас, Е. *Ориентирана към смисъла психотерапия. Логотерапията на Виктор Франкъл на теория и на практика*. София: Ейч Ем Ар Логос, 2024 [Lukas, E. *Meaning-Centred Psychotherapy. Viktor Frankl Logotherapy in theory and practice*. Sofia: HMR Logos, 2022], 18.

<sup>6</sup> Frankl, V. *The Unconscious God*. New York: Simon and Schuster, 1975, 22-23.

тенциал и ограничаването до психофизичните фактори води до „подвеждаща представа за човека“.<sup>7</sup> Това е опасно, тъй като лишава пациента от възможността да използва вътрешната си сила за промяна и го оставя подвластен на своето състояние, вместо да го окуражи да постигне свобода и духовно израстване. В същия критичен анализ доц. Александров пише: „От гледна точка на православната антропология редуccionисткият подход на светската психология води до обедняване на разбирането за човешката природа. В резултат на това психологията в нейната светска форма може да се разглежда като предлагаща фрагментарна представа за човешката личност, която не успява да отчете пълната дълбочина и сложност на човешкия опит“.<sup>8</sup>

Като основен стълб на антропологичната картина за човека Франкъл описва ноетичното измерение като източник на човешката свобода и способността за разпознаване на смисъла. „Човекът се отличава с уникалната способност да осъзнае и реализира смисъла, който животът му предлага.“<sup>9</sup> Ноетичното е и мястото, където се осъществява ориентирането към ценностите и вземането на решения. Логотерапевтичната антропология дефинира човека (*imago hominis*) като същество, ориентирано към ценностите. Именно тук се проявява свободата на индивида да избира своето отношение към обстоятелствата, независимо от ограниченията, наложени от външната среда или вътрешните психологически фактори: „Човекът може да се възвиси над обстоятелствата чрез духовната си свобода“.<sup>10</sup> За обхвата на ноетичното измерение Лукас пише: „Какво остава за духовния аспект ли? Безкрайно много! Аспектът на „първочовека“, а именно свободата да определя отношението си към тялото си и към условията. Самостоятелното вземане на решения („интенционалност“), техническите и художествените интереси, творческата дейност, религиозността и нравствената чувствителност („съвест“), разбирането на ценностите и любовта – всичко това се намира в духовното измерение на човешкото същество.“<sup>11</sup>

---

<sup>7</sup> Лукас, Е. *Ориентирана към смисъла психотерапия*, 18.

<sup>8</sup> Alexandrov, A. *Ibid.*

<sup>9</sup> Франкъл, В. *Воля за смисъл*. Плевен: Леге Артис, 2011 [Frankl, V. *The will to meaning*. Pleven: Lege Artis, 2011], 56.

<sup>10</sup> Франкъл, В. *Лекарят и душата*, 112.

<sup>11</sup> Lukas, E. *Living Logotherapy. Logotherapy Principles and Methods*. Bamberg: Elisabeth-Lukas-Archiv gGmbH, 2020, p. 17.

### *Дименсионална онтология и триизмерният модел за човека*

Виктор Франкъл представя своя антропологичен модел на човека (*imago hominis*) чрез понятието „дименсионална онтология“. Този триизмерен модел е вдъхновен от философските идеи на Николай Хартман и Макс Шелер. Хартман въвежда идеята за слоестата структура на битието, която разглежда човека като съвкупност от соматично (тяло), психично (душа) и ноетично (дух) измерение. Шелер, от своя страна, акцентира върху уникалността на духовното измерение, което той разглежда като център на личността и източник на свобода и отговорност. Франкъл прилага тези философски принципи, за да се противопостави на редуccionисткия подход на психоанализата, който свежда човека до сбор от неговите инстинкти и механизми. „Психоанализата разглежда цялото, което представлява човешката психика, по атомистичен начин, доколкото я възприема като съставена от отделни части, т.е. различни инстинкти, които от своя страна са изградени от така наречените „компоненти на инстинкта“. По този начин психиката не само се атомизира, но и анатомизира, а анализът на психиката се превръща в нейна анатомия. По същия начин целостта на човешката личност в известен смисъл се разрушава. Може дори да се каже, че психоанализата дехуманизира човека.“<sup>12</sup>

Концепцията на Франкъл за триизмерността на човека надгражда върху теориите на Николай Хартман и Макс Шелер, като ги интегрира в своята антропологична и терапевтична визия. „Бих казал, че този духовен личностен център е обграден от периферните психофизични пластове. Вместо да говорим за духовно съществуване и психофизическа фактичност, можем да говорим за духовната личност и „нейната“ психофизична напластеност. Под „нейната“ искаме да подчертаем, че личността „има“ психофизична обвивка, докато личността „е“ духовна. В края на краищата не е съвсем оправдано да казвам „моето аз“ или дори „моята личност“, защото не „имам“ аз, а „съм“ аз. Ако изобщо нещо може да бъде „притежавано“, то това е *то*, но именно в смисъла на психофизична фактичност.“<sup>13</sup>

Франкъл заменя вертикалната йерархия на несъзнавано, пред-

<sup>12</sup> Frankl, V. *The Unconscious God*. New York: Simon and Schuster, 1975, 20.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 28.

съзнавано и съзнавано с модела на концентричните пластове, предложен от Макс Шелер. В този модел духовното ядро е центърът на личността, обвито от периферни соматични и психични пластове. Той разширява този модел, като го описва като триизмерна структура, в която личностното ядро служи като ос, простираща се заедно с периферните пластове, които я обгръщат, през несъзнаваните, предсъзнаваните и съзнаваните нива. Според този модел всяко човешко явление може да се прояви на всички нива, независимо дали е свързано с личностната ос или периферните пластове, подчертавайки динамичната, многопластова и неделима природа на човека.

Според втората теза за личността на Франкъл, личността не е просто *individuum* (лат. неделим), а цялостна структура. Тя функционира като неделимо цяло, където трите нива – соматично, психично и ноетично – са неразривно свързани и взаимодействат в цялостен синхрон, като духовното измерение притежава водеща роля. В книгата „Теория и терапия на психичните разстройства“ Франкъл подчертава: „Отделните нива на съществуването не могат да се оценяват или разделят“.<sup>14</sup> Като посочва интегративната роля на личностното, духовното ядро, човешкото същество се явява не само индивидуализирано, но и интегрирано. „Именно духовното ядро, и само то, гарантира и съставлява единството и цялостта в човека. В този контекст цялостта означава интеграцията на соматичните, психичните и духовните аспекти. „Трудно е да се изрази колко е важно, че именно тази тройна цялост прави човека завършен. В никакъв случай не сме оправдани да говорим за човека само като „соматично-психична цялост“. Тялото и психиката могат да формират единство — психофизическо единство — но това единство все още не представлява цялостта на човека. Без духовното като основен фундамент, тази цялост не може да съществува. Докато говорим само за тяло и психика, цялостта още не е постигната.“<sup>15</sup>

Като заимства идеята за духовното ядро като център на личността, Франкъл изгражда антропологичния фундамент на своето логотерапевтично учение, подчертавайки дебело, че личностната ця-

---

<sup>14</sup> Франкъл, В. *Теория и терапия на психичните разстройства*. Плевен: Лере Артис, 2018 [Frankl, V. *On the Theory and Therapy of Mental Disorders: An Introduction to Logotherapy and Existential Analysis*. Pleven: Lege Artis, 2011], 265.

<sup>15</sup> Frankl, V. *The Unconscious God*, 29.

лост е интегритет на духовното, психичното и физичното измерение, без да са приложими тук принципите на субординираната йерархична структура. „В смисъла на дименсионалната онтология по-висшето измерение означава по-скоро, че имаме работа с измерение с *по-широк обхват*, включващо и съдържащо в себе си по-нисшето. Следователно по-нисшето измерение се „снима“ – нека използваме този многозначен израз на Хегел – в по-висшето.“<sup>16</sup>

За да се избегне всякаква спекула за йерархично превъзходство на духа над психофизикума, Елизабет Лукас пояснява, че „... духовното не е единственият и решаващ фактор във взаимното проникване между различните онтологични области на човешкото същество (дух, психика и тяло). Да твърдим подобно нещо, значи да се поддадем на спиритизма, от който логотерапията се пази. Учен като Франкъл, разполагащ с десетилетия опит в психиатрията и неврологията, не би подценил зависимостта от психофизиката, по-специално от начина, по който функционира мозъкът. Именно психофизическата основа на човешкото съществуване е тази, която изобщо дава възможност на духовните феномени да се проявят (което не трябва да означава, че ги създава) и следователно може да ги възпрепятства, например при безсъзнание и помрачено съзнание с различен генезис. Това е причината, поради която свободата (на волята) на човека зависи от дееспособността му и варира спрямо съответния случай.“<sup>17</sup>

### ***Ноопсихичният антагонизъм: същностно свойство на духа и основа за себеизграждане на личността***

Терминът „ноопсихичен антагонизъм“, въведен от Виктор Франкъл, описва взаимодействието между духовното (ноетичното) и психичното измерение на човека. То е специфичен човешки феномен, „... нашият „човешки паспорт“: *ессе ното*“<sup>18</sup>, както го определя Лукас, и се явява основен механизъм за личностно израстване, преодоляване на страдания и търсене на смисъл. Според дименсионалната онтология на Франкъл трите измерения от една страна са зависими едно

<sup>16</sup> Франкъл, В. *Лекарят и душата*, 41.

<sup>17</sup> Лукас, Е. *Ориентирана към смисъла психотерапия*, 22.

<sup>18</sup> Лукас, Е. *Впрегни звезда в колата си. Какво ни води напред в живота*. София: Ейч Ем Ар Лорос, 2022 [Lukas, E. *Tie your cart to a star: What gets us ahead in life*. Sofia: HMR Logos, 2022], 91.

от друго, но от друга страна духът може да заеме съвсем различна позиция по отношение на психофизикума. Ако при психиката и физиката действа правилото на задължителния паралелелизъм, то духът – освен паралелно на психофизикума – може да действа и антагонистично. Т.е. става дума за един свободно избираем психоноетичен антагонизъм.

Докато психичните реакции са инстинктивни и автоматични, духовните решения са свободни и осъзнати. Това може да доведе до явление, при което психиката да подтиква индивида към определени действия, а духът да взема противоположни решения. Например, психиката на зависимия „крещи“ за пристрастяващата субстанция, но духът може да каже „не“. **Това означава:** психиката се движи в една посока, а духът на човека съзнателно и волево поема в друга.<sup>19</sup> С други думи, ноопсихичният антагонизъм съответства на способността на човека да се дистанцира и противопостави на психофизиката.

Виктор Франкъл разглежда тази динамика като израз на сложността на човешкото съществуване, при което духовното измерение играе централна роля и надгражда инстинктивните и психофизическите структури. Точно то е източник на стремежа към смисъл и е в постоянна борба с психофизичните импулси, които често ограничават личността. Франкъл ясно подчертава тази си идея в „*Лекарят и душата*“: „Човекът не е просто продукт на своята среда; той има способността да избира своето отношение към нея“.<sup>20</sup> Той вярва, че конфликтът между духовните стремежи и психичните ограничения стимулира търсенето на смисъл. „Това напрежение е израз на свободата на човека да надхвърля собствените си граници чрез себедистанциране и себетрансценденция.“<sup>21</sup>

Елизабет Лукас разширява тази концепция, като описва как ноопсихичният антагонизъм създава „диалектическа динамика“ между човешките инстинкти и стремежа към по-висши ценности. В „*Logotherapy: Principles and Methods*“ тя посочва, че това напрежение е основа за личностно израстване и преодоляване на екзистенциалната

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, 91.

<sup>20</sup> Франкъл, В. *Лекарят и душата*, 147.

<sup>21</sup> Франкъл, В. *Човекът в търсене на смисъл*. София: Хермес, 2024 [Frankl, V. *Man's Search for Meaning*. Sofia: Hermes, 2024], 75.

празнота<sup>22</sup>. В логотерапията ноопсихичният антагонизъм се разглежда като ресурс, който помага на пациента да осъзнае своето духовно ядро и потенциал. Франкъл подчертава, че разбирането на тази вътрешна борба може да помогне за трансформацията на страданието в смисъл.<sup>23</sup>

Относно важноста човек да осъзнае и разбере за този свой вроден ресурс, Лукас споделя: „Опитът ми показва, че хората живеят по-съзнателно и по-добре, когато *знаят* за „ноопсихичния антагонизъм“. Те изграждат по-достойна представа за себе си. Действат не така автоматично, а по-автентично. Чувстват се по-свободни в решенията си и са по-склонни да вземат правилните решения. Имат по-малко оправдания за грешните си постъпки, което е добре. Защото точно нашите терзания и смутове ни помагат да поддържаме запалена надеждата си за спасение...“<sup>24</sup>

Отново в противовес на атомистичния и редуccionистки възглед на психоаналитичното течение „... психоанализата разрушава единното цяло, което представлява човешката личност, и след това се сблъсква със задачата да реконструира това цяло от парчетата“<sup>25</sup>, логотерапията издига човека до съ-творец на собственото си съществуване. „Никой не е само „създаден“, всеки също така „създава [нещо] от себе си“.<sup>26</sup> Ноопсихичният антагонизъм като същностно свойство на духа е основният фактор за способността на човека за себеизграждане чрез възможността във всеки един момент в своето ноетично измерение да може да решава свободно и независимо от обстоятелствата. Себеизграждането на личността в логотерапията на Виктор Франкъл се основава на способностите за себедистанциране и себе-

<sup>22</sup> Lukas, E. *Living Logotherapy. Logotherapy Principles and Methods*. Bamberg: Elisabeth-Lukas-Archiv gGmbH, 2020, 56.

<sup>23</sup> Франкъл, В. *Теория и терапия на психичните разстройства*. Плевен: Лега Артис, 2018 [Frankl, V. *On the Theory and Therapy of Mental Disorders: An Introduction to Logotherapy and Existential Analysis*. Pleven: Lege Artis, 2011], 132.

<sup>24</sup> Лукас, Е. *Впрегни звезда в колата си. Какво ни води напред в живота*. София: Ейч Ем Ар Лорос, 2022 [Lukas, E. *Tie your cart to a star: What gets us ahead in life*. Sofia: HMR Logos, 2022], с. 92.

<sup>25</sup> Frankl, V. *The Unconscious God*. New York: Simon and Schuster, 1975, p. 20.

<sup>26</sup> Лукас, Е. *Днес е първият ден от остатъка на живота ти*. София: Ейч Ем Ар Лорос, 2024 [Lukas, E. *Today it's the first day of the rest of your life*. Sofia: HMR Logos, 2024], 14.

трансценденция, които представляват специфично човешки духовни феномени. Те позволяват на индивида да се освободи от ограниченията на обстоятелствата и да надскочи собственото си „Аз“ в търсене на смисъл и ценности.

С понятието *себедистанциране* се обозначава вродената способност на човека духовно да се откъсне и отдалечи за кратко от самия себе си и да се погледне от разстояние. „По този начин можем да видим всички бушуващи чувства в нас самите и само от такава позиция на наблюдение отвън можем да ги овладеем. Франкъл използва потенциала на хората за себедистанциране, за да отдалечи пациенти със страхове от техните фалшиви страхове представи, т.е. да се дистанцират от тях. Докато се чувстваш неразривно обвързан със страховете си, обсебен от тях, ти си изложен на тяхното влияние. Щом обаче духовно се отделиш от тях и се поставиш на подходяща дистанция, можеш да ги победиш, да ги дирижираш, да им се подиграваш – на кратко, да правиш с тях всичко.“<sup>27</sup>

Другият съзидателен потенциал на духа се проявява в способността ни да надскочим себе си, насочвайки се към нещо или някого извън нас самите (ценностно ориентирано себенадмогване)<sup>28</sup>, известно още като себетрансценденция. „Да си човек означава вече да си излязъл отвъд самия себе си. Бих казал, че същността на човешкото съществуване е в неговото самотрансцендиране. Да си човек вече значи да си обърнат към нещо или някого, отдаден на някакво дело, на човек, когото обичаш, или на Бог, комуто служиш.“<sup>29</sup> Така човек вече притежава не само свободата от самия себе си (себедистанциране), но и свободата да надмогне себе си и да се насочи към ценности, които надхвърлят собственото му съществуване. В екзистенциалитичната перспектива себетрансценденцията е възможна благодарение на духовната свобода на личността, която ѝ позволява да заема позиция както по отношение на физическите и психическите си реакции, така и по отношение на външните обстоятелства. Тази възможност се изразява не в свободата му от тях, а в свободата му да формира позиция по отношение на тях. Или както емблематично се изразява Франкъл,

---

<sup>27</sup> Лукас, Е. *От страха към спокойствието на душата*. София: Ейч Ем Ар Логос, 2022 [Lukas, E. *From fear to peace of soul*. Sofia: HMR Logos, 2022], 96.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 96.

<sup>29</sup> Франкъл, В. *Лекарят и душата*, 40.

„Човек не е свободен *от*, а *за* нещо“.<sup>30</sup>

Така себедистанцирането и себетрансценденцията се явяват основни инструменти в духовния процес на себеизграждане, чрез които човекът може да се освободи от влиянието на обстоятелствата и да се насочи към по-висши цели. „... духовното като надсмъртна, неразрушима същина *не* е насочено към своето моментно и по-нататъшно съществуване, което и без това е гарантирано. Но към какво тогава? Според Франкъл – към *срещата със смисъла и ценностите*. Към това да им се отдадем и да им служим.“<sup>31</sup> Защото, пише Лукас: „... надареното с духовност същество носи неутолим копнеж по смисъла и се чувства привлечено от ценностите, на които се отдава *доброволно*“.<sup>32</sup> Тези думи подчертават ролята на смисъла и ценностите като основни двигатели на човешкото съществуване, които позволяват преодоляването на ограниченията и изграждането на пълноценна личност.

### Заклучение

Чрез включването на духовното измерение в антропологичната рамка на логотерапията, Виктор Франкъл предлага значима алтернатива на редуccionистките и материалистични възгледи за човека. Логотерапията надхвърля традиционните психологически подходи, които често свеждат човешката личност до биологични и психологически механизми. Вместо това, тя интегрира психосоматичните и ноетичните аспекти в една неделима и холистична личностна цялост, като подчертава централната роля на духовността за разгръщане на пълния потенциал на човешкото същество и постигане на пълноценен живот.

Ноетичното измерение не само допринася за личностната цялост, но и се явява основа за уникалната способност на човека да надмогва обстоятелствата чрез духовната си свобода, отговорност и стремеж към смисъл. Тази перспектива открива нови възможности за справя-

<sup>30</sup> Франкъл, В. *Човекът в търсене на смисъл*. София: Хермес, 2024 [Frankl, V. *Man's Search for Meaning*. Sofia: Hermes, 2024], 86.

<sup>31</sup> Лукас, Е. *Ориентирана към смисъла психотерапия. Логотерапията на Виктор Франкъл на теория и на практика*. София: Ейч Ем Ар Логос, 2024 [Lukas, E. *Meaning-Centred Psychotherapy. Viktor Frankl Logotherapy in theory and practice*. Sofia: HMR Logos, 2022], 23.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 23.

не с екзистенциални кризи и насочва човека към автентично себеосъществяване.

Изследването показва, че игнорирането на духовното измерение води до редукционистко възприемане на човека като обект на биологични или психосоциални процеси. Това не само стеснява разбирането за човешката природа, но и лишава индивида от възможността да осъзнае и използва своя духовен потенциал за личностно израстване и намиране на смисъл. Пренебрегването на този аспект ограничава перспективата на психологията, като я лишава от дълбочина и цялостност.

Един от най-съществените приноси на учението на Франкъл е неговата интегративност, която включва ноетичното измерение в представата за човека, резонираща с принципите на православната антропология. И двете парадигми акцентират върху ценностите, свободната воля и смисъла като фундаментални характеристики на човешката личност. Това прави логотерапията релевантна както в съвременния психологически контекст, така и като възможен мост между науката и духовността.

И накрая, логотерапията на Виктор Франкъл предлага нова рамка за разбирането на човешката природа, която е едновременно научна, етична и философска. Чрез интегрирането на духовното измерение този подход разширява границите на традиционната психология, като същевременно допринася за по-дълбоко разбиране на човешката същност. Практическото приложение на логотерапевтичния модел в областта на психичното здраве и човешкото развитие обогатява терапевтичните методологии и насърчава холистичния подход към благополучието на човека. Утвърждавайки смисъла като основна движеща сила и мотиватор на човешкото поведение, логотерапията се превръща в ценен инструмент за справяне с предизвикателствата на съвременния свят и постигане на пълноценен живот.

## Библиография

Лукас, Е. От страха към спокойствието на душата. София: Ейч Ем Ар Логос, 2022 [Lukas, E. From fear to peace of soul. Sofia: HMR Logos, 2022].

Лукас, Е. Ориентирана към смисъла психотерапия. Логотерапията на Виктор Франкъл на теория и на практика. София: Ейч Ем Ар Логос, 2024 [Lukas, E. Meaning-Centred Psychotherapy. Viktor Frankl Logotherapy in theory and practice. Sofia: HMR Logos, 2022].

Лукас, Е. Психотерапия с достойнство. Логотерапия нагледно. София: Ейч Ем Ар Логос, 2022 [Lukas, E. Psychotherapy with dignity. Logotherapy in action. Sofia: HMR Logos, 2022].

Лукас, Е. Впрегни звезда в колата си. Какво ни води напред в живота. София: Ейч Ем Ар Логос, 2022 [Lukas, E. Tie your cart to a star: What gets us ahead in life. Sofia: HMR Logos, 2022].

Лукас, Е. Днес е първият ден от остатъка на живота ти. София: Ейч Ем Ар Логос, 2024 [Lukas, E. Today it's the first day of the rest of your life. Sofia: HMR Logos, 2024].

Франкъл, В. Лекарят и душата. Плевен: Лере Артис, 2011 [Frankl, V. The doctor and the soul. Pleven: Lege Artis, 2011].

Франкъл, В. Воля за смисъл. Плевен: Лере Артис, 2011 [Frankl, V. The will to meaning. Pleven: Lege Artis, 2011].

Франкъл, В. Теория и терапия на психичните разстройства. Плевен: Лере Артис, 2018 [Frankl, V. On the Theory and Therapy of Mental Disorders: An Introduction to Logotherapy and Existential Analysis. Pleven: Lege Artis, 2011].

Франкъл, В. Човекът в търсене на смисъл. София: Хермес, 2024 [Frankl, V. Man's Search for Meaning. Sofia: Hermes, 2024].

Lukas, E. Living Logotherapy. Logotherapy Principles and Methods. Bamberg: Elisabeth-Lukas-Archiv gGmbH, 2020.

Frankl, V. The Unconscious God. New York: Simon and Schuster, 1975.

Иконом Емил Паралингов

БИОГРАФИЧНИ ДАННИ ЗА  
ФИЛИПОПОЛСКИЯ  
(ПЛОВДИВСКИ) МИТРОПОЛИТ НИКИФОР  
(1824 – 1850)

**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: o.emil@abv.bg; ORCID iD: 0009-0004-9530-7618.

**Abstract:** Fr. Emil Paralingov, *On the Biography of Nicephorus, Metropolitan of Philippopolis (Plovdiv) in the period 1824 – 1850.*

Both civic and ecclesiastical history contain figures and events that are sometimes overlooked—either because they are deemed insignificant and unworthy of scholarly attention, leading to their mention only when necessary, or because the available sources are so scarce that it seems almost impossible to say or write anything meaningful about them. However, both of these assumptions are flawed. Every individual leaves a mark—whether as a fruitful contribution to society or as a wound upon its body. When such a trace exists, it is essential to document, remember, and study it, for history is humanity’s greatest teacher, even though people often prove to be its poorest students. With diligence and curiosity, even a single image, letter, or brief note can serve as the starting point for unraveling a life—or even an entire era. In the case of Nicephorus, Metropolitan of Philippopolis (Plovdiv) from 1824 to 1850, the challenge is not the scarcity of sources on his life and service, but rather their dispersion and diversity. Approaching these sources is akin to solving a complex puzzle—one that, despite the time it requires, ultimately reveals a fresh perspective on a deeply emotional and transformative period: the 19th century, a time of great significance not only for Bulgaria and the Ottoman Empire but for all of Europe.

**Keywords:** *Ecclesiastical History, Church History, Orthodox Theology, Nicephorus, Metropolis of Philippopolis, Orthodox Church, Bulgarian History*

В приемния салон на Пловдивска митрополия, редом с портретите на Пловдивските екзархийски митрополити Паисий, Панарет и Натанаил, виси и този на предшественика им от първата половина на XIX в. гръцкия патриаршески митрополит Никифор. Гръцки – защото е грък по народност. И патриаршески – защото по негово време Пловдив е все още под ведомството на Константинополската (Вселенската) патриаршия. Ведомство, което тя ще запази, макар и формално до 1925 г.<sup>1</sup>

Оцеляването на портрета по време на антигръцките погроми в Пловдив на 16 юли 1906 г., когато е унищожена голяма част от имуществото на патриаршеската митрополия, е от изключително значение.<sup>2</sup> Дали е бил скрит от гърците в града или запазен от българите, носещи спомена за митрополит Никифор като най-похвалният владика Пловдивски<sup>3</sup> остава неизвестно. Важното е, че портретът се явява основа за запознаването с най-дълго управлявалия Пловдивска епархия митрополит през целия наситен на национални противопоставяния XIX в. Той заема този пост цели двадесет и шест години – от 1824 до 1850 г.

Потретът е нарисуван през 1833 г., като годината е изписана в долния ляв ъгъл. Над нея се чете титулт ὁ Φιλίππουπόλεως. В долния десен ъгъл е името Νικήφορος, а под него е посочена и възрастта му – 42 г. Авторството му все още остава неизвестно, но по начина на изписване датировката и името на митрополита е много вероятно да е дело на някой от одринските иконописци, работили в града и епархията по същото по време.<sup>4</sup> Или защо пък да не е на онзи французин, който живеел тогава в Пловдив, и при когото Захари Зограф е взимал

<sup>1</sup> Αποστολίδου, Κ. *Η της Φιλίππουπόλεως ιστορία από τον αρχαιότατον μέχρι τον καθ' ημάς χρόνον*, Εν Αθήναις, 1959, σ. 289.

<sup>2</sup> Ευθυμιάδη, Α. *Η συμβολή της Θράκης εις τους απελευθερωτικούς αγώνες*, Αλεξανδρούπολις, 2005, σ. 606.

<sup>3</sup> Моравенов, К. Паметник на пловдивското население. Пловдив: изд. Х. Г. Данов [Moravenov, K. *Monument of the Population of Plovdiv*. Plovdiv: H. G. Danov Publishing], 1984, с. 15.

<sup>4</sup> Тотева, П. „За одринските майстори зографи и тяхната изява в Пловдив“. – В: *Българско възрожденско изобразително и приложно изкуство*, София: БАН [Toteva, P. „On the Edirne Master Icon Painters and Their Work in Plovdiv,“ – in *Bulgarian Revival Visual and Applied Arts*, Sofia: BAS], 1985, с. 90.

три месеца уроци по рисуване.<sup>5</sup> А може и да е дело на лекаря и художник Георгаки Дракопулос, изучавал тези две изкуства в Италия, племенник на един от предшествениците на митрополит Никифор, Кирил Критянин<sup>6</sup>.

Изворните свидетелства, както български, така и гръцки, могат да бъдат разделени в две групи, условно наречени неутрални и пристрастни. Неутрални са чисто административните документи, като преписки в Кодексите на Филипополската митрополия, разходни и приходни отчети, служебни писма и др. подобни. Пристрастните са онези писмени свидетелства, които са натоварени с цялата емоция на противоборството между двата етноса – българския и гръцкия оставило трайни следи в живота на най-големия град на Тракия – Пловдив. Пример в това отношение са два от основните източника за възрожденската му история: „Паметник на пловдивското християнско население“ от Константин Моравенов, издаден през 1869 г. в Цариград (Иstanbul), и по-ранния: „Историографско описание на епархия Филипополис“ от Георгиос Цукалас, издадено през 1851 г. във Виена.

И при двамата автори обективността се движи по емоционалната линия българи срещу гърци и обратно – гърци срещу българи. Георгиос Цукалас, дошъл в Пловдив от остров Закинтос през 1832 г., за да поеме ръководството на Централното елинско училище<sup>7</sup> възприема Описание–то като част от публицистичния му отпор на българските усилия за подриване на гръцкия авторитет във Филипополската епархия<sup>8</sup>.

Подобна е целта на К. Моравенов. В предговора към Паметник–а, той пише: „Понеже видях, че последному много се писа от гърците с намерение да подсвоят тойзи град, аз се реших да туря в перо всичко, чтото помня аз самси и чтото съм слушал от баба си и брата ѝ – лица, остарели в почит и учение – първо, за да избавя от тъмницата на забвението фактовете, които са съединени с историята на сегашният

<sup>5</sup> Огойска, М. *Междуписания*, ИК „Проф. Петко Венедиков“, 2010 г. [Ogoyska, M. *Interwritings*, ИК „Prof. Petko Venedikov“, 2010], 64.

<sup>6</sup> Моравенов, К. Пос. съч. [Moravenov, K. *Op. cit.*], 189, 192.

<sup>7</sup> Моравенов К. Пос. съч. [Moravenov, K. *Op. cit.*], 58, 165.

<sup>8</sup> Спасова – Топурова, А. *Припомнянето на един българо-гръцки сблъсък: Найдено Геров и Георгиос Цукалас*, год. IX, 2021, бр. 21, с. 2 [Spasova-Topurova, A. “Recalling a Bulgarian-Greek Clash: Nayden Gerov and Georgios Tsoukalas.” Year IX, 2021, Issue 21], <https://www.abcdar.com> (13.03.2025).

град Пловдив, и, второ, за да принесе пред жертвеника на отечеството си ничтожната част от дълга си“.<sup>9</sup>

И двамата автори измерват нещата изключително субективно и с нагласата на етническата общност към която принадлежи. Въпреки това, предаваните от тях факти могат да бъдат приети, особено там, където се припокриват, и най-вече когато се доказват от изследователите.

Какви са те за Филипополския митрополит Никифор?

От паметна бележка оставена от самия него в Гръцкия кодекс на Филипополска митрополия, обнародван от акад. Иван Снегаров през 1946 г., става ясно, че преди да бъде избран за митрополит е бил μέγας ἀρχιδιάκονος (велик архидякон) по време на цялото патриаршеско служение на блажения Константинополски патриарх Евгений Филипополит, а после и протосингел на Константинополската патриаршия при патриарх Хрисант I (1824 – 1826 г.)<sup>10</sup>. След гласуване от страна на архиереите е избран за Филипополски митрополит и на 26 септември 1824 г., деня на св. Йоан Богослов, е ръкоположен за такъв. Хиротонията е извършена в самата патриаршия и му било поверено словесното стадо на Пловдивска епархия.<sup>11</sup>

Г. Цукалас и К. Моравенов – първият пряк, вторият косвен съвременник на митрополит Никифор, вероятно са познавали Кодекса, защото съставяйки списъци на Филипополските митрополити в споменатите им съчинения, относно идването на митрополит Никифор в града, посочват същата 1824 г., макар, че К. Моравенов споменава и 1825.<sup>12</sup> Но и двамата са единодушни, че предхождащите избора на митрополит Никифор събития, са свързани с отстраняването от Пловдив на митрополит Самуил Караманлийт. Според Г. Цукалас той се забъркал в дела и по нареждане на Митрополията (разбирай Патриаршията) бил преместен в столицата.<sup>13</sup>

<sup>9</sup> Моравенов, К. Пос. съч. [Moravenov, K. *Op. cit.*], 16.

<sup>10</sup> Снегаров, И, *Гръцки кодекс на Пловдивската митрополия*, БАН, 1946 г. [Snegarov, I. *Greek Codex of the Plovdiv Metropolis*, SbBAN, 1946], 179. Вж. *Αρχεῖον του τρακικου*, т. Δ, 1937 – 38; Αποστολίδου, Κ.Μ. *Η ιερά της Φιλιππουπόλεως μητρόπολις και οι κώδικες αυτής*, σ. 30.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> Τσουκαλά, Γ, *Ιστοριογεωγραφική περιγραφή της επαρχίας Φιλιππουπόλεως*, Νέας Πορείας, Θεσσαλονίκη, 1980, σ. 84. Cf. Моравенов, К. Пос. съч. [Moravenov, K. *Op. cit.*], 189.

<sup>13</sup> Τσουκαλά, Γ. *Op. cit.*, 84.

К. Моравенов пише за възникнал конфликт между митрополита и назърина (османския управител на града) по причина, че владиката често се препирал с него и упорствал в исканията си.<sup>14</sup> Възможно е пререканията да са били свързани с подозренията на османската власт, че митрополит Самуил е член на основаното през 1814 г. в Одеса балканско революционно движение „Филики Етерия“ (Φιλική Ἑταιρία), каквито в действителност били не малко архиереи на Патриаршията.<sup>15</sup> Или всичко се е свеждало до характера на владиката, когото турците наричали „Дели Самуил“, а К. Моравенов пише за него, че бил блъснат малко.<sup>16</sup> Т. е. може да се предположи, че бил с труден характер.

Когато станало отзоваването му, митрополит Самуил най-напред бил отведен в Одрин, а оттам изпратен в Цариград. Според К. Моравенов по онова време бе обесило правителството владиката Ираклийски. Той имал един архиדיакон млад, по онова време на възраст 28 или 30 години, по име Никифор, грък от остров Мидил. *Него препоръчал Стефанаки бей Богориди на гореречените двоица съотечественици (Вълко Малкият Чялооглу и търговеца х. Иван Хр. Куюмджиоглу) и те го поискаха от Патрик Евгения и той като желал да се настани ираклийския архидиакон тутакси назначи за пловдивски митрополит Никифора.*<sup>17</sup>

Със сигурност това сведения авторът на Паметника предава по памет, или като чуто от някого друго. Защото ако Патрик Евгения е роденият в Пловдив през 1780 г. Константинополски патриарх Евгений II, то той заема патриаршеския престол от 1821 г., като наследява обесения от турците на 10 април с. г. св. свщмчк патриарх Григорий V, и остава на него до юли 1822 г. когато умира от сърдечно заболяване.<sup>18</sup>

Изключено е да става дума за Анхиалския митрополит Евгений Каравиас. Вероятно него визира Г. Цукалас, че е бил Пловдивски митрополит между 1807 и 1809 г.<sup>19</sup> К. Моравенов не го споменава въоб-

<sup>14</sup> Моравенов, К. *Пос. съч.* [Moravenov, K. *Op. cit.*], с. 196

<sup>15</sup> Γεωργαντζή, Π. *Οι αρχιερείς και το Εικοσιένα*, Εανθη, 1985, σ. 272.

<sup>16</sup> Моравенов, К. *Пос. съч.* [Moravenov, K. *Op. cit.*], с. 196.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 196.

<sup>18</sup> Вж. уеб страницата на Патриаршията: <https://ec-patr.org/> (13.03.2025).

<sup>19</sup> Τσουκαλά, Γ. *Op. cit.*, 84.

ще в списъка на Пловдивските митрополити.<sup>20</sup> По-важното е, че вече като Анхиалски митрополит за какъвто е назначен през 1813 г., Евгений Каравиас е от архиереите обесени от турците заедно с патриарх Григорий през споменатата 1821 г.<sup>21</sup>

Същото се отнася и за споменатия от К. Моравенов Ираклийски владика, обесен от турците. Без съмнение тук става дума за Критския архиепископ Герасим V Пардали (1800–1821), който е посечен, а не обесен от турците на 24 юни, отново през 1821 г.<sup>22</sup> Няма никаква възможност да се приеме, че Владиката Ираклийски е митрополита на Ираклия в Тракия, Мелетий, защото той умира през 1822 г. от естествена смърт.<sup>23</sup>

Най-логично изглежда, че при пристигането на отзовавания от Пловдив митрополит Самуил в Цариград, в столичния град по своите дела се намирали двамата пловдивски първенци, бегликчията Вълко Малкийт и търговеца Иван Куюмджоглу. Научавайки за овакантаването на Пловдивската митрополитска катедра, те се срещат със Стефан Богороди, който им препоръчал протосингела на патриаршията Никифор. Влиянието на Богориди както пред Високата порта, така и пред Патриаршията било достатъчно голямо<sup>24</sup>, по това време той е драгоман на османската флота<sup>25</sup>, за да може препоръката му да бъде възприета от патриарха, но не Евгений, а Хрисант. Патриархът, тъй като желаел да се издигне в йерархията неговият протосингел, го предложил на Синода, за да бъде избран и хиротонисан за Филипополски митрополит. Всичко това е станало през първата половина на 1824 г.

Каква е атмосферата в Пловдив през тази година?

К. Моравенов я описва в най-светли краски, като я нарича „вре-

<sup>20</sup> Моравенов, К. *Пос. съч.* [Moravenov, K. *Op. cit.*], 189.

<sup>21</sup> Вж. електронен ресурс: <https://users.sch.gr/markmarkou/#gsc.tab=0> (13.03.2025).

<sup>22</sup> Вж. [https://users.sch.gr/markmarkou/1801\\_1832/1821/koim/gerasimos\\_pardales.htm](https://users.sch.gr/markmarkou/1801_1832/1821/koim/gerasimos_pardales.htm) (13.03.2025).

<sup>23</sup> Вж. [https://users.sch.gr/markmarkou/1801\\_1832/1822/koim/meletios\\_herakleias](https://users.sch.gr/markmarkou/1801_1832/1822/koim/meletios_herakleias) (13.03.2025). Вж. Либератос, А. *Възрожденският Пловдив. Трансформация, хегемония, национализъм*, ИК „Гутенберг“, София 2019 [Liberatos, A. *Revival Plovdiv: Transformation, Hegemony, Nationalism*, IK „Gutenberg“, Sofia, 2019], 62.

<sup>24</sup> Стоянов, М. *Когато Пловдив беше столица*, ИК „Хермес“, 2008 [Stoyanov, M. *When Plovdiv Was the Capital*, IK „Hermes“, 2008], с. 28–28.

<sup>25</sup> Вж. <https://kotel.bg/vidni-lichnosti-rodeni-v-kotel/stefan-bogoridi/> (13.03.2025).

ме цветуще – и за абаджийският еснаф, и за бегликчиите, които веќе се настаниха в градът темелни и превзеха гражданското управление, което вървеше много успешно, че единомислие владееше между еснафа и чорбаджиите (бегликчиите) и другите които веќе се настаниха в града темелни и превзеха гражданското управление, което вървеше много успешно, че единомислие владееше между еснафа и чорбаджиите (бегликчиите) и другите... Бегликчиите, като познати в Цариград, имаха влияние на конака и така свършваха се работите общи лесно“.<sup>26</sup>

Акад. Иван Снегаров пише: „Съединени (чрез обща вяра и духовна култура и съгласувана стопанска дейност), християните в Пловдив съставлявали добре организирано цяло, наричано в гръцкия кодекс τὸ κοινὸν τῆς πολιτείας (обществото на града), сиреч Пловдивска православна община“.<sup>27</sup> Еснафските сдружения в града са силни като организация още от предходните на митрополит Никифор години, със стабилно представителство в общинските органи на управление и в общинските заведения. Под бегликчиите, настанили се вече в него и превзели гражданското управление трябва да се разбира главно коптивщия род Чалъкови, заселил се в Пловдив в първото десетилетие на XIX в. За кратко време те успяват да придобият изключително голямо богатство и авторитет, позволяващ им да имат влияние не само пред пловдивските първенци, но и в Цариград, пред Патриаршията и Високата порта.<sup>28</sup> Вълко Чалъков и сродниците му ще бъдат финансова, но и морална опора за митрополит Никифор през всички години на неговото архиерейско служение в Пловдивска епархия, почти до смъртта му през 1850 г.

Митрополит Никифор е умен човек, имащ дарбата да познава достойните за работа человети и такива да употребява в службата си, и ще подкрепя съществуващото единомислие.<sup>29</sup>

В Пловдив новия митрополит заварва един викарен *епископ титулярний Левкис, по име Серафим*. Той бил изпращан по селата да

---

<sup>26</sup> Моравенов, К. *Пос. съч.* [Moravenov, K. *Op. cit.*], 201.

<sup>27</sup> Снегаров, И, *Пос. съч.* [Snegarov, I. *Op. cit.*], 184.

<sup>28</sup> Шивачев, С. Дарителят о. Кирил Нектариев, София: Изд. „Захари Стоянов“, 2021, [Shivachev, S. *The Benefactor Fr. Kiril Nektariev*, Sofia: Izd. „Zahari Stoyanov“, 2021], 38. Вж. Генчев, Н. *Възрожденският Пловдив*, София: Изток–Запад, 2007 [Genchev, N. *Revival Plovdiv*, Sofia: Iztok-Zapad, 2007], 312

<sup>29</sup> Моравенов, К. *Пос. съч.* [Moravenov, K. *Op. cit.*], 201.

събира владичината, но също така и да служи когато митрополита бил зает и нямал време сам да го прави.<sup>30</sup> В Гръцкия кодекс на Пловдивска митрополия е запазен текста на завещанието което епископа оставил. Съставено е на 3 януари 1834 г. и е заверено от Пловдивския митрополит Никифор.<sup>31</sup>

След смъртта му за викарен епископ отново с титлата Левкийски е назначен един млад калугерин от Сливен, Акакий, учител и певец в Хасково. Служил в църквите и на български, но починал от холерата, поразила Пловдив и района през 1848 г.<sup>32</sup>

Епископ Серафим имал един дякон сопотненец по име Кирил.<sup>33</sup> Тук става дума за известния възрожденски духовник и дарител от Карлово о. Кирил Нектариев. Но въз основа данните дадени от К. Моравенов и Кодекса на Филипополската митрополия, трудно би могло да се приеме твърдението на Стефан Шивачев, че е бил протосингел на митрополит Никифор.<sup>34</sup>

От Паметник-а се разбира, че митрополит Никифор, довел със себе си в Пловдив троица дякони, единият от тях на име Атанасий, родом мидилий, *мъж на 30 години, умен, смирен, с понятие от езика ни...* Той състави в Пловдив Консисториялният съвет в митрополията, съставляващ от троица от първите и по-учените попове и от четворица мирски лица и от по-първите еснафски търговски под председателството на Атанасия, *който* справлява този съвет осем години достолепно като протосингел, ако и да е бил дякон...<sup>35</sup>

Със сигурност това е същият Атанасий споменат във вписано в гръцкия кодекс на митрополията завещание с дата 3 октомври 1828 г. в което се казва, че завещателят остава на Филипополския митропо-

<sup>30</sup> *Ibid.*, 198.

<sup>31</sup> Снегаров, И. *Пос. съч.*, [Snegarov, I. *Op. cit.*] 325.

<sup>32</sup> Моравенов, К. *Пос. съч.*, [Moravenov, K. *Op. cit.*] 198–199. Въпреки, че в историографията за този период се използва изрази „богослужение на български език“, не става дума за говоримия език, а за т. нар. „църковнославянски език“, употребяван единствено в православното богослужение и до днес. Той е въведен в началото на XIX в. като втори богослужeben език на Вселенската патриаршия в нейните славяноезични епархии. Все пак и преди това, основно в западните български предели и в сръбските земи, се ползват богослужebни ръкописи на старославянски.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 198.

<sup>34</sup> Шивачев, С. *Пос. съч.*, [Shivachev, S. *Op. cit.*] 25.

<sup>35</sup> Моравенов, К. *Пос. съч.*, [Moravenov, K. *Op. cit.*] 196.

лит 500 гроша, а на протосингела му Атанасий – 101 гроша.<sup>36</sup>

Ако тези осем години започват с идването на митрополит Никифор в Пловдив през 1824 г, то дякон Атанасий е бил протосингел до 1831 г. Но името му се среща отново и в друго завещание от 1 януари 1833 г., според което завещателят Роксандра Г. Мандраджоглу завещава на Филипополския митрополит Никифор – 500 гроша; на Левкийския еп. Серафим – 200, и на протосингела Атанасий – 100.<sup>37</sup> Съгласно наличните сведения за него, в това число и на пояснението на К. Моравенов, че същият става и Костурски (Касторийски) митрополит, може да се предположи, че е протосингел на Пловдивска митрополия до 1835 г., когато е избран за митрополит на тази Костурска (Косторийска) епархия.<sup>38</sup>

След тази година председателството е поето от хиротонисания за епископ Левкийски Акакий сливненецът, председателствал съвета до смъртта си, която както се каза била от холерата през 1848 г. Заместен е от архидякона Антим от Сифнос, председател на съвета до смъртта на митрополит Никифор през 1850 г.<sup>39</sup>

К. Моравенов ясно пише, че дякон Кирил ходел наедно със стареца си епископ Серафим, и като се обучи на владишкия таксилдарлък, след смъртта на стареца си наследи службата му той и я води до смъртта на Никифорова.<sup>40</sup> Това от една страна означава, че още преди 1824 г. о. Кирил Нектариев вече е бил на служба във Филипополската митрополия. От друга, че неговата чисто административна задача била да събира *владичината*, като я изпълнявал до годината в която умира митрополит Никифор. В този смисъл Ст. Шивачев е прав, че митрополита далновидно преценявал, че ще бъде по – добре в градчетата и селата с преобладаващо българско население въпросния данък да се събира от българин.<sup>41</sup>

Наистина в писмо завещание от 4 март, 1868 г., о. Кирил нарича себе си *долуподписаний Кирил Нектариев свещеноинок, протосин-*

<sup>36</sup> Снегаров, И. *Пос. съч.*, [Snegarov, I. *Op. cit.*] 302.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 317.

<sup>38</sup> [https://users.sch.gr/markmarkou/1833\\_1870/1850/koim/athanasios\\_hatzivasileiou.htm](https://users.sch.gr/markmarkou/1833_1870/1850/koim/athanasios_hatzivasileiou.htm) (13.03.2025).

<sup>39</sup> Моравенов, К. *Пос. съч.*, [Moravenov, K. *Op. cit.*] 198.

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> Шивачев, С. *Пос. съч.*, [Shivachev, S. *Op. cit.*] 30.

гел на Пловдивският митрополит, българин, родом от село Сопот в Пловдивската кааза.<sup>42</sup> Но едва ли става дума за митрополит Никифор, а по – скоро за Паисий (1857–1861 г.), защитника на българските правдини<sup>43</sup>, на когато оттеглилият се в родното Карлово, о. Кирил ще бъде епитроп (архиерейски наместник) за Карловската каза.<sup>44</sup> Или приемника му Панарет (1861–1872 г.).<sup>45</sup>

К. Моравенов изрежда в книгата си имената и на други служители във Филипополска митрополия, както и на някои свещеници, едни заварени, а други ръкоположени от митрополит Никифор. Много от тези имена се откриват и в гръцкия кодекс на митрополията, с прилежащите им офикии и наименованията на заеманите от тях административни длъжности в нея.

Според К. Моравенов митрополит Никифор не говорел турски, което е малко странно, имайки се предвид служението му в столицата на Османската империя като патриаршески архидякон, а после и като протосингел. За политическите на митрополията работи, т. е. за връзка с конака той бил назначил един дякон, хаджи Макарий от Пруса (дн. Бурса), на възраст до 40 – годишна, мъж достоен и способен за това звание, че като матерний език турският говореше го чисто, обаче горделив човек...<sup>46</sup> Може би тази му горделивост развалила отношенията им.<sup>47</sup> Но разривът между тях трябва да е станал след 1848 г., съдейки от надписа от вътрешната страна на абсидата на главната църква „Св. Параскева“ на Горноводенския манастир „Св. Кирик“ който гласи: „С иждивението на Макариос от Пруса, йеродякон на Високопреосвещения старец свето Филипополския г-н г-н Никифор Лесвиец се изографиса в година Господня 1848 септември 10“. Явно след тази година същият си подал оставката и се преместил при Серския митрополит Яков.<sup>48</sup>

Гръцкият кодекс на Филипополска митрополия хвърля светлина върху управлението ѝ, както по време на предходните на митропо-

<sup>42</sup> Шивачев, С. *Пос. съч.*, [Shivachev, S. *Op. cit.*] 76.

<sup>43</sup> Моравенов, К. *Пос. съч.*, [Moravenov, K. *Op. cit.*] 189.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 63.

<sup>45</sup> Φιλίππαιον, Θ. «Εκκλησίας Κωνσταντινουπόλεως Επισκοπαί και Επίσκοποι (1833–1906)», *Θεολογία* 32, Ιανουάριος–Μάρτιος 1961, σ. 86.

<sup>46</sup> Моравенов, К. *Пос. съч.* [Moravenov, K. *Op. cit.*], 199.

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> *Ibid.*, 200.

лит Никифор архиерей, така и по негово време. Повечето преписки са от частен характер, но има и такива, разкриващи свещеническото служение в качеството му на духовно ръководство на православно-то население в епархията, устройството на енориите и манастирите, училищата и други обществени заведения.

Интересен документ е Постановление на Филипополската митрополия от 1 май, 1833 г. В него се казва, че съгласно апостолските правила, никой желаещ да се посвети на свещеническо служение не бива да бъде причислен към клира без изпит. Самият изпит се провеждал пред главния учител на Централното гръцко училище, в присъствието на епитропите на училището, но и на представители на занаятчийските еснафи. Затова и под постановлението са се подписали не само свещениците, съставляващи съвета на митрополията, но и първомайсторите на еснафите, в това число и главите на двете най – влиятелни пловдивски фамилии – Вълко Чалъков и Атанасиос Гюмюшгерданис.<sup>49</sup>

От 1 юни с. г. е Съгласително писмо на свещениците в Пловдив касаещо дисциплината им. То започва с позоваване на Посланията на св. ап. Павел до Тимотей. Отбелязва се, че свещениците трябва да пребивават всекидневно в църквите си и да отслужват редовно установените всекидневни богослужби; че трябва да бъдат вежливи към енориашите си; да не бъдат пияници; да не пушат; да не ходят по пазарите; да не танцуват; да не сватовничают и т.н. все в този дух. Следват подписите на градското свещенство, два от които са на български, и в заключение подписа на митрополит Никифор.<sup>50</sup>

От 1835 г. е разписание на часовете на всекидневното и неделното богослужение в пловдивските църкви, съставено от митрополит Никифор, с пояснение, че ако се пристъпи тази наредба, свещеникът ще подлежи на църковно наказание.<sup>51</sup>

Друг заслужаващ внимание документ е Решение на енориашите от църквата „Св. Неделя“ в Пловдив от 27 януари 1832 г., за възстановяването ѝ, взето в присъствието на Пловдивския митрополит Никифор и неговите първенци. Определени са настоятелите и попечителите, и е заключено, че никой друг не ще се меси във възстановяването,

---

<sup>49</sup> Снегаров, И. *Пос. съч.*, [Snegarov, I. *Op. cit.*] 320.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 321.

<sup>51</sup> *Ibid.*, 355.

освен определените в решението лица.<sup>52</sup> По повод строежа на тази църква в кондиката са записани стихове във възхвала на митрополит Никифор.<sup>53</sup>

С нейното възстановяване започва мащабна кампания по обновлението на старите църкви и манастири във Филипополската епархия. Това става възможно след реформите предприети от султан Махмуд II, за модернизиране на Османската империя, включващи и свобода на вероизповеданието.<sup>54</sup> Но и на придобитото не без възможностите дадени от тези реформи влияние, което имал рода Чалъкови, най-вече в лицето на Големи Вълко и Стоян Чалъкови пред самия султан, издействайки фермани за строежа на храмовете и манастирите.<sup>55</sup>

През 1832 г. е възстановена и църквата „Св. Константин и Елена“. През 1835 е построен параклисът „Св. Николай“; 1836 г. е подновена малката черковка кевгирена „Св. Параскева“ („Св. Петка–Стара“).<sup>56</sup> През 1838 г. – „Св. Димитър“; 1844 г. – „Успение Богородично“.

А. Трифонова обнародва текста на паметна плоча, поставена над входната врата към нартекса на църквата „Св. Неделя“. Той гласи:

„Настоящият храм се изгради из основи с труда, усилието и изживението на Високопреосвещения митрополит на Филипуполи Никифор, 1 април 1832“ († Ναὸς ὁ παρὼν ἐκ βάρων ἀνηγέρθη, κόπου καὶ μόχθου καὶ συνδρομῆς ἡνίχθη Νικηφόρου τε τοῦ πανιερωτάτου μητροπολίτου τῆς πόλεως Φιλίππου, ἀωλβ', Ἀπριλίου α').<sup>57</sup>

Налични са още няколко надписа от църквата „Св. Неделя“, изследвани и публикувани от Александра Трифонова.<sup>58</sup>

<sup>52</sup> *Ibid.*, 315.

<sup>53</sup> *Ibid.*, 253.

<sup>54</sup> Вж. <https://chitanka.info/text/5773/12#textstart> (13.03.2025).

<sup>55</sup> Сборник в чест на Пловдивския митрополит Максим по случай 80 години от раждането му и 60 години от приемане на духовно звание. Драговитийски еп. Харитон, *Принос към историята на пловдивските храмове*, София, 1931, [Dragovitiyski Bishop Hariton, *Contribution to the History of the Plovdiv Churches*, Sofia, 1931] с. 124.

<sup>56</sup> Моравенов, К. *Пос. съч.*, [Moravenov, K. *Op. cit.*] 157.

<sup>57</sup> Трифонова, Ал. „Църквата „Св. Неделя“ (1832) в Пловдив въз основа на гръцките епиграфски свидетелства“, *Проблеми на изкуството*, бр. 1, 2022, с. 46 [Trifonova, Alexandra Ph. „The church of St Kiriake (1832) in Plovdiv based on the Greek epigraphic evidences“, *Problemi na izkustvoto* 1 (2002), 46].

<sup>58</sup> *Ibid.*, 46 – 47.

Ктиторски надпис над входа на параклиса „Св. Николай“ от вътрешната страна гласи: „В слава на светата единосъщна и неразделна Троица, Отца и Сина и Светаго Духа, създаде се този храм, в похвала на светия наш отец Николай, архиепископ мирликийски чудотворец, при Преосвещенния митрополит Филипополски *г. Никифор, с помощта на православните християни от този град*: 25. X. 1835 г.“

Интересно е съдържанието на надписа от паметната плоча от църквата „Успение Богородично“, кв. Горно Воден до Асеновград. То е следното: „Някога император Юстиниян издигна блестящ храм на Премъдростта. Сега с огромни усилия – храм на изявено благодатната Богородица Мария се построи под надзирателството, *както и с разходите на йеромонах Серафим от Хиос, заедно с Христодул, областния управител и други, през архиерейството на Високопреосвещенния Никифор Филипополски, родом от Лесвос, чиито призовавания Христе и майчините молитви запиши в книгата на живота. Амин*“<sup>59</sup>.

Възпоменателна плоча с името на митрополит Никифор е поставена над входната врата към притвора на манастирската църква в Белащенския манастир „Св. вмчк Георги“.

На 10 юли, 1835 г., била осветена от митрополит Никифор църквата „Св. Атанасий“ в Чепеларе. Освещаването се превърнало в истински национален празник във време когато националното освобождение се струвало немислимо. Най-подробно освещаването е описано от В. Дечев в книгата му „Миналото на Чепеларе, т. 1“. По неговото свидетелство митрополит Никифор сам написал с мастило върху мраморна плоча текста на паметния надпис за освещаването на храма, а след това накарал майстора хаджи Златил да го изчука с длето.<sup>60</sup>

На 24 септември 1836 г. митрополит Никифор освещава новото класно училище в

Копривщица, където преподавател е о. Неофит Рилски.<sup>61</sup> Две години по – късно той ще благослови и обещае финансова подкрепа за откриването на българско училище в Сопот.<sup>62</sup> По-особен бил случаят с училищния въпрос в Пловдив. Бидейки умен човек, за какъвто

<sup>59</sup> Вж. <https://svetimesta.com> (13.03.2025).

<sup>60</sup> Дечев, В. Миналото на Чепеларе, *т. 1*, [Dechev, V. *The Past of Chepelare*, Vol. 1.] 20.

<sup>61</sup> Шивачев, С. *Пос. съч.*, [Shivachev, S. *Op. cit.*] 54.

<sup>62</sup> *Ibid.*, 48.

го представя К. Моравенов, митрополит Никифор е разбирал много ясно, че ще е трудно да прави големи отстъпки на българите в един силно гърцизиран град като Пловдив, в който доминира елинското образование, чрез Централното елинско училище. В тази връзка българинът К. Моравенов, може и да е прав, когато критикува митрополита, наричайки го лукавий грък, че едва ли не с измама направил така, че о. Неофит Рилски, да не дойде учител в Пловдив. И молел ако ставало такова нещо, то да не бъде в негови дни.<sup>63</sup> Но както справедливо отбелязва А. Либератос, тези обвинения не са напълно основателни, защото самия Вълко Т. Чалъков, главен епитроп на Централното елинско училище, в което трябвало да преподава о. Неофит се отнасял предпазливо към тази тема, предизвиквайки по този начин гнева на усилено работещия за каузата Захари Зограф и разочарование у рилския монах.<sup>64</sup>

В същото време там където преобладаващото население е българско гръцкия митрополит не само освещава, но и съдействал за откриването на български училища.

За отношението към българското му паство говори и това, че викарният му епископ Акакий понякога служел на български в черковите.<sup>65</sup> На български език се служило поне до 1845 г. в малката църква на Джамбаз тепе, „Св. Петка–Стара“ („Св. Параскева“).<sup>66</sup>

До каква степен митрополит Никифор владеел български е неизвестно, но отговора му на писмо изпратено до него от страна на Стоян Чалъков и Константин Кендинденоглу е на български.<sup>67</sup> Дори да го е диктувал, то пак е видно желанието му да уважи българския произход на първия.

Но точно тази балансирана политика показва, че отношението към митрополит Никифор се определяло от интересите които задоволява. Ако трябва да бъде направен анализ на митрополитската политика, то той може да бъде изразен съвсем просто, като умерени отстъпки в двете посоки. Но винаги когато са към едните, другите ги възприемат като да са в техен ущърб. Най – интересното в тази връз-

<sup>63</sup> Моравенов, К. *Пос. съч.*, [Moravenov, K. *Op. cit.*] 15–16.

<sup>64</sup> Либератос, А. *Пос. съч.*, [Liberatos, A. *Op. cit.*] 297.

<sup>65</sup> Моравенов, К. *Пос. съч.*, [Moravenov, K. *Op. cit.*] 199.

<sup>66</sup> *Ibid.*, 157.

<sup>67</sup> Либератос, А. *Пос. съч.*, [Liberatos, A. *Op. cit.*] 276.

ка е, че противници на гръцкия митрополит ще се окажат пловдивските гърци. За един от главните гръцки виновници за разпалването на конфликта между двата етноса, Г. Цукалас, митрополит Никифор е човек лишен от образование, непостоянен и лукав във физическия и моралния смисъл на думата. Недостоен да пастирува разумно стадото.<sup>68</sup>

А. Либератос цитира писмо на Н. Геров до руския консул Николай Ступин според което през 1843 г. Г. Цукалас и Г. Мавриди направили първия опит за прогонването на митрополит Никифор от Пловдив.<sup>69</sup> Макар и за К. Моравенов да са други замесените в заговора срещу митрополита, описаните от него събития около това са достоверни. Патриаршията изпратила разследваща комисия и докато течала проверката митрополит Никифор бил заточен в Казанлък. Когато научили това граждани и селяни, подразбира се българи, се явили пред пратениците на Патриаршията, и викали: „Ний си искаме владиката, той е невинен“. Писали и на Високата порта и така успели да си го върнат.<sup>70</sup> По повод завръщането на митрополита в Пловдив Г. Цукалас отбелязва с презрение, че неговите, т.е. българите, го върнали, като ги нарича още и неговите покровители.<sup>71</sup>

Вторият опит за отстраняването му бил през 1848 г. и отново се увенчава с провал, защото българският народ защитил Никифора.<sup>72</sup>

Поведението на митрополита свързано с тази гръцка съпротива срещу него разкрива в голяма степен и неговия характер. К. Моравенов отбелязва, че той не гонел клеветниците, но продължил да ги приема в митрополията, дори ходел и по домовете им, и колчем го викаха да служи, ходеше с голяма самоотверженост.<sup>73</sup>

Митрополит Никифор умира на 27 август, 1850 г. Съгласно датата и възрастта, посочени на портрета му пазен в Пловдивска митрополия, тогава той е на 59 г. По свидетелството на противника му Г. Цу-

<sup>68</sup> Τσουκαλά, Г. *Op. cit.*, 84.

<sup>69</sup> Либератос, А. *Пос. съч.*, [Liberatos, A. *Op. cit.*] 434; Вж. Панчев, Т. *Из архива на Найден Геров. Писма, доклади и материали за Възраждането на българския народ*, Книга II, [See Panchev, T. *From the Archive of Nayden Gerov: Letters, Reports, and Materials on the Bulgarian National Revival*, Volume II] 30.

<sup>70</sup> Моравенов, К. *Пос. съч.*, [Moravenov, K. *Op. cit.*] 205.

<sup>71</sup> Τσουκαλά, Г. *Op. cit.*, 84.

<sup>72</sup> Либератос, А. *Пос. съч.*, [Liberatos, A. *Op. cit.*] 437.

<sup>73</sup> Моравенов, К. *Пос. съч.* [Moravenov, K. *Op. cit.*] 205.

калас бил погребан с пълен блясък от гражданите християни, почели достойнството на църковния му сан пред очите на останалите народности в мегаполиса.<sup>74</sup>

Настоящият текст не е изчерпателен, но и не е такава целта му. Желанието е по – скоро да се очертаят началните граници за едно по – цялостно изследване върху живота и служението на митрополит Никифор. Това ще рече, да се обърне внимание на родното му място – о. Лесбос, и на роднините които идват с него в Пловдив.<sup>75</sup> Какво се случва с тях след 1850 г., когато митрополита умира? По – подробно, на базата на Кодекса на Пловдивска митрополия и други подобни документи, да се обърне внимание на административната му политика по отношение организацията на всички подведомствени на митрополията учреждения: енории, манастири, училища, социални учреждения и др. Въз основа на наличната кореспонденция, в това число и тази, която не е подписана от него, но в която името му се споменава, да се направи анализ на мястото му в обществото и мнението на другите за него. И още ред въпроси. Защото след кончината на митрополит Никифор нещата в Пловдив и Пловдивска епархия, вече няма да бъдат същите. На фона на последвалите събития, довели до пълния разрыв между двата православни етноса – българския и гръцкия, се разкрива още по – ясно консервативната оная на Никифора система<sup>76</sup> да ръководи словесното стадо на Пловдивска епархия, следвайки даденият от св. ап. Павел принцип: бъдете в мир с всички човеци (Рим. 12:18). Със сигурност процесите на разделение между българи и гърци назрявали от много по рано. Но благодарения усилията му и съзнанието, че е духовен пастир на всички православни в поверената му епархия, без значение на род и език, митрополит Никифор е успял за своите двадесет и шест години архиерейско служение, да подчертае и от К. Моравенов единомислие между тях. Това е и венецът на неговото служение - да бъдат всички православни в нея едно в Христа Иисуса (Гал. 3:28).

<sup>74</sup> Τσουκαλά, Γ. *Op. cit.*, 84.

<sup>75</sup> Моравенов, К. *Пос. съч.*, [Moravenov, K. *Op. cit.*] 196, 202, 203-205.

<sup>76</sup> *Ibid.*, 199.

## **Библиография**

### *На български*

Либератос, А. Възрожденският Пловдив. Трансформация, хегемония, национализъм, ИК „Гутенберг“, София 2019 [Liberatos, A. Revival Plovdiv: Transformation, Hegemony, Nationalism, IK „Gutenberg“, Sofia, 2019].

Моравенов, К. Паметник на пловдивското население. Пловдив: изд. Х. Г. Данов [Moravenov, K. Monument of the Population of Plovdiv. Plovdiv: H. G. Danov Publishing] 1984.

Огойска, М. Междуписания, ИК „Проф. Петко Венедиков“, 2010 г. [Ogoyska, M. Interwritings, IK „Prof. Petko Venedikov“, 2010].

Снегаров, И. Гръцки кодекс на Пловдивската митрополия, ББАН, 1946 г. [Snegarov, I. Greek Codex of the Plovdiv Metropolis, SbBAN, 1946].

Спасова – Топурова, А. Припомнянето на един българо-гръцки сблъсък: Найден Геров и Георгиос Цукалас, год. IX, 2021, бр. 21 [Spasova-Topurova, A. „Recalling a Bulgarian-Greek Clash: Nayden Gerov and Georgios Tsoukalas.“ Year IX, 2021, Issue 21], <https://www.abcdar.com> (13.03.2025).

Стоянов, М. Когато Пловдив беше столица, ИК „Хермес“, 2008 [Stoyanov, M. When Plovdiv Was the Capital, IK „Hermes“, 2008].

Тотева, П. „За одринските майстори зографи и тяхната изява в Пловдив“. – Българско възрожденско изобразително и приложно изкуство, София: БАН, [Toteva, P. „On the Edirne Master Icon Painters and Their Work in Plovdiv.“ – Bulgarian Revival Visual and Applied Arts, Sofia: BAS] 1985.

Трифонов, Ал. „Църквата „Св. Неделя“ (1832) в Пловдив въз основа на гръцките епиграфски свидетелства“, Проблеми на изкуството, бр. 1, 2022 [Trifonova, Alexandra Ph. „The church of St Kiriake (1832) in Plovdiv based on the Greek epigraphic evidences“, Problemi na izkustvoto 1 (2002)].

Харитон, Драговитийски еп., Принос към историята на пловдивските храмове, София, 1931.

[Dragovitiyski Bishop Hariton, Contribution to the History of the Plovdiv Churches, Sofia, 1931] с. 124.

Шивачев, С. Дарителят о. Кирил Нектариев, София: Изд. „Захари Стоянов“, 2021, [Shivachev, S. The Benefactor Fr. Kiril Nektariev, Sofia: Izd. „Zahari Stoyanov“, 2021].

Генчев, Н. Възрожденският Пловдив, София: Изток – Запад., 2007, [Genchev, N. Revival Plovdiv, Sofia: Iztok-Zapad, 2007].

### *На гръцки*

Аποστολίδου, Κ. Η της Φιλίππουπόλεως ιστορία από τον αρχαιότατον μέχρι τον καθ' ημάς χρόνον, Εν Αθήναις, 1959.

Ευθυμιάδη, Α. Η συμβολή της Θράκης εις τους απελευθερωτικούς αγώνες,

Αλεξανδρούπολις, 2005.

Τσουκαλά, Γ. Ιστοριογεωγραφική περιγραφή της επαρχίας Φιλιππουπόλεως., Νέας Πορείας, Θεσσαλονίκη, 1980.

Γεωργαντζή, Π. Οι αρχιερείς και το Εικοσιένα, Ξανθή, 1985, σ. 272.

Φιλιππαίου, Θ. «Εκκλησίας Κωνσταντινουπόλεως Επισκοπαί και Επίσκοποι (1833 – 1906)», Θεολογία 32, Ιανουάριος – Μάρτιος 1961.

Ставрофорен иконом Стефан (Стойчо) Стайков

## СБЛЪСЪКЪТ НА ХРИСТИЯНСТВОТО С КОНЦЕПЦИЯТА ЗА ГЕНИЯ В РИМСКОТО ОБЩЕСТВО

**The author** is a Senior Assistant Professor Dr. Archpriest Stefan (Stoycho) Staikov, Faculty of Theology, Sofia University “St. Kliment Ohridski,” Sofia; e-mail: staikov@theo.uni-sofia.bg; <https://orcid.org/0000-0002-6669-2594>.

**Abstract:** Fr. Stefan (Stoycho) Staykov, *The Clash Between Christianity and the Concept of Genius in Roman Society*.

This study offers a critical examination of the complex conflict between early Christianity and the Roman conception of *Genius*—a foundational spiritual and ideological construct that permeated the social, religious, and political fabric of the Roman world. Traditionally understood as the protective spirit presiding over individuals, families, and institutions, *Genius* found its most politically potent expression in the cult of the Emperor’s *Genius* (*Genius Augusti*), which served to legitimize and reinforce imperial authority and civic loyalty. With the emergence and expansion of Christianity, this longstanding tradition came under increasing scrutiny and rejection. Christian monotheism, with its exclusive devotion to the one true God, directly opposed the veneration of spiritual intermediaries such as the *Genius*, leading to significant religious, social, and political friction. These tensions played out in both public ritual and private life, contributing to broader patterns of cultural and ideological transformation during late antiquity. This study investigates these intersecting dynamics, analyzing how Christian resistance to the cult of the *Genius* not only reflected theological commitments but also catalyzed a reconfiguration of Roman identity, authority, and religious space. Through this lens, the research sheds light on the shifting contours of imperial ideology and the profound cultural reorientation that marked the transition from classical paganism to a Christianized empire.

**Keywords:** *Genius, Emperor, Rome, Christianity, Cult, Imperial Authority, Religious Conflict, Legitimacy, Divine protection, Cultural Transformation*

Сблъсъкът между християнството и концепцията за Гения в римското общество представлява ключов момент в културната и религиозната история на Европа<sup>1</sup>. В основата на този конфликт стои срещата между две радикално различни светогледни системи: политеизмът и култовите практики на римската религия, от едната страна, и християнският монотеизъм, от друга.

Концепцията за Гения в римската култура играе централна роля в социалния и политически живот, като представлява дух-покровител не само на индивида, но и на семейството, общността и дори на самия император<sup>2</sup>. Обожествяването на Гения на императора служи като средство за легитимиране на властта<sup>3</sup>, а почитането му става задължително за всички поданици на Римската империя.

Навлизането на християнството в този контекст предизвиква сериозни културни и политически напрежения. Християнското учение категорично отхвърля идолопоклонството и обожествяването на сътвореното, включително и на императора. Това поставя християните в директна опозиция на официалната римска религия и води до гонения и мъченичество.

Разглеждането на този сблъсък е особено актуално в контекста на съвременните изследвания върху културните взаимодействия и религиозната толерантност. Разбирането на корените на този конфликт може да хвърли светлина върху процесите на културна трансформация и религиозна интеграция, които оформят облика на късната античност и ранното Средновековие.

Основната цел на това изследване е да анализира сблъсъка между християнството и концепцията за Гения в римското общество, като се фокусира върху идеологическите, социалните и културните аспекти

<sup>1</sup> Спв. Habinek, Thomas. *The World of Roman Song: From Ritualized Speech to Social Order*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2005. Според него религиозните ритуали, включително песнопенията и заклинанията, са не само културни изрази, но и механизми за социална организация и контрол.

<sup>2</sup> Спв. Vanacker, Wouter and Zuiderhoek, Arjan, editors. *Imperial Identities in the Roman World*. Taylor & Francis, 2017. Те аргументират, че римските култове и ритуали, включително и тези свързани с Гения, са били използвани за култивиране на чувство за принадлежност към политическите и социални структури на империята

<sup>3</sup> Спв. Dench, Emma. *Empire and Political Cultures in the Roman World*. Cambridge University Press, 2018. Авторката подчертава, че култът към Гения на императора е създавал легитимност за политическата власт чрез сакрализацията на владетелите.

на този конфликт. От тази цел произлиза и задачата да се изследва произходът и еволюцията на концепцията за Гения в римската религиозна традиция. Да се анализира християнската критика срещу култа към Гения и идолопоклонството. Да се разгледат идеологическите и социалните конфликти, произтичащи от този сблъсък. Да се оцени историческото значение на конфликта за формирането на християнската идентичност и европейската културна традиция.

## **I. Концепцията за Гения в римската религиозна традиция**

### **Произход и еволюция на Гения**

В римската религиозна система Геният се възприема като личен дух-покровител, който съпътства индивида от раждането му и олицетворява неговата жизнена сила и съдба. Тази концепция има дълбоки корени в италианските вярвания и е тясно свързана с култа към предците и домашните божества<sup>4</sup>.

Римският историк Плутарх<sup>5</sup> в своето съчинение „Римски въпроси“ отбелязва, че римляните почитат Гения като божество, което присъства при всички важни моменти от живота на човека, включително раждането, брака и смъртта. Той подчертава, че Геният е неотделим от личността и представлява нейния божествен двойник.

С течение на времето концепцията за Гения се разширява, обхващайки не само индивидуалния покровител, но и духа на семейството (*Genius familiaris*), града (*Genius loci*) и дори на целия римски народ (*Genius populi Romani*). Това развитие отразява стремежа на римляните да интегрират личните и обществените аспекти на религиозната си практика.

### *Геният в обществения и политическия живот*

В римското общество култът към Гения придобива значителна обществена и политическа роля, особено чрез обожествяването на Гения на императора. Това обожествяване служи като средство за легитимиране на императорската власт и укрепване на лоялността към държавата.

---

<sup>4</sup> Вж. Dumezil, Georges. *Archaic Roman Religion*. Translated by Philip Krapp, Johns Hopkins University Press, 1996.

<sup>5</sup> Вж. Plutarch, *Plutarch's Lives*. Translated by Bernadotte Perrin, Harvard University Press, 1914.

Светоний<sup>6</sup>, в своя труд „Животът на дванадесетте цезари“, описва как Октавиан Август въвежда официалния култ към своя Гений, изисквайки от поданиците си да принасят жертви в негова чест. Това действие не само утвърждава божествения статус на императора, но и създава обща религиозна връзка между различните провинции на империята.

Тацит също отбелязва в „Анали“<sup>7</sup>, че почитането на императорския Гений става задължителна практика, като отказът от участие в този култ се възприема като акт на държавна измяна. Геният на императора е възприеман като защитник на държавата и обществения ред, което обяснява защо отказът на християните да участват в този култ води до социални конфликти и политически преследвания<sup>8</sup>. Това подчертава колко дълбоко религията и политиката са преплетени в римското общество.

### *Социална функция на Гения*

Култът към Гения изпълнява важни социални функции, като поддържа семейните и обществените ценности. Почитането на *Genius familiaris* укрепва семейните връзки и подчертава значението на предците и домашното огнище.

В обществен план култът към *Genius populi Romani* символизира единството и колективната идентичност на римския народ<sup>9</sup>. Обществените ритуали, свързани с почитането на Гения, спомагат за консолидирането на обществото и утвърждаването на общите ценности и вявания. Римския Гений не само представлява индивидуалната жизнена сила, но и става колективен символ в култа към Гения на града (*Genius Loci*) и на императора (*Genius Augusti*). Така, концепцията за Гения в римската религиозна традиция не само отразява личните

<sup>6</sup> Вж. Suetonius. *The Twelve Caesars*. Translated by Robert Graves, Penguin Books, 2007.

<sup>7</sup> Вж. Tacitus. *The Annals of Imperial Rome*. Translated by Michael Grant, Penguin Classics, 1996.

<sup>8</sup> Beard, Mary, John North and Simon Price, *Religions of Rome*. Volume 1: *A History Cambridge*: Cambridge University Press, 1998. Според нея Геният е централна фигура в римската религиозност, свързвайки индивидуалната идентичност с божествената защита и обществената стабилност. Beard подчертава, че Геният е не само личен пазител, но и политически символ, особено в култа към императора, където почитането на Гения на императора е акт на лоялност към държавата.

<sup>9</sup> Lane Fox, R. *Pagans and Christians*. London: Penguin Books, 1986. Той подчертава политическите последици от отказа на християните да почитат Гения на императора.

вярвания на индивида, но и служи като инструмент за социална кохезия и политическа стабилност. Тази концепция представлява акт на политическа лоялност и инструмент за легитимация на властта, като същевременно демонстрира интеграцията на религиозните и политическите вярвания в римското общество<sup>10</sup>. В тази връзка Norberg-Schulz в „Genius Loci: Towards a Phenomenology of Architecture.”<sup>11</sup> разглежда Гения като пространствена и културна концепция, която надхвърля индивидуалната личност и се простира върху обществото и природата. Според него, римският Genius loci символизира не само божествената защита над определено място, но и културната идентичност на общността, която го обитава. Това подчертава важноста на Гения в обществените и религиозните ритуали в Рим, където той се почита като пазител на града и държавата<sup>12</sup>.

В контекста на римския пантеон, Геният е уникално божество, което съчетава личностна идентичност и обществена отговорност. Той действа като мост между личното и политическото, между частното и общественото, утвърждавайки културната приемственост и религиозната легитимност в Римската империя. Разглеждането на тази концепция чрез произведенията на Frieden<sup>13</sup>, Murray<sup>14</sup> и Norberg-Schulz<sup>15</sup> разкрива сложната метаморфоза на Гения от личен пазител до политически символ, подчертавайки ролята му в социалната и религиозната динамика на древен Рим.

### *Исторически и културологичен анализ*

Историческият и културологичният анализ на антични текстове и артефакти разкрива комплексността на концепцията за Гения в римското общество. Според Mary Beard в „Religions of Rome”<sup>16</sup> е централна фигура в римската религиозност, свързвайки индивидуалната идентичност с божествената защита и обществената стабилност.

---

<sup>10</sup> Murray, Penelope, and Dorsch, T.S., editors. *Classical Literary Criticism Penguin Classics*, 2000.

<sup>11</sup> Срв. Norberg-Schulz, Christian. *Genius Loci: Towards a Phenomenology of Architecture*. Rizzoli, 1980.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> Frieden, Ken. *Genius and Monologue*. Ithaca: Cornell University Press, 1985.

<sup>14</sup> Murray, Penelope and Dorsch, T.S., editors. *Classical Literary Criticism Penguin Classics*, 2000.

<sup>15</sup> Norberg-Schulz, *ibid.*

<sup>16</sup> Срв. Beard, Mary, John North and Simon Price, *op. cit.*, 361–362.

В тази насока Ramsay MacMullen в „Paganism in the Roman Empire“<sup>17</sup> анализира връзката между религиозните практики и социалната структура в Рим. Той отбелязва, че култът към Гения е служил като социален механизъм за поддържане на йерархията и социалния ред<sup>18</sup>. Артефактите като домашни олтари и статуи на Гения са били неразделна част от домашния и обществен живот, подчертавайки ролята на Гения като посредник между човека и божествения свят.

Според John Scheid<sup>19</sup> в „An Introduction to Roman Religion“, Геният има корени в италианските вярвания за предците, като постепенно е еволюирал в персонализиран божество, свързано с жизнената сила. Scheid подчертава значението на иконографията в разбирането на Гения, като изследва изображенията му върху монети и релефи. Те често го представят като младеж с венец и рог на изобилието – символи на плодородие и благополучие.

От друга страна Paul Zimerman в „The Roman Genius: Moral and Religious Dimensions“<sup>20</sup> изследва моралните аспекти на култа към Гения. Той твърди, че римляните са възприемали Гения като вътрешен дух, който направлява поведението и съдбата на индивида. Това разбиране е в основата на римската етика и концепцията за лична отговорност.

### *Сравнителен анализ с други религиозни системи в античния свят*

Концепцията за Гения в римската религия има значителни сходства и различия с религиозните вярвания в други антични култури,

<sup>17</sup> Спв. MacMullen, Ramsay. *Paganism in the Roman Empire*. New Haven, CT: Yale University Press, 1981, 57–63.

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> Спв. Scheid, John. *An Introduction to Roman Religion*. Bloomington: Indiana University Press, 2003. 165–166.

<sup>20</sup> Спв. Zimerman, Paul. *The Roman Genius: Moral and Religious Dimensions*. Cambridge University Press, 2004, 78–94.

като гръцкия Δαίμων<sup>21</sup> и египетския Ка (𓆎) <sup>22</sup>. За да се изясни същността на тези прилики и разлики, е необходимо да се направи сравнителен анализ, основаващ се на авторитетни източници и задълбочени исторически изследвания.

Римската концепция за Гения и гръцкият ó Δαίμων имат сходни характеристики като духовни водачи и защитници на индивида. Според Walter Burkert<sup>23</sup> в „Greek Religion“ ó Δαίμων (ho Daimōn) е персонализирана божествена сила, която напътства индивида в неговата съдба, подобно на римския Гений, който пази жизнената сила и късмета на човека. Разликата е, че в гръцкия контекст ó δαίμων (ho daimōn) често се свързва с морални избори и съдба, докато в римската религия Геният има и социална роля, като защитник на рода и фамилията.

Освен това, Jean-Pierre Vernan<sup>24</sup> в „The Universe, the Gods, and Men: Ancient Greek Myths“ отбелязва, че докато ó δαίμων (ho daimōn) в гръцката митология често е амбивалентен – може да бъде както добър, така и зъл – римският Гений е изцяло положителна сила, свързана с плодородието и просперитета. Това отразява различията в религиозната психология на двете култури: гръцката концепция за съдба и трагедия срещу римската идея за семейна и обществена стабилност.

Друга религиозна система, която споделя сходства с римската идея за Гения, е египетската концепция за Ка (𓆎). Според Erik Hornung в „The Secret Lore of Egypt: Its Impact on the West“ Ка (𓆎) представлява духовната същност на индивида, която го придружава както по време на живота, така и след смъртта. Подобно на Гения, Ка

<sup>21</sup> ó Δαίμων (Daimon) е древногръцка религиозна и философска концепция, която обозначава свръхестественото същество или духовна сила, намираща се между боговете и хората. В класическата гръцка мисъл, δαίμονες (мн. ч.) не са непременно зли същества, а по-скоро божествени посредници, които влияят на съдбата и моралните избори на хората.

<sup>22</sup> Ка (𓆎) е концепция в древноегипетската религия, която представлява жизнената сила или духовен двойник на индивида. Според Египетската космология, Ка се ражда заедно с човека и го съпровожда през целия му живот, осигурявайки жизнеността му. След смъртта, Ка продължава да съществува в отвъдния свят и се нуждае от храна и поддържане, затова египтяните оставяли хранителни приношения в гробниците.

<sup>23</sup> Вж. Burkert, Walter. *Greek Religion*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985.

<sup>24</sup> Vernan Jean-Pierre. *The Universe, the Gods, and Men: Ancient Greek Myths*. Translated by Linda Asher. New York: Harper Collins, 2001 (Original: *L'Univers, les dieux, les hommes*, 1999).

(𐀓) е персонификация на жизнената сила и продължителността на рода. Въпреки това, разликите са съществени: Ка (𐀓) е част от сложната система на египетската задгробна вяра, докато римският Гений е по-земен, свързан с ежедневните ритуали и социалната структура. Jan Assmann<sup>25</sup> в „Tod und Jenseits im Alten Ägypten“ подчертава, че Ка (𐀓) е неразривно свързан с култа към предците и поддържането на култовите практики след смъртта, докато Геният остава активен само през земния живот на индивида.

Сходствата между тези религиозни концепции не са случайни. Martin Verlinde в „Roman Religion and the Cult of Diana in Aricia“<sup>26</sup> предполага, че римската концепция за Гения е повлияна от контактите с гръцката култура и елинистическия свят, както и от влиянието на египетските вярвания след завоюването на Египет от Римската империя. Това обяснява защо в късния римски период се наблюдава смесване на Гения с други духовни сили, включително с ангелите в християнството.

Сравнителният анализ показва, че макар концепциите за Гения, ὁ δαίμων (ho daimōn) и Ка (𐀓) да споделят общи черти като духовни пазители и защитници на жизнената сила, всяка от тях е уникално вписана в културния и религиозния контекст на съответната цивилизация. Разликите в социалната функция, моралната амбивалентност и връзката със задгробния живот отразяват различните светогледи на римляните, гърците и египтяните. Това подчертава необходимостта от по-нататъшни изследвания върху религиозния синкретизъм в древността и неговото влияние върху културната идентичност на тези общества.

*Корени в италиейските вярвания за предците  
и духовете на дома*

Концепцията за Гения в римската религия произлиза от дълбоките корени на италиейските вярвания за предците и духовете на дома. Според тези вярвания, предците имат защитна и ръководна роля над своите потомци, като тяхната жизнена сила продължава да съществу-

<sup>25</sup> Вж. Assman, Jan. *Tod und Jenseits im Alten Ägypten*. München. C.H. Beck, 2001.

<sup>26</sup> Вж. Verlinde, Martin. *Roman Religion and the Cult of Diana in Aricia*. Brill, 2015.

ва и след смъртта. Тази идея води до развитието на култа към Ларите<sup>27</sup> и Пенатите<sup>28</sup>, които символизират домашните духове и защитниците на огнището. Геният като персонификация на жизнената сила и пазител на рода, също произлиза от тези ранни италиийски представи.

Pascal Boyer в „Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought“<sup>29</sup> обяснява, че подобни вярвания възникват от човешката когнитивна склонност да персонифицира силите на природата и да създава духовни посредници, които управляват живота и съдбата на човека. Боуер твърди, че в италиийския контекст тази персонификация е насочена към духовете на предците, които продължават да участват в живота на семейството чрез ритуали и жертвоприношения. Това културно наследство по-късно е интегрирано в римската религия чрез концепцията за Гения като дух-пазител на индивида и рода.

В италиийските вярвания, Геният е разглеждан не само като пазител, но и като източник на плодовитост и жизнена сила. Той е свързан с идеята за предаване на жизнената сила от предците към потомците, което обяснява защо Геният често е почитан при раждане и важни житейски събития. В този смисъл, Геният не е просто абстрактна сила,

---

<sup>27</sup> Lares са домашни и покровителствени духове в древноримската религия, които защитават дома, семейството и земята. Смятало се е, че произхождат от духове в на предците (маните) и са пазители на дома (Lares Familiares) или на обществени места като кръстопътища (Lares Compitales) и града (Lares Praestites). Ролята на Lares надхвърля домашното покровителство, като те играят важна роля в обществените и религиозни ритуали. Те символизират връзката между семейството, земята и общността, като гарантират плодородие, благополучие и защита.

<sup>28</sup> Penates (на латински: Penates на старогръцки: Πενάτες) са домашни богове в римската религия, които защитават дома, семейството и огнището. Те са почитани като пазители на вътрешния живот и благополучието на семейството. Penates са свързани с Vesta (богинята на огнището) и Lares (пазителите на дома и земята). Римляните вярвали, че Penates присъстват в дома и се грижат за храната и сигурността на обитателите му. За тях са пренасяни ежедневни жертвоприношения по време на хранене, а по-големи ритуали се изпълнявали по време на семейни празници. В публичния живот Penates Publici са почитани като защитници на държавата и Римския народ. Те се свързват с основаването на Рим и се смятало, че Еней е донесъл Penates от Троя в Италия. Техният култ е поддържан в храма на Веста на Римския форум. Penates символизират непрекъснатостта на семейната линия и стабилността на обществото.

<sup>29</sup> Вж. Boyer, Pascal. *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. Basic Books, 2001.

а олицетворение на рода и неговото продължение във времето. Тази интерпретация подчертава значението на италианските вярвания за предците в оформянето на римската религиозна система и обяснява защо концепцията за Гения има толкова дълбоки корени в римското общество.

### *Произход на думата „Гений“ (лат. Genius)*

Произходът на думата „Гений“ (лат. Genius) е дълбоко свързан с корена „gignere“, което означава „да създам“ или „да раждам“. Според Emile Benveniste в „Dictionary of Indo-European Concept and Society“<sup>30</sup>, Геният е свързан с идеята за творческа сила, която не само защитава индивида, но и го създава, поддържа жизнената му енергия и определя съдбата му. Benveniste подчертава, че Геният е „персонализирана форма на плодовитостта и продължението на рода“

Според Michal Lipka<sup>31</sup> в „Roman Gods: A Conceptual Approach“, думата Genius отразява не само идеята за съзидателна сила, но и социалния и политическия аспект на римското общество, където Геният се свързва с домакинството (Genius loci) и дори с императора. Lipka подчертава, че почитането на Гения не е просто религиозен акт, а израз на лоялност към римската държава и обществения ред.

Georg Wissowa<sup>32</sup> разглежда Гения като духовен двойник на индивида, който съпровожда човека от раждането до смъртта му. Wissowa проследява еволюцията на думата от първоначалното ѝ значение на творческа сила до обожествяването на императорите в късната Римска империя.

### *Връзка с понятието за жизнена сила и плодородие*

Концепцията за Гения в римската религия е дълбоко свързана с идеята за жизнена сила (genius vitalis) и плодородие. Georges Dumézil<sup>33</sup> в своята класическа работа „Archaic Roman Religion“ подчертава, че Геният представлява персонализираната жизнена енергия на индивида или рода, свързана с репродуктивната сила и продължението

<sup>30</sup> Benveniste, Emile. *Dictionary of Indo-European Concept and Society*. University of Chicago Press, 2016.

<sup>31</sup> Lipka, Michal. *Roman Gods: A Conceptual Approach*. Leiden: Brill, 2009, p. 111.

<sup>32</sup> Wissowa, Georg. *Religion und Kultus der Römer*. München: C.H. Beck, 1902, p. 175.

<sup>33</sup> Dumézil, Georges. *Op. cit.*, 63–70.

на кръвната линия. Тази сила е разглеждана като дар от боговете и е била почитана чрез обреди и жертвоприношения, за да се гарантират плодородие и благополучие. Gaston Boissier в „La Religion Romaine“<sup>34</sup> допълва, че в римската религия Геният е не само пазител на индивида, но и носител на жизнената сила, която гарантира плодородието на земята продължението на рода. Тази концепция е особено важна в патриархалната структура на семейната сила и авторитет. John Scheid<sup>35</sup> отбелязва, че Геният е почитан в домашния култ заедно с Lares и Penates, които също са свързани с плодородието и защита на дома. Според него ритуалите включват поднасяне на вино, хляб и тамян, които символизират жизнената енергия и плодородието. Franz Cumont<sup>36</sup> пък изтъква, че концепцията за Гения в римската религия е повлияна и от източните култове, особено от египетския Ka(𓆎) – духовната същност, която също е свързана с жизнената енергия и плодородието. Това показва културния обмен и синкретизма в римската религиозна мисъл.

Връзката между Гения и жизнената сила е многопластова и обхваща както личната, така и социалната и космическата сфера. Геният не е просто пазител, а възплъщение на жизнената енергия, която поддържа продължението на рода и плодородието на земята. Тази концепция е неразривно свързана с римските социални структури и културни ценности, което обяснява защо култът към Гения остава важен елемент от римската религия дори в периода на късната античност.

### *Персоналният Гений*

Персоналният Гений в римската религия е разглеждан като дух-пазител, който олицетворява жизнената сила (vis vitalis) и съдбата на индивида. Според John Scheid<sup>37</sup>, в своята книга „An Introduction to Roman Religion“, Геният е възприеман като двойник на индивида, който го съпътства от раждането до смъртта, защитавайки жизнената му сила и съдействайки за реализирането на съдбата му.

---

<sup>34</sup> Boissier, Gaston. *La Religion Romaine*. Paris: Hachette, 1906, p. 87.

<sup>35</sup> Срв. Scheid, John. *Op. cit.*, 165–166.

<sup>36</sup> Cumont, Franz. *The Mysteries of Mithra*. Translated by Thomas J. McCormack. Chicago: Open Court Publishing, 1903, p. 93.

<sup>37</sup> Срв. Scheid, John. *Op. cit.*, 160–171.

Georges Dumézil<sup>38</sup>, в своето изследване, „Archaic Roman Religion“, обяснява, че Геният не само пази индивида, но и символизира неговата креативност и плодовитост, което е отразено в ритуалите за раждане и брак, където Геният е призоваван за благословия и защита на потомството.

Robert Turcan<sup>39</sup> в „The Cults of the Roman Empire“<sup>40</sup> подчертава, че Геният е неразривно свързан със съдбата на индивида, като негов пазител и водач, чиято роля е да гарантира благополучието и успеха в живота, както в личен, така и в обществен план.

Mary Beard<sup>41</sup> посочва, че култът към персоналния Гений подчертава индивидуалността в римското общество, като всеки човек е длъжен да отдава почит на своя Гений чрез домашни ритуали и жертвоприношения, за да си осигури защита и успех в ежедневието.

Възприемането на персоналния гений като пазител на жизнената сила и съдбата на индивида в римската религия отразява дълбоката връзка между личната идентичност и божествената защита. Ритуалите, свързани с Гения, подчертават социалната роля на индивида и неговото място в рода и обществото. Геният е не само духовен покровител, но и символ на лична сила и съдба, което го прави ключова фигура в римската религиозна и културна система.

### *Почитането на Гения при раждане, бракове и други важни житейски събития*

В римското общество Геният е възприеман като персонален дух-пазител, който играе важна роля в ключовите житейски събития като раждане, бракове и преходи в социалния статус. John Scheid<sup>42</sup> подчертава, че Геният се възприема като посредник между човека и божествения свят, като същевременно е свързан с плодородието и продължението на рода. При раждането Геният се призовава, за да защити новороденото и да му дари жизнена сила, което отразява вярата в трансфера на жизнена енергия чрез семейството.

<sup>38</sup> Dumézil, Georges. *Ibid.*

<sup>39</sup> Turcan, Robert. *The Cults of the Roman Empire*. Blackwell Publishing, 1996.

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> Срв. Beard, Mary. *Op. cit.*, 211–213.

<sup>42</sup> Scheid, John. *Op. cit.*, 76–79.

В контекста на браковете, Mary Beard<sup>43</sup> отбелязва, че Геният на младоженеца е централна фигура в сватбените ритуали, тъй като той символизира плодовитостта продължението на рода. При жертвоприношенията на сватбената церемония Геният се призовава за благословия върху потомството и хармонията в семейството. Това демонстрира колко дълбоко е вкоренен Геният в социалната структура на римското общество.

Robert Turcan<sup>44</sup> подчертава, че почитането на Гения присъства и при други важни събития като навършване на пълнолетие и възкачване в обществения статус. В тези случаи Геният се възприема като защитник на съдбата и успеха на индивида. Свещенодействията включват жертвоприношения на вино и тамян, които подчертават връзката между индивида, фамилията и божественото. Така Геният функционира като мост между личния и обществения свят.

#### *Култът към семейния Гений в домашните ритуали*

Култът към семейния Гений заема централно място в римската религиозна практика, като представлява интимна връзка между дома, рода и духовната защита. В римските домове семейният Гений се почита като божество-пазител, който осигурява плодородие, благополучие и продължение на рода. Според Alexsandra Sofroniew<sup>45</sup> в „Household Gods: Private Devotion in Ancient Greece and Rome“ култът към Гения се свързва с ежедневните домашни ритуали, където статуетките и изображения на богове са почитани в домашните олтари. Това личи от факта, че дори в скромни домове са намирани религиозни обекти, които изразяват личните начини на поклонение. Sofroniew подчертава, че тези статуетки, разположени в Lares (домашните светилища), олицетворяват връзката на римлянина с предците му и поддържат чувството за духовна приемственост.

Геният също така символизира мъжкото начало в домакинството и е свързан с ролята на Pater familias като глава на семейството. В този контекст култът към Гения се вплита с почитането на Lares и Penates, които пазят домашното огнище и благосъстоянието на дома.

---

<sup>43</sup> Срв. Beard, Mary, *Op. cit.*, 210–218.

<sup>44</sup> Turcan, Robert. *Op. cit.*, 103–105.

<sup>45</sup> Sofroniew, Alexsandra. *Household Gods: Private Devotion in Ancient Greece and Rome*. Los Angeles: J. Paul Getty Museum, 2015, 67–73.

Според Sofroniew, тези религиозни практики отразяват силната връзка между религията и социалната структура на римското общество, като подчертават значението на рода и предците. Освен това, римските жени играят ключова роля в запазването на домашните религиозни традиции, включително култа към семейния Гений. Жените отговарят за поддържането на олтарите, извършването на обреди за плодородие и почитането на предците, което още повече подчертава важноста на Гения в домашния култ.

По този начин култът към семейния Гений в римското общество разкрива сложната структура на религиозната вяра, която обединява дома, рода и държавата в хармонична система от ритуали и вярвания.

Концепцията за *Genius loci* в римското общество представлява духовен пазител на конкретно място, който осигурява защита и благополучие на общността, живееща там. *Genius loci* е бил не само пазител на физическото пространство, но и на социалния ред и хармония в обществото, тъй като римляните вярвали, че всяко място има свой собствен дух, който го закриля и управлява съдбата на живеещите в него

В римските обществени ритуали *Genius loci* е този дух, който е смятан за гарант на просперитета и сигурността на общността. Почитането на *Genius loci* често е свързано с политическа лоялност, тъй като императорите са идентифицирали своето управление с духа на Рим, засилвайки култа към *Genius Urbis* (Геният на града Рим) като символ на имперската власт и стабилност. *Genius loci* е като символ на връзката между обществото и земята. Този дух не само защитава физическата територия, но и духовната идентичност на общността. Ритуалите в чест на *Genius loci* са укрепвали социалната кохезия, тъй като са обединявали хората в споделена вяра и почит към земята, която ги храни и защитава.

Нещо повече, проследявайки произхода на концепцията за *Genius loci* от гръцката идея за *Daimon*, се вижда, че римляните възприемат и трансформират тази представа в свой култ към местните духове. *Genius loci* е бил почитан като божество, свързващо хората с тяхната територия, поддържайки баланса между човешката дейност и природния свят.

В обобщение, *Genius loci* в римското общество не е бил просто дух пазител на място, а сложна религиозна концепция, която е обе-

динявала политическата власт, социалната хармония и духовната идентичност на общността. Чрез почитането на този дух римляните са поддържали връзката си със земята, обществото и боговете, утвърждавайки своята културна идентичност и политическа лоялност.

*Геният на града (Genius loci) като пазител  
на обществото и земята*

Концепцията за Genius loci в римското общество представлява духовен пазител на конкретно място, който осигурява защита и благополучие на общността, живееща там. Според Paul Veyne<sup>46</sup>, Genius loci е бил не само пазител на физическото пространство, но и на социалния ред и хармония в обществото, тъй като римляните вярвали, че всяко място има свой собствен дух, който го закриля и управлява съдбата на живеещите в него.

Mery Beard<sup>47</sup> в "Religions of Rome" подчертава значението на Genius loci в римските обществени ритуали, като отбелязва, че този дух е смятан за гарант за просперитета и сигурността на общността. Тя посочва, че почитането на Genius loci често е свързвано с политическа лоялност, тъй като императорите са идентифицирали своето управление с духа на Рим, засилвайки култа към Genius loci (Геният на града Рим) като символ на имперската власт и стабилност.

Но Genius loci също е символ на връзката между обществото и земята. Този дух не само защитава физическата територия, но и духовната идентичност на общността. Ритуалите в чест на Genius loci са укрепвали социалната кохезия<sup>48</sup>, тъй като са обединявали хората в споделена вяра и почит към земята, която ги храни и защитава.

Нещо повече, Jean-Pierre Vernan в „Myth and Society in Ancient Greece“<sup>49</sup> проследява произхода на концепцията за Genius loci от гръцката идея за Δαίμων, като подчертава, че римляните възприемат и трансформират тази представа в свой култ към местните духове. Vernan посочва, че Genius loci е бил почитан като божество, свързва-

---

<sup>46</sup> Veyne, Paul. *The Roman Empire*. Translated by Arthur Goldhammer, Belknap Press of Harvard University Press, 1997.

<sup>47</sup> Beard, Mary, John North and Simon Price. *Ibid.*

<sup>48</sup> Кохезия (на латински: coherere) – сила на привличане между членовете на една общност.

<sup>49</sup> Vernan, Jean-Pierre. *Myth and Society in Ancient Greece*. Zone Books, 1990, 18 –189.

що хората с тяхната територия, поддържайки баланса между човешката дейност и природния свят.

В обобщение, *Genius loci* в римското общество не е бил просто дух-пазител на място, а сложна религиозна концепция, която е обединявала политическата власт, социалната хармония и духовната идентичност на общността. Чрез почитането на този дух римляните са поддържали връзката си със земята, обществото и боговете, утвърждавайки своята културна идентичност и политическа лоялност.

### *Почитането на Гения на Рим като защитник на държавата*

Концепцията за Гения на Рим като защитник на държавата има дълбоки корени в римската религиозност и политическа идеология. В произведението *The Imperial Cult in the Latin West* на Duncan Fishwick<sup>50</sup> се подчертава, че култът към Гения на Рим е бил стратегически използван за политическа легитимация и обединение на провинциите под римско управление. Геният на Рим е почитан не само като пазител на града, но и като символ на имперската власт, което е засилвало лоялността към държавата.

Amber Gartrell<sup>51</sup> в книгата “*The Cult of Castor and Pollux in Ancient Rome: Myth, Ritual, and Society*” разкрива как римските божества са еволюирали от защитници на аристокрацията до пазители на държавността. Според нея култът към Гения на Рим е бил част от по-широката система на религиозна легитимация на политическата власт, като по този начин е укрепвал социалния ред и политическа стабилност.

Josiah Osgood<sup>52</sup> в “*Rome and the Making of a World State, 150 BCE – 20 CE*” анализира как култът към Гения на Рим е интегриран в провинциалната администрация, като е служил за укрепване на римското господство и културно влияние в целия Средиземноморски свят. Osgood подчертава, че чрез почитането на Гения римляните са осигурявали политическа стабилност, като са създавали обща религиозна

<sup>50</sup> Fishwick, Duncan. *The Imperial Cult in the Latin West: Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire*. Leiden: Brill, 1987–2005.

<sup>51</sup> Gartrell, Amber. *The Cult of Castor and Pollux in Ancient Rome: Myth, Ritual, and Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.

<sup>52</sup> Osgood, Josiah. *Rome and the Making of a World State, 150 BCE – 20 CE*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018, 142–150.

идентичност.

John Pollini<sup>53</sup> в “From Republic to Empire: Rhetoric, Religion, and Power in the Visual Culture of Ancient Rome” изследва как иконографията на Гения на Рим е използвана в изкуството и архитектурата за изразяване на идеята за „мир чрез победа“. Според него, култовете към Гения са създавали символична връзка между божествената защита на държавата и политическата власт на императора.

*Геният на императора като символ на политическа власт  
и легитимност*

Amber Gartrell<sup>54</sup> в книгата “The Cult of Castor and Pollux in Ancient Rome: Myth, Ritual, and Society” разкрива как римските божества са еволюирали от защитници на аристокрацията до пазители на държавността. Според нея култът към Гения на Рим е бил част от по-широката система на религиозна легитимация на политическата власт, като по този начин е укрепвал социалния ред и политическата стабилност.

Josiah Osgood<sup>55</sup> прави анализ за да определи как култът към Гения на Рим е интегриран в провинциалната администрация, като е служил за укрепване на римското господство и културно влияние в целия Средиземноморски свят. Той подчертава, че чрез почитането на Гения на Рим римляните са осигурявали политическа стабилност, като са създавали обща религиозна идентичност.

John Pollini<sup>56</sup> в “From Republic to Empire: Rhetoric, Religion, and Power in the Visual Culture of Ancient Rome” изследва как иконографията на Гения на Рим е използвана в изкуството и архитектурата за изразяване на идеята за „мир чрез победа“<sup>57</sup>. Според него, култовете

---

<sup>53</sup> Pollini, John. *From Republic to Empire: Rhetoric, Religion, and Power in the Visual Culture of Ancient Rome*. University of Oklahoma Press, 2012.

<sup>54</sup> Gartrell, Amber. *Ibid*.

<sup>55</sup> Osgood, Josiah. *Rome and the Making of a World State, 150 BCE – 20 CE*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

<sup>56</sup> Pollini, John. *From Republic to Empire: Rhetoric, Religion, and Power in the Visual Culture of Ancient Rome*. University of Oklahoma Press, 2012, 93–98.

<sup>57</sup> Идеята „мир чрез победа“ (Pax per Victoriā) произлиза от древноримската концепция за Pax Romana – мир, наложен чрез военна мощ и политическо господство. Това е принцип, според който устойчивият мир може да бъде постигнат само чрез пълно военно надмощие и покоряване на врага.

към Гения са създавали символична връзка между божествената защита на държавата и политическата власт на императора.

Почитането на Гения на Рим като защитник на държавата е било ключов елемент в римската религиозна и политическа система. То е служило за укрепване на социалната кохезия, политическата легитимност и културната идентичност на римското общество. Изследванията на Fishwick, Gartrell, Osgood и Pollini подчертават значимостта на този култ като средство за политическо обединение и религиозна интеграция в Римската империя.

*Геният на императора като символ  
на политическа власт и легитимност*

Концепцията за Гения на императора в римското общество играе ключова роля за легитимирането на политическата власт и утвърждаването на императорската власт. Paul Veyne<sup>58</sup> в своето произведение “The Roman Empire” отбелязва, че почитането на Гения на императора не е просто религиозен акт, а политически инструмент за утвърждаване на имперската идеология. Според него, чрез култа към Гения на императора се подчертава божествения произход на властта, като по този начин се укрепва политическата легитимност на управляващата династия.

Ramsay MacMullen<sup>59</sup> подчертава, че култът към Гения на императора е използван за изграждане на лоялност към държавата, като отказът от почитане на Гения е възприеман като акт на политическо неподчинение. Той аргументира, че това култово почитане е създадено с цел да консолидира политическата власт в ръцете на императора, като го поставя в позиция на посредник между божествата и народа.

Simon Price<sup>60</sup> в своето изследване отбелязва важността на ритуалите, свързани с почитането на Гения на императора, като инструмент за легитимация на политическата власт. Според него, чрез публични церемонии и храмове, посветени на Гения на императора, се утвърждава не само религиозната, но и политическата йерархия в Римската империя.

<sup>58</sup> Veyne, Paul. *Op. cit.*, 72–81.

<sup>59</sup> MacMullen, Ramsay. *Op. cit.*, 57–63.

<sup>60</sup> Price, S. *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*. Cambridge University Press, 1984, 85–89.

Освен това, Clifford Ando<sup>61</sup> в “Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire” анализира как култът към Гения на императора укрепва императорската идеология в провинциите, като по този начин се създава чувство за единство и лоялност към централната власт. Според Ando, култът към Гения на императора е бил ключов инструмент за политическа интеграция в обширната територия на империята.

*Култът към Гения на императора като акт  
на лоялност към държавата*

Култът към Гения на императора в Римската империя е важен инструмент за политическа легитимност и социална кохезия. Той служи като средство за демонстриране на лоялност към държавата и императора, като същевременно укрепва идеята за божествената природа на римската власт. Според Clifford Ando, култът към Гения на императора не е просто религиозна практика, а основен механизъм за поддържане на политическата стабилност и легитимност на властта. Ando аргументира, че този култ създава културен консенсус в провинциите, като интегрира местните религиозни вярвания с имперската идеология, което на свой ред допринася за продължителността на римската империя.

В допълнение, Jason Moralee<sup>62</sup> подчертава, че култът към Гения на императора е интегриран в местните религиозни обичаи чрез епиграфски надписи, които отразяват както политическа лоялност, така и социален статус. Moralee отбелязва, че чрез използването на формулата “pro salute imperatoris” (за спасението на императора), местните елити не само демонстрират лоялност, но и утвърждават социалната си позиция в римското общество. По този начин култът към Гения на императора става средство за социална интеграция и политическа стабилност, което надхвърля чисто религиозните му функции.

Синтезът на тези изследвания показва, че култът към Гения на императора функционира като мост между религиозното почитане

---

<sup>61</sup> Ando, Clifford. *Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire*. Berkeley: University of California Press, 2000, 336–354.

<sup>62</sup> Срв. Moralee, J. *For Salvation's Sake: Provincial Loyalty, Personal Religion, and Epigraphic Production in the Roman and Late Antique Near East*. New York: Routledge, 2004, 55–77.

и политическата лоялност, като ефективно укрепва имперската власт чрез културна и социална интеграция.

*Сливането на Гения на императора  
с божествения култ след смъртта му*

Концепцията за сливането на Гения на императора с божествения култ след смъртта му е ключов елемент в римската религиозна и политическа система. В римската традиция Геният на императора символизира неговата жизнена сила и божествено покровителство на държавата. След смъртта на императора този Гений често бива обожествяван, като по този начин се създава култ към “Divus” – обожествената форма на покойния император. Този процес не само укрепва политическата легитимност на наследниците, но и подсилва императорската идеология чрез религиозна санкция.

Duncan Fishwick<sup>63</sup> в своята книга “Cult, Ritual, Divinity and Belief in the Roman World” подчертава, че сливането на Гения на императора с божествения култ е резултат от дълбоко вкоренената в римската култура идея за божествена подкрепа на политическата власт. Fishwick посочва, че обожествяването на императора след смъртта му (например Divus Augustus и Divus Claudius) не е просто религиозен акт, а внимателно обмислена политическа стратегия за укрепване на династичната приемственост и държавната стабилност. В същото време обожествяването на Гения на императора изразява уникалната римска концепция за Numen Augusti – божествената същност, свързана с императорската власт. Според Fishwick този култ не е просто личен, а държавен акт на лоялност, чрез който поданиците демонстрират вярунност към императора и Римската империя. Това обожествяване обединява религиозното почитане с политическата власт и по този начин трансформира Гения на императора в символ на божествена имперска легитимност.

Сливането на Гения с божествения култ също отразява приемствеността в римското мислене за свещената природа на властта. Както подчертава Fishwick, този процес намира културни корени в предишните практики на обожествяване на герои и царе в елинисти-

<sup>63</sup> Fishwick, Duncan. *Cult, Ritual, Divinity and Belief in the Roman World*. Farnham: Ashgate, 2012, p. 436.

ческий свят. По този начин римските императори наследяват и адаптират съществуващи религиозни традиции, за да създадат уникална форма на императорски култ, която гарантира както религиозното, така и политическото подчинение.

*Влиянието на източните култове  
върху обожествяването на римските владетели*

Влиянието на източните култове върху обожествяването на римските владетели е от съществено значение за разбирането на религиозната еволюция в Римската империя. Тези култове, произхождащи от Египет, Месопотамия и Персия, въвеждат идеята за божествени царе и владетели, които притежават свръхестествени качества и божествено право на управление. Римските императори възприемат тези концепции, като използват култовите практики за укрепване на политическата си власт и легитимност.

“The Oxford Handbook of Deification”<sup>64</sup> разглежда културните корени на обожествяването и подчертава как римските владетели адаптират източните религиозни концепции, за да утвърдят божествения си статус. Авторите подчертават, че източните култове, като тези на Изида и Митра, предоставят не само религиозна легитимация, но и културна приемственост, която спомага за политическата стабилност в империята. Освен това, тези култове подчертават идеята за космически ред и свещено управление, която се вписва добре в римската концепция за имперската власт.

Римските императори, особено от времето на Август нататък, се възползват от тази религиозна символика, като се представят не просто като политически лидери, а като възплъщение на божествената воля. Те възприемат титли като *divi filius* (син на божеството) и *dominus et deus* (господар и бог), които намират паралели в източните царски култове. Тези титли укрепват техния авторитет и насърчават култа към императорската личност в целия Римски свят.

Влиянието на източните култове не само обогатява религиозната практика, но и трансформира политическата идеология в Рим, създавайки нова концепция за императорското божествено право, което

---

<sup>64</sup> Gavriluk, Paul L., Hofer, Andrew, OP, & Levering, Matthew (Eds.). *The Oxford Handbook of Deification*. Oxford University Press, 2024.

оказва дълбоко влияние върху развитието на европейската политическа теология в по-късни епохи.

### *Влияние върху обществените ритуали и празници*

Концепцията за Гения играе ключова роля в организирането на обществените ритуали и празници в римското общество, като служи като свързващо звено между личния и обществения живот. Според Robert Turcan<sup>65</sup> в “The Cults of the Roman Empire”, Геният се възприема не само като личен пазител, но и като защитник на семейството, рода и дори на самия град Рим. Това го прави централен персонаж в обществени ритуали, които целят да подсилят просперитета на общността.

John Scheid<sup>66</sup> в “An Introduction to Roman Religion” отбелязва, че Геният на императора се почита в обществени празници като символ на политическата власт и стабилност. Култът към Гения на императора е институционализиран чрез празници като „Natalis Imperii“ (рожден ден на императора), където обществото засвидетелства лоялност и подкрепа към императорската власт. Това показва как религиозната почит към Гения е тясно свързана с политическата пропаганда в Римската империя.

Mary Beard<sup>67</sup> подчертава, че Геният на града (Genius loci) е почитан в обществени ритуали, целящи да подсилят благополучието на града. Според Бърд, празници като “Parlia” и “Consualia” включват жертвоприношения и процесии, посветени на Genius loci, за да се осигури защита и плодородие на земите. Това подчертава социалната функция на Гения като пазител на обществения ред и благосъстояние.

Концепцията за Гения играе съществена роля в поддържането на политическата стабилност в Римската империя чрез легитимиране на властта на императора и утвърждаване на социалния ред. Paul Veune подчертава, че култът към Гения на императора не само утвърждава божествената същност на владетеля, но и символизира в непрекъснатостта на държавата, укрепвайки политическата лоялност<sup>1990</sup>. Рамзи MacMullen допълва, че чрез почитането на Гения на императора римляните изразяват верността си към държавата, като

<sup>65</sup> Turcan, Robert. *Op.cit.*, p. 258

<sup>66</sup> Спв. Scheid, John. *Op. cit.*, 136–147.

<sup>67</sup> Beard, Mary, John North and Simon Price, *Op. cit.*, p. 174.

по този начин създават чувство за социална сплотеност и политическа стабилност. Simon Price разглежда ритуалите, свързани с Гения на императора, като политически инструмент за укрепване на императорския авторитет и легитимност, особено в провинциите, където този култ е служил за интеграция на различни етнически и културни общности. Clifford Ando добавя, че чрез култа към Гения на императора е постигната политическа интеграция и лоялност провинциите, като този култ е служил като свързващ елемент между централната власт и локалните елити.

*Каква е ролята на императорския култ  
в римската политическа система?*

Императорският култ в Римската империя играе ключова роля за поддържането политическата легитимност и социалната стабилност чрез съчетание на религиозни вярвания и политическа власт. Според Harry O. Maier<sup>68</sup> в книгата му “New Testament Christianity in the Roman World” императорският култ е не само религиозно обожание, но и ритуализирана комуникация между императора и провинциалните елити. Чрез този култ се затвърждават политическите връзки и се създава мрежа от лоялност, която укрепва управлението на императора в различните провинции на империята.

Ittai Gradel<sup>69</sup> в “Emperor Worship and Roman Religion” подчертава, че обожествяването на императора не е резултат от лична амбиция, а е продължение на римската религиозна традиция, където владетелите са разглеждани като възплъщение на божествената власт. Тази традиция помага за консолидиране на политическата власт, като обвързва лоялността към императора с религиозното благочестие.

Kenneth Scott<sup>70</sup> в “The Imperial Cult Under the Flavians” разглежда развитието на култа през династията на Флавиите и отбелязва, че култът е бил използван за политически цели чрез възхваляване на управляващата династия и легитимиране на наследствената власт. Чрез култа към Гения на императора се създава идеологическа връзка

---

<sup>68</sup> Срв. Maier, Harry O. *New Testament Christianity in the Roman World*. Oxford University Press, 2018, 77–83.

<sup>69</sup> Срв. Gradel, Ittai. *Emperor Worship and Roman Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2002, 73–109, 198–213.

<sup>70</sup> Срв. Scott, Kenneth. *The Imperial Cult Under the Flavians*. New York: Arno Press, 1975, 113–139.

между личната съдба на императора и благосъстоянието на държавата, което допълнително подсилва политическата му позиция.

Amber Gartrell<sup>71</sup> в „The Cult of Castor and Pollux in Ancient Rome: Myth, Ritual, and Society“ отбелязва, че императорския култ се вписва хармонично в по-широката римска религиозна система, като свързва обожествяването на императора с култовете на други божества. Това създава религиозна приемственост и утвърждава императора като върховен жрец (Pontifex Maximus), който обединява политическата и религиозната власт.

Andries Zuiderhoek и Wouter Vanacker<sup>72</sup> подчертават, че чрез ритуалите на императорския култ се изгражда обща имперска идентичност, която обединява етнически разнообразното население на Римската империя. Култът не само утвърждава политическата легитимност на императора, но и създава културна хомогенност, необходима за стабилността на многонационалната държава.

Императорският култ е основен политически инструмент в римската държавна система, който съчетава религиозни и политически елементи за утвърждаване на властта и поддържане на социалната стабилност. Чрез обожествяването на императора и религиозната легитимация на политическата власт се изгражда устойчива идеологическа структура, която свързва лоялността към императора с религиозната преданост на поданиците. Този култ не само укрепва политическата позиция на императора, но и обединява различните етнически и културни групи в Римската империя под единната религиозна и политическа идентичност.

*Как концепцията за Гения влияе върху легитимността на римските императори?*

Концепцията за Гения играе централна роля в утвърждаването на легитимността на римските императори, като съчетава политическата власт с религиозната святост. Според Duncan Fishwick<sup>73</sup> култът към Гения на императора е стратегически инструмент за политическа легитимация, тъй като демонстрира лоялност към държавата чрез

<sup>71</sup> Спв. Gartrell, Amber. *Op. cit.*, 145–160.

<sup>72</sup> Спв. Zuiderhoek, Andries and Vanacker, Wouter. *Imperial Identities in the Roman World*. London: Routledge, 2020, 675–678.

<sup>73</sup> Спв. Fishwick, Duncan. *Cult, Ritual, Divinity and Belief in the Roman*, 110–124.

религиозно поклонение. Simon Price<sup>74</sup> подчертава че възприемането на Гения като възплъщение на божествената власт придава на императора сакрален ореол, който го поставя над обикновените смъртни. А според Paul Veune<sup>75</sup>, публичните ритуали и игри не само демонстрират силата на императора, но и го легитимират като божествен покровител на обществото. Mary Beard<sup>76</sup> и John North допълват тази гледна точка, като подчертават, че чрез почитането на техния Гений, римските императори успяват да обвържат своята власт с божествената воля, като по този начин създават религиозен култ около собствения си личност.

## **II. Сблъсъкът на християнството с концепцията за Гения**

Сблъсъкът между християнството и езическите вярвания в римското общество представлява не само религиозен, но и културен и социален конфликт, който трансформира духовната и политическата структура на античния свят. Според Peter Brown и Rita Lizzi в “Pagans and Christianity in the Roman Empire”<sup>77</sup>, християнството е възприемано като радикално различно от римските култове поради монотеистичната си същност, което поставя под въпрос религиозната толерантност на империята.

Luke Timothy Johnson<sup>78</sup> в “Among the Gentiles: Greco-Roman Religion and Christianity” подчертава, че християнството отхвърля римската концепция за божествени посредници, каквито са Гениеите, като ги интерпретира като демонични сили. Това води до напрежение и политически конфликти, тъй като отказът от участие в култа към Гения на императора се възприема като акт на нелоялност към държавата.

---

<sup>74</sup> Срв. Price, S. *Op. cit.*, 85–89.

<sup>75</sup> Срв. Veune, Paul. *The Roman Empire*. Translated by Arthur Goldhammer, Belknap Press of Harvard University Press, 1997, 125–138.

<sup>76</sup> Срв. Beard, Mary, John North and Simon Price, *Op. cit.*, 335–347.

<sup>77</sup> Срв. Brown, Peter Robert Lamont and Lizzi, Rita. *Pagans and Christianity in the Roman Empire: The Breaking of a Dialogue (IVth – Vith Century A. D.)*. Bose: Monastery of Bose, 2011, 13–16.

<sup>78</sup> Срв. Johnson, Luke Timothy. *Among the Gentiles: Greco-Roman Religion and Christianity*. Yale University Press, 2009, 12–18.

Richard Fletcher<sup>79</sup> в „The Barbarian Conversion: From Paganism to Christianity” разглежда начина, по който християнството не само се противопоставя на езическото, но и адаптира някои от неговите символи и практики, за да улесни културната и религиозната трансформация в Европа. Според него, въпреки теологичната опозиция, християнството успешно интегрира езически елементи като част от процеса на културна асимилация и легитимност.

### *Демонологията и демонизирането на Гения*

В ранното християнство концепцията за Гения в римската религия е преформулирана и често демонизирана, за да съответства на монотеистичната християнска теология. Тертулиан в своето произведение „Apologeticum“ отхвърля култа към Гения като форма на идолопоклонство, което е в противоречие с християнския монотеизъм, като твърди, че тези духове са демонични същности, които подвеждат човечеството (Tertulian, *Apologeticum*, гл. 22). Тази идея е допълнително развита от Лактанций в „Divinae Institutiones”, където той категорично заявява, че римските Гении и духовете на предците са демони, които са обект на поклонение под фалшиви имена, за да отклонят човека от истинския Бог (Divinae Institutiones, кн. 2, гл.16)

Аврелий Августин в „De Civitate Dei” също критикува вярванията в духовни посредници, като ги разглежда като демонични измами. Той твърди, че римляните са били заблудени да почитат зли духове под маската на доброжелателни Гении (Augustinus, *De Civitate Dei*, кн. 8, гл. 23) Августин систематично свързва римските божества и Гениевите с демонизма, за да разграничи християнската теология от езическите вярвания.

### *Социални и политически конфликти*

Сблъсъкът между християнството и култа към Гения в римското общество довежда до значителни социални и политически конфликти, които променят структурата на империята. Ramsay MacMullen<sup>80</sup> в своята книга „Christianizing the Roman Empire (A.D. 100 – 400)” ана-

<sup>79</sup> Спв. Fletcher, Richard. *The Barbarian Conversion: From Paganism to Christianity*. New York: Henry Holt and Co., 1998, 25–46.

<sup>80</sup> Спв. MacMullen, R. *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100 – 400)*. Yale University Press, 1984, 28–32.

лизира как отказът на християните да почитат Гения на императора е разглеждан като акт на политическо неподчинение и заплаха за държавната сигурност. MacMullen подчертава, че почитането на Гения на императора е било не само религиозен, но и политически акт на лоялност към държавата, което прави християнския отказ опасен прецедент.

Robin Lane Fox<sup>81</sup> в „Pagans and Christians“ допълва, че социалното напрежение ескалира поради отказа на християните да участват в обществени ритуали, което ги изолира и демонизира в очите на римските граждани. Тази социална изолация води до политически репресии и периодични вълни на преследвания, както Евсевий Кесарийски отбелязва в „Historia Ecclesiastica“, че мъчениците стават символи на съпротивата срещу имперската власт и сплотяват християнската общност.

Peter Brown<sup>82</sup> в „The Cult of the Saints“ разглежда как християнството адаптира някои аспекти на култа към Гения, като го трансформира в култ към светците, за да запази социалната кохезия и да избегне открит конфликт с традиционната римска религия. Тази адаптация показва сложния характер на социалните и политическите конфликти, породени от религиозния сблъсък.

### *Трансформация и адаптация на концепцията за Гения*

Концепцията за Гения в римското общество претърпява значителна трансформация и адаптация под въздействието на културни, религиозни и политически промени, особено с възхода на християнството. Геният, който първоначално е възприеман като персонализирана божествена сила, свързана с индивида, рода или града, започва да се интерпретира в нови рамки с постепенното християнизирание на Римската империя.

Според Robin Lane Fox<sup>83</sup> в „Pagans and Christians“, християнството отхвърля концепцията за божествени посредници като Гения, виждайки в тях демонични същества, които заблуждават хората и ги отклоняват от истинския Бог. Това демонизиране на Гения е страте-

---

<sup>81</sup> Срв. Lane Fox, R. *Pagans and Christians*. London: Penguin Books, 1986, 243–248.

<sup>82</sup> Срв. Brown, Peter. *The Cult of the saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*. University of Chicago Press, 1981, 6–8.

<sup>83</sup> Lane Fox, R. *Pagans and Christians*. London: Penguin Books, 1986, p. 314.

гическа част от християнската критика срещу римските религиозни практики, които са възприемани като идолопоклонство.

В същото време Peter Brown<sup>84</sup> в „The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity“ подчертава, че християнството не просто унищожава култа към Гения, а го трансформира, като въвежда култа към светците и ангелологията<sup>85</sup>. Светците и ангелите започват да изпълняват социалните и психологическите функции, които преди това са били приписвани на Гения, като защита на дома и общността, и като посредници между божественото и човешкото.

Ramsay MacMullen<sup>86</sup> в „Christianizing the Roman Empire (A.D. 100-400)“ изследва как християнството адаптира някои от римските религиозни практики, като им придава ново значение. Например, домашните ритуали, свързани с Гения, са преобразувани в християнски обреди за защита на дома, в които вместо Гения се почитат ангели или светци.

Този процес на трансформация показва, че християнството не е просто разрушител на езическите вярвания, а също така е и културен наследник, който адаптира и трансформира значими елементи от римската религиозна традиция. Това се наблюдава в развитието на християнската ангелология, където ангелите започват да изпълняват ролята на пазители на индивидите и общностите, подобно на ролята на Гения в римската религия.

### *Демонизирането на Гения в християнската теология*

Демонизирането на Гения в християнската теология е резултат от дълбокия конфликт между монотеистичната доктрина на ранното християнство и политеистичните вярвания на римското общество. Концепцията за Гения в римската религия включва почитането на духовни същества, които защитават индивида, дома или дори града (Genius loci). Тази вяра обаче е възприета от ранните християнски богослови като форма на идолопоклонство и дори като почитане на демонични сили.

Tertullianus в „Apologeticum“ директно атакува римските религи-

<sup>84</sup> Brown, Peter. *The Cult of the saints*, p. 51.

<sup>85</sup> Авторът си запазва правото да представи в отделно изследване учението на Православната църква за Ангелите.

<sup>86</sup> MacMullen, R. *Christianizing the Roman Empire*, p. 68.

озни практики, като твърди, че всички езически божества, включително Гения, са демони, които подвеждат хората. Той подчертава, че демоните имат способността да се преструват на благодетели, за да отвличат човечеството от истинския Бог. Според Tertullianus, „quod daemonia vocantur, nomina geniorum accipiunt” (демоните приемат имената на гение), като по този начин директно демонизира римския Гений.

Aurelius Augustinus в „De Civitate Dei”, Lib. VIII. Cap. 14. също изразява категорична позиция срещу римската религия, като твърди, че духовете, които римляните наричат Гении, всъщност са демони, които целят да заблудят човечеството и да отклонят вниманието му от християнския Бог. Според Августин, тези същества са „spiritus fallaces” (лъжливи духове) и техният култ трябва да бъде напълно отхвърлен.

Lactantius в „Divinae Institutiones” Lib. II, Cap. 16. също аргументира, че Геният е маскировка на демонични сили, които желаят да бъдат почитани като богове. Той подчертава, че този култ не само е заблуда, но и е опасен за духовното спасение на човека.

Демонизирането на Гения в християнската теология не е изолирано явление, а част от широката стратегия на ранното християнство да разруши езическата религиозна структура на Римската империя. Чрез богословските трудове на Tertullianus, Augustinus и Lactantius, Геният е преосмислен като демонична сила, с което християнството се стреми да утвърди своето превъзходство над римските религиозни практики.

#### *Трансформация на Гения в ангелологията и култа към светците*

Концепцията за Гения в римската религия е тясно свързана с духа-покровител, който защитава индивида, рода или държавата. Gaston Boissier<sup>87</sup> в „La Religion Romaine” подчертава, че Геният е възприеман като божествена сила, свързана с плодородието и жизнената енергия, която обхваща както личния живот, така и обществените институции. Тази всеобхватна роля на Гения става обект на трансформация в християнската мисъл, която отхвърля политеизма, но адаптира някои концепции за духовни посредници.

---

<sup>87</sup> Boissier, Gaston. *Op. cit.*, p. 87

Peter Brown<sup>88</sup> в “The Cult of the saints: Its Rise and Function in Latin Christianity” анализира как християнството възприема езическите вярвания, за да създаде нов култ към светците, които подобно на Гения, се разглеждат като посредници между Бога и хората. Тази адаптация позволява на новопокръстените християни да продължат да почитат местни божества, преобразени като християнски светци.

Ramsay MacMullen<sup>89</sup> в “Christianizing the Roman Empire (A.D. 100 – 400)” изследва как християнските проповедници са използвали познатата концепция за Гения, за да обяснят ролята на ангелите и светците като покровители на индивидите и общностите. По този начин християнската ангелология запазва аспектите на римската религия, но ги преобразява в рамките на монотеистичната теология.

Danielou, Jean<sup>90</sup> в „The Angels and Their Mission“ подчертава, че ранните християнски теолози като Ориген и Августин са адаптирали римските представи за духовни посредници, като са ги интерпретирали като ангели и архангели. Това демонстрира как християнството не просто отхвърля концепцията за Гения, а я преобразява в своята ангелология.

### *Социални и религиозни фактори за упадъка на култа към Гения*

Упадъкът на култа към Гения в Римското общество е сложен процес, резултат от съчетанието на социални промени, религиозни трансформации и политически натиск. Според Ramsay MacMullen<sup>91</sup> основен фактор за упадъка на традиционните римски култове е разширяването на християнството, което постепенно заменя политеистичните практики с монотеистични вярвания. MacMullen подчертава, че християнската теология демонизира духовете-покровители, включително Гения, като ги интерпретира като демонични сили, противопоставящи се на Божието управление.

<sup>88</sup> Спв. Brown, Peter. *The Cult of the saints*, 27–30.

<sup>89</sup> MacMullen, R. *Christianizing the Roman Empire*, p. 102.

<sup>90</sup> Danielou, Jean. *The Angels and Their Mission: According to the Fathers of the Church*. Translated by David Heimann. Westminster, MD: Christian Classics, 1987, p. 63.

<sup>91</sup> MacMullen, R. *Christianizing the Roman Empire*, p. 63.

Peter Brown<sup>92</sup> посочва, че християнският култ към светците заменя култа към Гения в социалния живот на римляните. Светците започват да изпълняват същите функции на защитници и посредници, които преди това са били приписвани на Гения. Според Brown тази трансформация е следствие от адаптацията на християнството към римската културна традиция, което позволява плавен преход от политеизъм към монотеизъм.

Mazzoni Mario<sup>93</sup> също разглежда социално-политическите промени, настъпили в късната античност, които също допринасят за упадък на култа към Гения. Според него разпадането на родовите структури и урбанизацията отслабват семейните култове, които са били основа за почитането на Гения. Освен това, централизацията на властта в лицето на императора трансформира култа към Гения в политически инструмент, което отдалечава тази концепция от нейните религиозни корени.

Упадъкът на култа към Гения в римското общество не е резултат от внезапна промяна, а по-скоро процес на религиозна еволюция, в който християнството играе основна роля като културен и религиозен трансформатор. Социално-политическите промени и адаптацията на религиозни практики допринасят за изчезването на този култ, като същевременно формират основите на нова религиозна идентичност в късната античност.

*Преходът към християнския светоглед  
и влиянието му върху римската културна идентичност*

Преходът от езическата религия към християнството в Римската империя представлява културна трансформация, която дълбоко променя римската идентичност. Според John Curran<sup>94</sup> в "Pagan City and Christian Capital: Rome in the Fourth Century" тази промяна не е просто религиозен сблъсък, а е комплексен процес на културна адаптация и политическо преосмисляне на обществения ред. Curran от-

---

<sup>92</sup> Срв. Brown, Peter. *The Cult of the saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago: University of Chicago Press, 1981, 42–45.

<sup>93</sup> Mazzoni, M. *Religio Romana: La trasformazione dei culti romani tra reoubblica e impero*. Milano: Edizioni dell'Orso, 2007, p. 88.

<sup>94</sup> Срв. Curran, J. *Pagan City and Christian Capital: Rome in the Fourth Century*. Oxford University Press, 2002, 67–89.

белязва, че законите и политическите решения на императори като Константин и неговите наследници целенасочено трансформират градската среда на Рим, за да я съобразят с новата християнска идеология. Християнството не само променя религиозните практики, но и преструктурира социалната организация и пространствения ред в римските градове. Според него, възходът на християнските литургии и строителството на базилики създават нови форми на обществено взаимодействие, което предефинира културната идентичност на римляните.

Ian Hunter<sup>95</sup>, Laursen, J. C., & Nederman, C. J. разглеждат как християнската теология преосмисля понятието за идентичност чрез създаването на нови категории ортодоксия и ерес. Този процес на „интелектуално завоюване“ преоформя социалните и политическите йерархии, като налага нов морален ред в обществото.

Kristel Zilmer<sup>96</sup> и Judith Jesch, изследват как писмеността и християнските епиграфи допринасят за утвърждаването на християнската идентичност. В римския контекст това води да промяна на символичните значения на обществените пространства и паметници, като езическите надписи са заменени с християнски послания.

Така, преходът към християнството не само разрушава старата религиозна структура, но и предефинира римската културна идентичност, като интегрира нови морални, социални и политически норми.

*Геният като ключова фигура в римския пантеон  
и сблъсъкът му с християнството*

Концепцията за Гения в римския пантеон играе централна роля в религиозния и социалния живот на Девен Рим. Геният е разглеждан като божествен дух, който защитава индивида, фамилията или дори общността, като в същото време олицетворява жизнената сила и съдба. Геният е неразривно свързан с понятието за индивидуалност и

<sup>95</sup> Спв. Hunter, I., Laursen, J. C., & Nederman, C. J. *Heresy in Transition: Transforming Ideas of Heresy in Medieval and Early Modern Europe*. Aldershot: Ashgate Publishing, 2005, 55–72.

<sup>96</sup> Спв. Zilmer, Kristel, and Judith Jesch, editors. *Epigraphic Literacy and Christian Identity: Modes of Written Discourse in the Newly Christian European North*. Turnhout: Brepols Publishers, 2012, 47–65.

власт, което обяснява значението му в императорския култ.

С култа към Гения на императора римската държава използва религиозния символизъм за легитимиране на политическата власт.

Simon Price<sup>97</sup> подчертава, че обожествяването на Гения на императора е било форма на политическа пропаганда, която укрепва лоялността на поданиците. Това обаче влиза в остро противоречие с християнството, което категорично отхвърля култа към Гения като форма на идолопоклонство.

Християнството, със своята монотеистична същност, отхвърля идеята за духовни посредници между Бога и човека, включително римските Гении. Според Robin Lane Fox<sup>98</sup> ранните християни интерпретират Гения като демонска сила, противопоставяйки се на култа и отказвайки да почитат Гения на императора, което ги изправи пред гонения. Това противопоставяне води до сериозни политически и социални конфликти в Римската империя, където култът към Гения се разглежда като акт на лоялност към Държавата.

В допълнение, Ramsay MacMullen<sup>99</sup> отбелязва, че ранните християни трансформират концепцията за Гения в ангелологията, като я адаптират в рамките на християнския светоглед. Тази трансформация е част от по-широката културна и религиозна промяна в късната античност, когато езическите вярвания постепенно отстъпват пред християнството.

Концепцията за Гения играе съществена роля в оформянето на римското общество, религиозните практики и политическата легитимност на властта. Ramsay MacMullen<sup>100</sup> подчертава, че почитането на Гения не е само религиозен акт, но и социален дълг, който утвърждава йерархията в римското общество. Според него, култът към Гения е неразривно свързан с поддържането на обществената и семейната структура, като Геният на дома (*Genius loci*) е възприеман като пазител на реда и благополучието.

Mary Beard<sup>101</sup> разглежда политическата функция на Гения в римското общество, като акцентира върху значението му за легитими-

---

<sup>97</sup> Срв. Price, S. *Op. cit.*, 80–98.

<sup>98</sup> Срв. Lane Fox, R. *Pagans and Christians*. London: Penguin Books, 1986, 240–260.

<sup>99</sup> Срв. MacMullen, R. *Christianizing the Roman Empire*, 50–73.

<sup>100</sup> *Ibid.*

<sup>101</sup> Срв. Beard, Mary, John North and Simon Price, *Op. cit.*, 185–186, 325.

рането на имперската власт. Според Beard<sup>102</sup>, почитането на Гения на императора (Genius Augusti) не само утвърждава божествения му статус, но и създава сакрална връзка между държавата и гражданите. Тази религиозна лоялност е политически инструмент, който укрепва авторитета на императора и създава чувство за общност.

Peter Brown<sup>103</sup> прави важен принос, като анализира как с възхода на християнството концепцията за Гения претърпява трансформация. Според него, християнството не просто отрича гения, а го преосмисля в контекста на ангелологията и култа към светците. Тази трансформация показва как римската религиозна практика продължава да влияе върху християнската теология, като запазва идеята за духовен посредник между човека и божественото.

Синтезът на тези различни гледни точки показва, че Геният е многоизмерна фигура в римското общество, която обединява религиозни, социални и политически функции. Почитането на Гения не само утвърждава обществените йерархии, но и легитимира властта, като създава сакрална връзка между императора и неговите поданици.

---

<sup>102</sup> *Ibid.*

<sup>103</sup> Спв. Brown, Peter. *The Cult of the saints*, 51–53.

## **Библиография**

Ando, Clifford. *Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire*. Berkeley: University of California Press, 2000.

Assman, Jan. *Tod und Jenseits im Alten Ägypten*. München. C.H. Beck, 2001.

Beard, Mary, John North and Simon Price, *Religions of Rome. Volume 1: A History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Benveniste, Emile. *Dictionary of Indo-European Concept and Society*. University of Chicago Press, 2016.

Boissier, Gaston. *La Religion Romaine*. Paris: Hachette, 1906.

Boyer, Pascal. *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. Basic Books, 2001.

Brown, Peter Robert Lamont and Lizzi, Rita. *Pagans and Christianity in the Roman Empire: The Breaking of a Dialogue (IVth – Vith Century A. D.)*. Bose: Monastery of Bose, 2011.

Brown, Peter. *The Cult of the saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

Burkert, Walter. *Greek Religion*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985.

Cumont, Franz. *The Mysteries of Mithra*. Translated by Thomas J. McCormack. Chicago: Open Court Publishing, 1903.

Curran, J. *Pagan City and Christian Capital: Rome in the Fourth Century*. Oxford University Press, 2002.

Danielou, Jean. *The Angels and Their Mission: According to the Fathers of the Church*. Translated by David Heimann. Westminster, MD: Christian Classics, 1987.

Dench, Emma. *Empire and Political Cultures in the Roman World*. Cambridge University Press, 2018.

Dumezil, Georges. *Archaic Roman Religion*. Translated by Philip Krapp, Johns Hopkins University Press, 1996.

Fishwick, Duncan. *The Imperial Cult in the Latin West: Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire*. Leiden: Brill, 1987 – 2005.

Fishwick, Duncan. *Cult, Ritual, Divinity and Belief in the Roman World*. Farnham: Ashgate, 2012.

Fletcher, Richard. *The Barbarian Conversion: From Paganism to Christianity*. New York: Henry Holt and Co., 1998. Frieden, Ken. *Genius and Monologue*. Ithaca: Cornell University Press, 1985.

Gartrell, Amber. *The Cult of Castor and Pollux in Ancient Rome: Myth, Ritual, and Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.

Gavrilyuk, Paul L., Hofer, Andrew, OP, & Levering, Matthew (Eds.). *The Oxford Handbook of Deification*. Oxford University Press, 2024.

Gradel, Ittai. *Emperor Worship and Roman Religion*. Oxford: Oxford University

Press, 2002.

Johnson, Luke Timothy. *Among the Gentiles: Greco-Roman Religion and Christianity*. Yale University Press, 2009.

Hunter, I., Laursen, J. C., & Nederman, C. J. *Heresy in Transition: Transforming Ideas of Heresy in Medieval and Early Modern Europe*. Aldershot: Ashgate Publishing, 2005.

Lane Fox, R. *Pagans and Christians*. London: Penguin Books, 1986.

Lipka, Michal. *Roman Gods: A Conceptual Approach*. Leiden: Brill, 2009.

MacMullen, Ramsay. *Paganism in the Roman Empire*. New Haven, CT: Yale University Press, 1981.

MacMullen, R. *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100 – 400)*. Yale University Press, 1984.

Maier, Harry O. *New Testament Christianity in the Roman World*. Oxford University Press, 2018.

Mazzoni, M. *Religio Romana: La trasformazione dei culti romani tra repubblica e impero*. Milano: Edizioni dell'Orso, 2007.

Moralee, Jason. *For Salvation's Sake: Provincial Loyalty, Personal Religion, and Epigraphic Production in the Roman and Late Antique Near East*. New York: Routledge, 2004.

Murray, Penelope, and Dorsch, T.S., editors. *Classical Literary Criticism*. Penguin Classics, 2000.

Norberg-Schulz, Christian. *Genius Loci: Towards a Phenomenology of Architecture*. Rizzoli, 1980.

Osgood, Josiah. *Rome and the Making of a World State, 150 BCE – 20 CE*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

Plutarch, *Plutarch's Lives*. Translated by Bernadotte Perrin, Harvard University Press, 1914.

Pollini, John. *From Republic to Empire: Rhetoric, Religion, and Power in the Visual Culture of Ancient Rome*. University of Oklahoma Press, 2012.

Price, S. *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*. Cambridge University Press, 1984.

Scheid, John. *An Introduction to Roman Religion*. Bloomington: Indiana University Press, 2003.

Scott, Kenneth. *The Imperial Cult Under the Flavians*. New York: Arno Press, 1975.

Sofroniew, Alexandra. *Household Gods: Private Devotion in Ancient Greece and Rome*. Los Angeles: J. Paul Getty Museum, 2015.

Suetonius. *The Twelve Caesars*. Translated by Robert Graves, Penguin Books, 2007.

Tacitus. *The Annals of Imperial Rome*. Translated by Michael Grant, Penguin Classics, 1996.

Thomas. *The World of Roman Song: From Ritualized Speech to Social Order*.

Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2005.

Turcan, Robert. *The Cults of the Roman Empire*. Blackwell Publishing, 1996.

Vanacker, Wouter and Zuiderhoek, Arjan, editors. *Imperial Identities in the Roman World*. Taylor & Francis, 2017.

Vernan Jean-Pierre. *The Universe, the Gods, and Men: Ancient Greek Myths*. Translated by Linda Asher. New York: Harper Collins, 2001 (Original: *L'Univers, les dieux, les hommes*, 1999).

Verlinde, Martin. *Roman Religion and the Cult of Diana in Aricia*. Brill, 2015.

Vernan, Jean-Pierre. *Myth and Society in Ancient Greece*. Zone Books, 1990.

Veyne, Paul. *The Roman Empire*. Translated by Arthur Goldhammer, Belknap Press of Harvard University Press, 1997.

Wissowa, Georg. *Religion und Kultus der Römer*. München: C.H. Beck, 1902.

Zilmer, Kristel, and Judith Jesch, editors. *Epigraphic Literacy and Christian Identity: Modes of Written Discourse in the Newly Christian European North*. Turnhout: Brepols Publishers, 2012.

Zimmerman, Paul. *The Roman Genius: Moral and Religious Dimensions*. Cambridge University Press, 2004.

Zuiderhoek, Andries and Vanacker, Wouter. *Imperial Identities in the Roman World*. London: Routledge, 2020, 675–678.



Владимир Йончев

## НЯКОИ БЕЛЕЖКИ КЪМ НЕЯСНОТИТЕ В БИОГРАФИЯТА НА СВ. ГРИГОРИЙ НИСИЙСКИ

**The author** is a doctoral candidate in Systematic Theology at the Faculty of Theology of Sofia University “St. Kliment Ohridski”. E-mail: iontchev1@gmail.com; <https://orcid.org/0009-0001-5754-7504>.

**Abstract:** Vladimir Iontchev, *St. Gregory of Nyssa – Reflections on the Uncertainties in His Biography*.

St Gregory of Nyssa remains one of the most enigmatic figures among the Church Fathers. Although multiple accounts of his life have come down to us, they are riddled with ambiguities that leave ample room for speculation. Theological scholarship from the seventeenth to the nineteenth centuries tended to depict Gregory as a contemplative thinker, ill-suited to secular engagement and inclined to favour repose over action—claims frequently advanced without firm evidential basis. This paper re-examines such portrayals in light of biographical material that suggests a far more complex, turbulent, and, at times, controversial life. It asks whether the dominant image of Gregory promoted during this period represented an interpretive strategy aimed at harmonising the apparent contradictions in his life and conduct—contradictions which clashed with contemporary expectations of sanctity.

**Keywords:** *Gregory of Nyssa, Prosopography, Cappadocian Fathers, Patristics, Orthodox Theology, Patristic Prosopography, Byzantine Prosopography*

За живота или житието на св. Григорий Нисийски [Γρηγόριος ὁ Νύσσης] има не малко сведения. Повечето са от неговите собствени произведения и от произведенията на другите двама велики кападокийци – св. Василий Велики и св. Григорий Богослов. Но тъй като тези откъслечни редове не са писани с цел да се състави биография на светеца, а в съвсем друг контекст, около живота на св. Григорий Нисийски има много неясноти, а от там и редица спекулации.

Не е ясно кога точно е роден<sup>1</sup>. Илия Цоневски използва пределно коректната формулировка, че е „роден вероятно около 335 г.“<sup>2</sup> и би могло да се каже, че 335-а е годината, която най-често се споменава като най-вероятна година за раждането на светеца<sup>3</sup>. Но не са малко авторите, които са склонни да смятат, че е роден по-рано – през 331 г.<sup>4</sup> А други автори автори пък допускат възможността да е роден доста по-късно – докъм 340<sup>5</sup> г. Герхард Май дава като вероятен целия период между 331 и 340 г.<sup>6</sup>

Роден е в Кесария<sup>7</sup> или в Неокесария<sup>8</sup>, в Мала Азия (Анатолия) – една от най-рано християнизирани области в света. Двата града отстоят на 700 км един от друг – Кесария е съвременният Кайзери в Кападокия, Неокесария е град Никсар в Понт, откъдето е родът на баща му. Алексей Фокин обвързва въпроса за родното му място с въпроса за годината на раждането. „Григорий е роден през 331 г., в Неокесария, провинция Понт, където неговият баща Василий Стария е служил

<sup>1</sup> По въпросите за хронологията виж G. May, „Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa“, in M. Harl, *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse* (Leiden: Brill, 1971), 51–66.

<sup>2</sup> Цоневски, И., *Патрология. Живот, съчинения и учение на църковните учители и писатели*. Част I, София: Софийска света митрополия, 2021 [Tsonevski, I., *Patrologia, Life, Works and Doctrine of Church Teachers and Writers*. Second edition, Part I, Sofia: Holy Metropolis of Sofia, 2021], 507.

<sup>3</sup> Вж. Quasten, J., *Patrology*, vol. III, *The Golden Age of Greek Patristic Literature From the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon*, Allen, Texas, (не е указана година) p. 254 прави уговорката „около 335 г.“, както и Meredith, A. S. J., *Gregory of Nyssa*, London–New York 1999, p. 1; за разлика от тях Silvas, A., *Gregory of Nyssa: The Letters*, Leiden – Boston 2007, p. 1, дава категорично годината 335.

<sup>4</sup> Напр. Tillemont, L. *Memoirs pour Servir à l'Histoire Ecclésiastique des Six Premiers Siècles—Tome Neuvieme qui Contient les Vies de Saint Basile, de Saint Gregoire de Nazianze, de Saint Gregoire de Nysse, et de Saint Amphiloque*, Venise, 1732, p. 561. Точният ми израз е „ne peut être venu au monde avant l'an 331“ (не може да е дошъл на света преди 331 г.). Въпреки очевидната и много коректна уговорка, която Tillemont прави, тази датировка често се цитира като категорично мнение на Tillemont, че св. Григорий е роден през 331 г.

<sup>5</sup> Drobner, H. *The Fathers of the Church: A Comprehensive introduction*, Peabody, Massachusetts, 2007, p. 277 смята, че св. Григорий е роден между 335 и 340 г.

<sup>6</sup> May, G. „Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa“, in M. Harl, *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse* (Leiden: Brill, 1971), 51.

<sup>7</sup> Цоневски, И. *Цит. съч.* [Tsonevski, I. Op. cit.], 507 дава като място на раждане Кесария или Севастия.

<sup>8</sup> Silvas, A. *Gregory of Nyssa: The Letters*, Leiden–Boston 2007, p. 3.

като ритор. Друга възможна дата и място на раждане е 335 г., в Кесария Кападокийска<sup>9</sup>, пише той<sup>9</sup>. За първия вариант Фокин се позовава на Тилемон<sup>10</sup> и Обоино<sup>11</sup>, за втория – на Каневе<sup>12</sup>, Меридит<sup>13</sup> и Кестен<sup>14</sup>.

Не се знае и къде точно се е намирала древната Ниса, на която е бил епископ и която е дала прозвището му. Била е не далеч от Кесария, главния град на Кападокия по пътя за Анкира<sup>15</sup>. Тези непълни данни, допълнени с туристически интереси и с факта, че са съществували множество селища с това име, дават основание за възникване на спекулации и местни легенди, подобни на тези за търсенето на Атлантида и родното място на Омир. Въпреки тях в научните изследвания има широко съгласие с локализацията на Ф. Хилд и М. Рестле<sup>16</sup>, според която Ниса се намирала в района на Büyük- и Küçükale Tere, на 1 км северно от Harmandalı, и на 28 км югозападно от Kirgehir.

Съвсем нищо пък не знаем за годината на смъртта му. Последното сведение за него е от 394 г.<sup>17</sup>, когато е взел участие в Константинополския събор във връзка с въпроса по делата на Аравийските църкви<sup>18</sup>. Общоприето е, че е починал скоро след това, но единственото доказателство е, че повече липсват сведения за него. Част от авторите цитират категорично 394 г.<sup>19</sup> като година на смъртта му, други я отбелязват като най-вероятна<sup>20</sup> с различни уговорки<sup>21</sup> Трети са склонни

<sup>9</sup> Фокин, А. Р. *Святитель Григорий Нисский. Жизнь, труды, учение*. Москва 2006 [Fokin, A. R. *Saint Gregory of Nyssa: Life, Works, Doctrine*. Moscow, 2006], 8.

<sup>10</sup> Tillemont, L. *Op. cit.*, 561.

<sup>11</sup> Aubineau M. *Gregoire de Nysse. Traité de la Virginité. Introduction* (SC 119, 1966), 38.

<sup>12</sup> Canévet M. „Grégoire de Nysse,“ in: *Dictionnaire de spiritualité*. Paris, 1967. Т. 6. Р. 972.

<sup>13</sup> Meredith, A. S. J., *Op. cit.*, p. 1

<sup>14</sup> Quasten, J. *Op. cit.*, p. 254

<sup>15</sup> Tillemont, L. *Op. cit.*, 565.

<sup>16</sup> Hild, F. and M. Restle, *Tabula imperii Byzantini. 2 Kappadokien (Kappadokia, Charsianon, Sebasteia und Lykandos)*. Band II Kappadokien, Wien, 1981, 246–248.

<sup>17</sup> Quasten, J. *Op. cit.*, 255.

<sup>18</sup> Цоневски, И. *Цум. съч.* [Tsonevski, Il. *Op. cit.*], 513.

<sup>19</sup> Altaner, B. *Patrologia*, Madrid 1956, p. 268

<sup>20</sup> Quasten, J. *Op. cit.*, 255

<sup>21</sup> Tillemont, L. *Op. cit.*, 599 дава като най-вероятна година на смъртта му 394, но оставя вратичка, че тя може да е настъпила и по-късно, в следщите 9 години. Думите му в приблизителен превода звучат така: Той (Григорий) може да е починал през 394 г., което е последната година, в която се говори за него, и в която е бил най-много в 64-ата година от живота си. Изглежда не е доживял до размириците, предизвикани през 403 и 404 г. от Теофил срещу Йоан Златоуст, в които няма никакво участие.

да отнесат смъртта му към 395 г., но също с уговорки.<sup>22</sup>, а четвърти дават като възможни и двете години 394 г. и 395 г.<sup>23</sup>

Роден е в богато, благочестиво и уважавано семейство, дало на църквата поне десет светци. Майка му Емилия и баща му Василий Стари също са причислени към светците от местните християни в Кападокия. Дали те са имали 9 или 10 деца също е спорно – самият Григорий дава противоречиви сведения. В пета глава на *Vita sanctae Macrinae* Григорий пише, че майка му е имала четирима синове и пет дъщери<sup>24</sup>. И след това в 20 глава<sup>25</sup> пише, че имуществото е било разделено на 9 според броя на децата. Но в 13-та глава<sup>26</sup> казва, че Петър е десетото дете на майка им Емилия.

Сигурно е обаче, че най-големите деца в семейството са св. Макрина Млада и св. Василий Велики, които оказва огромно влияние върху живота на Григорий. Последния той нарича „свой духовен отец и учител“ в не едно свое съчинение<sup>27</sup>.

Според традиция в изследванията на св. Григориевото наследство, която възхожда към Тилемон<sup>28</sup> св. Григорий Нисийски е описван като съзерцателен и нежен, непригоден за светския живот, обичащ повече почивката от действието. В приблизителен превод думите на Тилемон звучат така: „Доколкото можем да съдим за него по неговите писания, той беше мек, добър и лесен дух, който съдържаше много висота и светлина, все пак притежаваше много простота и искреност, който обичаше повече спокойствието, отколкото действието и работата в кабинета пред шума на делата, който също така беше без показност, склонен да оценява и да хвали другите и да се поставя под тях. Но макар че той търсеше само покой, ние видяхме, че неговият ентусиазъм за братята често го е ангажирал с големи дела, и че Бог е удостоил

<sup>22</sup> Moore, William, *A Sketch of the Life of S. Gregory of Nyssa*, in Schaff, Philip, *Nicene and Post-Nicene Fathers, Series II, Vol. 5, Christian Classics Ethereal Library*; 1.1 edition (June 8, 2009), p. 20, пише „вероятно 395“.

<sup>23</sup> Silvas, A. *Op. cit.*, p. 57.

<sup>24</sup> Gregorius Nyssenus, *De vita sanctae Macrinae* (PG 46, 965).

<sup>25</sup> *Ibid.*, 976-77.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 973.

<sup>27</sup> Нап. Gregorius Nyssenus, *De hominis opificio* (PG 44, 125 B).

<sup>28</sup> Tillemont, L. *Op. cit.*, 561. Шаф цитира тези думи на Луи-Себастиен льо Нен дьо Тилемон, френски църковен историк от XVII в., в своето животоописание на св. Григорий Нисийски: Schaff, Ph. *Op. cit.*, 20.

неговата простота, като го е направил учител, доктор, миротворец и арбитър на църквите“.<sup>29</sup>

Прави впечатление, че Тилемон коректно отбелязва, че този психологически портрет е само на базата на неговото тълкуване на текстовете на св. Григорий Нисийски. Но когато Уилям Мур пише своята биографична бележка<sup>30</sup> за Григорий в първия и епохален превод на съчиненията му на английски, това уточнение на Тилемон е пропуснато. Така чрез това най-влиятелно в англоезичният свят издание на работите на Григорий, остава усещането, че тази оценка е безалтернативна и общоприета.

Много възможно е такова тълкувание да е опит да се обяснят противоречиви постъпки и факти от биографията на светеца, които се разминават с господстващото през XVII-XIX в. разбиране за житието на един светец. Несъмнено влияние върху тези изследвания е оказал и духът на протестантското пуританство, така болезнено познат от интерпретациите на житията на светиите, които по същото време се печатат в Руската империя, а след това се репродуцират из страните, намиращи се под нейно влияние.

Илия Цоневски също споделя подобна оценка. Позовавайки се на католическия учен Otto Bardenhewer, той рисува Григорий като „предимно човек на тихата научна работа“.<sup>31</sup> Но в същото време трябва да се отбележи, че видният протестантски богослов Юлиус Руп<sup>32</sup>, когото Мур на няколко пъти цитира за други неща в своя *A Sketch of Life of Gregory of Nyssa*, има доста по-различно мнение за характера на св. Григорий – нещо, което самият Мур пропуска. Руп също уточнява, че за неговия характер може само да се предполага от разпръснати откъси в съчиненията му, но набляга на желанието за независимост

---

<sup>29</sup> Tillemont, L. *Op. cit.*, p. 600 Autant en effet, qu'on peut juger de lui par ses écrits, c'étoit un esprit doux, bon, facile, qui avec beaucoup d'élevation et de lumière, avoit néanmoins beaucoup de simplicité et de candeur, qui aimoit plus le repos que l'action, et le travail du cabinet que le tumulte des affaires, qui avec cela étoit sans faste, disposé à estimer et à louer les autres et à se mettre à dessous d'eux. Mais quoiqu' il ne cherchât que le repos, nous avons vû que son zèle pour ses frères l'avoit souvent engagé à de grands travaux, et que Dieu avoit honoré sa simplicité en le faisant regarder comme le maitre, le docteur, le pacificateur et l'arbitre des églises.

<sup>30</sup> Moore, W. in Schaff, Philip, *op. cit.*, 20.

<sup>31</sup> Цоневски, Ил., *цит. съч.* [Tsonevski, Il. *Op. cit.*], 513.

<sup>32</sup> Rupp, Julius, *Gregor's des Bischof's von Nyssa, Leben und Meinungen*, Leipzig, 1834, 14.

у св. Григорий, на сблъсъците, в които неговата научна образованост се изправя срещу църковния живот, на страстта му към полемиката и склонността му към гневливост.

Не е ясно кога св. Григорий е приел свето тайнство Кръщение, но е ясно кога в действителност се е обърнал истински към вярата. Самият той разказва как по време на честване пренасянето на мощите на Свети Четиридесет мъченици, на него му станала досадна службата, отделил се в една беседка и заспал. Сънувал как светците го бият с пръчки, а само един го защитил<sup>33</sup>. Малко след това Григорий приел длъжността четец (анагност) в Църквата в Кесария<sup>34</sup>.

По това време брат му Василий, сестра му Макрина, майка му Емилия и братовчед му св. Григорий Назиански (Богослов) основават монашеска община, в която младият св. Григорий често идвал и св. Василий му изглежда остава с впечатление, че скоро и по-младият му брат ще се присъедини към монашеския живот.<sup>35</sup> Но вместо това Григорий напуска поста си на четец<sup>36</sup>, за да изучава професионално риторическото изкуство, за което неговият приятел Григорий Богослов жестоко го порицава в нарочно писмо<sup>37</sup>. Спорен момент за изследователите му е дали това е била единствената причина. Мнозина са склонни да приемат, че истинската причина е, че св. Григорий Нисийски се е оженил, вероятно за девойка на име Теосевия. Свидетелства за това черпим от едно писмо и епитаф на Григорий Назиански<sup>38</sup> и най-вече от съчинението на св. Григорий Нисийски „За девството“<sup>39</sup>, което изглежда, че той е написал след като вече е бил женен.

Част от изследователите са склонни да приемат, че от този брак св.

<sup>33</sup> Gregorius Nyssenus, *Encomium in XL martyres II* (PG 46, 784-5).

<sup>34</sup> Aubineau M. *Gregoire de Nysse. Traité de la Virginité. Introduction* (SC 119, Paris, 1966, p. 56). Макап че във всички патрологии и справочници това се споменава като неоспорим факт, Обоино прави уточнението, че единствената информация за това има-ме от едно писмо на св. Григорий Богослов (*Greg. Nazianz. Ep. 11* (PG 37, 42-43)), в което го критикува, че се е отказал от длъжността.

<sup>35</sup> Basilus Ceaseriensis, *Epistola 14* (PG 32, 276).

<sup>36</sup> Aubineau, M. *Op. cit.*, 61-62.

<sup>37</sup> Greg. Nazianz. *Ep. 11* (PG 37, 42-43).

<sup>38</sup> Greg. Nazianz. *Ep. 197* (PG 37, 321).

<sup>39</sup> Вж. Gregorius Nyssenus, *De verginitate* (PG 46, 317-407).

Григорий дори е имал син<sup>40</sup>.

Въпросът как бракът на Григорий се съотнася с аскетизма вероятно е сред най-интересните в биографията му. В главата за Григорий Нисийски във „Философски идеи в Православния изток“<sup>41</sup> Антоний Хубанчев и Тотю Коев пишат, че под влияние на философските системи на Платон и на Аристотел и поради вътрешната си нагласа той не споделял изцяло аскетичните настроения, които имали превес в семейната му среда. Но може би именно под влиянието на семейната среда и такива приятели като Григорий Богослов, той се е отказал от светското поприще и се е отдал на аскетизъм.<sup>42</sup>

Ан. Хубанчев и Т. Коев, смятат, че вероятно по това време е настъпила промяна и в отношенията между него и съпругата му Теосевия. Между тях са се запазили смо духовни връзки или Теосевия е постъпила в монашеското общежитие на св. Макарина.<sup>43</sup>

Следва друг неясен период в живота на св. Григорий. За него черпим сведения най-вече от писма на брат му Василий. В тях има отделни думи и изрази, които често се привеждат като доказателства за характера на Григорий. На нас ни се струва обаче, че те никак не подкрепят тезата, за „човек на тихата научна работа“, а точно напротив – говорят за действен и дори авантюристичен характер.

През 370 г. св. Василий Велики е избран за епископ Кесарийски. Почти веднага той влиза в конфликт със своя чичо епископ Григорий, много уважаван в семейството човек. За да помири роднините си, Григорий Нисийски пише три фалшиви писма до брат си от името на чичо си. Когато разбира измамата, на Василий му се иска „земята да се разтопи под краката му“<sup>44</sup>, според неговия израз в писмо 58 до брат му Григорий. В същото писмо Василий укорява брат си за неговата наивност (χρηστότης) и простота (ἀπλότης).

Без желание, по настояване на брат си Василий Велики през 372 г.

---

<sup>40</sup> Danielou, J. „Le mariage de Grégoire de Nysse et la chronologie de sa vie.” *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques* 2:1-2, (1956), 71-78.

<sup>41</sup> Хубанчев, Ант., Т. Коев, *Философски идеи в Православния изток*, София, 1993 [Hubantchev, Ant., T. Koev, *Philosophical ideas in the Orthodox East*, Sofia, 1993], 45-46.

<sup>42</sup> *Ibid.*, р. 46, правят този извод в контекста на 11-о писмо на Григорий Назиански *Greg. Nazianz. Ep. 11* (PG 37, 42-43), което цитират малко преди това.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 46.

<sup>44</sup> *Basilius Ceaseriensis, Ep. 58* (PG 32, 408-409).

Григорий поема поста епископ на градчето Ниса<sup>45</sup>.

В писмо 100 на св. Василий Велики до Евсевий, епископ Самосатски, четем: „Аз съм обграден от тревоги, които изискват вашата помощ и съчувствие, както по въпросите за назначаването на епископи, така и по отношение на проблемите, причинени ми от простодушието на Григорий Нисийски, който свиква синод в Анкира и не оставя нищо недовършено, за да се противопостави на мен.“<sup>46</sup>

През 375 г. Григорий иска, но Василий отказва да го прати с делегация за преговори с папа Дамас в Рим,<sup>47</sup> поради неговата „пълна неопитност в църковните дела“<sup>48</sup>.

Тези две писма на Василий (100 и 215) също биха могли да се смятат за доказателство за простодушието, наивността, неспособността на Григорий да движи църковните дела и дори непригодността му към обществения живот. Но на нас ни се струва, че те говорят и за желание у Григорий да участва в църковните интриги по това време, дори това да е тайно от брат му или даже против неговата воля. Тези писма също така говорят и за разминаване между собствената му самооценка за качествата му и оценката на брат му. Някак си от самосебе си се приема, че оценката на св. Василий е правилната. Вероятно за това спомага и извънмерната почит и преклонение, с които Григорий говори за великия си брат в съчиненията си. Но съдейки от живота на Григорий в периода след смъртта на Василий (379 г.), може да се направи заключение, че дори и той през 70-те години на IV в. да не е имал качествата на общественик, през 80-те години вече ги е развил в степен да бъде достоен наследник на брат си не само като мислител, но и като църковен политик.

Но преди да стигнем до това време, неизбежно е да преминем към друг неясен период в живота на Григорий.

През зимата на 375 г. в Кападокия пристига наместника на Понт Демостен<sup>49</sup>, покровител на еретиците (φιλαίρετικός), според изказа на св. Василий в 237-то писмо до Евсевий, епископа на Самосата<sup>50</sup>. Ско-

<sup>45</sup> Basilius Ceaseriensis, *Ep.* 225 (PG 32, 839-840).

<sup>46</sup> Basilius Ceaseriensis, *Ep.* 100 (PG 32, 503-505).

<sup>47</sup> Drobner, H. *Op. cit.*, 278.

<sup>48</sup> Basilius Ceaseriensis, *Ep.* 225 (PG 32, 839-40).

<sup>49</sup> Фокин, А. Р. *Цит. съч.* [Fokin, A. R. *Op. cit.*], 16.

<sup>50</sup> Basilius Ceaseriensis, *Ep.* 237 (PG 32, 885-888).

ро след това, в Анкира е свикан поместен събор, състоящ се от покорните на епископи ариански епископи, на който Григорий е обвинен в злоупотреба с църковни пари и незаконно ръкополагане.<sup>51</sup>

Разбира се в църковната памет и в което и да било научно изследване няма и капка съмнение, че обвиненията са изфабрикувани, каквато теза веднага издига св. Василий и защитава в поредица от свои писма (225, 231, 232, 237, 239).<sup>52</sup> Абсолютно от всички автори се приема и няма основание да се съмняваме в това, че обвиненията срещу Григорий са атака на подкрепяната от императора еретическа партия, целяща да уязви православните, чийто безспорен лидер по това време е св. Василий Велики. Но възниква въпросът защо за мишена на атаката е избран именно Григорий Нисийски? Защо атаката не е срещу друго от назначенията на св. Василий Велики – например св. Григорий Богослов или св. Амфилохий Иконийски? Пет години по-късно подобна атака срещу св. Григорий Богослов наистина ще последва. Той е свален от престола на патриарх Константинополски по обвинение, че вече е епископ на Сасима. Макар и това обвинение да е спорно, все пак то би могло достатъчно достоверно да се припише на Григорий Богослов. Какво е давало основание на враговете на св. Василий да припишат изфабрикуваните обвинения за злоупотреби на Григорий Нисийски? Ако съвременниците му са имали за него разбирането, което има Тилемон, че той е мек, добър и лесен дух, с висота и светлина, и простота и искреност, който обича повече спокойствието, отколкото действието и работата в кабинета пред шума на делата, то изфабрикуваните обвинения не биха могли да имат и онази минимална достоверност, която неминуемо се изисква, за да не бъдат осмени още при изговарянето си. Дали пък съвременниците му не са имали друга представа за него? Особено ако е имал страст към риториката и показността, която неизбежно е свързана с нея, ако вече е напуснал църквата, за да се посвети на тази показност, ако са приемали, че той е отклонил монашеското целомъдрие, което брат му и приятелят му – другият Григорий, са приели, ако е бил женен, а след това се разделил със съпругата си, въпреки че са имали син, ако вече вкусил плодовете на брака, е написал съчеинението „За девството“,

---

<sup>51</sup> Фокин, А. Р. *Цит. съч.* [Fokin, Al. op. cit.], 16, цитирайки писма 225 и 237 на Василий Велики – виж бел. 49 и 51.

<sup>52</sup> Вж. Silvas, A. *Gregory of Nyssa: The Letters*, Leiden–Boston 2007, 31.

ако въпреки непригодността си към църковните дела, е желаел да се намесва в църковните интриги на времето през главата на разумния си брат?

Ако само част от тези неясноти в биографията му са в отрицателна светлина – или нещо повече, ако враговете му са успявали да ги представят в отрицателна светлина, то не е изключено съвременниците му (или поне враговете му) да са го смятали за достатъчно непредвидим, за да може злословията срещу него да не бъдат отхвърлени веднага като неприложими към личността му.

След близо три години, в които води скиталчески живот извън пределите на Кападокия, поддържайки на различни места православните в борбата им с арианите, през 378 г. Григорий триумфално се връща в Ниса, където е посрещнат радостно от паството си.<sup>53</sup>

Съчинението „За девството“, датирано към 371 г., е единственото, което св. Григорий пише преди 379 г., когато в кратко време умират брат му св. Василий и сестра му Макрина. Тяхната смърт е поврат в живота му и през следващите петнадесет години той не само ще напише всичките си многобройни творби, но и ще вземе дейно участие в живота на Църквата, като участва и в няколко църковни събори. Отново насила през 380 г. св. Григорий е избран за епископ на Севастия, но успява да отклони предложението и да се завърне на престола си в Ниса, а епископския престол в Севастия поема най-малкият му брат Петър<sup>54</sup>.

Следващите години от живота на Григорий рязко контрастират с определенията, които св. Василий му давал десетина години по-рано. Няма и следа от наивност, простота или неопитност в църковните дела. Точно обратното – Григорий проявява качества, които му отреждат мястото на лидер на православието, което допреди него е заемал брат му. И то в много по-голяма степен, отколкото другият велик кападокиец Григорий Назиански, който е изглеждал предопределен за тази роля.

През 380 г. за патриарх Константинополски е интронизиран св. Григорий Назиански, а скоро след това – през май 381 г.<sup>55</sup> новият император Теодосий свиква Втория вселенски събор в Константинопол.

<sup>53</sup> Basilius Ceaseriensis, *Ep. 231, Ep. 232* (PG 32, 861; 863).

<sup>54</sup> Gregorius Nyssenus, *Ep. 19* (PG 46, 1072-80).

<sup>55</sup> Silvas, A. *Op. cit.*, 46-47.

Св. Григорий Назиански обаче не успява да се задържи на поста си, подава оставка след обвинения, че неканонично е бил избран за предстоятел на тази катедра, и на събора основната битка с арианите и техните разновидности изнася самият св. Григорий Нисийски.

Григорий произнася откриващото слово на събора<sup>56</sup> и надгробното слово за Мелетий Антиохийски, който председателства първите дни на събора и умира внезапно в края на май.<sup>57</sup>

Съборът завършва с триумфална победа на Никеиското вероизповедание срещу арианската ерес. А също и с нова редакция на Никеийския символ на вярата, редакция, която ползваме до ден днешен в Църквата – Никео-Константинополския символ на вярата. Григорий Нисийски играе важна роля при утвърждаването на осъвременения Символ на вярата. Според Никифор Калист именно той е написал частта за Светия дух в обновения символ<sup>58</sup>.

Отците на събора съставят списък на епископи, които са знаменосци на православието. Списъкът е ратифициран с указ на Теодосий на 30 юли 381 г.<sup>59</sup> Определени са епископи за различни региони, обещуването с които е задължително. Тримата избрани за гражданската епархия на Понтика са Хеладий от Кесария, Григорий Нисийски и Отрей от Мелитена.<sup>60</sup>

Григорий е най-близкият съветник на Плакила, жената на императора и изнася надгробното слово най-напред при смъртта на императорската дъщеря Пулхерия, а по-късно и при смъртта на самата Плакила.<sup>61</sup>

Св. Григорий Нисийски е автор на 31 богословски трактати, 29 проповеди и 33 писма<sup>62</sup>. Но сякаш като доказателство за изключителния поврат в живота му, свързан със смъртта на брат му Василий и сестра му Макрина, всички те – с едно единствено изключение – съчинението „За девството“ са написани в късния период на живота му – между 379 и 394 г.

---

<sup>56</sup> Danielou, J. "Chronology of the sermons of Gregory of Nyssa." *Revue des Sciences Religieuses*, 29 (1955), 351.

<sup>57</sup> Silvas, A. *Op. cit.*, 47

<sup>58</sup> Nicephori Callisti Xanthopuli, *Eccl. Historiae, Tomus Secundus*, XII, 13 (PG 126, 781-84).

<sup>59</sup> Silvas, A. *Op. cit.*, 47.

<sup>60</sup> Nicephori Callisti Xanthopuli, *op. cit.*, 781-784.

<sup>61</sup> Фокин, А. Р. *Цум. съч.* [Fokin, Al. *Op. cit.*], 24.

<sup>62</sup> *Ibid.*, 28.

Единодушна е оценката на всички изследователи за философската дълбочина на неговите творби. Брукс Отис го нарича „философски ум, вероятно най-великият измежду християнските богослови след Ориген“<sup>63</sup>. И макар богословието на Григорий Нисийски да има съществени разлики с богословието на Ориген<sup>64</sup>, именно неговата пиета към египетския мислител, която личи в много от произведенията, е една от причините авторитетът на св. Григорий да пострада, когато Ориген е осъден на Петия вселенски събор в Константинопол през 553 г.<sup>65</sup>

В следващите векове св. Григорий Нисийски продължава да е уважаван авторитет, но интересът към него залянява, за да избухне с нова сила в средата на XX в. и особено в първите години на нашия век.

## Библиография

### На кирилица

Риболов, Св. Традиция и контекст в богосмислието на гръцките отци, София: Синодално издателство, 2014 [Ribolov, Sv., *Tradition and Context in the Greek Patristic Thought*, Sofia: Synod Press 2014].

Цоневски, И., Патрология. Живот, съчинения и учение на църковните учители и писатели. Част I, София: Софийска света митрополия, 2021 [Tsonevski, I., *Patrologia: Life, Works and Doctrine of Church Teachers and Writers*. Second ed., Part I, Sofia: Holy Metropolis of Sofia, 2021].

Фокин, А. Р. Святитель Григорий Нисский. Жизнь, труды, учение. Москва 2006 [Fokin, A. R. *Saint Gregory of Nyssa: Life, Works, Doctrine*. Moscow, 2006].

Хубанчев, Ант., Т. Коев, Философски идеи в Православния изток, София, 1993 [Hubantchev, Ant., T. Koev, *Philosophical ideas in the Orthodox East*, Sofia, 1993].

<sup>63</sup> Otis, Brooks. "Cappadocian Thought as a Coherent System." *Dumbarton Oaks Papers* 12 (1958), 97.

<sup>64</sup> Вж. Риболов, Св. *Традиция и контекст в богосмислието на гръцките отци*, София: Синодално издателство, 2014 [Ribolov, Sv., *Tradition and Context in the Greek Patristic Thought*, Sofia: Synod Press 2014], 128-257.

<sup>65</sup> McGuckin, John Anthony, "St Gregory of Nyssa: Bishop, Philosopher, Exegete, Theologian", in Anna Marmodoro, and Neil B. McLynn (eds), *Exploring Gregory of Nyssa: Philosophical, Theological, and Historical Studies* (Oxford University Press, 2018), 9.

*На латиница*

Aubineau M. Gregoire de Nysse. Traité de la Virginité. Introduction (SC 119, Paris, 1966).

Canévet M. "Grégoire de Nysse", in: Dictionnaire de spiritualité, t. 6, Paris, 1967, p. 972-973.

J. Danielou, "Le mariage de Grégoire de Nysse et la chronologie de sa vie." Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques 2:1-2, (1956), 71-78.

Danielou, J. "Chronology of the sermons of Gregory of Nyssa." Revue des Sciences Religieuses, 29 (1955), 346-372.

Drobner, H. The Fathers of the Church: A Comprehensive introduction, Peabody, Massachusetts, 2007.

Hild, F. and M. Restle, Tabula imperii Byzantini. 2 Kappadokien (Kappadokia, Charsianon, Sebasteia und Lykandos). Band II Kappadokien, Wien, 1981.

May, G. "Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa", in M. Harl, Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse (Leiden: Brill, 1971).

McGuckin, John Anthony, "St Gregory of Nyssa: Bishop, Philosopher, Exegete, Theologian", in Anna Marmodoro, and Neil B. McLynn (eds), Exploring Gregory of Nyssa: Philosophical, Theological, and Historical Studies (Oxford University Press, 2018).

Meredith, A. S. J., Gregory of Nyssa, London–New York 1999.

Moore, William, A Sketch of the Life of S. Gregory of Nyssa, in Schaff, Philip, Nicene and Post-Nicene Fathers, Series II, Vol. 5, Christian Classics Ethereal Library; 1.1 edition (June 8, 2009).

Otis, Brooks. "Cappadocian Thought as a Coherent System." Dumbarton Oaks Papers 12 (1958), 95-124.

Quasten, J., Patrology, vol. III, The Golden Age of Greek Patristic Literature From the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon, Allen, Texas, 2005.

Silvas, A., Gregory of Nyssa: The Letters, Leiden – Boston 2007.

Tillemont, L. Memoirs pour Servir à l'Histoire Ecclésiastique des Six Premiers Siècles—Tome Neuvieme qui Contient les Vies de Saint Basile, de Saint Gregoire de Nazianze, de Saint Gregoire de Nysse, et de Saint Amphiloque, Venise, 1732.



Rebecca Ruth Faber

## REBUKE BY AND RECIPROCITY OF MARCELLA

**The author** is a doctoral candidate in Systematic Theology at the Faculty of Theology of Sofia University “St. Kliment Ohridski”, e-mail: rfaber@theo.uni-sofia.bg; <https://orcid.org/0009-0007-2448-2189>.

**Abstract:** In the fourth century Eternal City, a bizarre event occurred. A murmur and rumor of innovation came when Jerome, an itinerant scholar, lectured for a patron in an Aventine palace. What was appalling was that the students of 382-385 CE were female. Marcella who led Psalms recitations in Hebrew, to them, morning and evening was active before Jerome arrived. She rose to rebuke his arrogance to Roman clergy. Marcella had a not-tangential role in an ascetic dispute, in 390's Rome over Origen's works. This article sketches the matrix of bible study, education and gender, asking about the fourth century trend.

**Keywords:** *Fourth Century Theology, Marcella, Jerome, Paula, Early Christian Women, Patristics, Origen, Late Antiquity, Patristics, Patronage.*

What led Marcella (c 335-410) a wealthy, privileged fourth century widow to solicit a scholarly monk, Jerome of Stridon (c347-420), to lecture in her palace home? What prompted this elite to press into biblical linguistics, and expand her exegetical skill to include Hebrew?<sup>1</sup> A year or so later, she rebuked Jerome, her teacher, for his bile erupted, expressed towards church hegemony.<sup>2</sup> As a patron, she was formidable, having had a formative role, and a patron who functioned as a protector. Marcella was a

---

<sup>1</sup> Lossl, Josef. Andrew Cain. *Jerome of Stridon. His Life, Writings and Legacy*. Ashgate, Cardiff, 2009, 48.

<sup>2</sup> *Letters of Jerome*, Trans. into English. W.H. Freemantle, Balliol, Oxford. Aeterna Press Christian Literature Publishers, NY, 2016. 127.7, 432. He refers to Marcella's "student" Eustochium (*Ep.* 127,5; cf. *Ep.* 46,1.3). Marcella led Principia into Scripture study (*Ep.* 65,2) and Principia became her successor. Of her influence to younger women, see also C. KRU-MEICH, *Hieronymus und die christlichen feminae clarissimae*, Bonn, Habelt, 1993, p. 76.

celibate, wealthy elite lady who taught bible women.

Bold, fearless, wearing sackcloth, caring for the sick, copied by many who did as she did, the ascetics renounced marriage, fasted, and held daily bible study. The group she led followed communal prayer several times a day. One of her disciples was Paula, host to papal guests including Epiphanius of Salamis, the bishop after the 350's who visited Rome in 382. Marcella's successor was Principia, in 410. Having a quiet, potent presence in the fourth century church, Marcella ably constructed a philosophical circle. In her day, asceticism was considered degrading by secular society, yet she led a bible salon in an Aventine palace there at the heart of the Roman Empire.

In what way was her role formative? First, to Jerome.<sup>3</sup> In 382, she sought out Jerome of Stridon (c. 347-420) for his scriptural expertise, to become tutor of widows and virgins on her estate. She became his patron, or *prostatis*, and friend.<sup>4</sup>

The relationship formed by benefaction was an institution with expectations and demands on both sides of the equation.<sup>5</sup> Although as a woman, society and the church saw her as inferior,<sup>6</sup> Marcella became Jerome's caretaker, with a rigorous partner role in the Origen disputes of the 390's.<sup>7</sup> Through her, the emphasis of Jerome's professional identity switched. His work expanded to encompass more than a mere scholar, translator or secretary-adviser to Pope Damasus.<sup>8</sup> He became a class-room teacher. Jerome styled his pedagogy on the craft of Origen of Caesarea in the ancient theology schools of Palestine. But his students were women. This new behavior caused consternation and a furor among clergy in Rome.

So, if a monk teaching virgins and widow was controversial, why did

<sup>3</sup> Noll, Mark. *Turning Points*. Baker Academic, 1997, 79. Jerome's work on the Vulgate brought fame.

<sup>4</sup> Madigan, Kevin, Carolyn Osiek. *Ordained Women in the Early Church. A Documentary History*. John Hopkins Press, 2011, 45. Gender free terms apply to patronage, like deacon, or *diakonos*.

<sup>5</sup> Cohick, Lynn. *Women in the World of the Earliest Christians*. Baker Academic, 2009, 320.

<sup>6</sup> E.A. Clark, *Devil's Gateway and the Bride of Christ: Women in the Early Christian World, in Ascetic Piety and Women's Faith*, Lewiston, NY, Edwin Mellen, 1986, 23-60, 42-43.

<sup>7</sup> Graves said what Marcella objected to in Origen's work is unclear. Graves, Michael. "The Biblical Scholarship of a Fourth Century Woman. Marcella of Rome." *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 87/To 4 (2011) 375-391. doi: 10.2143/ETL.87.4.0000000. p. 378.

<sup>8</sup> Kally, JND. *Jerome. His Life, Writing and Controversies*. Harper and Row, 1975, 93.

Marcella invite Jerome? Book knowledge and love of education was deep in her. A passion for ascetic forms of the Christian faith came naturally.<sup>9</sup> Combining the two was logical. When she was nearly ten, her mother, Albina, housed papal guests, the inestimable Athanasius perhaps in 346, the Nicene hero who died 373. Before him, Albina hosted Peter of Alexandria.<sup>10</sup> Asceticism was her choice. Jerome fit this way, as a fan of desert men. He was fiercely devoted, ostensibly, to self-denial and austerity. Ambitious and intellectually curious, Marcella sought eternal verities. She delighted in the bible and relished the tone of Jerome's teaching, his demands for "unrelenting ascetic labor of the mind" as he pressed students towards spiritual enrichment from scripture.<sup>11</sup>

Paula, Marcella's protégé, became Jerome's new patron, but Marcella's formative role extended beyond Jerome and Paula to generations. She was mentor not only to a young sister, Asella, but also won ascetic recruits, like Principia. Friends, ascetic disciples, replicated habits of sexual abstinence, refused meat, denied themselves wine except in times of illness, and avoided public venues or houses of the wealthy.<sup>12</sup> Glamor and the luxury of lush fabrics was replaced by drab, rough garments. In Rome, by her modest lifestyle, Jerome claimed she had a pioneering impact.<sup>13</sup> Soon her protégé Paula moved to found monastic houses in Bethlehem with Jerome's entourage, continuing Marcella's habits of rigor there. The bible teacher formed Paula's monastic ministry and inspired Jerome's teaching career. Her impact was profound.

In her life, personality and achievements, Marcella also was formidable. She was a powerfully determined aristocrat, blessed status, wealth and holy living, set in pursuit of eternal verities. Her rational, logical style seemed at times male and brought encomiums, with private renown. She was

---

<sup>9</sup> Letter 29.1 and 28.1 He said that Marcella was a slave driver asking questions; he wrote many letters to her, numbers 25, 26, 29,34 and 37 are a few. Unfortunately, the letters she wrote to him were not kept or distributed.

<sup>10</sup> Brown, Peter. *Body and Society. Men Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. Columbia University Press, 1988, 2008, 369.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 369-384.

<sup>12</sup> 1 Timothy 5.23 is a passage that advises taking a little wine for stomach ailments.

<sup>13</sup> Jerome called her the first female ascetic but Ambrose's older sister, Marcelina, took the veil in 353 in the presence of the pope. Rebenich says the monk sought to legitimize his teaching of women and virgins and for this reason called Marcella a pioneer. (n. 2), p. 163 Rebenich, Stefan. *Hieronymus und sein Kreis*, Stuttgart, Franz Steiner, 1992, 156- 157.

assigned the perplexing cognomen, *female Man of God*, just as was the martyr, Perpetua of Carthage 181-203, and Melania the Elder, of Jerusalem 350-410. The description shows the upside-down views and nature of ecclesiastic gender relations, the evolving complexity of the ancient church's view of women.

Jerome considered a female celibate, wedded to asceticism, was one who lost gender, no longer the inferior, lower female but elevated to male.<sup>14</sup> Jerome adored virgins, and celibates "became" virginal. Thus, to be named a "female man of God" was both praise and denigration, a double-edged sword, for it carried implications, claiming male qualities as higher and better than female ones. The title underlined and affirmed the church's ambivalence to females.

Nevertheless, formidable in intellect, persistent in fleeing the world and choosing Christ, Marcella stood tall. In the 390's, she fought for and won rejection of Origen and Origen's work in Rome.<sup>15</sup> This happened in a convoluted way for at that time the church considered teaching - preaching the sole purview of men. Christians in Rome in general did not favor women who teach.

Yet women did teach men, at times. Marcella was called on to play the role of wise counselor. From Bethlehem, Jerome admitted her skill.<sup>16</sup> He said that in Rome Marcella was the foremost exegete, "so wise was she and so well did she understand" scripture. After he left Rome in 385, in the 390s a sudden debate originated in Palestine, rising from work of Jerome's friend, Rufinus of Aquileia.<sup>17</sup> He completed a Latin translation of Origen's *First Principles*, but adjusted Origen's passages to avoid phrases that appeared semi-heretical.

This dispute was complex and layered for issues converged in it. There were personal alliances involved, ecclesiastical politics, and miscommunication, all undergirded by a post Nicene desire for greater definition and church uniformity.

---

<sup>14</sup> See also Jerome's elevation of virgins. *Comm. Eph.* 5,28b-29; *Ep.* 75,2; *Ep.* 71,3); and Clark, Gillian, *Women in Late Antiquity: Pagan and Christian Lifestyles*, Oxford, Clarendon Press, 1993, 128-130.

<sup>15</sup> Epiphanius of Salamis was an old friend of Jerome who campaigned for years against Origen. See Dunn, *The Emergence of Monasticism*. Blackwell, Oxford, 2003, 36.

<sup>16</sup> Jerome *Letter* 127.7, Schaff, NAF, *ibid*, 428-30.

<sup>17</sup> *Letter* 127.10. Aeterna, 434.

Marcella's role in fighting the "storm" originated at Jerome's request and was limited to Rome. She rejected the "false" and brought forward orthodox views on the matter. She "it was who originated the condemnation" of the translated work, furnished witnesses to speak against the circulating work. She showed that a large number of Christians were becoming enmeshed in the controversy. Tirelessly, she served the church of Rome who saw that the translated book was passed hand to hand.<sup>18</sup> Prodigiously she wrote letters to refute and to invite teachers to appear and defend themselves.

The result was a resounding victory for Jerome's anti-Origenists in Rome.<sup>19</sup> Marcella, a woman, took to the field of men to conquer "false teaching." Definitely, she was formidable, guiding students-clients and in the fight for right theology.

Did Marcella have clear objections or disbelief in some of Origen's claims, about man's soul and Satan's possible salvation in God's *apokatastasis*? Michael Graves point out that this is unknown, without her own writing, letters or words to show.<sup>20</sup> What did Marcella believe?

It was a time for the church of emphasis on man's work, specially the ladder of merit, and belief in rising heavenward through one's actions. Virgins, who had "done the most" were at the top of the ladder. Thus it is likely Marcella had a slanted soteriology, placing action high. Man's performance was influential in gaining his salvation. God's work in salvation was partial. Christ's sacrifice on the cross was somewhat incomplete, in this view. The ecclesiastical bent was towards a Christian winning salvation through holy deeds, such as celibacy and asceticism.

Finally, formative in her role as mentor and teacher, formidable in theological battle, she also showed compassionate self-sacrifice. In her capacity as patron, she guarded and watched over the well-being and safety of students or clients' – the ones under her care. This is seen at the close of her life, with Principia, and illustrated in an incident from Jerome's and her

---

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> When Rufinus and Melania the Elder, of the Mount of Olives monasteries, visited Rome in the following decade they faced criticism for continued support of Origen and his works. Rome became anti-Origen. A cousin of Melania, Paulinus of Nola, who became ascetic, settled in 395. His theology also wavered

<sup>20</sup> Graves said what Marcella objected to in Origen's work is unclear. Graves, Michael. "The Biblical Scholarship of a Fourth Century Woman. Marcella of Rome." *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 87/To 4 (2011), 375-391. doi: 10.2143/ETL.87.4.0000000. p. 378.

friendship in 385.

Near the end of her life, in 410, the river Tiber froze allowing barbarian tribes to cross it and descend on Rome. Her behavior at the time of danger illustrated the deep compassion she had. She interposed herself between invading soldiers and her flock. Physically, her body became a wall against the enemy barbarians.

These barbarians, of the tribes of Alaric, pillaged the Eternal City. Some virgins and widows, including Principia, were young, perhaps comely. Marcella hid the women.<sup>21</sup> Then as the warriors demanded booty -- or family jewels - she defied them. Marcella insisted her wealth was depleted, stored in "the stomachs of the poor." There were no riches to offer them. Hearing this, the soldiers mishandled and battered Marcella. A few days later she died, escaping to her eternal reward.

At an earlier time, another dramatic instance of protection occurred in the patron - client relationship with Jerome.

The Dalmatian stirred up anger in Rome, because he had an incendiary style with his pen. He depleted the patience of the church hegemony and accumulated the ire of Rome's monks. With insults, he jeered at and belittled many clergy and even maligned the bishop of Milan, Ambrose. While Damasus, the pope, lived, Jerome's security held firm. But in December, 384, the pope died and only Marcella remained in Rome as his patron.<sup>22</sup> A sudden whisper began in 385, raising questions about him and promoting enmity against the monk.

The rumors and scandals about Jerome occurred during a volatile ecclesiastical season in the late Roman empire. It was a time of anxious orthodoxy and political change. Social and ecclesiastical favor might be quickly gained but could also be rapidly lost. A monk's friendship with women was controversial and seemed unwise. But might it even be fatal?

---

<sup>21</sup> Letters of Jerome. Some taken from NPNE, *Nicene and Post Nicene Fathers*, ed. Schaff and Wace, vol. VI (1890-1900) some from *Letters of Jerome*, Aeterna, 2016. More than a third of Jerome's epistles were addressed to women. Notables Ep 23, Asella's death, 66, Ep. 22 to the virgin Eustochium, p.36, Ep.108 on Paula's death, 328, and 127 to Principia on Marcella's death.

<sup>22</sup> Pope Damasus hired Jerome as a translator in Rome, 382-385. Then the pope set him to gather old latin versions of the gospels - New Testament to redact, unite & linguistically polish the scriptures. Clark, Elizabeth. *Women in the Early Church*. Collegville MN, Liturgical Press, 1983.148. See also Cohick, Lynn, and Amy B Hughes, *Christian Women in the Patristic World*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 201.

Sadly, it could, as the death of Priscillian of Avila showed.

Over in the west, in Hispania, a priest aroused his congregation and surrounding clergy. Priscillian, c340-385, was the bishop of Avila who formed unconventional relationships, unwise for a prelate. Accused of immoral behavior with women as well as occult practices, he was taken from Spain to face trial and executed as a “heretic” in 385, Trier. Friendship with elite women, especially for monks, might be fatal. He inspired gossip, rumor and, ultimately, death.

There was a campaign of innuendo also in Rome, around the irritable monk of Dalmatia.<sup>23</sup> However, Jerome still had one powerful patron whose status covered him, Marcella.

Unlike the bishop from Avila, Jerome did not lose his life.

Back in Rome, in the same year, 385, Marcella rescued him. Scandal and a celibate student, Blesilla’s death near the time of Jerome’s loss of a key patron, the pope, made his situation untenable.<sup>24</sup>

It was the lowest point of Jerome’s career, yet Marcella quelled the rumors circulating in Rome. These could have led, at the least, to the humiliation of a trial and, at the worst, potentially to death. He was banished and left for Palestine, subdued but alive.

She uncovered the truth to exonerate him. Marcella was a faithful benefactor and loyal *prostatis*. Her rescue of the irritable monk showed the great lengths she would go to protect and guard a client. She was a formative influence and formidable leader, providing astonishing rescue to students and her clients.

Marcella changed Jerome’s life as his patron, even while he changed hers. The impact was felt when Marcella invited and offered Jerome a new identity, as tutor and teacher of widows and virgins. For Marcella, Jerome stretched her talents and fired her intellect, slanted her away from contemporary heresies, and expanded her grasp of scripture. He answered her endless stream of questions comparing Hebrew, Greek and Latin bible verses.<sup>25</sup>

There was rebuke and reciprocity between the lady and the monk. The

---

<sup>23</sup> Palladius, *LH*, XXXVI, translated by W. Lowther Clarke, SPCK London, MacMillan, 1918, 126.

<sup>24</sup> *Ep.* XLV,1, 2&3. 96-7. Aeterna. Blesilla was a young ascetic widow, daughter of Paula.

<sup>25</sup> Letter 127.3. *Letters of Saint Jerome, The Principle Works*. Trans. By W.H. Freeman-tle. Marcella trained virgins and became like a mother to them. Letter 46, p.99, of Paula

meeting of Marcella and Jerome led to a patron-client relationship which evolved to change, enlarge and enrich them both.

Marcella, an elite ascetic, was led as a wealthy, privileged fourth century widow to solicit a scholarly monk to educate her and a philosophical salon of women.<sup>26</sup> Jerome of Stridon came to lecture in her palace home and because of this, many lives were changed, including hers.

## Bibliography

### *Sources*

Letters of Saint Jerome, The Principle Works. Trans. By W.H. Freemantle. Aeterna Press, Christian Literature Publishers, NY, 2016.

Palladius, LH, XXXVI, translated by W. Lowther Clarke, SPCK London, MacMillan, 1918.

### *Researches*

Brown. Peter. Body and Society. Men Women and Sexual Renunciation in Early Christianity. Columbia University Press, 1988.

Clark, Gillian, Women in Late Antiquity: Pagan and Christian Lifestyles, Oxford, Clarendon Press, 1993.

Clark, E.A. Devil's Gateway and the Bride of Christ: Women in the Early Christian World, in Ascetic Piety and Women's Faith, Lewiston, NY, Edwin Mellen, 1986.

Clark, Elizabeth. Women in the Early Church. Collegeville MN, Liturgical Press, 1983.

Cohick, Lynn. Women in the World of the Earliest Christians. Baker Academic, 2009.

Cohick, Lynn, and Amy B Hughes, Christian Women in the Patristic World. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2001.

Dunn, The Emergence of Monasticism. Blackwell, Oxford, 2003.

Graves, Michael. "The Biblical Scholarship of a Fourth Century Woman. Marcella of Rome." *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 87/To 4 (2011), 375-391.

Lossl, Josef. Andrew Cain. Jerome of Stridon. His Life, Writings and Legacy. Ashgate,

---

heightens the teaching skill she had. Aeterna Press, Christian Literature Publishers, NY, 2016, 431.

<sup>26</sup> Ruether, R. *Mothers of the Church: Ascetic Women in the Late Patristic Age*, in R. Ruether – E. McLaughlin (eds.), *Women of Spirit: Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions*, NY, Simon and Schuster, 1979, 71-98, 72-73.

Cardiff, 2009.

Kally, JND. Jerome. His Life, Writing and Controversies. Harper and Row, 1975.

Krumeich, C. Hieronymus und die christlichen feminae clarissimae, Bonn, Habelt, 1993.

Madigan, Kevin, Carolyn Osiek. Ordained Women in the Early Church. A Documentary History. John Hopkins Press, 2011.

Noll, Mark. Turning Points. Baker Academic, 1997.

Rebenich, Stefan. Hieronymus und sein Kreis, Stuttgart, Franz Steiner, 1992.

Ruether, R. Mothers of the Church: Ascetic Women in the Late Patristic Age, in R. Ruether – E. MCLAughlin (eds.), Women of Spirit: Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions, NY, Simon and Schuster, 1979.

---

Forum Theologicum Sardicense  
2/2024

**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](http://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](mailto:FThS@theo.uni-sofia.bg)