

Владимир Йончев

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

Abstract: Vladimir Iontchev,

The Philosophical Background of Gregory of Nyssa's Treatise

De hominis opificio

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

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

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

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

епископът на Кесария, организира монашеството и енергично защитава Православието, Григорий Назиански излага вярата в ясни догматични формули, Григорий Нисийски, по думите на Михаил Псел, реализира своята мисия в обяснението на тайното. Между тримата кападокийци той именно е философът и мистикът². Лаплас обаче отива още по-далеч. Той пряко обвързва най-значимите съчинения в творчеството на св. Григорий с конкретни философски проблеми на античността: „Няма нищо странно, че най-плодотворните години от живота му са посветени на проблемите, които са вълнували античната мисъл: човекът, вселената, безсмъртието, злото. Един след друг те водят до появата на Сътворението на човека (379), Коментара на Шестоднева (380), За душата и възкресението (380-381) и Голямото катехизическо слово (381)“³. Заключение само в този цитат, лесно бихме могли да се подведем, че св. Григорий се разполага в дългата поредица на антични философи. Макар че във времето, в което той живее – IV в., античната философия вече не е науката на науките и все повече на нея започва дори да се гледа с подозрение, тя все още продължава да бъде влиятелна сред градските елити. Най-големият опит за реставрация на стария свят се е случил само 15-20 години преди това, в младостта на светеца, по времето на императора Юлиан Отстъпник (361-363), с когото великите кападокийци са имали общи учители. Св. Григорий поддържа кореспонденция с учителя Ливаний, а св. Василий Велики и св. Григорий Назиански са поддържали приятелска кореспонденция със самия езически император. Има достатъчно податки да предполагаме, че животът и творчеството на Григорий Нисийски биха могли да се развият и по друг начин. Когато император Юлиан се възцарява на престола, св. Григорий напуска поста си на четец в църквата в Кесария, за да започне кариера на ритор – длъжност, която е най-близка до сегашното ни разбиране за адвокат, но е тясно свързана с ораторското изкуство и философията, и това предизвиква гнева на неговия приятел св. Григорий Богослов, който в специално писмо⁴ до по-младия си другар го укорява, че е захвърлил свещените книги, искайки да се нарече ритор, а не християнин. Съвременният изследовател на творчеството на Григорий Johannes

² Grégoire de Nysse, *La création de l'homme*, intro. and trans. Jean Laplace, notes Jean Daniélou (*Sources Chrétiennes* 6) Paris: Éditions du Cerf, 1944; repr. 2002, 2011, 5.

³ Ibid. 5-6.

⁴ Gregorius Nazianzenus, *Epistola* 11 (PG 37, 42-43).

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

Монографията на Заххубер, Човешката природа при Григорий Нисийски. *Философски* бекграунд и богословска значимост, е сред най-новите и мащабни изследвания за философските влияния в съчинението За устройството на човека.⁶ Другото много значимо и съвсем ново изследване е в предговора на о. Джон Беър към новия му превод на английски, придружен с критично издание на гръцкия текст на творбата⁷. Съответната глава за философските влияния е озаглавена *Philosophical and Theological Background*. И двете заглавия подсказват за една трудност, с която се сблъсква и настоящият текст – как да се формулира ролята на философията в живота и творчеството на св. Григорий Нисийски? Ако търсим философските основания на неговите творби, вероятно ще ги намерим, но големите, централните негови основания не са във философската литература, а в Светото Писание, не са във философската схоластика, а в Откровението.

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

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

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

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

християнския апостол⁸ – така изтъкнатият френски изследовател Жан Даниелу описва мистичната теология на св. Григорий. Притолкова съзерцателен автор като него няма как да не присъства философска рефлексия върху вече съществуващи концепции, идеи и учения. Но съвсем не оценката и анализът на старите идеи го интересува – тях св. Григорий ползва като вдъхновение за нови идеи. Разбира се, при него има философски влияния, но такава формулировка прекалено много акцентира върху евентуалната му зависимост от концепциите на античните философии.

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

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

⁸ Daniélou, Jean. *Platonisme et théologie mystique: Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*. Paris: Aubier, 1944, 333.

⁹ Stein, Sister James Aloysius. *Encomium of St. Gregory on His Brother Basil*. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1928, xxi.

¹⁰ Zachhuber, J. *Human Nature in Gregory of Nyssa*, 27.

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

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

Платон

Връзката на св. Григорий Нисийски с Платон е най-очевидна и като чели най-изследвана. Очевидно е, че той е познавал античния философ от първа ръка и то изключително добре, както казва Чърнис¹². Поне две от най-значимите творби на кападокийския отец пряко следват структурата на Платонов диалог. При „За душата и възкресението“ това е „Федон“, при *De hominis opificio* със сигурност това е „Тимей“. Има много конкретни точки на сходство между „Тимей“ и трактата на Григорий, но най-изразително е паралелното тройно разделение на всяко от произведенията, заедно с многобройните предзнаменования, връщания назад, очевидни отклонения и превключвания между различни речеви модуси. В това отношение от полза може да е предговорът на о. Джон Беър към новия превод на английски на съчинението, придружен с критично издание на оригиналния текст на *De hominis opificio*.¹³

¹¹ Cherniss, Harold Fredrik. *The Platonism of Gregory of Nyssa*. Vol. 11, issues 1–11, Berkeley – Los Angeles: University of California Press, 1930, 7.

¹² Ibid. 60.

¹³ Вж. Behr, J. *On the Human Image of God*, 49.

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

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

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

¹⁴ Ibid. 60.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Аристотел

Ако структурата на *De hominis opificio* идва от Платон, то методът, който св. Григорий следва, несъмнено е изведен от Аристотел. Думата, която като червена нишка преминава през всички съчинения на кападокиеца, но е особено настойчива в *De hominis opificio* е ἀκολουθία. Жан Даниелу¹⁹ отбелязва поне 5 значения, с които нисийският епископ употребява този термин и производните му, но най-общо ἀκολουθία може да се преведе като „последователност“, връзката между нещата в един текст. У св. Григорий ἀκολουθία е методът на Аристотел, противопоставен на този на Платон. Докато Платон философства за душата по митологичен начин, Аристотел търси научно (τεχνικῶς) обяснение на нещата, необходимата връзка (ἀκολουθία) на явленията²⁰. В това о. Жан Даниелу с основание вижда намерението на Григорий да придаде научна форма на теологията, и то в зависимост от Аристотел. И все пак, не бива да се забравя, че в онази епоха повечето интелектуалци познават и четат съчиненията на стагирита чрез посредничеството на неоплатоници, така че не знаем до каква степен кападокийският отец е познавал аристотелианското наследство от извора или чрез посредник.

Гален

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

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

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

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

медицински изследвания на този автор е помогнала на кападокиец да конструира единна теория за човешката личност²¹. Много по-интересни обаче са наблюденията на о. Жан Даниелу. Говорейки за паралелите между Аристотел и Григорий при използването на термина ἀκολουθία, той установява, че не стагиритът, а именно Гален използва думата ἀκολουθία във всички значения, в които го прави и св. Григорий. Нещо повече: това, което той критикува у Евномий, е чисто дедуктивният метод, за който Гален упреква Асклепий. Причинността (ἀκολουθία), която за Гален е причинността на природата, за светеца е причинността на Твореца Бог, но тя се изразява чрез действието на природните сили.²²

Анаксагор

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

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

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

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

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

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

аргументира, че „умът/разумът (νοῦς) подрежда и причинява всичко“²⁵ и е първият, който говори, че Сътворението е „двойно“²⁶. Беър привежда дълъг цитат от Анаксагор (уточнявайки, че е компилиран от различни фрагменти у Симплиций²⁷, късен неоплатонически автор от VI в., на когото дължим повечето запазени фрагменти на Анаксагор), с който аргументира тезата си, че Анаксагор описва космогенната активност на ума, разума (νοῦς) с термини, които се повтарят от Григорий в първата глава на неговата *De hominis opificio*. Анаксагор изглежда твърди, че Големият космически ум, след като е създал света, е разпределил поне част от себе си в индивидуалните живи същества, включително и у нас. От своя страна св. Григорий Нисийски твърди, че „разумът, умът, интелектът“ не е просто „даден“ (ἔδωκεν) от Бога на човешките същества, а по-скоро „той дава дял“ в него (μετέδωκε, *De hom.* 9.1).²⁸ Тази синергия между Анаксагор и Григорий подчертава как ранните философски идеи за интелекта и космологията се отразяват в по-късни християнски концепции, показвайки продължаващото влияние на досократическите мислители върху развитието на философската и теологичната мисъл.²⁹ Отделно от това изглежда, че много от изразите и термините на Ориген са употребени в смисъла, който именно Анаксагор им е дал, а оттам са проникнали у неоплатониците и у св. Григорий Нисийски.

Филон Александрийски

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

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

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

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

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

²⁹ Ibid. 34.

³⁰ Ibid. 50.

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

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

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

³² Ibid. 69.

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

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

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

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

бъде ползвана, макар и с различна аргументация и от св. Григорий Нисийски. От Филон тръгва³⁷ дългата хексамерална традиция, в която се вписва и *De hominis opificio*. Това прави паралелите неизбежни – както в темите, така и в езика, в последователността на аргументацията, в цялостната логика на двете съчинения, още повече че, както много от трактатите за сътворението, работата на Филон също следва идеите, изложени в диалога „Тимей“ на Платон. О. Джон Беър изброява множество теми, които св. Григорий е взел от Филоновото „За сътворението на света според Моисей“, но уточнява, че по някои от тях Григорий предлага различни решения.³⁸ Той, сякаш умишлено повтаряйки изразите на Филон, казва обратното, според коментарите на Лаплас върху паралелите в учението за двойното сътворение на човека³⁹. Освен хексамероната традиция, от Филон започва и традицията на алегоричното тълкуване на Светото Писание в Александрийската школа, която достига своя апогей при Ориген и продължава дълго след него.

Ориген

Влиянието на Ориген върху мисленето и на тримата велики кападокийци е несъмнено. Св. Григорий Нисийски е кръстен на св. Григорий Чудотворец⁴⁰ – светец от Понт, където са родовите имения на фамилията на Григорий и Василий Велики, ученик на Ориген. В тези имения тяхното семейството основава монашеска общност, а едно от първите занимания на брат му св. Василий Велики и неговия приятел св. Григорий Богослов е да съставят сборник с произведения на Ориген, наречен „Филокалия“. Самият св. Григорий Нисийски в книгата си за живота на св. Григорий Чудотворец нарича Ориген *ὁ τῆς τῶν Χριστιανῶν φιλοσοφίας καθηγούμενος*⁴¹, учител по философия

³⁷ Всъщност Филон не е първият автор на Шестоднев. Най-ранният Шестоднев а на Аристокл (ок. 181-124 г. пр.н.е), също евреин от Александрия и вероятно е имал заглавие „Коментари върху писанията на Моисей“. Текстът е загубен, но фрагменти са оцелели у няколко християнски автора, сред които Евсевий (Eusebius, *Historia Ecclesiastica*, vol. 7, caput 32 in PG 20) и Климент Александрийски (*Stromata*, 1, 5 и 6).

³⁸ Behr, J. *On the Human Image of God*, 62.

³⁹ Grégoire de Nysse, *La création de l'homme*, 28-29.

⁴⁰ Фокин, А. Р. *Святитель Григорий Нисский. Жизнь, труды, учение*. Москва, 2006, 13 [Fokin, A. R. *Svyatitely Grigoriy Nisskiy. Zhizny, trudy, uchenie*. Moskva, 2006, 13 (Russian)].

⁴¹ Gregorius Nyssenus, *De vita S. Gregorii Thaumaturgi* (PG 46, 905D).

на християните. Докато влиянието на Ориген върху Григорий е неоспоримо, разбирането на Ориген за сътворението е всичко друго, но не и безспорно, като вместо това е предмет на противоречия почти от момента, в който той за първи път е започнал да пише.⁴² Въпреки че няма запазени сведения някога Ориген да е писал „Шестоднев“, изглежда че неговата работа „Коментари върху Битие“ е била фокусирана върху първите 4 глави на тази библейска книга. Сега „Коментарите“ са загубени. Фрагменти от тях откриваме на няколко места⁴³, а в книгата си *Contra Celsum*⁴⁴ той съветва читателя, ако се интересува за още аргументи относно сътворението на света според Моисей, да погледне предишно негово изследване за книга Битие – вероятно това са именно загубените коментари върху разказа за Сътворението. Но и без тях има много пресечни точки между двамата автори. За Ориген категорично човешките същества са двойно сътворени – до степен, че той говори за всеки като за двама човека – вътрешен и външен, или за стария, който облича новия. Ориген много често използва думи от посланието на св. ап. Павел към колосяните: „Не се лъжете един друг, понеже сте съблекли вече стария човек с делата му“ (Кол. 3:9-10). Именно с този любим цитат на Ориген завършва *De hominis opificio*. Макар че Ориген ще бъде осъден като еретик едва през 553 г., още по времето на св. Григорий, а и дори приживе на Ориген е било ясно, че някои от тезите му съществено се отклоняват от църковното учение, колкото и неустановено да е било по това време. Григорий се прекланя пред Ориген и в същото време е изключително внимателен, когато ползва идеите му и деликатно изправя грешките му. Двойственото отношение към Ориген през IV в. също е част от философския фон на епохата. Вероятно именно спорният му статут е една от причините Григорий да е толкова внимателен, когато черпи вдъхновение от Ориген.

Образи и/или подобие? Ориген или Иринеи?

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

⁴² Behr, J. *On the Human Image of God*, 62.

⁴³ Heine, Ronald E. “The Testimonia and Fragments Related to Origen’s Commentary on Genesis.” *Zeitschrift für Antikes Christentum / Journal of Ancient Christianity* (2005): 122-142.

⁴⁴ Origenes, *Contra Celsum*, 6.49 (PG 11).

като образ и подобие на Бога. Има ли разлика между образ и подобие или би следвало те да се схващат като синоними? Този въпрос е предшестван от друг: Как един свят, създаден като добър от Бога, може да бъде толкова несъвършен и защо се нуждае от дълъг процес на спасение? Как злото е навлязло в творението, ако не произхожда от Бога? Ранните отци на Църквата обясняват злото като резултат от свободната воля на разумните създания, които могат да съгрешават.⁴⁵ Според немския изследовател Заххубер с времето се оформят два богословски модела. Единият е апокатастичният модел на Ориген, който подчертава контраста между първоначално съвършеното творение и падналото му състояние. Историята на спасението е път обратно към първоначалната съвършеност (ἀποκατάστασις). Другият модел Заххубер приписва на св. Иринеи Лионски.⁴⁶ В него се разграничава „добро“ от „съвършено“: светът е добър, но още не е достигнал съвършенство. Акцентът в историята на спасението пада върху възплъщението и процеса на обожение на човека, а не върху връщане към изходна точка. Библейски аргументи подкрепят и двата подхода, смята Заххубер⁴⁷. Оригенисткия се позовава на двойния разказ за сътворението (Бит. 1 и 2). Иринеевият – на разликата между „образ“ (εἰκών) и „подобие“ (ὁμοίωσις) в Бит. 1:26–27. Действителното сътворение на човека, изобразено в стих 27, е само по образ. Подобие то би било нещо допълнително, което хората ще придобият в хода на историята на спасението. Св. Григорий Нисийски като цяло следва оригенистката линия, но избягва някои нейни крайни следствия – например песимистичия поглед към човешката телесност. В „За сътворението на човека“⁴⁸ той подчертава, че смесицата от сетивно и интелигибилно в човека е първоначален Божи замисъл, за да може човек да се радва както на божественото, така и на земното. Св. Григорий вижда човека като кулминация на еволюцията. В глава 28 категорично отхвърля оригеновата доктрина за предсъществуването на душите.⁴⁹

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

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

⁴⁷ Ibid. 164.

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

⁴⁹ Ibid. 28 (PG 44, 229B–233C).

Цицерон, Посидоний и стоиците

В предговора си към френското издание на *De hominis opificio* Лаплас⁵⁰ вижда редица паралели със съчинението на Цицерон *De natura deorum*. Този паралелизъм с Цицерон, представител на стоическата школа, е особено поразителен в глави IV до XV. Но тези паралели са почти идентични и у Филон Александрийски в неговото съчинение *De opificio mundi*. Това кара Лаплас да се съгласи с тезата на Ендре фон Иванка⁵¹, че и Цицерон, и Филон ползват общ източник – Посидоний, но Лаплас е предпазлив да каже дали св. Григорий е повлиян директно от Посидоний или от опосредствано чрез Филон. Във всеки случай мисленето му е повлияно от стоическа чувствителност, смята Лаплас. Урс фон Балтазар дори е склонен да вижда зависимост на кападокиецта от Посидоний, макар да набляга на неговия оригинален дух: „Дори и на места Григорий да зависи за съществуването на своите идеи от Посидоний, неговото *De hominis opificio* притежава дух, който е толкова нов и оригинален, че определено предава личната мисъл на Григорий.“⁵²

Помнението на Заххубер, обаче, честото твърдение, че св. Григорий е познавал стоически съчинения е трудно за доказване. Според него към края на IV в. тези текстове са станали много редки и не е вероятно тъкмо кападокиецът да е имал достъп до книги, които иначе сякаш почти са изчезнали. Това, разбира се, не означава оспорване на наблюдението, че в някои текстове Григорий използва аргументи, които първоначално са били стоически, уточнява той⁵³. Нисийският епископ не само че изследва стоическите концепции, но и се опитва да отдели тези, които не са специфични за стоицизма, а са част от общоприетото знание на времето.⁵⁴ Според Заххубер автори като Филон или Гален са били повлияни от стоическата мисъл, без обаче да принадлежат към самата школа. Същото важи и за неоплатониците, които свободно използват стоически материали, без да се обвързват

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

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

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

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

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

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

Плотин, Порфирий и неоплатониците

Няма съмнение, че св. Григорий е познавал съчиненията на Плотин⁵⁶, паралели с неговите Енеади отбелязват редица автори⁵⁷. Плотин и Ориген, любимият автор на Григорий, са имали общ учител – Аманий Сакас⁵⁸, който също като Сократ не е оставил писмено наследство, но е вдъхновил цяла школа с устното си учение. В глава 8 на *De hominis opificio*⁵⁹ кападокиецът дава описание на душата, което много наподобява, както отбелязва Хубертус Дробнер, троинственото устройство на душата в стоическата философия⁶⁰. И веднага след това⁶¹, за да направи описанието по-ясно, го разказва втори път, но вече по друг модел, следващ логиката на „дървото на Порфирий“⁶².

Защо му е на св. Григорий да привлича авторитета на Порфирий към обясненията си? Макар повечето неоплатоници да са неутрални или дори благоразположени към християнство, Порфирий е автор на трактат срещу християните⁶³ и едва ли би пренесъл повече достоверност към описанието на душата. Обяснението вероятно е точно във философския бекграунд на епохата. Философията на стоиците е езикът на предишната епоха. Все още достатъчно силен и имащ достатъчно адепти, за да се разказват важните неща на него. Но вече избледняващ, заради което същите тези важни неща трябва да

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

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

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

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

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

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

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

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

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

бъдат повторени на модерния език на неоплатоническата философия. В епоха като IV в., дълбоко пропита от платонизма, някаква форма на платонистично влияние може да се открие почти у всеки автор, казва Заххубер⁶⁴, намеквайки, че такова би могло да бъде приписано дори на св. Григорий. Всъщност „неоплатонизъм“ е термин, произхождащ чак от XIX в. Самите представители на това течение са наричали себе си просто „платоници“. Принципна разлика между тях и предишните школи е твърдението, че не добавят нищо ново към философията, единствено и само интерпретират Платон. И двете не са верни. Неоплатониците създават система, която, макар и имаща своите корени у Платон, далеч надхвърля неговото първоначално учение. Тя носи и всички белези на религиозно учение. Същото може да се каже и за св. Григорий. Използвайки диалога „Тимей“ за структура на своя трактат *De hominis opificio*, той превежда системата му на езика на християнството. От друга страна, използвайки Светото Писание като фактическо основание на трактата си, той го превежда на езика на модерната езическа философия, претендираща, че е автентичната елинска философия. А от трета страна – претендирайки, че само дописва това, което великият му брат св. Василий вече е измислил, но не е успял да запише приживе, св. Григорий създава произведение, което далеч надхвърля учението за човека, което бихме могли да предположим у св. Василий от другите му трудове.⁶⁵

Заклучение

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

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

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

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

Библиография

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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