

FORUM THEOLOGICUM SARDICENSE

prius

БОГОСЛОВСКА МИСЪЛ

1/2022

annus XXVII

*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

Предговор	5
Светослав Риболов, <i>Изкуство, творение, догмат в Православната християнска традиция</i>	7
Клара Тонева, м. Методия (Крайчева), <i>Отец Георги Петров Ибришимов – един примерен пастир на Църквата (живот, служение, творчество)</i>	33
Йоанис Каминис, <i>Употреба на понятието „материя“ (ὕλη) у св. Йоан Дамаскин</i>	85
Zoran Kalev, <i>Ehud's Mission: Aspects of Early Israelite Religion in Judges 3:12-20</i>	99
Калина Сл. Григорова, <i>Основни моменти в лексикологичните изследвания върху „благословията“ в старозаветния текст</i>	105
Стоян Малинов, <i>Българските автори на св. Златоустова литургия</i>	123
Алена Керезова, <i>Христологичните възгледи на св. Йоан Дамаскин в „Точно изложение на православната вяра“</i>	145
 Рецензии на книги	
Теодор Аврамов, <i>Константин Вирджил Георгиу: Отговор на един опит за анализ</i>	173
 Проекти	
Димитър Богданов, <i>Тезаурус на богословието на преп. Максим Исповедник</i>	181

CONTENTS

Foreword	5
Svetoslav Ribolov, <i>Art, Creation and Dogma in the Orthodox Christian Tradition</i>	7
Clara Toneva, nun Methodia (Kraycheva), <i>Fr. Georgi Petroff Ibrishimoff: an Exemplary Shepherd of the Church (Life, Ministry and Works)</i>	33
Ioannis Kaminis, <i>The Use of term “Matter” (ὕλη) in St. John Damascene</i>	85
Zoran Kalev, <i>Ehud’s Mission: Aspects of Early Israelite Religion in Judges 3:12-20</i>	99
Kalina Sl. Grigorova, <i>Main Points in the Lexicological Studies on “Blessing” in the Old Testament</i>	105
Stoyan Malinov, <i>Bulgarian Composers on the Divine Liturgy of St. John Chrysostom</i>	123
Alena Kerezova, <i>The Christological Views of St. John Damascene in De fide orthodoxa</i>	145
Book Reviews	
Theodor Avramov, <i>Constantin V. Gheorghiu, An answer to a proposed analysis</i>	173
Projects	
Dimitar Bogdanov, <i>Thesaurus of the Theology of St. Maximus the Confessor</i>	181

ПРЕДГОВОР

Настоящият брой на списанието на *Богословския факултет* на Софийския университет „Св. Климент Охридски“ дава в най-голяма степен възможност за изява на младите членове на колегията – както асистенти, така и докторанти. Началните две студии са дело на утвърдени членове на преподавателския състав: първата е посветена на догматическото измерение на църковното изкуство, а втората е про-сопографско изследване върху един малко познат, но оставил своята светла духовна диря, български преподавател и свещеник от първата половина на XX в. Останалите статии са дело на млади богослови, работещи в сферата на библийските изследвания, патрологията, християнската апологетика и църковната музика.

В рубриката: *Рецензии на книги* е анализирано едно интересно съчинение от румънски автор, а в рубриката: *Проекти* е представен научният принос на проект, осъществен от преподаватели и докторанти от Богословския факултет при СУ. Приятно четене!

CP

Светослав Риболов¹

ИЗКУСТВО, ТВОРЕНИЕ, ДОГМАТ В ПРАВОСЛАВНАТА ХРИСТИЯНСКА ТРАДИЦИЯ

The author is an *Associate Professor of Patristics* at the Sofia University “St. Kliment Ohridski”. E-mail: svet-riboloff@theo.uni-sfoia.bg; Author ORCID Identifier: 0009-0009-7323-2666.

Abstract: Svetoslav Ribolov, *Art, Creation and Dogma in the Orthodox Christian Tradition*.

From the earliest times, different visions of art—musical and pictorial—can be seen in the Christian Church. Tradition, on the other hand, sifts through the unique relationship between the theology of creation and art as an expression of that theology. Unlike certain skeptical voices in the early Church, the Cappadocian Fathers accepted art, provided it was not exploited for secular purposes. Later authors, such as St. John Damascene and St. Theodore the Studite, developed the Christological dimension of Christian art, defining the relationship between the theology of creation and Christology within it. In the sermons of Patriarch Photius, we see a sophisticated and aestheticized approach to the subject. An attempt at an apophatic approach to the Christian icon is also evident in the epigram of Constantine Rodios. Thus, Christian art—especially visual art—acquires a clear dogmatic character based on the specific relationship between Christology and the theology of creation.

Keyword: *Orthodox Dogmatics, Christian Art, Theology of Creation, Holy Fathers, Orthodox Christian Tradition, Orthodox Icons*

По особен начин православният храм е изпълнен с изразни средства на изкуствата – словесно, изобразително или музикално, които възвисяват душите на вярващите към Бога, подпомагат вглъбената им молитва, радват сърцата им с благовестието на Христос. Тези изразни средства имат своя дълбок догматичен смисъл. С други думи, изкуствата изразяват вярата на Църквата. Догматическото им съдържание е тясно свързано с онова, което в Църквата се нарича Свеще-

¹ Авторът е редовен доцент по *Патрология*, преподава и *Православно догматическо богословие* в катедра „Систематическо богословие“ на СУ „Св. Климент Охридски“.

но Предание, т.е. битието на Църквата в историческото време, онова, което се случва във времепространството на Църквата като събитие на единяването на човека с Бога². А единяването, свързването на човека с Бога в традицията на Църквата обикновено се нарича „тайнство“ или „тайнства“ – събитията на срещата между Бога и човека, осъществени в особени случвания, нетърпящи рационално обяснение. Това са събития на откровение, откриване на Бога пред хората с различни средства и начини и по различно време³. От тази гледна точка самото Свещено Писание е средоточната част на Преданието и по този начин е източник на вдъхновение за църковното изкуство. Средствата обаче на осмислянето, обговарянето и обрисуването на тези тайнствени срещи между Бога и човека в православната християнска традиция са обект на християнското изкуство. То се явява висш външен израз на мистичния опит на светците, средство, чрез което този опит може да бъде преподаден на вярващите, като се разчита най-вече на изтънчената им интуиция, на дълбоката им вяра, а не толкова на рационалните им способности.

В най-ранните векове от историята на Църквата могат да се регистрират забележителни образи – в катакомбите, от гробовете на мъчениците и др. – ранни иконографски модели, които възвеждат към изтънчената иконография от епохата след иконоборските спорове⁴. В съвременната наука вече като че ли са изоставени мненията на редица учени от XIX и XX в., които смятат, че ранната църква твърдо е отричала изкуството и в частност изобразителното изкуство⁵. Напротив,

² Вж. Риболов, Св. „Свещеното Предание – битието на Църквата в историческото време“. *Богословска мисъл* 1–4 (2008) [See Ribolov, St. „Holy Tradition – The Being of the Church in Historical Time.“ *Bogoslovskia missal* 1–4 (2008) (in Bulgarian)], 174–204. Срв. концепцията за предание на св. Иполит у ик. Стефан(Стойчо) Стайков. „Свети свещеномъченик Иполит, епископ Римски“. *FThS*, 2 (2019), 45–58.

³ Вж. Тенекеджиев, Л. „Броят на тайнствата в Църквата“. – В: същия, *Догмат и терминология в православната християнска традиция. Supplementum* към сп. Богословска мисъл, XIX, София: УИ, 2014 [Tenekejdjiev, L. „The Number of the Sacraments in the Church.“ In: idem, *Dogma and Terminology in the Orthodox Christian Tradition. Supplementum to Theological Thought*, XIX, Sofia: University Press, 2014 (in Bulg.)], 101–111.

⁴ Вж. Успенски, Л. *Богословие на иконата*. Прев. Вл. Генов. София: Омофор, 2001 [Ouspensky, L. *Theology of the Icon*. Trans. Vl. Genov. Sofia: Omophor, 2001], 51–63.

⁵ Вж. подробни библиографски справки и дискусия по темата у Успенски, Л. Цит. съч. [Ouspensky, L., op. cit.], 39–50; Νικολάου, Θεοδ. Στ. *Ἡ σημασία τῆς εἰκόνας στο μυστήριο*

в историята на Църквата ясно виждаме, че още от дълбока древност християнското изкуство служи като силно изразно средство за катехизация, духовно обучение и прослава на Бога.

Въпреки това не може да се отрече, че в древност редица представители на епископата са проявявали нерядко предпазливост и резерви към средствата на изкуството, особено изобразителното, в богослужението и като цяло в живота на християните. Нещо подобно може да се наблюдава и с църковната музика. Въпреки че имаме сведения, че в Старозаветно време у евреите са били използвани музикални инструменти (самото название на „Псалтир“ идва от музикален инструмент), в Църквата от древност те са отхвърлени по богословски съображения⁶. По думите на Климент Александрийски:

„...следователно с един единствен инструмент, единствено с мирното слово се ползваме, с което възхваляваме Бога, и вече не с псалтир, със стария салпингс, с тимпан и флейта...“⁷

За същото говорят повече от век по-късно св. Атанасий Велики, св. Василий Велики, св. Йоан Златоуст и Василий Селевкийски. Според тях в Църквата не подобава да се ползват музикални инструменти по богословски съображения⁸. Също така, 75-ти канон на Трулския събор (691–692) гласи следното:

„Желаем ония, които идват да пеят в църквите, да не употребяват безпорядъчни викове и да не насилват природата си до крясък, нито да избират [мелодии или мотиви] из несъобразното и несвойственото на Църквата, а с голямо внимание и умиление да пеят на Бога – надзирателя на тайното, понеже *свещеното слово учило синовете на Израиля да*

τῆς οἰκονομίας. Πατερικὲς μαρτυρίαις. Μετάφρ. Κων. Νικολακοπούλου. Θεσσαλονίκη: Πουρναρά, 1992, 15–19.

⁶ Вж. Риболов, Св. „Източното църковно пение – наследство от светите отци“ [Ribolov, St. „Eastern Church Chant – A Legacy from the Holy Fathers.“ (in Bulg.)], *FThS* 2 (2016), 7–14. Нужно е да отбележим, че това е така в т.нар. византийска традиция, докато в латинската, коптската, етиопската и други християнски традиции и до днес се използват инструменти, макар и в ограничен диапазон?

⁷ Clément d’Alexandrie, *Le Pédagogue*, 2.4.41 ed. Cl. Mondésert, H. Irénée-Maroy Matray (SC 108, p. 90).

⁸ Вж. Athanasius Alexandrinus, *In Ps. 45-47* (PG 27, 213C–221D); Basilus Caesariensis, *In Ps. 29.2* (PG 29, 308C–309B); Joannes Chrysostomus, *Adv. Judaeos* (PG 48, 853); Basilus Seleuciensis, *Oratio 39.4* (PG 85, 437B).

бъдат благоговейни“⁹.

Тук не се казва изрично дали музиката в Църквата да е монодийна или полифонична. Онова обаче, което е важно в този канон, е следното. Той съвсем ясно забранява да се използват в Църквата хармонии от репертоара на светската музика – „нито да избират [мелодии или мотиви] из несъобразното и несвойственото на Църквата“. Тълкувателите на каноните, които се използват днес, не ни помагат много за изясняването на тези думи, вероятно защото за средновековния човек текстът е бил пределно ясен. Ако се обърнем към светите отци обаче, ще открием следното. Св. Василий Велики в своето 207-мо писмо, обяснявайки начина, по който са пеели неговите съвременници в храма, казва:

„Сега, от една страна, разделени на две групи, те [християните] пеят едни подир други по реда си, а след това, от друга страна, се връщат на първоначалната мелодия, а останалите пригласят“¹⁰.

Изследователи на късноантичните-раннохристиянски музикални видове смятат, че глаголът „пригласям“ (на гръцки се употребяват три глагола в такива случаи – ὑπῆρχῶ, συνεπηχῶ, συνηχῶ) не означава „пея на различен глас“, а означава „държа исон“, т.е. пригласям с по-нисък равен глас под основната мелодия¹¹. Св. Василий е още по-ясен в следващите думи от тълкуването си към Псалом първи:

„Така че псалмодията предоставя най-великото от благата – любовта. Тъй като е изнамерила *съвместното пение* (συνωδία) като някакво свързващо звено в полза на единението на верния народ и го съчетава (συναρμόζουσα) в съзвучие (συμφωνία) в едно място“¹².

Антиохиецът св. Йоан Златоуст твърди, че „псалтът пее сам, макар че останалите подгласят, а гласът се носи като из една единствена уста“ (ὁ ψάλλων ψάλλει μόνος· κἄν πάντες ὑπηχῶσιν, ὡς ἐξ ἑνὸς στόματος ἡ φωνή

⁹ Вж. Ῥάλλης Γ.Α. – Μ. Ποτλῆς, *Σύνταγμα τῶν Θείων καὶ Ἱερῶν Κανόνων*, т. Β'. Ἀθῆναι: 1852, 478 и схолиите: 479–480.

¹⁰ *Ep. 207.3* (Saint Basile, *Lettres*, т. II, ed. Yves Courtonne. Paris: Les Belles Lettres, 1961, p. 186).

¹¹ Вж. Σταμούλης, Χρ. *Φύση καὶ Ἀγάπη καὶ ἄλλα μελετήματα. Θεσσαλονίκη: Παλίμψηστον*, 1999, p. 173.

¹² Basilus Caesariensis, *In Psalmos I.2* (PG 29, 212D).

φέρεται)¹³. Това красноречиво свидетелство изцяло изключва идеята за полифонично пеене. Трудно бихме тълкували израза „като из една уста“ (ὡς ἕξ ἑνὸς στόματος) в смисъл на многогласие (полифония), където гласовете са разпределени в различни хармонични степени. Ако прочетем в тази светлина думите на св. Василий Велики, ще стане съвсем ясно, че когато последният говори за „хармония“ и „симфония“, няма предвид многогласие, а обратното – единогласие в пеенето, акустичен израз на съгласието, единството и общението, сбирането на богочовешкото събрание в една единствена Евхаристийна общност – среща на божественото и човешкото, нетварното и тварното. Важното в случая е смисълът на единогласието като външен израз на общността-общението. То пък има ясно очертан евхаристийен, т.е. есхатологичен характер. Тази съдържаност и съсредоточеност в пеенето в Църквата има своя аналог в изобразителното изкуство.

Ако се върнем пак на свещените изображения, ще видим, че поместният събор в Елвира, Испания, около 304 г., в своя 36-ти канон решава, че не бива да се поставят в църквите изображения на онова, което се почита и пред което се покланят християните¹⁴. По подобен начин звучат думите на Климент Александрийски, с които той съветва християните да не се увличат твърде много по изкуството, защото „то лъже, мами“ и подтиква към почитание на самите произведения на изкуството. Въпреки това александриецът не отрича изкуството като такова, но все пак прави уговорка, че то не бива за подвежда човека, като представя себе си за истината¹⁵. На друго място в своите съчинения той обяснява, че все пак за християните е допустимо да използват изображения, които само на равнище символ могат да поддържат определена връзка с евангелската действителност – като например образът на рибар на брега на морета би им напомнял за някой апостол, а и за новопокръстените членове на Църквата¹⁶.

¹³ Joannes Chrysostomus, *In Epistolam I ad Cor. Homil. 37* (PG 61, 315).

¹⁴ Placuit picturas in ecclesia esse non debere, nequod colitur et adoratur on parietibus depingatur. – вж. Vilella, J. “Placuit picturas in Ecclesia esse non debere: La Prohibición del c. 36 Pseudoiliberitano”, *Veleia* 34 (2017), 147–162.

¹⁵ Clément d’Alexandrie, *Le Protreptique* 4.57.5-6, ed. Cl. Mondésert (SC 2, 121–122). Срв. *Le Pédagogue*, 3.11.53.4-5, ed. Cl. Mondésert, Ch. Matray (SC 158, p. 114).

¹⁶ Clément d’Alexandrie, *Le Pédagogue*, 3.11.59.2 (SC 158, p. 124).

За образи на свещени личности, включително и на Самия Христос, свидетелства още св. Иринеи Лионски, но в контекста на различни еретически общности. Той казва, че следовниците на гностика Карпократ имали икона на Христос¹⁷, а икона на Симон Влѣхва била пазена от симонианите¹⁸. Подобни сведения можем да открием и у познавача на християнската древност Евсевий Кесарийски. В неговото писмо до царица Констанция той споделя резервите си към изображенията в Църквата, именно притеснявайки се от идолопоклонство. От текста е явна липсата на концепция за отношението между образ и прототип, което довежда и до пълното отрицание на всеки опит да бъде изобразен Христос¹⁹. В това отношение най-ранните християнски автори са последователни в отношението си към религиозните изображения (за музиката няма много сведения от този период, като изключим цитираните по-горе²⁰), като очевидно те следват старозаветните разпоредби по този въпрос, предпазващи юдеите от идолопоклонство в условията на езическия свят²¹.

Неприемането на този вид изразяване на вярата през първите векове вероятно може да се обясни с определени неясноти по отношение на концепцията за образа като такъв; по отношение на това как той се отнася към действителността и какво точно от нея съдържа и изразява. Без формулирането на теория за образа и символа Църквата няма как да подходи към темата без определени резерви, имайки предвид ярката полемика в раннохристиянската мисъл против езическото идолопоклонство и трагично отвоюваната еманципация от езическото общество с цената на многобройни мъченически подвизи. Между другото, подобно отношение към свещените изображения може да се открие и у стоика Зинон, който е достигнал дотам, че да отрече храмовете и изображенията на езическите божества като

¹⁷ Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, 1.25.6, ed. Ad. Rousseau, L. Doutreleau (SC 264, p. 342).

¹⁸ Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, 1.23.4 (SC 264, p. 320).

¹⁹ Eusebius, *Epistola ad Constantiam augustam* (PG 21, 1545A–1549A).

²⁰ Вж. Игнатов, Л. *Динамика в осмислянето на църковното пение в периода IV–VI в. – аксиология и прaksiология*. Варна: Варненска и Великопреславска света митрополия, 2021 [Ignatov, L. *The Dynamics in the Interpretation of Church Chant in the 4th–6th Century – Axiology and Praxeology*. Varna: Holy Metropolis of Varna and Veliki Preslav, 2021 (in Bulg.)], 41 sq.

²¹ Вж. Изход 20:4 сл; 23 гл.; Левит 26:1; Второ. 4:16 сл.; 5:8 сл; 27:15.

недостойни за извисеността на божественото – факт, забелязан и повторен от Климент Александрийски²². Неслучайно преданието за неръкотворния образ на Христос върху убруса идва от Едеса, чието малко княжество приело християнството на държавно ниво още през управлението на Авгар IX (170–214 г.). Така тук изглежда не е стояла толкова остро на дневен ред полемиката с езичеството, тъй като то е преодоляно само за около век. Известната история, запазена в химографията на Църквата, в която топарх Авгар е получил чрез своя служител Ананий, който бил изпратен да помоли Христос да отиде при болния цар или пък да му нарисува портрет. След като не успял да го нарисува поради скупчилата се тълпа, Христос поискал вода, измил си лицето и след като го изтрил с чиста кърпа, подал я на Ананий, а на нея се бил отпечатал портретът му – неръкотворен образ на Спасителя²³.

Повече от век по-късно св. Василий Велики не развива цялостно учение за иконите, но оставя няколко размишления относно стойността на изкуството като такова²⁴. Кападокийският отец, типично в духа на практическото си богословие, смята, че ролята на християнското изкуство е преди всичко възпитателна и така крайната му цел е от полза за човека²⁵. В същата посока могат да се интерпретират думите на св. Йоан Златоуст, че изкуството е добро само ако е полезно за човека²⁶. Според св. Василий Велики смисълът на изкуството в контекста на Църквата, както и всяко човешко дело на този свят, води към крайната цел, поставена от Твореца на света – а именно, „уподобяването на Бога“ (ἢ πρὸς τὸν Θεὸν ὁμοίωσις), „ставане бог [по благодат]“ (τὸν Θεὸν γενέσθαι), „усъвършенстване на напредващите [към Бога]“ (τῶν προκοπτόντων τελείωσις)²⁷. А св. Григорий Богослов дори твърди, че стойността на изкуството при изображенията се намира в

²² Clément d'Alexandrie, *Les Stromates* V.11.76, ed. A. van der Noek (SC 278, p. 150).

²³ Вж. *Μηναῖον τοῦ Αὐγουστοῦ περιέχον τὴν ἀνήκουσαν αὐτῷ ἀκολουθίαν μετὰ τῆς προσθήκης τοῦ τυπικοῦ*. Ἀθήναι: Ἀποστολικὴ Διακονία, 168–170.

²⁴ Писмо 360-то от неговия корпус е посветено донякъде на тази тема, но истината е, че то вероятно принадлежи на друг автор (вж. CPG, t. II, p. 162).

²⁵ Вж. *Epist.* 2,3 (Sainte Basile, *Lettres*, t. I, ed. Yves Courtonne. Paris: Les Belles Lettres, 1957, 9).

²⁶ Joannes Chrysostomus, *Commentarius in S. Matthaeum Evangelistam*, 52.3 (PG 58, 522).

²⁷ Basilios Caesariensis, *Liber de Spiritu Sancto*, 9 (PG 32, 199BC).

зависимост от това дали води към Бога или не. Ако не води, то това изкуство е със стойност на магическа шарлатания и нищо повече²⁸. Кападокиецът дори заявява, че изкуствата са дарени от Бога²⁹.

Св. Василий Велики отбелязва, че човекът на изкуството (ὁ καλλιτέχνης) разпознава хубостта в детайлите и е способен да ги подреди в целостта на произведението на изкуството. С тази своя способност художникът подражава на Твореца на вселената. Всички човешки изкуства би трябвало да се разглеждат като произхождащи от големия Майстор на вселената – дали става дума за земеделие или медицина, те винаги произхождат от божественото начало. Изкуствата са дарени на хората като базови способности, а хората са длъжни да ги развиват в течение на живота си³⁰. Според св. Василий все пак не би могло да има пълна аналогия между изкуство и творение. Творението при Бога се случва подобно на хрумването у човека (εἰς νοῦν βάλλειν/ἐννοεῖν) и се осъществява от нищо (ἐξ οὐκ ὄντων/ἐκ μὴ ὄντων), т.е. без наличен предходен материал³¹. Нещо подобно като концепция е разгърнал св. Кирил Александрийски в своето съчинение Съкровище. Тук той ясно посочва, че сътворението, извършено от Бога, е от нищо, то има абсолютен характер, докато изкуството (τέχνη) е промяна на състоянието на едно нещо към друго и често е плод да ученост, т.е. развити и разгърнати способности у човека, т.е. не е нещо константно и зададено изначално³².

Творецът на вселената обаче не съди творението си и хубостта му по човешките мерки с „насладата на очите“ (τέρψιν ὀφθαλμῶν), а неговият критерий се изразява в две много важни страни на творчеството. Първата е, че хубостта на делото Му се състои в това, че творението му е сътворено, носещо най-дълбок смисъл, с вътрешна структура,

²⁸ Gregorius Nazianzenus, *Oratio IV. Contra Julianum* I, 97 (35, 629BC); *Poemata moralia*, 10 (37, 917A–920A); *Poemata historica*, *Ad alios* 7 (PG 37, 1563A–1564A).

²⁹ Gregorius Nazianzenus, *Oratio XXVIII*.25 (PG 36, 60C).

³⁰ Basilius Caesariensis, *Homiliae IX in Hexaemeron*, 4.1 (PG 29, 80B); *Regulae fusius tractatae. Interrogatio*, LV (PG 31, 1044BC).

³¹ Basilius Caesariensis, *De Spiritu Sancto*, 3 (PG 32, 76CD). Срв. Майендорф, Й. *Византийско богословие. Исторически насоки и догматически теми*. София: Гал-ико, 1995 [Meyendorff, J. *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. Sofia: Gal-iko, 1995 (Bulg. Transl.)], 167–168.

³² Cyrillus Alexandrinus, *Thesaurus de sancata et consubstantiali trinitate*, 15 (PG 75, 256AB).

която разполага с принципи и дълбинна причина за съществуването си. Втората е, че изкуството се явява полезно за целта, за която е създадено³³. Светът, който е хармонично Божие творение, се разглежда от всички и така се разкрива премъдростта на Твореца³⁴. Създанието на изкуството бива наричано от св. Василий Велики „природен образ“ (εἰκὼν φυσική) и „подражателен образ“ (μιμητική εἰκὼν); светецът подчертава, че той трябва да е колкото се може по-точно следващ първообраза³⁵. Самият акт на подражание на съвършената действителност на творението е чуден. Светият отец се изумява пред способностите на художника да подражава в творбата си на хубостта на човека. Той обаче разсъждава и за обратния случай, когато художникът не е успял да предаде хубостта на първообраза, т.е. несиметрично е отразил различни негови черти и не се е справил с „подражанието“ в неговата цялост³⁶.

Не един и двама свети отци наричат Бога, дали като цяло като Троица, или като Син и Слово от Отца в Светия Дух, с различни епитети, които на гръцки език обикновено се приписват на художниците и творците в изкуството. Самият Климент Александрийски Го нарича „устроител“ (τεχνίτης)³⁷, св. Кирил Александрийски пък предпочита израза „изящен архитект на всичко, Бог, който всичко е украсил“ (ὁ πάντων ἀριστοτέχνης Θεὸς τόδε τὸ πᾶν διεκόσμησεν)³⁸. Св. Григорий Богослов казва за Словото, че е „като художник изплел премъдро творението...“ (ὡς καλλιτέχνης καὶ πλέκειν σοφῶς κτίσιν)³⁹. А къснотрехизитският богослов св. Григорий Палама се връща към думата „занааятчия/създател“ (δημιουργός)⁴⁰, доколкото тя по негово време вече не е била натоварена с остатъчните реминисценции от платонизма. Всички тези имена, дадени на Бога, целят да означат факта, че Той е

³³ Basilus Caesariensis, *Homiliae IX in Hexaemeron*, 3.10 (PG 29, 76C-77A).

³⁴ Basilus Caesariensis, *Homiliae IX in Hexaemeron*, 1.7 (PG 29, 17B).

³⁵ Basilus Caesariensis, *Homilia XXIV: Contra Sabellianos, et Arium et Anomaeos*, 4 (PG 31, 608A); *Adversus Eunomium*, 1.18 (PG 29, 552C); срв. *De Spiritu Sancto*, 18 (PG 32, 119BC).

³⁶ Basilus Caesariensis, *De Invidia*, 5 (PG 31, 381AB). Срв. *Ad adolescentes*, 8 (PG 31, 585C).

³⁷ Clément d'Alexandrie, *Les Stromates* IV.18.116 (SC 463, p. 248).

³⁸ Cyrille d'Alexandrie, *Lettres festales* (I-IV), 1, et 6 (SC 372, p. 168, 350, 368.).

³⁹ Gregorius Nazianzenus, *Poemata moralia*, 10 (PG 37, 688A).

⁴⁰ Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, *Πρὸς Γαβριᾶν*, 14 (*Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, Συγγράμματα*, ἐκδ. Γ. Μαντζαρίδης, Ν. Μатσοῦκας, Β. Ψευτογκᾶς, τ. Β', Θεσσαλονίκη, р. 341).

носителят на сътворението, промисъла и устройството на света и на човека, доколкото е действително съществуващият, вечно пребиваващият Бог (ὁ ὢν – Изх. 3:14).

Интересно е, че отците не са пропуснали да отбележат и обратния вариант, в който покварата на греха е сравнена с „лошо/некадърно изкуство“. Бог е както първият художник, творец на всичко съществуващо, така и човеколюбец, защото по снизхождение творчески се намесва в историята, като ѝ дава начало и поддържа творението с постоянната си благодатна сила. Обратно на това, противникът, предизвиква, произвежда „дяволско изкуство“ (κακοτεχνία διαβολική), за да пречи на спасението на човека⁴¹. Вероятно нещо подобно има предвид св. Игнатий Богоносец, когато предупреждава св. Поликарп Смирненски в писмото си до него, че делата на унищожението, т.е. грехът, произлизат от влиянието на дявола върху сътвореното по образ и подобие на Бога⁴².

Св. Григорий Богослов също се придържа към мнението, че „художникът учи повече“ с помощта на достоверни изображения, т.е. реалистичното предаване на естествените черти на първообраза е преди всичко отдаване на почит към Твореца на вселената⁴³. Нещо подобно виждаме разгърнато в епитафия – в надгробното слово на св. Григорий за неговия роден баща. Тук светият отец говори директно за украсата на храм, построен приживе със средствата на баща му. На едно място той казва, че в храма са поставени „изображения на същества“ (πλάσματα)⁴⁴, които не отстъпват на природните създания. С други думи, художникът, създал тези изображения, с майсторството си се е доближил, макар и малко, до съвършенството на сътвореното от Твореца на вселената. Така изкуството тук, в контекста на Църквата придобива сотириологичен и есхатологичен смисъл⁴⁵. Обратното

⁴¹ Nilus, *Epistolarium liber III*, ep. 33 (PG 79, 396A).

⁴² *Ignatius to Polycarp*, 5.1 (*The Apostolic Fathers*, ed. K. Lake. Harvard University Press, 1965, p. 247).

⁴³ Gregorius Nazianzenus, *Poemata moralia*, 33 (PG 37, 932A); *Poemata historica*, de seipso 17 (PG 37, 1262A).

⁴⁴ От текста не става ясно дали става дума за скулптури, барелефи или стенописи.

⁴⁵ Gregorius Nazianzenus, *Oratio XVIII*, 39 (PG 35, 1037A). Срв. Майендорф, Йо. Цит. съч. [Cf. Meyendorff, J. Op. cit.], 172–173.

според св. Григорий важи за скулптурите, поставени из града⁴⁶, но от друга страна, го виждаме, че той не отрича и светското изкуство, като отбелязва, че бронзови скулптури, поръчани от номарха Немезий за украса на града, представляват забележителни произведения и ги сравнява с образ, който той сам трябва да пресъздаде със своето ораторско слово⁴⁷. Разбира се, мястото може да се изтълкува и в контекста на присъщата му скромност в самооценката.

В консервативната Антиохия в края на IV в. св. Йоан Златоуст свидетелства за широка употреба на икони сред християните. В похвалното слово за архиепископа на града Мелетий светецът казва, че миряните толкова го обичали, че рисували образа му и постоянно поменавали името му. След смъртта му неговите икони, разпространени из града им, са били голяма утеха за тях⁴⁸. От същия автор има сведения, че пак в Антиохия мнозина са имали икони на мъченици не само в храмовете, но дори и по домовете си⁴⁹.

Христологическите дебати между V и VII в. със сигурност се отразяват на схващането за изкуство в Църквата и най-вече на разбирането за светите икони. Христологическите формулировки на IV, V и VI вселенски събор тласкат към христологична конкретика цялата християнска образност. Самият VII Вселенски събор представя според повечето изследователи на историята на Църквата етап от христологическите спорове, доколкото отразява с решенията си богословското решение за иконата на Христос. Преди обаче да се достигне до него, т.нар. Пето-шести събор в дворцовата зала Труло в Константинопол (692) засяга темата и то в три канона. Като допълващ петия и шестия събор, той също може да бъде причислен към христологическата проблематика, което е видно от въпросните канони. Първият е 73-ти канон, който определя почитането на Светия Кръст на сотириологически основания. Доколкото на него е донесено спасението, той не бива да бъде поругаван и пренебрегван, дори и поместван на неподобаващи места⁵⁰. Вторият канон е 82-ри, който пряко засяга из-

⁴⁶ Gregorius Nazianzenus, *Oratio XXVIII*.14 (PG 37, 328B); *Epistola CXLI* (37, 241C).

⁴⁷ Gregorius Nazianzenus, *Poemata historica*, ad alios, 7 (PG 37, 1551A-1552A).

⁴⁸ Joannes Chrysostomus, *De S. Meletio Antiocheno* (PG 50, 516).

⁴⁹ Joannes Chrysostomus, *De sanctis martyribus*, 3 (PG 50, 712).

⁵⁰ Ράλλης, Γ.Α. – Μ. Ποτλής, *Σύνταγμα τῶν Θείων καὶ Ἱερῶν Κανόνων*, т. В', σ. 474.

рисуването и почитането на иконата на Христос. Той гласи:

„На някои свещени икони се изобразява посочването с пръст от Предтечата на агне, което било прието като знак на благодатта, чрез закон указвайки на истинското агне – Христа нашия Бог. Като почитаме древните образи и сенки, предадени на Църквата като символи и предначертания на истината, ние предпочитаме благодатта и я приемаме като изпълнение на Закона. Затова, за да може и в живописните произведения да се представя на погледа на всички съвършеното, заповядваме от сега нататък на иконите вместо агне, да се рисува в човешки образ Агнето, което е взело върху Си греховете на света – Христос, нашия Бог, та съзерцавайки чрез този образ висотата на смирението на Бог Слово, да се напомня за живота Му в плът, за страданията и спасителната Му смърт, и станалото по такъв начин изкупление на света“⁵¹.

Може да се смята, че именно с това си съборно решение Църквата пренасочва акцента в своето свещено изкуство от символите и абстрахираните от реалността образи, към действителните личности, действали в евангелските събития, а и в цялата история на земната Църква. От църковната археология знаем, че символичните изображения на Христос продължават да се употребяват поне до VII в., но и насетне, но след този събор акцентът вече е в друга посока. Между другото, във връзка с тези два канона, е и канон 100 на същия събор, в който се забраняват езическите изображения с пошъл характер⁵². Така се затваря цикълът на християнизиранието на изобразителното изкуство, започнал с най-ранните храмови изображения от катакомбите в Рим и флоралните мотиви от църквата в Дура Еурупус⁵³.

Най-пуританските и резервирани към християнското изкуство предразсъдъци от ранната епоха виждаме да се репродуцират именно в епохата на иконоборството – VIII–IX в.⁵⁴ Това своеобразно завръ-

⁵¹ Ράλλης, Γ.Α. – Μ. Ποτλής, *Op. Cit.*, σ. 492.

⁵² Ράλλης, Γ.Α. – Μ. Ποτλής, *Op. Cit.*, σ. 545.

⁵³ Вж. подр. Успенски, Л. Цит. съч. [Ouspensky, L., *op. cit.*], 51–63.

⁵⁴ Иконоборците отричат светите икони, тъй като се страхуват от идолослужение, но в основата на този възглед лежи подценяването или незачитането на материалния или осезаемия елемент в духовния живот на християните и приемането на духовната му страна за напълно независима. Затова именно те подчертават мислената и духовна връзка между човека и Бога. За тях единственият начин да се подчертаят добродетелите и светостта на светиите е да бъдат изложени посредством

щане се случва в контекста на напрегната полемика с исляма и навли-
зане на силен източен елемент във върхушката на Константинопол.
Поредица императори идват от Сирия и Армения. Те са израснали и
възпитани в условията на тежка полемика между християни и мю-
сюлмани, в която ключова тема е употребата или забраната на свеще-
ните образи в храмовете. Иконоборското движение преминава на две
големи вълни и до окончателното възстановяване на иконопочита-
нието през 843 г. се разгръща сериозна полемика относно свещените
икони, която пряко засяга цялата концепция за изкуството и отноше-
нието към самото творение в Православната църква. В това отноше-
ние пръв разгръща теория на изкуството и то на иконографията на
свещените образи св. Йоан Дамаскин.

Важен елемент от аргументите му в защита на свещените ико-
ни, използването им в богослужението и като цяло в християнското
изкуство, е това, че материята може да бъде легитимно средство за
спасение на вярващите. Срещу склонността на иконоборците да под-
ценяват материята в религиозния живот на християнина, св. Йоан
Дамаскин се обръща към довод от древността на Църквата. Той при-
помня, че такова разбиране за материята не е нещо ново, може да се
наблюдава и в древната ерес на манихеите:

„Не казвай, че материята е зло, защото тя не е безчестна. Нищо, което е
сътворено от Бога, не е безчестно. Това е манихейски начин на мисле-
не“⁵⁵.

Неслучайно съчинението против отхвърлящите светите икони се
разпространява в кодексите често заедно с неговото съчинение про-
тив манихеите. Твърде вероятно и двете да са създадени в близко вре-
ме, в ранните години на автора, когато той се вълнува особено много
от ереста на иконоборството.

Материята – казва св. Йоан Дамаскин – има роля в нашето спасе-
ние. Първоначално Бог създаде света, а после даде скинията – неща,
които са материални, а бяха признати за добри и осветени от твор-

думи, а не чрез цветове и резки (вж. Τσελεγγήδης, Ι. Δ. *Η Θεολογία της Εικόνας και η ανθρωπολογική σημασία της*. Θεσσαλονίκη: Πουρναρά, 1984, 121–127).

⁵⁵ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἁγίας εἰκόνας λόγοι τρεῖς*, 1,16 (κείμεν.-μετάφρ.-εἰσαγ.-σχ. Ν. Μανουσίου. Θεσσαλονίκη: Πουρναρά), 190–192.

ческата Му дейност. Когато се изпълни времето, Бог се въплъти и така освети не само човека, но и цялата материя, защото прие не само душа, но и тяло. Ако общуването с Бога беше само интелектуално, с мисълта, то нямаше в храмовете си да имаме свещи, проповед, молитва с глас, вино – светата кръв Христова и хляб – Неговото тяло, т.е. всички материални средства, чрез които получаваме благодат за нашето спасение⁵⁶. Нашето спасение – заключава авторът – се осъществява в материя, тъй като ние самите сме и материя. „Словото стана плът и живя между нас“ (Йоан 1:14)⁵⁷. Нима Честният Кръст не беше материя или хълмът на Голгота, или светият Гроб? – пита св. Йоан.

„Не е ли материя триждиблагословеното и триждиблаженото дърво на Кръста? Не е ли материя свещената и света планина – Лобното място? Не е ли материя живоносната и животворяща скала – светият Гроб, извор на нашето възкресение? Не е ли материя мастилото и пресветата книга на евангелията? Не е ли материя животворящият престол, който ни дарява хляба на живота? Не е ли материя златото и среброто, от които се изготвят кръстове, свещени съсъди и чаши? Не е ли материя, преди всички тия, тялото и кръвта на моя Господ? Или отнеми честта и поклонението на всички тези, или признай заедно с църковното предание поклонението на иконите, осветени с името на Бога и на Божиите приятели и поради това – осенени с благодатта на Божия Дух“⁵⁸.

Това схващане, че в материални обекти може да влезе божествена благодат и чрез допир с тях тя може да се предава, е основно за християнското учение и според някои съвременни изследователи е било приемано и от двете страни в спора за почитането на светите икони, защото то е пряко свързано с учението на Църквата за светите тайнства и за самото сътворение. Но това не ще да е съвсем приемливо твърдение, тъй като един от главните идеолози на иконоборското движение, император Константин V Копроним, в своите размишления се изказва по ярко неправославен начин относно божествената Евхаристия, като казва, че хлябът, който приемаме, е образ на Христовото тяло, което предава очертанията на Неговата плът и става

⁵⁶Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *op. cit.*, 1, 26, σ. 218–220.

⁵⁷Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Op. cit.*, 2, 14, σ. 276.

⁵⁸Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Op. cit.*, 1, 16, σ. 190. Срв. *Ibid.*, 2, 14, σ. 278.

символ⁵⁹. От друга страна, православните изповядват реалното присъствие на Христовото тяло в божествената Евхаристия, предадено в човешки ръце и предназначено за достойните да го приемат. Св. Йоан Дамаскин недвусмислено пише:

„Хлябът и виното не са образ на тялото и кръвта Христови (нека не бъде!), но самото обожествено тяло на Господа, тъй като Сам Господ казва: „Това е Моето тяло“, а не образ на тяло и не образ на кръв, а кръв. А преди това (се обръща) към юдеите: „Ако не ядете плътта на Сина човешки, не ще имате живот вечен. Защото плътта Ми е истинска храна и кръвта Ми е истинско питие“; и също: „Този, който Мене яде, ще живее“⁶⁰.

Ние се покланяме пред материални обекти не заради тяхната природа, а понеже са съсъди на Божие действие (ἐνέργεια) и са средства на нашето спасение, т.е. Бог в тях осъществява по благоволение (κατ' εὐδοκίαν) това спасение. Св. Йоан Дамаскин казва:

„Тези и такива неща почитам и пред тях се покланям, и всеки свети храм Божи, и всичко върху което седи името на Бога, не заради тяхната собствена природа, а понеже са съсъди на Божие действие и чрез тях, и в тях Бог е благоволил да извърши нашето спасение. Защото почитам ангели и хора, и всяка материя като причастна на Божието действие и служеща за моето спасение и им се покланям поради Божието действие“⁶¹.

Св. Йоан Дамаскин разгръща и най-силния си аргумент за правото на християните да изобразяват Христос, Богородица и светците. Ние, православните християни – казва той, – не изобразяваме невидимото божество, което е начало на всичко съществуващо, но е

⁵⁹ Alexander, P. *The Patriarch Nicephorus of Constantinople: Ecclesiastical Policy and Image Worship in Byzantine Empire*. Oxford University Press, 1958, 5.

⁶⁰ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Ἐκδοσις ἀκριβῆς Ὁρθοδόξου πίστεως*, Δ', 13 (86), έκδ. Ν. Ματσοῦκα. Θεσσαλονίκη: Πουρναρά, 1976, 370. Когато свещеникът казва преди причастния тропар на Преждеосвещената литургия: „Преждеосвещените светини са за светиите“, православният християнин смята, че тайнствената жертва, принасяна на евхаристийното събрание, е приношение на самата кръв и тяло Христови и е една жива действителност, а не символ. Същата тази жива действителност виждаме в мощите на светиите и светите икони (вж. *Ἱερατικόν. Ἀθήναι: Ἀποστολική Διακονία*, 1998, σ. 217. Срв. Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἀγίας εἰκόνας λόγοι τρεῖς*, с. 186, 130. На литургията на св. Василий и св. Йоан Златоуст се казва – τὰ ἅγια τοῖς ἀγίοις. Вж. и *Ἐκδοσις ἀκριβῆς Ὁρθοδόξου πίστεως*, Δ', 89, σ. 392).

⁶¹ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Πρὸς τοὺς διαβάλλοντας*, 3, 34, σ. 356.

безначално, несътворено, нетленно, безсмъртно, вечно, непроумяемо за човешката мисъл. Рисуваме обаче Бога, който застана лично пред нас, взимайки природата, която ние имаме – човешката природа. Рисуваме Неговата плът, която е видима⁶². Недостижимия за сетивата ни Бог нямаме начин да изобразим. „Как ще се нарисува невидимото? Как ще се изобрази неизобразимото? Как ще се изпише това, което няма качества, величина и определеност? Как ще се окачества безвидовото? Как ще се оцвети безтелесното?“ – казва св. Йоан в първо слово против отхвърлящите почитането на светите икони и добавя:

„Явно е, че когато видиш безтелесното, станало човек заради тебе, тогава ще направиш отпечатък на човешката форма“⁶³.

Ние почитаме иконата на Христос като на въплътен Бог⁶⁴. Не е неправилно да изобразяваме и светците, тъй като светостта им се изразява и в техните тела. Човек е двусъставен – душа и тяло. Ако природата на хората беше под влиянието на греха поради простъпката на прародителите, то сега, след като божеството се съедини същностно и неслитно с човешката природа, тя се прослави и стана безсмъртна. Затова и рисуваме светците и се покланяме пред техните мощи⁶⁵. Това, което имаме предвид, е живото свидетелство на Църквата – тяхното богоуподобяване. Цитирайки думите на св. ев. Йоан Богослов: „Ще бъдем подобни Нему“ (1 Йоан 3:2), св. Йоан Дамаскин казва:

„Също както желязото, съединено с огън – не по природа, а по съединение, разпалване и причастие – става огън, така и обожествяването не по природа, а по причастие става Бог. Нямам предвид плътта на въплътения Син Божи, защото тя по ипостасно съединение и по причастност с божествената природа спечели да е неизменно Бог, тя не е помазана с Божие действие подобно на всеки един от пророците, но с присъствието на Самия помазващ. По обожествяване обаче богове са и светиите. [Псалмопевецът за тях] казва: „Бог застана в събранието на боговете; всред боговете ще произнесе съд“ (Пс. 81:1), когато застава Бог сред богове да отличава достоинства им (както тълкува богословът Гри-

⁶²Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Πρὸς τοὺς διαβάλλοντας*, 1, 4, σ. 174.

⁶³Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Πρὸς τοὺς διαβάλλοντας*, 1, 8, σ. 178.

⁶⁴Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Πρὸς τοὺς διαβάλλοντας*, 1, 21, σ. 202.

⁶⁵Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Πρὸς τοὺς διαβάλλοντας*, 3, 10, σ. 324.

горий)⁶⁶.

Светиите не са богове по природа, но са богове по причастност (κατὰ μετοχήν). Техният живот е за слава на Бога и затова в тяхно лице имаме пример за освещение. Да изобразяваме пък въплътеното Слово е както освещение за очите, така и възпоменание за събитията, случили се тогава, събития истинни и станали в историята. Човек да има спомен за някакви събития е нещо естествено и това може да има възпитателен характер. На обикновените миряни една икона понякога може да прави по-голямо впечатление от евангелския текст, четен на богослужение. Причината е, че общуването с рисуван образ е пряко, докато с писмен текст е косвено⁶⁷.

Ако обаче почитаме иконата на Исус Христос като въплътен Бог, би трябвало да почитаме и иконата на Неговата майка – Пресвета Богородица, тъй като тя стана майка на Бога поради чистота и святост, непостигана от нито една друга жена в историята. Иконите на светиите почитаме, понеже са приятели на Бога и подобия на Неговата святост. Св. Йоан Дамаскин, цитирайки думите на св. Василий Велики, изяснява защо почитаме светиите: „Защото честта на образа възхожда към първообраза“ (ἡ γὰρ τῆς εἰκόνοσ τμηὴ πρὸς τὸ πρωτότυπον διαβαίνει).⁶⁸ Така че, когато почитаме светиите, почитаме Бога.

Разбира се, не без значение е ролята на Свещеното Предание за св. Йоан Дамаскин. На довода на иконоборците, че в Свещеното Писание не виждаме свидетелства за поклонението на свети икони, св. Йоан Дамаскин отговаря, като цитира думи на св. Василий Велики:

„[Апостолите] не единствено с писмена предадоха църковното законодателство, но и чрез неписани предания. Ето, божественият Василий в двадесет и седма от тридесетте глави към Амфилохий за Светия Дух казва дословно следното: „От съхранените в църквата учения и устни предания едни имаме от писаното учение, а други, предадени ни от апостолското предание, приехме в тайнство. И едните, и другите оба-

⁶⁶ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Πρὸς τοὺς διαβάλλοντας*, 1, 19, σ. 198. Св. Йоан Дамаскин цитира *Λόγος* 40 на св. Григорий Богослов (PG 36, 365B). Вж. и *Ἐκδοσις ἀκριβῆς Ὁρθοδόξου πίστεως*, Δ', 16 (89), σ. 392.

⁶⁷ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Πρὸς τοὺς διαβάλλοντας*, 1, 13; 1, 17, σ. 184–186, 194–196 и сл. Срв. *Ibid.*, 1, 38; 1, 47, σ. 223, 225.

⁶⁸ *Ibid.*, 1, 21, σ. 202.

че имат еднаква сила за благочестието. На това не противоречи никой, който има, ако ще и малък опит в законоустановленията на Църквата. Защото ако се наемем да претендираме, че неписаните обичаи (на Църквата) нямат голяма сила, бихме сгрестили с тези опасни позиции, нанасяйки вреда на Евангелието⁶⁹.

Св. Йоан Дамаскин също пита: Откъде например знаем светото Лобно място – гробница на живота? Не са ли го приели без писание децата от бащите? Това, че Господ е разпънат на Лобното място и че е погребан в Гроба, който Йосиф изкопа в скалата, е написано (в Писанието). Но от неписаното предание знаем, че тези са същите, пред които сега се покланяме и множество тям подобни. Откъде знаем за тройното потапяне при кръщение? Откъде знаем за обръщането на изток при молитва? Откъде е преданието относно тайнствата? Затова и божественият Павел казва: „И тъй, братя, стойте и дръжте преданията, които научихте било чрез наше слово, било чрез наше послание“ (2 Сол. 2:15). След като всъщност много от тези са предадени в Църквата без писание и досега са запазени, какво роптаеш относно иконите?⁷⁰

Най-сетне, св. Йоан Дамаскин е направил и последователен опит да формулира какво всъщност е „образ“ (εἰκών) и как той се отнася към действителността. На доводите на иконоборците, че с цветове и очертания не може да се изобрази божествената природа на Христос, а само човешката или че е невъзможно да изразим по този начин светостта на светиите, св. Йоан Дамаскин в първо и трето слово срещу отхвърлящите почитането на светите икони дава систематично определение на понятието „образ“ (εἰκών). Образ не е същото както първообраза и има някаква разлика с него, но когато образът е пред нас, знаем, че става дума за първообраза и изцяло той прилича на него. Изхождайки от понятието „образ“ в древното светоотеческо предание относно учението за човека и разисквано в по-голяма степен във връзка с христологическото учение на Църквата, той дава следното определение:

„Образ е подобие, предаващо свойствените белези на първообраза съ-

⁶⁹ Свв. Basilus Caesariensis, *De Spirito Sancto*, 27 (PG 32, 188B).

⁷⁰ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Πρὸς τοὺς διαβάλλοντας*, 1, 23, σ. 206–208.

образно с него и имащо някаква разлика с него, защото не във всичко образът се уподобява на първообраза. Образ всъщност жив, природен и неизменен на невидимия Бог е Син, Който носи в Себе Си целия Отец, имайки еднаквост с Него във всичко, но различавайки се единствено по причината. Природна причина е Отец, а причиненото е Син, защото не Отец е от Сина, а Син е от Отца. Син има битие от Него, въпреки че не след Него. Кое то именно означава това, дете Отец е родил⁷¹.

Подобно определение св. Йоан Дамаскин дава и в Трето слово:

„Образ прочее е подобие и образец, отпечатък от нещо, показващ в себе си изобразяваното, но винаги образът не е подобен по отношение на всичко на първообраза, т. е. на изобразяваното (защото едно е образът, друго изобразяваното) и винаги се наблюдава отлика между тях, макар и да не е това едно, а онова друго. Например: Образ на човек, въпреки че отбелязва основните белези на човешко тяло, все пак няма [в себе си] душевните възможности, защото нито живее, нито разсъждава, нито издава звуци, нито усеща, нито движи членовете си. И Син, бидейки природен образ на Отец, има нещо променено⁷² спрямо Него. Нали е Син, а не Отец⁷³.

Образи на различни събития и личности правим, тъй като сме ограничени по време и място в нашата природа, така че много често се налага да общуваме посредством различни образи. Както казва Дамаскин, образът е измислен, за да води човека към знание и за да може да се разкриват пред него различни явления, които иначе са скрити за него. В случая със светите икони ползата за човека е, че те участват в плана за спасение⁷⁴.

Св. Йоан Дамаскин прави и класификация на видовете образи. Първият вид образ е природният образ (ή εἰκὼν φυσική), който е неизменяем, както Син е неизменяем образ на Отца, но Сам Той не е Отец. Вторият вид образ е представлението у Самия Бог (ή παράστασις ἐν τῷ Θεῷ) как Той ще произведе всички неща, т. е. представа у Неговата предвечна творческа воля. Трети вид образ е този “по подражание” (κατὰ μίμησιν), както например човек е сътворен по подражание на Бога. Четвърти вид образ е рисувателният (ή εἰκὼν ζωγραφικής). Фор-

⁷¹ Ibid., 1,9, σ. 180–182.

⁷² Τὸ παραλλαγμένον от гл. παραλλάττω, който носи идеята за промяна по ред.

⁷³ Срв. Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Πρὸς τοὺς διαβάλλοντας*, 3,16, σ. 330–332.

⁷⁴ Ibid., 3,17, σ. 332.

ми, образи и силуети бележат телесно неща невидими и безтелесни. Това става, тъй като не можем да наблюдаваме невидимото с нашите очи. Пети вид е онзи, който предизобразява бъдещи събития, както например са предобразите на Богородица в Стария Завет. Шести вид е този, който изобразява спомен за минали събития и достойни постъпки⁷⁵. Ако обаче искаме да изобразим някоя природа, която не ни е дадено да наблюдаваме със собствените си сетива, търсим нейни преображения (μετασχηματισμοί). По този именно начин пророците са наблюдавали в Стария Завет Бога и ангелите⁷⁶. Пръв обаче, който сътвори образ, е Самият Бог. Той роди Своя Син, природен образ, и сътвори човека – образ по подражание⁷⁷.

Така се оказва, че освен изписването на Богочовека, на Иисус Христос, Църквата е приела в храмовете си да се изписва и човекът – Богородица и светците, защото върху тях вече не тежи клеймото на греха. Върху неговия лик вече не стои сянката на греха и страстите, а образът му не е вече изкривен от греха и последствията му – тлението. Според св. Теодор Студит забраната: „Не си прави кумир и никакво изображение“ (Изм. 20:4) е поставена преди възстановяването на Божия образ у човека с идването на Христос. Въплъщението на Бог Слово променя генерално положението на човека⁷⁸. Затова изписването на човека е възможно заради обновената му природа. Тук св. Теодор Студит изглежда е следвал в разсъжденията си св. Атанасий Велики, който в едно от най-ранните си съчинения споделя същите разсъждения:

„Божие Слово дошло лично, за да може То като образ на Отца за възсъздаде по образ сътворения човек... Тъй като изписаният на дърво лик станал невидим поради външна нечистота, то трябвало отново да дойде Този, Чийто принадлежи тоя лик, за да може върху това вещество да се възобнови *образа* (εἰκών)... Затова и всесветият Син на Отца като образ на Отца дошъл сред нас, за да обнови човека, сътворен по този

⁷⁵ *Ibid.*, 3, 18-23, σ. 332-341.

⁷⁶ *Ibid.*, 3,24-5, σ. 342. Срв. 1,9-13, σ. 182-186.

⁷⁷ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Πρὸς τοὺς διαβάλλοντας*, 3,26, σ. 344. Вж. *Ἐκδοσις ἀκριβῆς Ὁρθοδόξου πίστεως*, Δ' 16 (89), σ. 390.

⁷⁸ Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου, *Λόγοι Ἀντιρρήτικοὶ κατὰ εἰκονομάχων Α'*, 5. Εἰσαγ.-Επιμ.-Σχόλια Κ. Ἰω. Δάλκος, Ἀθήναι: Ἰνδίκτος, 2006, σ. 66.

образ⁷⁹.

Св. Теодор Студит, за да защити употребата на иконите в богослужението, изтъква следните аргументи. На първо място той подхожда към въпроса изцяло от христологична гледна точка. Изтъква аргумент, който гласи, че има съвместимост на различните природни свойства у Христос. Едните са на описуемата природа, а другите са на неописуемата природа. Наличието на едните и другите в лицето на Спасителя не води до сливане на природите. Св. Теодор казва:

„Христос е един и същ по ипостас, имайки в двете си природи неслитността на собствените си граници“⁸⁰.

Като отговор на упреците на иконоборците към православните, че разделят Христос на две отделни природи, като изобразяват човешката отделно от божествената, или че твърдят, че изобразяват божествената заедно с човешката, което, разбира се, е абсурд, св. Теодор заявява, че

„Не природата се изобразява, а ипостаста, тъй като как би могла да бъде изобразена природата, без да бъде съзерцавана в ипостас... Христос е описуем според ипостаста Си, въпреки че е неописуем според божествеността, [тъй като] не се [описват] природите, от които се състои Той“⁸¹.

По този начин богословската обосновка на християнското изкуство се оказва дълбоко христологична. Христос според логиката на Халкидонското вероопределение (451 г.) е Онзи, според чийто образ предвечно е сътворен човекът. Бог Слово се е въплътил именно, за да възстанови човека като Своето най-прекрасно творение. Като че ли именно тук се намира и зарядът у човека да твори изкуство. Той е дълбоко свързан с неговата богообразност и стремежът му към красота е външно нейно изражение.

Това разбиране се крие и в думите на св. патр. Фотий от неговата проповед за откриването на нова църква, посветена на Благовещение на Пресв Богородица в императорския дворец, произнесена през 866–867 г. По думите му поклонникът, пристъпил към храма, остава

⁷⁹ Athanase d'Alexandrie, *Sur l'Incarnation de Verbe*. Ed. Ch. Kannengiesser, SC 199, Paris, 1973, 314–316.

⁸⁰ Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου, *Λόγοι Ἀντιρρήτικοί κατὰ εἰκονομάχων Α΄*, 3, σ. 62.

⁸¹ Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου, *Λόγοι Ἀντιρρήτικοί κατὰ εἰκονομάχων Γ΄*, 34, σ. 206.

дълбоко възхитен и дори поразен от външния вид на църквата, украсена с много красиви форми отвън, влизайки обаче вътре в храма, той става още по-удивен от това, което вижда. Чувството, казва патриархът, е все едно си попаднал в Рая, и продължава с описание на чудесната украса, посветена на Пресв. Богородица, която спира дъха на поклонника⁸². Подобно емоционално описание виждаме на мозайка на Божията Майка в църквата „Св. София“ в Константинопол в друга проповед на патриарха. Тя вероятно е произнесена на 29 март, 867 г., в ден Велика събора⁸³. От историческите данни знаем, че мозайката е била силно повредена от земетръс през 866 г. и се е наложило да бъде възстановена. Св. патр. Фотий заявява в тази проповед, че по-рано доста императори (т.е. иконоборските) не са се грижели благочестиво за храмовите украси,

„от които разцъфват и прорастват премъдрите уроци на богопознанието, също като израснали от благороден и здрав корен на боголюбивата душа на онези [изобразяваните светци], от които и ние като изстискаме като от зрели плодове сока на душевното спасение, получаваме накрая за много неща голямо благоразумие“⁸⁴.

Св. Фотий твърди, че благочестивите догмати се възприемат не само със словото (λόγος) и слуха (ἀκοή), но и със зрението (ὄψις) и че познанието им е комплексен процес⁸⁵. От думите на този изключително дълбок и отдаден предстоятел на Константинополския престол става ясно, че Божията благодат не се предава само чрез слушане на божественото слово, през ушите, но и чрез очите, чрез съзерцаване

⁸² ΠΒ' τοῦ αὐτοῦ ἀγιωτάτου Φωτίου πατριάρχου Κωνσταντίνου πόλεως ὁμιλία ρηθεῖσα ὡς ἐν ἐκφράσει τοῦ ἐν τοῖς βασιλείοις περιωνύμου ναοῦ. – Ἐν: *τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Φωτίου πατριάρχου Κωνσταντίνου πόλεως, Λόγοι καὶ Ὁμηλῖαι ὀγδοήκοντα τρεῖς*. Ἐκδ. Σ. Ἀριστάρχου, т. В', ἐν Κωνσταντινουπόλει, 1900, 428–439.

⁸³ Нека отбележим, че Тържеството на Православието или възстановяването на светите икони (ἀναστύλσις τῶν ἱερῶν εἰκόνων), което се чества в първата неделя на Великия пост, се случило на 19 февруари, 842 г. Със сигурност патриархът е обвързал символно възстановяването на образа на Богородица с това събитие.

⁸⁴ ΟΓ' τοῦ αὐτοῦ ἀγιωτάτου Φωτίου πατριάρχου Κωνσταντίνου πόλεως ὁμιλία λεχθεῖσα ἐν τῷ ἄμβωνι τῆς μεγάλης ἐκκλησίας τῷ μεγάλῳ σαββάτῳ. – Ἐν: *τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Φωτίου πατριάρχου Κωνσταντίνου πόλεως, Λόγοι καὶ Ὁμηλῖαι ὀγδοήκοντα τρεῖς*, т. В', 295–296.

⁸⁵ *Ibid.*, 304–305.

на прекрасните произведения на изкуството, посветени на светите личности, които по особен начин подхранват с благодатните си дарове душите на онези, които искат да се спасят. Тази концепция, разбира се, е тясно свързана с Божието благословение в началото на сътворението, защото в разказа за сътворението в книгата Битие, на всеки творчески етап, Бог потвърждава, че творението е *добро*, тоест красиво, облагодатено и осенено от Божието действие.

Въпреки това във византийската православна традиция остава живо усещането за недостатъчността на човешките сили да изрази вътрешния духовен свят на светата личност, още повече на Господа или Богородица. В това отношение за пример може да ни служи забележителната епиграма на Константин Родиос, който е роден към края на IX в. В книга 15 на *Anthologia Palatina*, в колекцията от епиграми на Лъв Философ той вмъква и няколко свои стихотворения, посветени на произведения на изкуството (15.15-17). Едно от тях е описание на икона на Богородица. В него авторът изразява не просто умилеността и духовната обич към Божиата майка, но и констатацията, че хората са я изобразили с онова, което им е възможно и по начин, който им е достъпен.

„Ако някой би желал да те рисува, Дево,
Би имал нужда от звезди нежели пигменти,
така със светлина да те изпише – на Светлината Двери.
Но туй не ще се покори на мислите на смъртните;
що ни е дала таз природа и на зографията законът
с него само можем да те обрисуваме така“⁸⁶.

Тази бих казал „апофатична“ нагласа не бива да се подминава в осмислянето на църковното изкуство в православен контекст, тя е мотивирана от специфичния подход у православните към богопознанието и оттук – към самия догмат на вярата. Онова, което остава скрито зад възможностите за осмисляне от човека, представлява мистичната и недостижима страна на догмата. Тук я виждаме, осмислена в контекста на изобразителното изкуство на иконата.

⁸⁶ Ἀγαπητός, Π. (ἐπιμ.), *Εἰκὼν καὶ Λόγος. Ἐξὶ βυζαντινῆς περιγραφῆς ἔργων τέχνης*. Ἀθήνα: Ἄγρα, 2006, σ. 78.

В заключение може да се каже, че всъщност християнската концепция за изкуство е пряко следствие от библейската визия за творението. Самият акт на сътворението от нищо на всичко съществуващо със силата на Божията творческа благодат е специфично действие на Божието милосърдие и милост. Човек, доколкото е сътворен като венец на творението и по образ и подобие на Бога, обладава специфични сетива, с които не просто да овладее творението, да господарува над него и да представлява Бога в него, но и да прославя Бога с дарованията, като усъвършенства цялото творение. Това усъвършенстване може да се схване и в посока към християнското изкуство като израз на грижата и опазването на хубостта на сътвореното от Бога. Така християнското изкуство е както средство за спасението на вярващите, възпитавайки ги, предавайки им благодатните Божии дарове, но и в обратна посока, то е израз на грижата на богоозарени и свети художници и музиканти за опазването и усъвършенстването на творението, увредено от грехопадението на прародителите. Така то има благодатна, спасителна и терапевтична роля в богослужението на Църквата.

Библиография

Ἀγαπητός, Π. (ἐπιμ.), Εἰκὼν καὶ Λόγος. Ἑξὶ βυζαντινῆς περιγραφῆς ἔργων τέχνης. Ἀθήνα: Ἄγρα, 2006.

Alexander, P. The Patriarch Nicephorus of Constantinople: Ecclesiastical Policy and Image Worship in Byzantine Empire. Oxford University Press, 1958.

Игнатов, Л. Динамика в осмислянето на църковното пение в периода IV-VI в. – аксиология и прaksiология. Варна: Варненска и Великопреславска света митрополия, 2021 [Ignatov, L. The Dynamics in the Interpretation of Church Chant in the 4th–6th Century – Axiology and Praxeology. Varna: Holy Metropolis of Varna and Veliki Preslav, 2021 (in Bulg.)].

Ἱερατικόν. Ἀθήναι: Ἀποστολική Διακονία, 1998.

Майендорф, Й. Византийско богословие. Исторически насоки и догматически теми. София: Гал-ико, 1995 [Meyendorff, J. Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes. Sofia: Gal-iko, 1995 (Bulg. Transl.)].

Μηναίον τοῦ Αὐγούστου περιέχον τὴν ἀνήκουσαν αὐτῷ ἀκολουθίαν μετὰ τῆς προσθήκης τοῦ τυπικοῦ. Ἀθῆναι: Ἀποστολικὴ Διακονία, Ἀθῆναι, 1993.

Νικολάου, Θεοδ. Στ. Ἡ σημασία τῆς εἰκόνας στὸ μυστήριό τῆς οἰκονομίας. Πατερικὲς μαρτυρίες. Μετάφρ. Κων. Νικολακοπούλου. Θεσσαλονίκη: Πουρναρά, 1992.

Ῥάλλης Γ.Α. – Μ. Ποτλῆς, Σύνταγμα τῶν Θείων καὶ Ἱερῶν Κανόνων, τ. Β'. Ἀθῆναι:1852.

Риболов, Св. „Източното църковно пение – наследство от светите отци“ [Ribolov, St. „Eastern Church Chant – A Legacy from the Holy Fathers.“ (in Bulg.)], FThS 2 (2016), 7–14.

Риболов, Св. „Свещеното Предание – битието на Църквата в историческото време“. Богословска мисъл 1–4 (2008) [See Ribolov, St. „Holy Tradition – The Being of the Church in Historical Time.“ Bogoslovska missal 1–4 (2008) (in Bulgarian)], 174–204.

Σταμούλης, Χρ. Φύση καὶ Ἀγάπη καὶ ἄλλα μελετήματα. Θεσσαλονίκη: Παλίμψηστον, 1999.

Тенекеджиев, Л. „Броят на тайнствата в Църквата“. – В: същия, Догмат и терминология в православната християнска традиция. Supplementum към сп. Богословска мисъл, XIX, София: УИ, 2014 [Tenekedjiev, L. „The Number of the Sacraments in the Church.“ In: idem, Dogma and Terminology in the Orthodox Christian Tradition. Supplementum to Theological Thought, XIX, Sofia: University Press, 2014 (in Bulg.)], 101–111.

Успенски, Л. Богословие на иконата. Прев. Вл. Генов. София: Омофор, 2001 [Ouspensky, L. Theology of the Icon. Trans. Vl. Genov. Sofia: Omophor, 2001].

Vilella, J. “Placuit picturas in Ecclesia esse non debere: La Prohibición del c. 36 Pseudoiliberitano”, Veleia 34 (2017), 147–162.

Клара Тонева¹
Монахиня Методия (Крайчева)²

ОТЕЦ ГЕОРГИ ПЕТРОВ ИБРИШИМОВ – ЕДИН ПРИМЕРЕН ПАСТИР НА ЦЪРКВАТА (Живот, служение, творчество)

Abstract: Clara Toneva, nun Methodia (Kraycheva), *Fr. Georgi Petroff Ibrishimoff: an Exemplary Shepherd of the Church (Life, Ministry and Works)*.

We live in an era with several spiritual and religious traditions. Orthodox Christians are neither isolated from nor protected against teachings and practices that are alien to Orthodoxy. Moreover, secular spirituality today is incompatible with the mystery of Christian faith. Like an eagle, Christian faith requires both of its wings to fly: the Word of God, embodied in the God-man Jesus Christ, and obedience to His commandments. In the 1980s, Father Georgi Petrov Ibrishimov (1903–1988) delivered fervent sermons and wrote extensively on the holistic aspect of faith. The creativity of this humble and devoted ecclesiastic man was evident in his preaching and personal example. He helped many who had strayed from the Orthodox faith return to it. A standout student at the Seminary, he received additional training at the Theological Faculty, which deepened his understanding of the Christian faith. Fr. Georgi applied his knowledge to save souls, dedicating his time and effort to this mission. In his missionary lectures, which resulted from extensive research on sects, he discussed essential issues of the Christian faith, including dogmatic and sacramental matters (Baptism, Confession, Repentance), the Eucharist, the Church, the veneration of the Virgin Mary, the angels, the saints, the icons, the Cross of Christ and His Resurrection, and the veneration of the dead. He addressed issues such as the division among believers and refuted contemporary uncanonical teachings related to the observance of the Old Testament Sabbath (Saturday). His missionary work led to several studies, including “Reasons for the Division of Believers,” “The Sabbath (Saturday) and Sunday in the Light of the Holy Scripture,” “Sacramental and Hierarchical Priesthood,” and “Teaching of the Pentecostals on New Birth from

¹ Авторът е проф. дбн в Богословския факултет на СУ „Св. Климент Охридски“.

² Монахиня Методия (Магдалена Крайчева) е доктор по теология от СУ „Св. Климент Охридски“, сестра на Клисурския манастир „Св. св. Кирил и Методий“.

the Holy Spirit and Baptism with the Holy Spirit.” The first two are examined in detail in this research. The dual role of Fr. Georgi’s works—as an apology for the Orthodox faith and a source of salvation for lost souls—was skillfully embodied in his life as a shepherd and preacher of God’s Word. Therefore, his works have retained their relevance over time. With this brief study, we also wish to pay homage to this exemplary ecclesiastical man, benefiting from his words and deeds.

Keywords: *Georgi Ibrishimov, Missiology, Orthodox Theology, Bulgarian Theology of the 20th Century*

Живеем във век, в който има разноцветна палитра от религиозни учения и в който православните християни нито са предпазени, нито изолирани от учения и практики, чужди на Православието. Подведен от плурализма в религията, човек трудно различава черно от бяло, добро от зло. Стаен под купола на бляскавото, плурализмът неусетно води до уеднаквяване, до размиване на „цветовете“ до степен на „сивкаво“, като единственият разграничаващ елемент е силата на рекламата.

Секуларният модел на съвременната твърде крехка духовност завладява все повече територии. Непознаването на собствената вяра отваря широко вратите на истинския ни дом – Църквата – за всякакви стари, нови и най-нови, но чужди на нейната практика учения и представи за Бога, за отвъдното, за духовността.

Човек няма как да избяга от себе си, от онази психическа и духовна потребност, която таи в сърцето си, а именно – да познава Своя Създател. Тъкмо този копнеж движи сърцето към търсене на истината, търсене на истински мир със собствената ни съвест, с другите, с Бога.

Въпросът е как да открием истинското от лъжливото, житото от плявата, същественото от нищожното във век, чийто девиз е: „всичко е позволено, щом се чувствам добре, щом служи на моето Аз“.

Религиозното чувство не е изолирано от този модел, а обратно – плурализмът и премахването (или само размиването) на границите в религиите показват колко много са Аз-овете, предпочели да следват „своя път“, в който я няма другостта на другия, бил той човек или пък Сам Господ Бог.

На „пазара“ на религиозните вярвания обичайно се търси най-хубавото, най-евтино, най-леснодостъпното, най-бързопостижимото и трябва да признаем, че това е естествено за грехопадналия човек. На този фон все повече ни е необходим навременен и сигурен коректив, към който често да поглеждаме.

Намираме ли го в Църквата? Да, със сигурност! В противен случай бихме били по-окаяни и от най-големия неверник, вярата ни би била празна и суетна и не бихме имали надежда за котва в спасителния път, по който пристъпваме.

Светостта в Църквата е корективът, а без нея светът би изгубил своя ориентир. „Дрехата“ на Църквата е светостта: тя не изглежда да е „най-хубавата“, не е и „най-евтината“, често я виждаме измъчена, окървавена и неизвестна. Показателно е свидетелството на мъчениците, изповедниците на вярата и на всички светии, подвизаващи се в доброто войнстване. Не може се укри град, който стои на връх планина (Мат. 5:14) и макар понякога да са забравяни от хората, светлината им продължава да свети в мрака.

При все това светостта привлича, притегля, но не с външна показност, не с лустро, а с едно свое качество, което се родее със светлината: способността да предизвиква дълбокото осъзнаване, че тя е, която си струва. И вече я виждаме не просто хубава, а красива, истински красива.

Светостта обаче струва скъпо – доказва го Кръстът Христов. И не само – скъпа е в очите на Господа смъртта на Неговите светии (Пс. 115:6). Сам Господ говори за цената, която всеки трябва да плати, ако иска да бъде Негов ученик – да вземе кръста си и да Го последва (Мат. 16:24). Не всеки, който е последвал Спасителя, ще умре за вярата си, но всеки, абсолютно всеки трябва да умре за себе си, за да се научи да живее за Бога.

Плодът, носенето на личния кръст и следването на Господ Иисус Христос не са нещо евтино, леснодостъпно или бързопостижимо. Светостта изисква усилие, човешко усилие (Мат. 11:12) и въпреки това е без „плата“, защото идва от Божията благодат, която действа в онези (1 Кор. 15:10), които са предоставили себе си на Бога.

Секуларната духовност е чужда на парадоксите на вярата в Хрис-

тос: от една страна, спасението на човека е по благодат...чрез вярата, а не е от дела, за да не би някой да се похвали (Еф. 2:8-9), а от друга – вярата без дела е мъртва(Иак. 2:26). Ако за хората, които са се отклонили от православната вяра, това е „препъни камъкът“, то за християнската вероизповед, предадена ни от светите отци, от Христовите апостоли и най-вече от Самия Бог в Троица, това е крайъгълният камък.

В книга Второзаконие четем думите на Бог Отец към св. пророк Моисей, които са ключови за осъзнаването на новозаветната вероизповед: И рече ми Господ: ...*Аз ще им издигна Пророк изсред братята им, какъвто си ти, ще вложи думите Си в устата Му, и Той ще им говори всичко, що Му Аз заповядам; а който не послуша думите Ми, които (Оня Пророк) ще говори от Мое име, от него ще диря сметка* (Втор. 18:17-19). Свещеното Писание на Новия Завет потвърждава, че този Пророк е Сам Господ Исус Христос, Който изговаря думи и дава заповеди, така както е научен от Своя Отец (Йоан. 12:49). Послушанието към думите на този пророк е ключът към изпълнението на Божията воля, а за тяхното неизпълнение, както е писано, Сам Бог ще дири сметка.

За да полети „птицата“ на християнската вероизповед, тя се нуждае от двете си крила – думите на Богочовека Исус Христос и послушанието към Неговите заповеди.

За тази пълнота на вярата дръзновено проповядва и пише през 80-те г. на миналия век ставрофорен иконом Георги Петров Ибришимов. Този смирен, добродетелен и даровит свещеник е оставил светла диря в историята на Българската Православна Църква. Много са хората, изпълнени с благодарност и преклонение пред примера и сърцето му на пастир, който се жертва, за да послужи на ближния.

Благословение, но и отговорност е да се надникне дори и в малка част от неговия живот и така да се почувства отдадеността на отец Георги в служба на Църквата и отечеството ни. Неговото служение се изразява не само в изпълнение на обичайните му свещенически задължения, но и в ревностно благовестене и учителстване, в упорита борба за всяка душа и най-вече за тази, която се е заблудила в своя път. Надниквайки в творчеството на отец Георги се уверяваме,

че този скромнен и всеотдаен духовник чрез своята проповед и личен пример възвръща към православието мнозина, отклонили се от него.

Кратко животоописание

Отец Георги е роден на 26 октомври 1903 г., а след живот, отдаден на добротворство и служение на Бога и на хората, умира на 85 годишна възраст.

Пътят на отец Георги към духовното поприще начева с постъпването му в Софийската духовна семинария (1919 г.), която завършва през 1925 г. като първенец на випуска³. През същата година по препоръка на епископ Михаил (ректор на Духовната семинария) е назначен като учител по Източно пеене в курса за певци към Петропавловския манастир с ръководител архим. Сергей. Наред с това получава назначение от митрополит Симеон за чиновник в Митрополията, но, по молба на своята майка, отказва.

На 1 април 1926 г. е назначен в свещоливницата в гр. Велико Търново, а на 2 август встъпва в брак със Стефанка Стойкова Аврамова. На 29 август е ръкоположен за дякон в с. Добри Дял от митрополит Филип, а на 31 август същата година в храма „Успение на Пресвета Богородица“ в Асенова махала, Велико Търново е ръкоположен за

³ В кратка статия на тема „Мисията на семинарския храм „Св Йоан Рилски“ по повод 100-годишнината от Софийската духовна семинария се споменава името на ставрофорен иконом отец Георги Петров Ибришимов, заедно с други видни духовници: „В спомените си завършилите семинарията през „черепишкия период“ най-вече разказват за безупречния ред и дисциплина, за благотворното въздействие върху тях на видни църковници като Смоленски епископ Тихон, Бранички епископ Герасим, архимандрит д-р Атанасий Бончев, отците Георги Найденов, Георги Петров Ибришимов и Николай Тасев, ставрофорен иконом Николай Шиваров, днес професор протопрезвитер д-р в Богословския факултет, Петко Балджиев, днес протоиерей и предстоятел на църквата „Св. вмчк Георги“ във Вършец и др. За атмосферата, в която израстват семинаристите по това време, е красноречиво споделеното от Бранички епископ Герасим: „Милост велика Бог ми даде, като ме постави учител (Еф. 4:11) в духовните ни училища в продължение на четиридесет години. Скъп дар от Бога ми е всеки мой ученик, а най-вече духовните ми синове. Чистосърдечно често им казвам: няма по-скъпо нещо от духовното чедо! За мене духовните чедата, родени и съгрявани с отческа обич в име Христово, като дар Божий са скъпо съкровище. При него постоянно е сърцето ми от събуждане сутрин до заспиване вечер, защото казано е: дето е съкровището ви, там ще бъде и сърцето ви (Мат. 6:21)“ (<http://synpress-classic.dveri.bg/20-2003/hram.htm>; посетен на 07 май 2023).

свещеник; назначен е за свещеник и в родното си село Кесарево.

Едновременно със своето служение преподава вероучение в прогимназията и се занимава с изучаване на сектите. По това време в селото идва да изнася беседи Бони Владов – бащата на пастора на съботяните, но отец Георги възвръща мнозина от тях в лоното на православиято.

В периода 1942–1946 г. е студент в Богословския факултет, който завършва успешно⁴; през лятото на 1946 г. е назначен за ръководител на леговището на Петропавловския манастир, а от Митрополията е определен за ревизор на селата от Стражишкия пункт.

През 1953 г. се преселва във Велико Търново, като първоначално служи в кв. Асенова махала, а след това е назначен в катедралния храм „Рождество на Пресвета Богородица“. През същата година митрополит Софроний го изпраща в Габрово, където в храм „Света Богородица“ е трябвало да изнесе беседа за неправилното почитане на съботата. Участва с беседи в околийски свещенически конференции по същата тема и в организирани мисионерски курсове.

След пенсионирането си е назначен в храма „Св. Николай“ (1-ви ноември, 1964 г.), където дядо Стефан му дава офикията иконом. От 1 януари 1973 г. Светият Синод го назначава за ефимерий, библиотекар и преподавател по Богослужение и Литургика в Духовната семинария на гара Черепиш; там получава и офикията ставрофорен иконом. В края на 1975 г. поради заболяване отец Георги напуска, а след завръщането си постъпва на служба в храма „Св. Марина“ (от 1 ноември 1979 г.).

На 22 декември 1988 г. отец Георги Ибришимов почива. Във връз-

⁴ В брой 24–26 от 1946 г. на *Църковен вестник* [Issue 24–26 from 1946 of the Church Gazette], с. 17 в рубриката „Църковна и обществена летопис“ се споменава и отец Георги Ибришимов: „На 7 т.м. студентите от VIII-ия семестър отпразнуваха при скромна обстановка завършването на висшето си образование. В храма „Св. Йоан Рилски“ при Соф. духовна семинария се отслужи от духовници-богослови св. Литургия с благодарствен молебен по случай щастливото приключване на учебния курс. Произнесе прощално слово от името на завършващите свещ. Георги Ибришимов... Тази година завършват Богословския факултет 16 студенти и студентки от разни краища на страната ни и един студент от федералната република Македония. Особено усърдие в навременното завършване на науките си показах богословите: 1) свещ. Георги Ибришимов, от с. Кесарево, Горнооряховско...“

ка с неговата кончина в „Църковен вестник“ е отбелязано следното: „С рядко усърдие и пастирско старание, с класическа дисциплина той прослужи на родната ни Църква 62 години като енорийски свещеник и ефимерий – възпитател в Софийската духовна семинария. Своята висока образованост и голяма култура той отдаде на повереното му паство, питомците на Софийската духовна семинария за времето от 1 януари 1973 г. до 1 февруари 1976 г. и на събратята си, с които се държеше братолюбиво и просвещаваще постоянно с изследвания и беседи в областта на пастирското богословие.“⁵

Поглед към творчеството на о. Георги Ибришимов

Резултат от мисионерската дейност на **отец Георги Ибришимов** са следните трудове: „Причини за разделение на вярващите“, „Съботата и неделята в светлината на Св. Писание“, „Тайнствено и йерархическо свещенство“, „Учение на петдесетниците за новорождение от Светия Дух и кръщение със Светия Дух“ и др.

Трудовете, които отец Георги пише, разкриват човеколюбивото му сърце; усеща се и категорична непримиримост към отклоненията от православното учение и най-вече към опасността от вечната гибел на заблудилия се човек. Интересът му към сектите не е просто емоционален порив или проява на интелектуално търсене, а е закономерен и целенасочен. По своя характер беседите на отец Георги са главно пастирски, с подчертана грижа за душите.

Материалите, написани от отец Георги Ибришимов, са плод на упорит труд и размисъл, отличават се, от една страна, със задълбоченост и догматическа издържаност в резултат на сериозното му богословско образование, а от втора – с простота, достъпност на изказа, систематичност на изложението, подреденост на мисълта, конкретност, както и сериозна запознатост с доктриналните основи на инославните (често сам отец Георги ги нарича „сектантите“)⁶.

⁵ *Църковен вестник*, бр. 3, 1989 [Church Gazette, Issue 3, 1989], с. 8.

⁶ В този студията ще се придържаме към изказа на отец Георги Ибришимов, като направим следното уточнение: думата „сектант“ идва от лат. *secta* („религиозна група, част, подразделение“) във философията или религията или „начин (стил), метод, последване на дадена школа на мисълта“, или буквално „път, пътека, утъпкана пътека“ (вж. https://www.etymonline.com/word/sect#etymonline_v_23088; посетен на 07

Печатът на творбите му, онова, което прави автора разпознаваем, са любовта към „изгубената овца“ и стремежът към опазване чистотата на вярата, такава каквато ни е предадена от Свещеното Писание и от св. Отци на Църквата. Текстовете на отец Георги са изпъстрени с ключови цитати по разглежданите теми и с многобройни позовавания и препратки към Свещеното Писание.

В настоящата студия насочваме вниманието си към две съчинения на отец Георги, които в голяма степен обобщават творчеството и служението му, като засягат, а също и идейно се преплитат, със споменатите по-горе други два негови текста.

На първо място това е работата върху темата „Причини за разделение на вярващите“ (В. Търново, 1980 г.)⁷. Изложението е насочено към опровергаване на базисните представи в ученията на съботяни, баптисти, методисти, петдесятни и др. Отец Георги обстойно излага и анализира отклоненията от православното учение, като се основава на Божественото Откровение и на Преданието на Църквата. Всъщност неистините, които накърняват вероизповедта, пречат на представителите на тези изповедания (въпреки желанието им за църковно единство) да се върнат към Православието.

Според него вярващите трябва да пребъдват в единство „чрез връзките на любовта, мира, както и във вероизповедта.“⁸ Земната мисия на Иисус Христос включва: първо, разкриване пред хората на светлината и разума, за да познаят Единия Истинен Бог: А вечен живот е това, да познават Тебе, Едного Истиннаго Бога, и пратения от Тебе Иисуса Христа... (Йоан. 17:3); второ, изкупителното дело Христово само по себе си и трето – събиране в едно на разпилените Божи чедра (Йоан. 11:52).

май 2023). В светоусещането на отец Георги обаче думата „секта“ носи смисъл на отклонила се от истините на Христовото учение фракция, тоест хора, смятащи себе си за последователи на Христос, които са изкривили Неговото учение спрямо своите собствени възгледи за християнски живот и практика (отец Георги споменава протестанти (между които петдесятни, баптисти, методисти и съботяни). Отклонението е разглеждано спрямо Православната вероизповед (бел. авт.).

⁷ Текстът е ръкопис, оставен от сродници на отец Георги Ибришимов в библиотеката на Богословския факултет към СУ „Св. Климент Охридски“.

⁸ Ибришимов, Г. Причини за разделение на вярващите (ръкопис), В. Търново, 1980 [Ibrishimov, G. Reasons for the Division among Believers (manuscript), Veliko Tarnovo, 1980], 3.

Единството в Църквата, по думите на отец Георги, е заветът на Христос, за който Той се моли, с него по време на Тайната вечеря завършва обществената Си проповед (Йоан. 17:20-21), единството е идеал и в Стария Завет: Колко хубаво и колко приятно е братя да живеят наедно! (Пс. 132:1). Но понеже единството е само зададено, което означава, че трябва да се осъществи през вековете от християните, то изопачаването на вярата е опасно, защото води до прекъсване на единението с Бога, а оттук – неизбежно се поражда и разделение между вярващите⁹.

Накърняване на единството е имало още при първите християни, тъй като св. ап. Павел говори за църквата в Коринт, увещавайки вярващите да не се отграничават на Павлови, Аполосови, Кифини, Христови, защото Спасителят не се е разделил (1 Кор. 1: 10-13). Отправеното предупреждение е както да не стават мнозина учители, така и във връзка със строгото отношение на апостолите към лъжеучителите в Църквата през първите векове – все предупреждения, които и днес са защитна ограда (1 Тим. 1:3-7; Иак. 3:1-2; Гал. 1:6-8; 2 Йоан. 9-11). Още от апостолско време се появяват ереси, които апостолите, техните приемници и светите отци е трябвало да оборват в своите съчинения и да разобличават на Вселенските събори.

Но дали след победата над древните ереси вярващите са съхранили единството помежду си? С този реторичен въпрос отец Георги начева същинското изложение по темата за причините за настъпило то разделение. Със загриженост и огорчение напомня за нарушеното единство между православни и католици (1054 г.), случило се поради стремежа за господство в Църквата на Римския епископ – папата и довело до накърняване на мира между вярващите. Някои нововъведения в католицизма, направени от папата, пораждат ново разцепление, но вече в самия католически свят (под влиянието на Мартин Лутер, 1517 г.). Така се появява протестантизмът, но протестантите не се завръщат към вероизповедта на Църквата, а обратно – за да не ги приобщи папата отново към себе си, посягат на вероизповедта и така, изменяйки я, постулират като основен принцип: да вярват, но така както те самите разбират Свещеното Писание. С времето този

⁹ *Ibid.*, 1-2.

принцип се обръща срещу тях, някои от последователите на М. Лутер например, не са били съгласни с него и така разделението в протестантския свят продължава, валидно е и днес.

В резултат на всичко това „протестантството, пише отец Георги, заприлича на царство, разделено на части една срещу друга.“¹⁰ Сектантските общности днес са десетки и понеже признават само това, което се казва в Евангелието, се наричат също евангелисти. Отец Георги привежда няколко примера, от които разбираме, че самите протестанти осъзнават проблема за нарушеното единство, но също и своето безсилие да го преодолеят. Причината е, че макар и католици, и протестанти да искат единението между вярващите, то е постижимо според тях, но с условието всеки да запази своето вероучение. Стремешът за чисто външно, формално обединение няма как да осъществи заветната цел на Господ Иисус Христос за единство между вярващите в Него. Тук отец Георги категорично подчертава важноста както на мира и любовта между вярващите, така и на единството във вероизповедта. Ако единството не се основава на една вероизповед, тогава то не е истинско, а фалшиво.

От друга страна, проповедта на протестантите и усилията им да привлекат последователи са опасни за православните християни, които не познават добре Свещеното Писание. Според отец Георги дейността на протестантските пастори води не само до разделение сред православните, но и до отрицателни последици в личния и обществен живот на засегнатите. Обичайно инославните привличат последователи, като посещават страдащи и болни, приласкават обременени и отчаяни хора, които впоследствие канят в своите молитвени събрания, където им въздействат с беседи, проповеди и музика, обещавайки им спасение единствено чрез лична вяра в Христос. Като потвърждение на последното твърдение отец Георги дава примери от реалния живот, с които се е сблъсквал в своя пастирски опит. Хора, които по природа са чувствителни, са силно привлечени от учението на петдесетниците за кръщение със Светия Дух, те настойчиво искат да говорят на непознати езици, а други, впечатлени от учението на адвентистите за близкото идване на Христос, започват да изживяват

¹⁰ *Ibid.*, 4.

ужаса от идването на Спасителя и така завършват като психично разстроени хора. Не са малко и примерите за засягане на единството на отделни семейства, определяни преди това като образцови¹¹.

Като има предвид състоянията, които не са характерни за здравата вяра, а са резултат от заблуда, посявана от секти с различен характер, и за да предпази вярващите от пагубните лъжеучения, отец Георги настойчиво подчертава необходимостта от дълбоко познаване на онези библейски текстове, които са неправилно интерпретирани.

Следва разглеждането на темата за вероизповедта, която е основополагаща за творчеството на духовника.

Вероизповедта

Като учение на небесния Отец, разкрито от Иисус Христос чрез обществената Му проповед, а сетне и чрез Светия Дух, вероизповедта включва преди всичко заповедите, предадени от Отец на Сина, а после чрез Бог Дух Свети на апостолите (Деян. 1:1,2). Тези заповеди, които са думи за вечен живот (Йоан. 6:68), са дадени от Самия Небесен Отец и са изявени от Иисус Христос. Божиите заповеди (Втор. 18:18-19) са твърдата основа, върху която е изградена Христовата църква и всяко тяхно неразбиране, омаловажаване, изопачаване или подменяне с други, макар и подобни на тях, води до тежки последици – рухване, разделяне, сриване на всеки градеж, наченат върху погрешна основа (вж. притчата за къща, построена на пясък и тази на скала – Мат. 7:24-27). Всеки, който съзижда на грешна основа, няма да има полза от вярата си. Тук е опасността от всяка подмяна на вероизповедта, което според отец Георги най-общо се изразява в следното:

- първо, влагане във вярата на друго, различно значение, отричане на Църквата, на миропомазването, пренебрегване на покаянието, омаловажаване на изповедта и влагане на друг смисъл в св. Евхаристия;

- второ, отричане на заповедите, които Господ Иисус Христос е дал чрез Бог Дух Свети на апостолите (Деян. 1:1,2);

- трето, отхвърляне на даденото в Священото Писание като свещените изображения (иконите), почитането на светците, молитвите

¹¹ *Ibid.*, 6–7.

за покойниците, безбрачният живот на Божията майка и др.

Според отец Георги механичното получаване на прошка за греховете, основано единствено на изкупителното дело на Господ Иисус Христос, не е православно учение, защото прошка и спасение се постигат чрез послушание и спазване на Божиите заповеди.

Вярата

На първо място във вероизповедта стои вярата, която отвежда хората към Бога, към единение с Него; без вярата няма как другите условия да бъдат изпълнени; но с нея се поставя само началото на вероизповедта. Отец Георги често напомня, че вярата в Христос и изпълняването на Неговите заповеди са взаимообвързани и образуват едно цяло – пълнотата на вярата. Само с едното или с другото крило на тази „птица“ човек няма как да се спаси: „личната вяра не спасява, когато се влага друг смисъл в Божиите заповеди.“¹²

До Х в. еретиците са изменяли църковното учение за личността на Господ Иисус Христос, а сега, както потвърждава отец Георги, сектантите изменят самото учение на Спасителя. М. Лутер и неговите съмишленици се отделят от римокатолицизма, за да се предпазят от човешки предания. Това обаче не ги отвежда до първоизточника на вероизповедта, а обратно – още по-далеч, защото започват да подлагат на критика не само Светото Предание, но да изопачават и Свещеното Писание, влагайки в него собствен смисъл и тълкувайки го според своето разбиране.

Изходен пункт на тяхното изповедание е, че човек се спасява чрез вяра в Христос и заради Неговото изкупително дело. Тази вяра е лична вяра, чрез която повярвалият в Христос бива опростен и спасен. Според отец Георги това твърдение важи за всички протестантска секти, то е постулат за протестантите, от които те не отстъпват¹³. Така вярата се надценява, като ѝ се придават качества и значение, които сами по себе си, без изпълнение на другите заповеди, тя няма: „Надценяването на личната вяра в Христа е най-голямото зло, което сектантите нанесоха на вероизповедта. Защото, щом тя спасява, другите

¹² *Ibid.*, 13.

¹³ *Ibid.*, 16.

заповеди, които Иисус Христос определи също като средства за спасение, нищо не могат да допринесат за прошка на греховете и за спасение.¹⁴ От надценяването на вярата, като от „кървава рана“, следват и останалите изопачения в тяхната вероизповед; та нали и демоните вярват, че Иисус Христос е Син Божий, но това не ги ползва, защото не зачитат Неговите заповеди.

Грехът на сектантите се утежнява и от факта, че не заблуждават само себе си, но въвеждат и неопитните в заблуждение. Подчертавайки думите: повярва Авраам на Бога и това му се вмени за оправдание (Бит. 15:6; Рим. 4:3), те „забравят, че Авраам бил послушен във всичко на Бога и изпълнявал всички Негови заповеди, затова и вярата му се вменила за оправдание.“¹⁵

Като добър пастир на словесното стадо отец Георги отправя сериозно предупреждение към хората, склонни да следват учения, които са чужди на православието: „ако... за всяка празна дума човешките ще отговарят в съдния ден ... колко повече ще отговарят за отхвърляне на заповедите Му като средство за спасение?“ и „да се вярва в Иисуса Христа пламенно и да Му се служи всеотдайно е похвално, но това не дава основание и право да се подценяват Неговите заповеди, защото са вечен живот и за тях Бог ще дири сметка...“¹⁶

За кръщението

Кръщението с вода е другият пункт, по който протестантските секти се отклоняват от православното учение.

Несъмнената необходимост от кръщение е посочил Сам Спасителят, още преди то да бъде установено като тайнство. В разговора Си с Никодим Иисус Христос разкрива както благодатната, така и осезаемата страна на това тайнство: Ако някой се не роди свише, не може да види царството Божие...ако някой се не роди от вода и Дух, не може да влезе в царството Божие. (Йоан. 3:3,5). Раждането свише е духовно-благодатната, а раждането от вода – осезаемата страна на тайнството Кръщение. Като духовно-благодатно средство за възраж-

¹⁴ *Ibid.*, 16–17.

¹⁵ *Ibid.*, 17.

¹⁶ *Ibid.*, 18.

дане чрез вода и Дух, то е установено от Иисус Христос след Неговото Възкресение, когато Спасителят заръчал на учениците Си: Идете, научете всички народи, като ги кръщавате в името на Отца и Сина и Светаго Духа... (Мат. 28:19).

В някои от свещените новозаветни книги се споменава за кръщение, извършвано от св. Йоан Предтеча (Мат. 3:6 сл.; Деян. 13:24), поради което той е наречен Кръстител. Ако Йоановото кръщение е било покаяно по своята същност, то установеното от Спасителя тайнство Кръщение е благодатно; то е ново раждане от вода и Дух, раждане свише (Йоан. 3:5,7).

Протестантите обаче отхвърлят значението на кръщението като средство за прощаване на първородния грях, а първата причина е посоченото вече тяхно убеждение, че за спасението е необходима единствено вяра; а оттук – в делото на спасението вярата не се нуждае от кръщението. Според тях кръщението е просто обред и знак, който подбужда и затвърждава убеждението, че спасението е заради вярата. Напълно закономерно омаловажават и дори отричат учението на Спасителя, че в купелната вода човек се очиства от първородния грях; роденото от плътта става дух, роден от Духа Светаго (Йоан. 3:5,6) и човек се спасява (Марк. 16:16).

Друго основание, за да отрекат значението на кръщението, е погрешното осмисляне на думите на св. ап. Петър в 1 Петр. 3:21, където се казва: образът на тая вода – кръщението (което не е отмахване плътската нечистота, а обещаване Богу добра съвест) спасява сега и нас чрез възкресението на Иисуса Христа.... Под плътска нечистота те разбират греховете на хората, т.е. кръщението не премахва плътската нечистота, а е само обещаване на Бога на добра съвест. Това е неправилно разбиране на текста, защото под плътска нечистота според отец Георги трябва да се разбира греховното влечение у човека, което нито кръщението, нито вярата могат да отстранят. В този случай това, което остава за вярващия, е да обещае Богу добра съвест, т.е. да се старае да не съгрешава. А относно първородния грях и извършените до кръщението грехове, то кръщението определено ги очиства и след потапянето в купелната вода човекът се новоражда.

Според сектантите от човека се изисква съзнателност при кръ-

щението, за да е възможно той да обещае добра съвест, следователно – кръщението на деца нямало основание, и още – децата не трябвало да се кръщават, тъй като нямали грехове. Някои сектанти учат, че децата са свети, защото родителите им са вярващи, поради което няма необходимост да бъдат кръщавани, а като доказателство привеждат текста на 1 Кор. 7:14. Истината е, че без кръщение децата не могат да бъдат спасени.

Свет все още не значи спасен. В Священото Писание светостта се свързва с чистотата, но преди всичко светостта е тайна, която е присъща на Бог, Който е пречист. Свето е това, което произхожда от Бога или, което е свързано с Него. В Новия Завет светостта на Бога се разкрива главно в следните три смислови значения: първо, Бог е свет (Йоан. 17:11); второ, Бог е всемогъщ (Лук. 1:37) и трето – Бог е есхатологическият съдия (Откр. 6:10).

Светостта, която се проявява у хората, се основава на взаимоотношенията между Твореца и човека – венец на Неговото творение. Божията светост се открива тогава когато се произнесе Божието име (Лук. 1:49); когато се проявява вярност към Божия закон (Рим. 7:12); когато се говори за духовността на Закона (Рим. 7:14); когато се претвърждава светостта на Стария Завет и основаването на Новия (Лук. 1:72). През целия си живот християнинът трябва да бъде света жертва, предоставена на Бога.

За миропомазването

В Священото Писание няма преки сведения, които да сочат, че Иисус Христос е установил тайнството Миропомазване, каквито има например за тайнството Кръщение. Но в Евангелието се съдържа обещанието, дадено от Спасителя, че след като се прослави, Той ще удостои онези, които вярват в Него, с даровете на Светия Дух: А в последния велик ден на празника застана Иисус, издигна глас и рече: който е жаден, да дойде при Мене и да пие. Който вярва в Мене, из неговата утроба, както е речено в Писанието, ще потекат реки от жива вода. Това каза за Духа, Когото щяха да приемат вярващите в Него; защото Дух Светий още не бе даден, понеже Иисус още не бе прославен. (Йоан. 7:37-39). В приведения евангелски текст се имат предвид

даровете, които се дават в тайнството Миропомазване, а не онези извънредни дарове, които се съобщават само на някои от вярващите за особени цели (вж. 1 Кор. 12:4-31). С не по-малко значение е и следната заповед на Иисус Христос, която Той дава на апостолите: *...и като се събираше с тях, Той им заповяда: не се отдалечавайте от Йерусалим, а чакайте обещанието на Отца, за което сте слушали от Мене; защото Йоан кръщава с вода, а вие не след много дни от днес ще бъдете кръстени с Дух Светии.* (Деян. 1:4-5). На Петдесетница апостолите са кръстени с Дух Свети, а след това сами са кръщавали с вода, и още – кръстените с вода те са кръщавали и с Дух Свети (Деян. 8:14-17)¹⁷.

Отец Георги отбелязва, че петдесетниците „се отличават от другите секти главно по въпроса за действието на Светия Дух в делото на спасението.“¹⁸ Те учат за две Негови действия – новорождение от Светия Дух и кръщение със Светия Дух. На първо място, петдесетниците премълчават за кръщението с вода като средство за новорождение и това е обяснимо предвид основния им постулат за спасение само чрез вяра. Те представят новорождението като действие на Светия Дух у човека, независимо дали има или няма кръщение с вода. Това обаче е не просто повърхностно и неправилно тълкуване на Свещеното Писание; за петдесетниците кръщението с вода и миропомазването (последното отричат, понеже заповедта не е пряко дадена от Иисус Христос) са външни форми, които са недостатъчни за раждането на човек свише. Вярват в незабавното духовно новорождение в резултат на „пробуждане“, например – при проповед. Така те отъждествяват новорождението само с вярата, изразена в молитва за приемане на Господ Иисус Христос за личен Спасител, т.е. с някаква лична увереност за опрощение на греховете.

Дотам спират те – само до вярата, без да признават кръщението с вода като средство за спасение, защото за тях то е символичен акт на

¹⁷ Апостолите предали на своите приемници – епископите – правото да извършват това тайнство. Увеличаването броя на повярвалите закономерно довело до затруднението върху всеки един от тях да бъдат положени ръце. Тази невъзможност породила практиката епископите да освещават миро, с което презвитерите като техни пълномощници да помазват определени части от тялото на повярвалите в Иисус Христос.

¹⁸ Ибришимов, Г. *Причини за разделение* [Ibrishimov, G. Reasons for Division], 39.

изразяване на вярата, която е получена с новородението. Покаянието се отъждествява с новородението, а новородението според тях е гарантът за спасение. Когато новороденият умре, той отива на небето, затова и учението на петдесетниците за духовно новородение е в противоречие със Священото Писание.

Относно кръщението със Светия Дух твърдят, че новородението предварва кръщението със Светия Дух, защото при „раждането от Духа“ се очистват греховете. Според тях кръщението със Светия Дух е само едно преживяване, нещо, което е допълнително, т.е., че човек може и да не бъде кръстен със Светия Дух. От Священото Писание знаем, че всички вярващи получават кръщение със Светия Дух: при кръщението със Светия Дух, което се извършва при миропомазването (отречено от петдесетниците), Дух Свети се дава на вярващите и Той пребивава у нас. В Священото Писание няма никакво колебание дали човек е кръстен със Светия Дух или не – подчертава отец Георги¹⁹.

Друго важно наблюдение, което духовникът прави, е, че петдесетниците не са наясно за броя на кръщенията със Светия Дух. Някои от тях (например Рубен Арчър Тори) смятат, че може да се говори за повече от едно кръщение; дефинират определени преживявания като примери за „по-пълна мярка“ от Светия Дух, един вид „второ благословение“, което отново е отъждествявано с кръщението със Светия Дух. За съжаление, не спират дотук, но и твърдят, че кръщението със Светия Дух няма за първоначална цел освещението на отделните вярващи. От друга страна, според тях чрез кръщението със Светия Дух вярващите се кръщават в „едно тяло“, т.е. съставят частите на едно тяло – Църквата. По този начин, кръщавайки се духовно, тези вярващи стават живи, активни, полезни членове на това Тяло. Според Р. Тори много от хората обаче дори не търсят кръщението със Светия Дух. Тук отец Георги уместно поставя въпроса – „как е възможно при новородението от Светия Дух, човек да е спасен, но да не е станал член на Църквата?“²⁰

Изразено обобщено, според написаното от отец Георги, учението

¹⁹ *Ibid.*.

²⁰ *Ibid.*, 48.

на петдесетниците за Светия Дух включва следното: първо, те учат за две действия на Светия Дух – новорождение от Него и кръщение със Светия Дух; второ, в делото на спасението поставят раждането от Светия Дух като предварващо кръщението с Дух Свети; трето, за тях кръщението със Светия Дух е само едно преживяване; четвърто, кръщението със Светия Дух е нещо допълнително и не всички го получават; пето, може да има повече от едно кръщение със Светия Дух; шесто, кръщението със Светия Дух няма за своя първоначална цел освещаването на вярващия, и седмо – чрез кръщението със Светия Дух отделните вярващи се кръщават в едно тяло.

Отец Георги умело оборва тези и други неверни твърдения, като подчертава, че основното, което инославните правят, е да отхвърлят Божиите заповеди и основните средства за спасение, без които човек няма как да го постигне²¹.

Църквата

Важно място отец Георги отделя на Църквата и учението на сектантите за нея. Като разяснява подробно каква е нейната същност и каква е ролята ѝ в света, той опровергава всяка неистина.

На първо място духовникът посочва основните истини за Църквата: тя е корабът, който превежда вярващите през бурното житейско море към пристанището на техния небесен дом; съхранява Христовото учение и спасителните средства за усвояването на изкупителното дело на Спасителя; Църквата е дело на триединния Бог; Иисус Христос съгражда църквата Си, придобивайки я със собствената Си кръв, пролята на кръста; предава Себе Си за Църквата, за да я очисти с водната баня на кръщението; Богочовекът пребъдва в Църквата през всички дни до свършека на света, като я пази така, че портите адови да не ѝ надделеят; в деня на Петдесетница Бог Дух Свети полага основите на Църквата Христова, като разкрива и учи апостолите и вярващите на всичко, което Христос не им е казал поради тяхната вътрешна неподготвеност да Го приемат преди Неговата смърт и Възкресение; Светият Дух ги освещава и усъвършенства духовно²².

²¹ *Ibid.*, 39–53.

²² *Ibid.*, 54–57.

Църквата е единение с Христос на всичко небесно и земно: небесното са светите ангели и блажените небесни духове, които съставляват небесната Църква, а земната Църква са вярващите на земята, съединени с Христос, с една вяра, с едни тайнства, с една йерархия.

Различни са наименованията на Църквата²³, които се съдържат в Свещеното Писание, като всички те акцентират върху вътрешното и органично единство между Иисус Христос и тези, които са Негови. Безспорно най-всеобхватен и въздействащ сред разнообразието от новозаветните образи е този на тялото Христово²⁴.

Според отец Георги значението на Църквата се обуславя от следното: Христос пребивава в Църквата, както и Светият Дух, Който я осветява; в Църквата апостолите са вложили всичко необходимо за човешкото спасение; тя е стълб и крепило на истината; в Църквата вярващите принасят плодове на покаяние за извършените грехове и духовно се усъвършенстват; членовете на земната Църква са в молитвено общение с членовете на небесната; молитвата към светците, към Божията майка, към Божиите Ангели са важна част от Божия план за Църквата; Църквата е една, света, съборна и апостолска²⁵.

Църквата е една, защото е създадена по образа на Светата Троица. Божието триединство, както и любовта между трите Лица на Светата

²³ Например: малко стадо (Йоан. 10:14,16; Лук. 12:32); овча кошара (Йоан. 10:1); дом Божий (Евр. 3:6); невеста Христова (Еф. 5:23) и др.

²⁴ В това отношение учението на Църквата най-напред е ясно изразено и оформено от св. ап. Павел, който на много места в своите послания нарича Църквата тяло Христово, като по този начин определя и нейната същност; Иисус Христос за Църквата е това, което е главата за тялото: *...и не се придържа о Главата – Христа, от Когото цялото тяло, поддържано и свързано чрез стави и свързки, расте с растение по Бога.* (Кол. 2:19). Вярващите са членове на това мистично тяло Христово, чрез своята вяра и любов те трябва да съдействат за духовното му възрастване и укрепване: *...а с истинска любов да растем по всичко в Оногова, Който е глава, – Христос, от Когото цялото тяло, стройно сглобено и свързано чрез всички дарувани свързки, при действието на всяка част според силите й, нараства, за да се съжижда в любов.* (Еф. 4:15-16). Както със Спасителя, така и помежду си вярващите образуват пълно и неразрушимо духовно единство: И както тялото е едно, а има много членове, и всички членове на едното тяло, макар и много, са едно тяло, – тъй и Христос. Защото чрез един Дух всички сме кръстени в едно тяло, било иудеи или елини, било роби или свободни; и всички с един Дух сме напоени (1 Кор. 12:12-13).

²⁵ Ибришимов, Г. *Причини за разделение* [[Ibrishimov, G. Reasons for Division], 57–61.

Троица, се изобразяват в единството на Църквата (вж. Йоан. 17:11, 20-23). Тя е тайна на същностното единство при ипостасно различие, защото в Църквата има много отделни личности, но те са свързани от една вяра и тайнства: Едно тяло сте и един дух, както сте и призвани към една надежда на вашето звание; един е Господ, една е вярата, едно е кръщението, един е Бог и Отец на всички, Който е над всички, и чрез всички, и във всички нас. (Еф. 4:4-6).

Църквата е света както по своята същност, така и по своите цели и плодове. Тя е осветена от Господ Иисус Христос, Който: обикна църквата и предаде Себе Си за нея, за да я освети, като я очисти с водната баня чрез словото; за да я представи на Себе Си славна църква, която няма петно, или порок, или нещо подобно, но да бъде света и непорочна. (Еф. 5:25-27).

Основание за съборността на Църквата са думите на Спасителя, които Той отправил към светите апостоли преди Своего възнесение: И тъй, идете, научете всички народи, като ги кръщавате в името на Отца и Сина и Светаго Духа... (Мат. 28:19, вж. също и Марк. 16:15, Деян. 1:8)²⁶. След като първообразът и основата на съборността на Църквата е единството на божествените Лица (Йоан. 17:21), то съборността трябва да бъде разбирана предимно в смисъл на цялостност, вътрешно единство, всеединство, неразделност на вяващите, изразяващо се в учението, вярата, любовта и богослужението.

Съществена характеристика на Църквата и безспорен показател за нейната истинност е апостолският ѝ характер. Връзката със светите апостоли се изразява в три насоки: първа, в началото на самата Църква, втора, в нейното учение, и трета – в апостолското приемство на нейната йерархия²⁷. Учението на Църквата е вярно съхранено и точно предадено чрез и от апостолите. Църквата е апостолска и по-

²⁶ В съвременното православно богословие се подчертава светоотеческото разбиране, според което съборността се обосновава от троичния догмат: първообразът на съборното единство на Църквата е божественото единство на трите Лица на Светата Троица, всяко от които притежава пълнотата на божествения живот.

²⁷ Първите „живи камъни“, които Спасителят е положил при съзиждането на Църквата, са светите апостоли, които са избрани и възведени в апостолско достойнство и служение от Самия Христос: И отреди от тях дванайсет, за да бъдат с Него и да ги разпраща да проповядват ... (Марк. 3:14); на тях Иисус Христос е дал власт да учителстват, да свещенодействат и да ръководят църковния живот (Мат. 28: 19-20).

ради непосредствената и непрекъсваема приемственост на йерархическото служение в нея. Всъщност апостолското приемство се оказва онази тайнствена нишка, която свързва историческата пълнота на църковния живот в едно съборно цяло.

От своя страна, сектантите се придържат към учението на Мартин Лутер за Църквата, което я лишава от нейното йерархическо устройство и от тайнствата в нея. Тук отец Георги се спира на „Аугсбургското изповедание“²⁸, в което се казва, че Църквата не е измислена, а също и че Църквата е невидима. В самото изказване е налице противоречие и накърняване на истината, защото след като Църквата съществува на земята и има своите членове в различни народи, то няма как тя да не е видима. Освен небесните войнства на Ангелите тя обема и хората, които живеят на земята.

Няма основание и учението, че Църквата е общество без външни форми и обреди. Външният облик на Църквата е самата вяра, строго опазвана от апостолите. Църквата има и своите тайнства, за които сектантите говорят, но са ги лишили от съдържание, определяйки ги просто като обреди.

В стремежа си да се откъсне от Римската църква, която е видима църква, с външна форма и тайнства, и да я отрече, в своя превод на Свещеното писание М. Лутер заменя думата църква с думата община. Тази дума е крайно неподходяща, защото обозначава нещо, което е ограничено в пространството²⁹.

За насъщната необходимост от покаяние

Подробно и задълбочено отец Георги разглежда следващата стъп-

²⁸ „Аугсбургското изповедание” от 1530 г. е първият главен документ, от който научаваме за вероизповедните принципи на лутеранството. Той е редактиран от Филип Меланхтон (1497–1560), а „Апологията на Аугсбургското изповедание” (друг документ на лутеранството) е изцяло дело на същия богослов. Ф. Меланхтон допуска съчетаване на богословски и философски принципи и смята, че много от идеите на Аристотел се съгласуват с Откровението. „Аугсбургското изповедание” е в две части: в първата се съдържат двадесет и един члена на вярата, а втората част включва „членове за поправяне на злоупотребите” в Римокатолическата църква. (повече вж. на http://religiology.org/religions/protestantism/lutherans/lutherans_teaching; посетен на 07 май 2023).

²⁹ Ибришимов, Г. *Причини за разделение* [[Ibrishimov, G. Reasons for Division], 63–64.

ка – покаянието³⁰: неговото значение, мястото му в църковния живот, необходимостта му за човека. Оттук и болката, с която споделя, че сектантите са подценили покаянието.

То е средство, определено от Бога, чрез което се прощават греховете, извършени от хората. След вярата, кръщението и миропомазването, покаянието заема място във вероизповедта. И това е разбираемо, защото, макар да е кръстен и миропомазан и вече да е част от Църквата, човек поради склонността към греха не спира да съгрешава.

Грехът, според отец Георги, е „отстъпване на човека от източника на живота, Бога и нарушаване на Неговите заповеди, които са живот вечен“³¹; грехът е зло, престъпление, което прави човека нечист пред Бога и го отдалечава от Него, а без Твореца човекът умира духовно, без Неговите заповеди ходи в тъмнина; грехът, прикривайки се в началото, не показва своето действително лице, докато не бъде извършен, а след това тласка човека да се крие от другите; грехът завладява първо мислите чрез идеи, сетне чувствата, а накрая – волята, която у човека е третата крепост за преодоляване. Ако човек не съумее да се справи на първата стъпка – на нивото на мислите, след това е по-трудно да спре извършването на греха, макар че на нивото на волята, спирането му също е възможно. Най-силната подкрепа в борбата с греха според отец Георги е непрестанната молитва.

Духовникът размисля и върху темата за първородния грях и неговите последици. За грехопадението на нашите прародители свидетелстват първите глави от книга Битие: вместо да върви от негреховност към добродетелност и от невинност към светост, Адам, злоу-

³⁰ След Своето възкресение Иисус Христос дал на апостолите власт да прощават или да не прощават греховете и с това е установил тайнството Покаяние (Мат. 18:18). Тази духовна власт апостолите предали на своите приемници и така се е запазила в Църквата и до днес: „А Иисус пак им рече: мир вам! Както ме Отец прати, тъй и Аз ви пращам. И като рече това духна и им казва: приемоте Духа Светаго“ (Йоан. 20:21-23). Видимата страна на тайнството се изразява в устното изповядване на разкайващия се и в прощаването (или съответно непроставането) на греховете му от изповедника - свещеник. Невидимата страна включва благодарта, която се дарява от Светия Дух на разкайващия се, за да го помири с Бога и да го окуражи в надеждата му за спасение.

³¹ Ибришимов, Г. *Причини за разделение* [Ibrishimov, G. Reasons for Division], 66.

потребявайки с волята си, престъпва Божията заповед.

Първият грях е обхванал всички хора и е довел до отрицателни промени в целия космос. Преминаването на греха от човек в човек се извършва чрез раждане, защото всички ние произхождаме от Адам (Пс. 50:7). Когато говорим за първи грях по отношение на самите прародители, трябва да разбираме греха им и наред с това греховното състояние на тяхната природа като последица от този грях. А спрямо нас, техните потомци, следва да разбираме само греховното състояние на нашата природа, състояние, с което и в което се раждаме: Аз знам, че в мене, сиреч в плътта ми, не живее доброто; защото желание за добро има у мене, но да го върша не намирам сили. Защото не доброто, което искам, правя, а злото, което не искам, него върша. А щом върша това, що не искам, не аз го върша вече, а грехът, който живее в мене. И тъй, намирам у себе си такъв закон, че кога искам да върша доброто, злото стои до мене. Защото с вътрешния си човек намирам услада в закона Божий, но в членовете си виждам друг закон, който воюва против закона на моя ум и ме прави пленник на греховния закон, що е в членовете ми. (Рим. 7:18-23). В приведения текст се съдържа и определение за същността на първия грях – той е греховно състояние на нашата природа, получено по наследство, което е причинено от греха на нашите прародители и довежда до разтление на природата ни, и още – едно живо греховно начало, действащо у всеки човек със силата на закон³².

Според отец Георги за очистването на личните грехове след кръщението Бог е определил покаянието, което включва осъзнаването на извършения грях, разкаяние за стореното и искрена молитва към Бога. „Като червена нишка призивът на Бога за покаяние минава през цялото Св. Писание“³³, казва отец Георги. Според него инославните принизяват покаянието само до едно вътрешно разкаяние, което обаче не е съпътствано от вопъл към небесния Отец, а само от убеденост,

³² Духовна смърт, изразяваща се в лишаването на Адам и Ева от прякото благодатно участие на Бога в техния живот, помрачаване на Божия образ у човека, физическа смърт, физическо зло, преминаване на прародителския грях с последиците му върху целия човешки род, отрицателни промени върху физическата природа – тези са най-важните последици от грехопадението.

³³ Ибришимов, Г. *Причини за разделение* [Ibrishimov, G. *Reasons for Division*], 73.

че който вярва в Христос, греховете му се умиват чрез Христовата кръв, пролята на Кръста. Тук духовникът привежда някои духовни песни на инославните; техният основен постулат им пречи да видят, че покаянието не е само осъзнаването на греха и вътрешно разкаяние: „Ядката, същината на понятието покаяние е молитвата към Бога за очистване, изглаждане на греха.“³⁴ Тази молитва те са подменили с убеждението, че когато човек повярва, Христос го умива с пролятата Своя кръв. Сам Спасителят обаче опровергава това невярно убеждение, защото като средство за опрощаване на греховете и за усвояване на Неговото изкупително дело Той посочва не само вярата, но и кръщението, покаянието, Евхаристията, извършването на добри дела, и изобщо всичко, което е заповядал на вярващите³⁵.

Подценявайки покаянието и пренебрегвайки изповедта, инославните според отец Георги са във вражда с Бога, Който ги е постановил. Макар да имат съзнание за греховност и разкаяние у себе си, те нямат покаянието – молитва към Бога за прошка на греха. Покаянието е стъпалото, което им липсва и което би ги довело към изповед на греха.

Св. Евхаристия

Ако Кръщението въвежда в Църквата, а Миропомазването дава необходимите дарове за живот в нея, то св. Евхаристия е „тайнството на всички тайнства“, в което християнският живот намира своята пълнота. В Евхаристията, която има централно и неповторимо еклезиологично значение, общността става Църква, тяло Христово, нов народ Божи, храм на Светия Дух. Това се постига чрез жертвената евхаристийна трапеза, установена от Спасителя малко преди кръстните Му страдания: И когато ядяха, Иисус взе хляба и, като благослови, преломи го и, раздавайки на учениците, каза: вземете, яжте:

³⁴ *Ibid.*, с. 80.

³⁵ За православните християни изкуплението има не само обективна, но и субективна страна или индивидуална човешка страна, т.е. ние го усвояваме чрез личните си усилия, в които сме подпомагани от Божията благодат. Изкупителното дело на Иисус Христос прави спасението реално само когато отговаряме с дълбока вяра, благодатно възраждане чрез светите тайнства и когато с любов го оделотворяваме в живота си. Без общението с Бога вечният живот и спасението са невъзможни.

това е Моето тяло. И като взе чашата и благодари, даде им и рече: пийте от нея всички; защото това е Моята кръв на новия завет, която за мнозина се пролива за опрощаване на грехове. (Мат. 26:26-28) и ... това правете за Мой спомен. (Лук. 22:19). По време на св. Евхаристия цялата Църква принася на Бога, в Христовото име, хвалебна жертва, възпоменаваща смъртта и Възкресението на Господ.

Още от апостолско време Църквата вярва и проповядва, че в Евхаристията ние, християните се причастяваме с тялото и кръвта на Исус Христос, а не просто с хляб и вино: Затова между вас има много немощни и болни, а и умират доста. (1 Кор. 11:30).

Ако допуснем, че св. ап. Павел не е придавал на евхаристийния хляб и чаша значение на тяло и кръв Христови и в този смисъл е разбирал причастията само като благочестиво подражание на Тайната вечеря, то тогава думите: затова между вас има много немощни и болни, а и умират доста (1 Кор. 11:30), стават ненужни. Цялата светоотеческа писменост е проникната от убедеността, че евхаристийният хляб и вино са плът и кръв на Исус Христос³⁶.

Отец Георги пише, че инославните не споделят учението на Исус Христос за Евхаристията. Водени от главния си принцип за спасение само чрез вяра и от собственото си лично тълкуване на Священото Писание, основоположниците на Реформацията³⁷ създават свои уче-

³⁶ Относно изясняването на църковното учение за св. Евхаристия сме признателни в най-голяма степен на св. Йоан Златоуст, който категорично потвърждава, че когато се причастяваме с евхаристийния хляб и вино, ние приемаме истинските, реални тяло и кръв на Господа и чрез това причастие се съединяваме със Самия Исус Христос: „И с Кръвта на Спасителя нека се причастяваме така, съветва светителят, сякаш докосваме устните си до Божието пречисто Тяло.“ (Свети Йоан Златоуст. Девет слова за покаянието. Прев. Ев. Минева, София: Тавор, 1994 [Saint John Chrysostom. Nine Homilies on Repentance. Trans. Ev. Mineva, Sofia: Tabor, 1994], 137–138). „Затова старайте се да потребявате една Евхаристия, защото една е плътта на Господ наш Исус Христос и една е чашата за единение с Кръвта Му“, пише св. Игнатий Богоносец в своето писмо до филаделфийците. („Св. Игнатий Богоносец. Послание до филаделфийци, IV“, в: *Светоотеческо наследство. Изборник*. Прев. Св. Риболов, Ал. Кашъмов, Ст. Терзийски, София: Омофор, 2001 [S. Ignatius of Antioch, Epistle to Philipppians. In: Patristic Heritage. Anthology. Trans. St. Ribalov, Al. Kashamov, St. Terziyski, Sofia: Omophor, 2001], 40).

³⁷ Реформацията е „мощно историческо и духовно явление в историята на Западна Европа“. Всъщност протестантството се заражда през XVI в. в условията на Ре-

формацията и като част от нея. За начало обикновено се приема 1517 г., в която Мартин Лутер обявява своите 95 тезиса. Религиозните идеи на Реформацията са мотивирани основно от желанието за свобода на личната вяра и съвестта на вярващия. Прицелна точка на тези послания е „възприемания като авторитарен клир на Римокатолическата църква”. (Повече вж. на <http://religiology.org/religions/protestantism>; посетен на 07 май 2023). Лутеранството е първата и най-широко разпространена форма на протестанството. Заражда се в Германия, носейки името на своя духовен водач Мартин Лутер (1483–1546). Магистър по свободни изкуства М. Лутер решава да приеме монашество и постъпва в манастир, а по-късно става доктор по богословие. Посещава Рим през 1510г. като остава дълбоко разочарован от бездуховността на католическото духовенство. Конкретният повод за окачването на прочутите 95 тезиса е продажбата на индулгенции с цел събиране средства за катедралата „Св. Петър” в Рим. В тези тезиси са формулирани някои основни принципи на лутеранството и на протестанството като цяло. М. Лутер превежда Библията на немски език. (повече вж. <http://religiology.org/religions/protestantism/lutherans>; посетен на 07 май 2023). Калвинизмът е реформационно направление на протестанството, възникнало през XVI в. в Швейцария. Жан Калвин (1509–1564) е французин по произход, учи богословие в Сорбоната в Париж, става бакалавър по свободни изкуства, а по-късно изучава хуманитарни науки и право, като завършва с докторска степен. Повече под влияние на хуманистски възгледи и пиетистското движение, отколкото под влияние на лутеранските възгледи, още като студент той участва в предложения за реформиране на католическия църковен живот. Със своите критически възгледи си навлича гнева на църковните власти и затова емигрира в Швейцария. По-късно в Женева се отдава на проповед на Писанието и прави първи стъпки към реформиране на църквата. В книгата си „Установления на християнската религия” разкрива основните си възгледи, положени като доктринални принципи на калвинизма. Към 1553 г. Ж. Калвин завършва превода на Библията на френски език. Прави редица коментари и тълкувания на книгите от Писанието. (Повече вж. на <http://religiology.org/religions/protestantism/calvinism>; посетен на 07 май 2023). Цвинглианството е реформационно движение в Швейцария с център Цюрих, откъдето носи името Цюрихска реформация. То е немско реформистко (за разлика от френското на Ж. Калвин) движение и е свързано изключително с дейността на Улрих Цвингли (1484–1531). Възгледите на У. Цвингли се формират под силното влияние на ренесансовото мислене и хуманизма; импонира му платонизмът. У. Цвингли става магистър по философия в университетите във Виена и Базел. Священото Писание е предмет на негов силен интелектуален интерес, като У. Цвингли изучава и староеврейски. Той е свещеник първо в Гларус, а после в Цюрих. Реформите, които предприема, са вдъхновени изключително от образците на християнски живот, както той ги открива в Священото Писание. В много отношения реформите му са сходни с тези на М. Лутер, но ги осъществява по свой начин. Монашеският живот според него не е предписан от Библията и е ненужен. По негово решение се отменят постите по църковния календар, обявява се против целибата на духовенството. От 1524 г. не се отслужва меса, не се признават

ния за Евхаристията.

М. Лутер твърди, че Христос поради Своето вездесъщие пребивава в евхаристийния хляб, но хлябът не е тяло Христово. Когато приемат хляба, вярващите приемат невидимо и Христос, Който е в него. М. Лутер уточнява, че Христос прониква в евхаристийния хляб в мига, в който вярващите го приемат, но защо Христос пребивава само в този момент в хляба, М. Лутер не пояснява.

Според Ж. Калвин при Евхаристията само на избрани за спасение се дава тялото и кръвта Христови, които присъстват в хляба и виното невеществено, както учи М. Лутер, а някак духовно. Причащаването с тялото и кръвта Христови става не чрез устатата видимо, а духовно.

Според У. Цвингли Евхаристията е само възпоменаване на Христовата изкупителна жертва. Евхаристийният хляб и вино са просто символи на тялото и кръвта Христови, така че Христос само символически присъства в Евхаристията. Думите „това е Моето тяло“ и „това е Моята кръв“ У. Цвингли и последователите му разбират не буквално, а образно. Според тях вкушването на хляба и виното като символи не може да спаси душата. Тя се очиства единствено чрез вярата в Бога посредством Иисус Христос; вярата е духовно вкушване на Христос, а хлябът и виното са неин външен символ³⁸.

Видно е, че и тримата „реформатори“ сами отричат своите учения, а противоречията помежду им свидетелстват за отграничаването им от Христовото учение за Евхаристията.

Какво според отец Георги правят те?

Първо, отхвърлят като противоречащи на разума предложение-то на хляба и виното в тяло и кръв Христови; второ, отричат самото предложение (при тях хлябът и виното са обикновени хляб и вино); трето, изпускат благословението, при което хлябът и виното се предлагат³⁹ в тяло и кръв Христови, за което св. ап. Павел предупреждава в 1 Кор. 11:28-30; четвърто, не признават благословения хляб и вино

светците като посредници в общуването с Бога, отменено е почитането на икони и мощи. Според У. Цвингли в причастието не се приемат същински плът и кръв Христови, а то има по-скоро смисъл на припомняне на жертвата на Христос (повече вж. в: <http://religiology.org/religions/protestantism/zwinglians>; посетен на 07 май 2023).

³⁸ Ибришимов, Г. *Причини за разделение* [Ibrishimov, G. *Reasons for Division*], 101–108.

³⁹ Литургичният термин е „претворяване“.

за тяло и кръв Христови; пето, извършват евхаристийната трапеза за спомен на Христос – учат, че „Това е“ означава обикновения хляб и вино на трапезата и за този хляб Иисус Христос е казал „Този хляб е Моето тяло“ и „Това вино е Моята кръв.“⁴⁰

Това тълкуване е невярно поради две причини. Първата е, че те не признават този хляб и това вино за тяло и кръв Христови – от една страна, учат, че Иисус Христос посочил за Свое тяло обикновения хляб, а от друга, твърдят, че този хляб и вино не са тяло и кръв Христови. Другата причина се съобразява с езиковата гледна точка – Иисус Христос е употребил показателното местоимение в ср. р., ед. ч. В българския и в оригинала на гръцки език хляб е от мъжки род, така че според инославните Иисус Христос е казал: „това хляб е Моето тяло“. Правилното разчитане според отец Георги е „това преложено е Моето тяло“. И тъкмо тук е шестото отстъпление от учението за Евхаристията. Бог нарича Евхаристията жертва, но инославните отричат това, което е седмото отстъпление от Христовото учение, а последното, осмото е, че не приемат молитвите за покойните⁴¹.

Инославните свързват причастието с опрощаване на греховете. За тях значението на Евхаристията е, че тя засилва вярата, заради което им се опрощават греховете. Тук според отец Георги отново изпъква техният постулат за спасение само чрез лична вяра, а заради неговото спазване те едностранчиво тълкуват не само Евхаристията, но и останалите средства за усвояване на изкупителното дело Христово.

При представянето на втора част на разглежданата книга⁴² ще се придържаме към последователността на темите, така, както отец Георги ги дава в съдържанието. Накратко ще се спрем на всяка от тях, като маркираме най-главното от неговата полемика.

Пресвета Дева Мария

Църковното учение за Дева Мария, което се основава на Свещеното Писание, е разкрито и разяснено от светите отци и учители на

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*, 108.

⁴² Втората част също е ръкопис, който се пази в библиотеката на Богословския факултет към СУ „Св. Климент Охридски“.

Църквата и е точно формулирано и утвърдено на Вселенските събори.

Ние вярваме, че св. Дева Мария е:

първо, майка на Господ Исус Христос и поради това – Богородица в собствен смисъл на думата;

второ, Приснодева, което означава, че до, по време на и след раждането на Спасителя тя остава Дева;

трето, Божията майка стои по-високо от всички небесни сили и светии, тя е „по-чтима от херувимите и несравнимо по-славна от серафимите“;

четвърто, след Исус Христос Богородица е първа наша застъпница пред Бога.

Някои от светите отци на Църквата намират указания за приснодевството на Божията Майка в Свещеното Писание на Стария Завет. В този смисъл те разбират например думите у пророк Йезекиил: И доведе ме назад при външните врата на светилището, обърнати към изток, и те бяха затворени. И каза ми Господ: тия врата ще стоят затворени, не ще се отворят, и никой човек не ще влезе през тях, защото Господ, Бог Израилев, влезе през тях, и те ще стоят затворени. (Йез.44:1-2)⁴³. Нейното приснодевство не трябва да бъде възприемано като отрицание или пък като недостиг на нещо, а обратно – приснодевството е пълнотата и целостта на самата любов, израз на пълното ѝ себеотдаване на Бога. Според св. ап. Павел в края на вековете Църквата ще бъде пред Исус Христос като „чиста девица“ (2 Кор. 11:2).

По въпроса за приснодевството на Божията майка инославните отново учат в противоречие с църковното учение. Като преиначават и погрешно тълкуват Свещеното Писание и като отхвърлят свидетелствата и значението на Свещеното Предание, те не само че не признават приснодевството на Божията Майка, но и се лишават от възможността както за прослава на Богородица, така и от нейното

⁴³ Според св. Йоан Дамаскин под „врата“ в цитирания текст трябва да се разбира св. Дева Мария: „И при зачатieto, и след раждането Му нейното девство остана непокътнато. Един влезе при нея и я запази затворена ... за Него бе възможно да мине през вратите и да ги остави заключени. С други думи, и след раждането Приснодевата остана Дева, без да общува с мъж до смъртта си.“ (Св. Йоан Дамаскин. *Точно изложение на православната вяра*, София, 1996 [St. John of Damascus. *An Exact Exposition of the Orthodox Faith*, Sofia, 1996], 202).

молитвено застъпничество⁴⁴.

За почитта към св. ангели, светците и светите икони

Почитта към св. ангели, светиите и светите икони също е чужда на инославните изповедания, макар основанията за тази почит да са налични в Свещеното Писание.

Църквата почита и възпява св. ангели като закрилници и пазители на вярващите. За Ангелите Иисус Христос казва: Гледайте да не презрете едного от тия малките, защото, казвам ви, техните Ангели на небесата винаги гледат лицето на Моя Отец Небесен.“ (Мат. 18:10). Св. ап. Павел пък говори за ангелите като за „духове служебни, провождани да служат на ония, които ще наследят спасение (Евр. 1:14). В Свещеното Писание са описани много случаи, когато светите ангели са в помощ на вярващите (Числ. 20:16; 22:31-33; Деян. 11:13-14; 12:7-11), а почитта към ангелите и призоваването им на помощ по време на несгоди и беди са част от Божия план за Църквата.

Отец Георги пише, че връзката между св. Богородица, св. ангели и светците с живеещите на земята не е преустановена. За това свидетелстват множество примери от Свещеното Писание; думата свети се среща още в Стария Завет (Втор. 33:2; 1 Царств. 2:9; Пс. 115:6), за тях се говори и като за ходатаи пред Бога (Ис. 43:27; 2 Мак. 15:12; 3 Ездр. 2:18 и др.).

В Православната църква почитта към светците може да бъде изразена чрез: благоговейно възпоменаване на техния подвиг, което поражда стремеж да им се подражава според силите на всеки; чрез богослужебна прослава на тяхната памет; построяване на храмове в тяхна чест; рисуване на икони и стенописи в храмовете; запалване на свещи пред техните икони и др.⁴⁵

Почитта към светците има двойно измерение – от една страна, чрез нея се отдава прослава на Бога, чието величие те са отразявали още в земния си живот, а от втора – прослава на самите тях като живи

⁴⁴ Ибришимов, Г. *Причини за разделение* [Ibrishimov, G. Reasons for Division], ч. II, 11.

⁴⁵ Отдаването на такава многостранна почит не означава, че ги почитаме като божества, а че ги възприемаме като верни раби и „приятели Божии“, които са станали светци чрез своите лични усилия и с помощта на Божията благодат.

образи Божии.

След своята смърт светите Божии угодници вършат чудеса и ни помагат, молейки се за нас. От техните мощи⁴⁶ и дрехи идва изцеление за хората, стават и много чудеса. Според отец Георги сега, в новозаветно време, в още по-голяма степен се вършат чудеса посредством Божиите угодници, затова е добре да отправяме молитви към тях, но не само за лична полза, но и за укрепване на вярата и в помощ на ближните⁴⁷.

Православната църква почита свещените изображения на иконите въз основа на Священото Писание, а отстъпилите от Православието отхвърлят това почитание като грешно, определяйки иконите за идоли, като се позовават на втората Божия заповед.

С присъщото си задълбочено познаване на Священото Писание отец Георги опровергава доводите на инославните, които по думите му, „не обърнали внимание, че когато Бог повикал Мойсея горе на планината му дал допълнително заповеди. Едната от тях е във връзка с направа на свещени образи.“⁴⁸ Случаят, за който споменава отец Георги, е отразен в книга Изход: ... и направи два херувима от злато: изковани ги направи на двата края на очистилицето; ... и херувимите да бъдат с разперени отгоре крила, като покриват с крилата си очистилицето, а лицата им да бъдат едно срещу друго; лицата на херувимите да гледат към очистилицето... А скиинята направи от десет платнища препреден висон и синя, пурпурена и червена вълна, и по тях направи херувими изкусна работа;... (Изх. 25:18,22; 26:1). Противоречието между тези заповеди и втората от 10-те Божии заповеди е привидно: „Обяснението е, че на народа с втората заповед се

⁴⁶ Божията благодат е, която запазва непокътнати телата на светците – светите мощи. Основанията за почитането им са в разбирането за съществуване на особена връзка между Светия Дух и тленните останки на светците. Светите мощи е тяло, което е предпрославено още преди всеобщото възкресение, макар и да продължава да го очаква. Друго основание за Църквата е, че светите мощи са източници на непресъхваща Божия благодат и сила. След като Творецът е създал човека за нетление (Прем. 2:23) и след като тялото на вярващия трябва да бъде „храм на Духа Светаго“ (1 Кор. 6:19), то колко по-действително е единението между Светия Дух и земните тела на светците, които са осъществили своето богоподобие.

⁴⁷ Ибришимов, Г. *Причини за разделение* [Ibrishimov, G. Reasons for Division], ч. II, 12–13.

⁴⁸ *Ibid.*, 13.

забранява той да има в частния живот както забранени неща, кумири, тъй и незабранени свещени изображения, херувими, които са образи горе на небето, за да не ги боготвори. Свещените пък изображения като светии трябва да има в скиинята, тъй като тя е света (Пс. 137:2). Народът не можел да влиза в скиинята, защото това било забранено за него.⁴⁹

Свещените образи според отец Георги са важна психическа потребност за вярващите. Те не са идентични с първообразите, но насочват към тях и напомнят за тях. Свещените образи и събития, изобразени в храма, са „една неписана Библия, която напомня за свети Божии угодници и за събития.“⁵⁰

Почитта към светия Кръст

Голгота е онова място, на което е поставена основата на Новия Завет между Бога и човека, а печатът на този Нов Завет е жертвената Божия любов. Като неин израз кръстът е слава и сила Божия: да си припомним, че преди кръстните Си страдания и смърт Спасителят казал на Своите ученици: ... сега се прослави Син Човеческий, *и Бог се прослави в Него. Ако Бог се прослави в Него, и Бог ще Го прослави в Себе Си, и веднага ще Го прослави.* (Йоан. 13: 31-32).

Славата и силата на кръста са слава и сила на троичния Бог: чрез кръстната смърт на Иисус Христос се прославя Отец, а след Христовото Възкресение Бог Дух Свети слиза над повярвалите (вж. Йоан. 7:39), за да ги облече със сила (Деян. 1:8; 2:4). Както възплъщението на Бог Слово, така и кръстът са дело на Светата Троица, а в основата и на двете е любовта Божия.

И Старият, и Новият Завет говорят по свой начин за кръста Христов: както когато Адам и Ева са яли от забранения плод и са умрели, така и в Новия Завет, вярващите в Христос, като ядат Евхаристията като плод от дървото на кръста, получават вечен живот и възкресение в последния ден: А Иисус им рече: истина, истина ви казвам: ако не ядете плътта на Сина Човечески и не пиете кръвта Му, не ще имат в себе си живот. Който яде Моята плът и пие Моята кръв, има живот

⁴⁹ *Ibid.*, 14.

⁵⁰ *Ibid.*, 15.

вечен, и Аз ще го възкреса в последния ден. (Йоан. 6:53,54).

Според отец Георги не може да бъде ученик Христов този, който пренебрегва кръста: „Духовният кръст е необходим за нас вярващите, защото на него разпъваме греховете, които искаме да вършим.“⁵¹ В новозаветно време за силата на кръста се говори най-вече в посланията на св. ап. Павел; кръстът присъства и в живота на светиите по необикновен начин и носи победа.

А що се отнася до почитането на св. Кръст, то петдесетниците отричат неговото значение, защото според тях както родителите не могат да целуват, нито да почитат ножа, с който техният син е убит, така и вярващите не трябва да целуват, нито да почитат кръста, на който Христос е страдал. Това според отец Георги разкрива, че те не познават учението за кръста в Свещеното Писание.

Молитви и помен за покойните

Физическата смърт не само не преустановява, но и не отнема от единството на земната и небесната Църква, защото то се основава на вярата и любовта, които са неподвластни на времето и пространството. Независимо че починалите членове на Църквата са видимо отделени от живите, те не престават да пребъдват в единство с тях. Това единство обуславя и значението както на нашите молитви, така и нашите грижи за спасение на покойните, грижи, които са израз на непреставашата любов. Умиращият с вяра и с искрено покаяние продължава да бъде част от едното и също тяло Христово.

Молитвите, които отправяме за покойните, както и плодовете от тези молитви се извеждат от наставленията, които се съдържат в Божественото Откровение по отношение на молитвата въобще. Християните, които са изпълнени с любов, са длъжни взаимно да се подпомагат в пътя си към спасение. Една от проявите по този съвместен път и същевременно израз на любовта към ближните, е взаимната молитва. Иисус Христос, Който се моли за всички хора, ни заповядва да се молим и за своите врагове; св. апостоли също ни препоръчват да се молим за всички хора и по всяко време, без оглед на мястото, където те се намират, или на обстоятелствата, които преживяват (Еф. 6:18-

⁵¹ *Ibid.*, 19.

19; Иак. 5:16). Нужно е да се молим за всеки, който има потребност от молитва, а необходимост изпитват както живите, така и починалите, защото всички сме живи у Бога.

Отец Георги посочва, че в древните литургии, както и в сегашните, се съдържат молитви за покойните. Св. ап. Павел се моли за Онисифор (2 Тим. 1:16-17), за да намери милост у Бога в оня ден, т.е. денят на второто пришествие. Молитвите и извършваните от близките на починалите помени се отразяват благотворно върху задгробната им участ. Както помагаме на хора в нужда, така, по думите на отец Георги, не трябва да лишаваме и нашите покойници от тази милост – молитва и помен⁵².

Инославните не правят помени за починалите, нито се молят за тях. В Свещеното Писание и Предание на Църквата обаче помените и молитвите за покойните заемат важно място.

Учението за душата на човека

Според учението на съботяните след смъртта душата няма съзнателен живот. Те са заимствали това учение от еврейската секта на садукееите, според която няма възкресение, няма ангел, нито дух. Не е възможно според тях, когато тялото е в гроба, човек да мисли без мозъка си. Те питат: ако духът на човека след смъртта му отива на небето или в ада, тогава каква е целта на Страшния съд? А също и – каква цел би имало възкресението, ако душата или духът може да живее вън от тялото? Сам Господ Иисус Христос опровергава това учение, като казва: А за възкресението на мъртвите не сте ли чели реченото вам от Бога, Който казва: „Аз съм Бог Авраамов, и Бог Исааков, и Бог Иаковов”. *Бог не е Бог на мъртви, а на живи.* (Мат. 22:31-32).

Според Свещеното Писание душите на починалите са живи и водят съзнателен живот, а всички останали размишления като тези на съботяните са техни лични умопостроения. Св. ап. Павел казва: Защото Христос затова и умря и възкръсна и оживя, за да господарува и над мъртви и над живи. (Рим. 14:9). От този стих се разбира, че покойните също водят съзнателен живот, след като Христос господарува и над тях. Отец Георги определя съботяните като съвременни

⁵² *Ibid.*, 22.

садукеи във вероизповедта и умело ги оборва чрез доводи от Свещеното Писание⁵³.

Духовникът завършва своя труд с кратко възражение и срещу различни теософски учения, включително това на дъновистите. Той определя теософията като „мъдрост за познание на Бога“, окултизмът – като тайно учение за духовните сили, а дъновизма – като тяхна издънка⁵⁴. Теософи, окултисти и дъновисти отричат, че Исус Христос е възплътилият се Бог Слово, според тях, Той е само един велик учител, Който след много прераждания е достигнал до тази степен на духовно съвършенство. Разпятието на кръста и Възкресението те определят като „алегория“; отричат Страшния съд и възкресението на мъртвите, а крайната им цел е да откъснат християните от Христовата вяра.

Според отец Георги Свещеното Писание категорично опровергава тези погрешни учения за Спасителя; духовникът умело утвърждава истините на православната вяра, като оборва едно от централните разбирания на теософите за живота на душата след смъртта – учението за прераждането – позовавайки се отново на библиейския текст.

Съботата и неделята в светлината на Свещеното Писание

През 1993 г. православният епархийски просветен център „Св. Благовещение“ при Старозагорската митрополия издава малка книжка със заглавие „Съботата и неделята в светлината на Светото Писание“, чийто автор е ставрофорен иконом Георги Петров Ибришимов. Макар и с неголям обем (69 с.), тя е богата по своето съдържание като тематичното обосноваване е направено чрез привеждане на доказателства от Свещеното Писание. Главната цел на съчинението е защитата на празнуването от Църквата на възкресния ден (неделята)

⁵³ Срв. Откр. 6:9-11: А когато сне петия печат, видях под жертвеника душите на закланите за словото Божие и за свидетелството, що имаха; и викаха с висок глас, думайки: докога, Владико Светий и Истинний, не ще съдиши и не ще отмъстяваш за нашата кръв на ония, които живеят на земята? И всекиму от тях се дадоха бели дрехи, и им се каза да починат още малко време, докле се допълни броят на съслужителите и братята им, които ще бъдат убити, както и те. От текста разбираме, че се говори за времето преди Второто пришествие на Господ Исус Христос; душите са живи и водят съзнателен живот, макар телата да почиват в гроба.

⁵⁴ Ибришимиов, Г. *Причини за разделение*, ч. II [Ibrishimov, G. *Reasons for Division*], 28.

вместо спазването на старозаветната събота, което от XIX в. насам правят т. нар. адвентисти.

Провокиран от накърняването на основата на християнската вяра – Възкресението, и от тежкия път на душата, заблудила се в собствените си тълкувания на Писанието, отец Георги се заема да направи обстойна критика на адвентисткото учение в светлината на Свещеното Писание на Стария и Новия Завет.

С присъщата си харизма и богословска подготвеност духовникът се противопоставя и разобличава учението на адвентистите за Второто идване на Христос. Отец Георги определя учението им като противоевангелско и подчертава, че времето на Второто Христово идване е тайна, която знае само Небесният Отец. Въпросът за определяне на датата на Второто Христово пришествие се разрешава от Самия Спасител чрез Неговите думи: А за оня ден и час никой не знае, нито небесните Ангели, а само Моят Отец (Мат. 24:36; Деян. 1:7). Св. ап. Павел също свидетелства като казва: А колкото за пришествието на Господа нашего Иисуса Христа и нашето събиране при Него, молим ви, братя, да се не поколебаετε тъй скоро в мислите си, нито да дохождате в ужас било чрез дух, било чрез слово, или чрез послание, като че ли от нас изпратено, какво уж настъпва вече Христовият ден. Никой да ви не прелъсти по никой начин; защото оня ден не ще настъпи, докле първом не дойде отстъплението и се не открие човекът на греха, синът на погибелта, *който се противи и се превъзнася над всичко, що се нарича Бог, или светиня, за да седне като бог в Божия храм, показвайки себе си, че е бог.* (2 Сол. 2:1-4).

В допълнение на посоченото отец Георги опровергава и тълкуването на съботяните върху осма глава на св. пророк Даниил, според което, те „изчисляват“ точна дата на Второто пришествие. Ще насочим вниманието само върху схемата за анализ, предложена от духовника – аргументиране по темата чрез придържане към Свещеното Писание.

Съботата в Стария Завет

При прочита на доводите на съботяните относно съботата общото впечатление е, че учението им е изтъкано от вътрешни проти-

воречия и несигурност. Фактът, че те в голяма степен са повлияни от ученията на У. Смит, Е. Уайт и Р. Пристън⁵⁵, които имат оспорим

⁵⁵ Твърдо е убеждението на баптиския пастор Уилям Милър, че Иисус Христос скоро ще дойде втори път на земята за съд на човечите, а безелите според него вече били налице: охлаждане на вярата в Бога, липса на любов между човечите, поява на лъжеучители, войни, глад, трусове и т.н. Това е повод за възникване на сектата на т.нар. адвентисти (от лат. *adventus* – „идване“). У. Милър и неговите съмишленици много пъти правят опити да изчислят датата, когато Иисус Христос ще дойде втори път на земята за съд. Към края на 1843 г. У. Милър заявява, че е допуснал грешка в изчисленията, като прави друго изчисление, според което Христос щял да дойде на 14-ти април 1844 г. Това изчисление също се оказва невярно. Въпреки тези грешки последователите на Милър не го изоставят, а учението му не е било забравено. След този период се появява учението за пазене на съботата, с което се свързва името на една покръстена в баптизма еврейка – Рахила Пристън. Тя идва във Вашингтон и приема адвентисткото учение. Под нейно влияние тамошната адвентистка община започва да пази съботата и така е поставено началото. С други думи сектата на съботяните възниква сред обществото на адвентистите във Вашингтон. С пазенето на съботата е направен пробив да бъде пазен законът Моисеев. Обществото на съботяните започва да пази и други неща от този закон като деленето на животните на чисти и нечисти. Под еврейско влияние съботяните възприемат и садукейското учение, че няма възкресение, ни Ангел, ни дух. Те въвеждат и десетъка за издръжка на своите общества. (срв. Ибришимов, Г. *Съботата и неделята в светлината на Светото Писание*, Велико Търново, 1993, 5–7). Учението за пазене на съботата е било подкрепено от съботянката Елън Уайт (1827–1915), която се е славела със своите съновидения. В едно от тях е била заведена в небесното светилище, където Христос ѝ отворил капака на ковчега на завета. В него тя видяла четвъртата заповед за съботата потъмняла. Според дадените ѝ обяснения причината била, че християните не пазели съботата (Пак там, с. 10). Така тя комбинира двете идеи – за влизането на Христос в небесното светилище и за поддържането на еврейския шабат (събота), като твърди, че е имала много видения, подкрепящи тази доктрина. Заедно с други двама съмишленици тя формира деноминацията на адвентистите, която през 1860 г. официално получава днешното си име – Църква на адвентистите от седмия ден. Е. Уайт става известна със своите пророчески видения, а за адвентистите написаното от нея става закон. Тя успява да напише над 50 книги освен по веровите въпроси и по много други (Вж. <http://www.pravoslavieto.com/inoverie/adventism/index.htm>; посетен на 07 май 2023). Приближеният на Е. Уайт пастор Урия Смит написва на книгата „Размисли върху книгите Даниил и Откровение“. В нея той описва случая на несбъждане на пророчеството на У. Милър в 1844 г. и смущението на адвентистите по този повод. Той разказва и за продължаващата им ревност да определят следващи дати за идването на Христос (без да се замислят за заблудата, в която са паднали). Макар някои да отпадат от адвентното движение, други продължават с изчисленията и надеждите. В крайна сметка тяхната ревност ги довежда дотам да твърдят, че адвентното движение било определено от Прови-

характер, вече поражда съмнения и в техните убеждения. Затова и отец Георги изцяло се обръща към библейския текст и чрез последователно анализиране на всеки техен възглед, дава ответен прочит за съботата, а също и за Христовото Възкресение.

На първо място, съботяните имат сериозни колебания към кой от двата Завета да се обърнат, за да обосноват тезата си за съблюдаването на съботния ден. Като не откриват ясна и категорична заповед да се пази съботата в новозаветно време, те решават да докажат, че тя е била постановена още преди грехопадението в Едемската градина. Започват да учат, че чрез Адам съботата е била дадена на цялото човечество, за да я пази. Съботяните се основават на текста от книга Битие 2:2-3, където се казва: И свърши Бог до седмия ден Своите дела, що прави, и в седмия ден си почина от всичките Си дела, що извърши. Бог благослови седмия ден и го освети, защото в него си почина от всички Свои дела, що бе сътворил и създал. Приведеният текст обаче не е доказателство за твърдението на съботяните, а причините според отец Георги са две:

Първо, в библийския текст се говори за почивка на Бога в седмия ден на първата, творческа седмица, а не за почивка на човека; и второ – почивката на Бога не е поради умора от физически труд, защото Бог сътворил всичко чрез Своего творческо слово. И тъй като Бог нямало какво да прибави към сътворения свят и всичко било добро и даже твърде добро, Бог изпитал удовлетворение, блаженство от сътвореното, затова благословил и осветил седмия ден. Това не означава, че Бог дал заповед в Едемската градина да бъде пазен седмият ден, още повече, че този ден дори не е наречен събота. Наред с посоченото, текстът за Божията почивка е предаден от Моисей, а не директно от Бога, и е в повествователна, а не в заповедна форма. Следователно, заключава отец Георги, съботяните няма как, основавайки се на тези стихове, да защитят своята теза⁵⁶.

Св. пр. Моисей написал книгата Битие не по човешко предание, а

дението и стигат до извода, че грешката, която са направили, не е била относно времето, а относно светилището... (Повече вж у Ибришимов, Г. *Съботата и неделята*, в: Ибришимов, Г. *Духовни бисери*. София, 1992 [Ibrishimov, G. *The Sabbath and Sunday*, in: Ibrishimov, G. *Spiritual Pearls*. Sofia, 1992], с. 9).

⁵⁶ *Ibid.*, 26–29.

след срещата си с Бога на планината Синай и след като Бог му разкрил начина за сътворение на света и му дал 10-те заповеди (Изх. 24:12). Моисей не по предание научил за почивката на Бога в седмия ден, а от четвъртата заповед, заповедта за пазене на съботата: „Помни съботния ден, за да го светиш; шест дена работи и върши (в тях) всичките си работи; а седмият ден е събота на Господа, твоя Бог: недей върши в него никаква работа ни ти, ни син ти, ни дъщеря ти, ни робът ти, ни робинята ти, ни (волът ти, ни оселът ти, нито какъвто и да е) твой добитък, нито пришълецът ти, който се намира в жилището ти; защото в шест дена създаде Господ небето и земята, морето и всичко, що е в тях, а в седмия ден си почива; затова Господ благослови съботния ден и го освети.“ (Изх. 20:8-11). Повод Бог да даде четвъртата заповед на евреите, бил да знаят, че както Бог с почивката Си осветил седмия ден – съботата – така и хората с почивката си – да я освещават.

Друго доказателство, че Бог не давал заповед за съботата в Едемската градина, е, че патриарсите не пазели съботата, защото тогава просто не е имало заповед за нея. Бог сключил завет с Ной, но не му дал заповед за съботата; сключил завет и с Авраам, който включва обрязването в осмия ден, но заповед за съботата не е постановена; праведният Йов също не пазел съботата, той се молел и принасял жертва за синовете си когато привършвали гощавките, а не в седмия ден.

Книга Битие обхваща периода от сътворението на света до излизането на евреите от Египет, но в нея седмият ден не е наречен събота, нито пък, според отец Георги, изобщо се говори за съботата. Това е второто сигурно доказателство срещу възгледа на съботяните, че съботата била позната до излизането на евреите от Египет. По време на Египетското робство те не познавали и не съблюдавали съботата; по нареждане на фараона полагали непосилен труд за правене на тухли и други тежки дейности (Изх. 1:8-14). Моисей никъде не е написал за този период, че евреите били заставяни да нарушават съботната почивка, а получили заповед единствено за празника Пасха (Изх. 12:2-11)⁵⁷.

Според Свещеното Писание Бог е дал съботата на еврейския на-

⁵⁷ *Ibid.*, 29–32.

род и това е тясно свързано с историята му – ако е нямало еврейски народ, нямало е да има и събота: *...и помни, че (ти) беше роб в Египетската земя, но Господ, Бог твой, те изведе оттам с твърда ръка и висока мишца, затова и ти заповяда Господ, Бог твой, да тачиш съботния ден (и свето да го пазиш)* (Втор. 5:15). Като цитира Писанието, отец Георги защитава твърдението, че Бог е дал съботата на еврейския народ след излизането им от робство в Египет на Синайския полуостров (Изх. 16:16-31), а второто даване на заповед за съботата става направо от Бога на планината Синай като една от 10-те Божии заповеди. Посочват се и основанията: от една страна, Бог е осветил този ден, като си починал в него, а от друга – за спомен на това, че Бог е, Който освещава еврейския народ (Изх. 20:11; Втор. 5:15; Изх. 31:13).

Съботяните предлагат и други основания, за да докажат тезата за пазенето на съботата: първо, тя е дадена като „вечна наредба“ и „вечен закон“ (Лев. 16:31; Изх. 31:16), но посочените заповеди са отменени в Новия Завет, затова и съботяните не ги съблюдават. Следователно основаниято, че заповедта е дадена като вечна наредба и вечен завет, не е доказателство, че съботата трябва да се пази в новозаветно време; и второ – според съботяните, тъй като съботата е включена в 10-те Божии заповеди, то тя е вечна и неотменима, както и останалите девет. Тук отец Георги пояснява чрез 1 Тим. 1:8-11 – А ние знаем, че законът е добър, ако някой го употребява законно, като знае, че законът е установен не за праведник, а за беззаконници и непослушници, за нечестивци и грешници, за несправедливи и скверни, за ония, които оскъряват баща си и майка си, за човекоубийци, за блудници, мъжеложи, *разбойници*, скотоложи, *лъжци*, *клетвопрестъпници* и *за всичко друго, що е противно на здравето учение, по славното благовестие на блажения Бог, що ми бе поверено*. Да, заповедите са вечни и неотменими, но това е така за грешния и покварен свят⁵⁸.

Християнинът се води от по-свършени заповеди – любов към Бога и любов към ближните, а нравствените заповеди на Декалога, са техни предобрази: първите три се отнасят за любовта към Бога, а последните шест – за любовта към ближните. Четвъртата заповед, тази за съботата, е предобраз на Божието покоище, което Иисус Христос

⁵⁸ *Ibid.*, с. 33.

отвори чрез изкупителното дело за вярващите в Него: Бог, след като в старо време много пъти и по много начини говори на отците чрез пророците, в последните тия дни говори ни чрез Сина, Когото постави за наследник на всичко, чрез Когото сътвори и вековете и Който, бидейки сияние на славата и образ на Неговата ипостас и държейки всичко с мощното Си слово, след като чрез Себе Си очисти греховете ни, седна отдясно на престола на величието във висините... (Евр. 1:1-3).

Трето, съботяните учат, че съботата е най-голяма от всички други заповеди, затова без нея Декалогът по думите на У. Смит е „едно нищо“⁵⁹. Иисус Христос опровергава това твърдение с думите Си към законника, който Го изкушавал с въпроса: „коя е най-голямата заповед?“; тогава Спасителят отговорил: любовта към Бога и любовта към ближния.

Четвърто, според съботяните съботата ще се пази в новото небе и новата земя (според Ис. 66:22,23); това е погрешно тълкуване на текста, защото ако е така, то съботяните трябва да пазят и новомесечията, а не го правят. Тук смисълът е, че Бог ще събере евреите и тяхното семе ще пребъде (ст. 20).

И пето – съботяните приемат съображенията на Е. Уайт и У. Смит за доказателства, че съботата никога няма да престане. Но св. Йоан Богослов категорично свидетелства, че във вечността няма да има слънце и месечина, нито ще има време, следователно няма как да има и съботни дни за почиване: ... и се закле в Оногова, Който живее вовеки веков и Който сътвори небето и каквото е на него, земята и каквото е върху нея, и морето и каквото е в него, – че не ще вече да има време... И градът няма нужда ни от слънце, ни от месечина, за да светят в него, понеже Божиата слава го е осветила, и светило му е Агнецът... (Откр. 10:6; 21:23).

Съботата е дадена на еврейския народ, а в новозаветно време е отменена – това е главното, което трябва да се даде като кратък отговор. Заповедта за съботата е четвъртата от 10-те Божии заповеди в Стария Завет, дадени на Моисей и чрез него на еврейския народ; тя е предобраз на Божието покоище, на Божието Царство, което се

⁵⁹ *Ibid.*, с. 34.

дава на хората сега, в новозаветно време, поради извеждането им от робството на сатаната.

Съботата е едно от средствата за усвояването на изкупителното дело в Стария Завет; такива средства – предобрази на Новия Завет, са вярата в Йехова (вечно Съществуващия), която в новозаветно време преминава към вярата в единия истинен Бог и пратения от Него Иисус Христос; обрезанието в осмия ден при евреите като предобраз на кръщението в Новия Завет; покаянието за лично сторените грехове пред свещеник – съществува и в Стария, и в Новия Завет; яденето на пасхалния агнец, който в Новия Завет е Сам Христос в св. Евхаристия; пазенето на закона – съответно съблюдаването на всички Христови заповеди⁶⁰.

Съботяните си поставят две цели относно пазенето на съботата: да обосноват учението си чрез Священото Писание и да докажат, че вместо Възкресението Христово трябва да се съблюдава съботата.

На първо място, в живота на евреите тя е била със значение на празник, който им напомня, че вярват във вечно Съществуващия, Който сътворил света в шест дни, а в седмия Си починал, затова и те е трябвало да почиват в този ден. Също така са били длъжни да освещават съботата и да помнят, че Бог е Който ги освещава.

Според отец Георги символическите значения на съботата са три: първо, съботата като предобраз на Божието покоище (на блаженото небесно състояние); второ, съботата като пророчество за почивката на Иисус Христос с плът в гроба и трето – съботата като средство за усвояване на изкупителното дело в Стария Завет.

Бог е определил в Божието покоище да влязат евреите, но поради непокорството им те не били допуснати в него (Пс. 94:10-11). Божието покоище обаче не е било окончателно затворено за тях (Пс. 94:7-9); гласът, за който говори цар Давид, е гласът на Иисус Христос. Св. ап. Павел напомня, че Божието покоище е все още отворено за евреите. Съботяните учат, че съботата остава в сила и в новозаветно време, но в оригинала на гръцки език вместо „съботна почивка“ стои не саббат – събота, а сабатисмос – успокоение, т.е. Божието покоище. Съботата като земна почивка е преходен период, който трябва да отmine, тъй

⁶⁰ *Ibid.*, 35–39.

като е заменен от Божието покоище, отворено от Иисус Христос за нас, прилично на състоянието, в което Адам е пребивавал след сътворяването му и преди грехопадението.

Отец Георги пише: „Както Бог в шест дена сътвори света и в седмия си почина от всичките Си дела, тъй и Иисус Христос, след завършване на обществената Си проповед, в шестия ден, в който човек бе сътворен, Той го възсъздаде с изкупителната Си смърт на кръста, а в седмия почина с плът в гроба.“⁶¹

Изпълнението на всички старозаветни наредби се вменява по Божия милост като средство за усвояването на изкупителното дело за починалите евреи до идването на Иисус Христос. След Боговъплъщението те са били заменени в Новия Завет с действителните образи на нещата, които са вещаели. В този смисъл съботата е служела като средство за усвояване на изкупителната жертва в Стария Завет. Както многократно потвърждава отец Георги обаче, по Божие определение съботата е отменена с отменянето на Стария Завет: Ето, настъпват дни, казва Господ, и ще склуча с дома Израилев и с дома Иудин нов завет, - не такъв завет, какъвто склучих с бащите им в деня, когато ги хванах за ръка, за да ги изведа из Египетската земя; оня мой завет те нарушиха, ако и да оставах в съюз с тях, казва Господ. Но ето, заветът, който ще склуча в Израилевия дом след ония дни, казва Господ: ще вложа Моя закон във вътрешността им и ще го напиша в сърцата им, и аз ще им бъда Бог, а те ще бъдат Мой народ. И няма вече да учат един другия, брат – брата и да говорят: „познайте Господа“, защото всички, от малък до голям, сами ще Ме знаят, казва Господ, защото ще простя беззаконията им, и за греховете им няма вече да си спомня. (Йер. 31:31-34). С отменянето на Завета се отменят всичките му наредби, а заедно с тях и тази за съботата.

Новият Завет е Завет на по-съвършени наредби, които са записани в сърцето. А съботата като състояние на покой е заменена с небесния покой, с Божието Царство, в което влизат душите след смъртта. След Второто пришествие там ще влязат и възкръсналите тела, което в пълнота ще възвърне човека към първото състояние, от което е отпаднал.

⁶¹ *Ibid.*, 36–37.

Влизайки в противоречие със самите себе си, съботяните твърдят, че съботата не е включена в Стария Завет, поради което не е отменена. Но има твърде ясни и категорични доказателства в Свещеното Писание, които опровергават това твърдение. Нещо повече, Старият Завет е сключен за пазене на 10-те Божии заповеди, една от които е тази за съботата: И Господ ви говори (на планината) изсред огъня; гласа на думите (Му) чухте, но образ не видяхте, а чухте само глас. И Той ви яви завета Си, *който ви заповяда да изпълнявате*, десетословие, *и го написа на две каменни скрижали*. (Втор. 4:12,13). Бог чрез пророците е предсказал отмяната на съботата в новозаветно време, което се е изпълнило, след като евреите се отричат от Господ Иисус Христос пред Пилат Понтийски и Го предават на разпятие. Съботата като празник е била забравена в Църквата, а днес само съботяните се опитват да я възстановят.

Съботата в светлината на Новия Завет

Необходимо е да се посочи какво е отношението на Иисус Христос и на св. апостоли към съблюдаването на съботата. Затова отец Георги отделя цялата следваща глава на този важен за християните въпрос.

За старозаветния човек нарушаването на съботата не е било нещо ново; свещениците са нарушавали съботата и то в храма, като ковели животни, палели огън и извършвали жертвоприношения. Всичко това те са правели по предписание на Моисеевия Закон. Свещениците са нарушавали съботата, когато са извършвали дължимите жертвоприношения в светилището, а когато обрезањето в осмия ден се е паднело в събота, се оказва, че заповедта за него стои по-високо от заповедта за съботата.

Точно това припомня Иисус Христос на фарисеите, които се опитват да Го уличат в грях, че не съблюдава съботата. Нима няма да отвърже всеки добичето си в съботен ден и да го напои, а колко повече от животните е ценен човекът, припомня Господ на фарисеите. Иисус Христос не отрича, че нарушава съботата; след изцеление на слепородения, фарисеите са говорили за Него, че не е от Бога, защото не пази съботата (Йоан. 9:16). Неведнъж Той не само с думи, но и на дело,

показва, че в съботен ден е позволено да се върши добро, както и че не човек е направен за съботата, а съботата – за човека, защото Човешкият син е Господар и на съботата (Мат. 12:11-13; Марк. 2:25-28).

Всичко това според отец Георги накратко обобщава учението на Господ Иисус Христос за съботата, а примерът Му с многобройните изцеления, извършени в съботен ден, е показателен за проповядваната от Него истина относно съботата. Спасителят не съблюдава съботния ден, защото с Неговото идване, както са били предсказали и пророците, тя е прекратена. Не е била прекратена само съботата, но и всички наредби на закона, които са били сянката на бъдещите блага, а не самият образ на нещата, както пише и св. ап. Павел : Законът, като има сянката на бъдещите блага, а не самия образ на нещата, никога не може с едни и същи жертви, принасяни постоянно всяка година, да направи съвършени ония, които дохождат с тях. (Евр. 10:1).

По примера на Спасителя св. апостоли също не пазят съботата, а за това разбираме от Първия Вселенски събор на Църквата, наречен Апостолски. На него обрязването се предлага като условие за спасение, което води до подценяване на вероизповедта и отричане на Христовото дело. Апостолите се възпротивяват на предложението на юдействащите да се обрязват езичниците, обрязването се е предлагало като условие за спасение, което води до подценяване на вероизповедта и отричане на Христовото дело. След дълго разискване, в което дори не става въпрос за съботата, апостолите решават, че законът е иго, което никой от тях не е могъл да понесе. Апостолите, водени от Светия Дух, единодушно вземат решение да не се възлага товарът на пазене на закона върху езичниците, а само въздържане от осквернени идоложертвени храни, блудство, удавнина и кръв и да не правят на други това, което не е тям угодно⁶².

Следователно заради вярата и кръщението човеците се приемат в Църквата, без да бъдат задължени за пазят съботата. Апостолският събор не включва съботата в допълнително дадените заповеди и освобождава езичниците да не пазят нищо от закона Моисеев, включи-

⁶² Вж. (Деян.15: 19, 20): Затова аз съм на мнение да се не правят мъчнотии на ония от езичниците, които се обръщат към Бога, но да им се пише, да се въздържат от осквернени идоложертвени храни, от блудство, удавнина и кръв, и да не правят на други онова, което не е тям угодно.

телно и съботата.

Както и днес, така и в ранната Църква норма за влизането става не обрязването, а вярата и кръщението. С този събор се потвърждава отменянето на Стария Завет с неговите заповеди, в това число – обрязването и съблюдаването на съботата⁶³.

Едно от твърденията на съботяните е, че съботата е най-важната заповед. Въпросът тук е дали те са по-добре осведомени от самите евреи относно пазенето на закона, след като на Апостолския събор е бил поставен въпросът тъкмо за обрязването, а не за съботата. За съботяните обаче не Христовото изкупително дело, а съблюдаването на съботата е условието за спасение.

С присъщата си конкретика и изчерпателност отец Георги защитава истините на вярата по отношение на учението на Господ Иисус Христос за съботата, учението на апостолите и на древната Църква, насочвайки вниманието и към мнението на св. ап. Павел.

До своето обръщане ап. Павел е строг ревнител на Моисеевия закон, но след срещата с Господ в Дамаск във видение, у него настъпва обрат. Разбира, че не законът, а вярата в Иисус Христос спасява. Оттогава от гонител и ревнител на закона, става проповедник на вярата в Христос; пряко или косвено в своите послания апостолът също говори, че съботата е отменена. За закона той пише: Законът, като има сянката на бъдещите блага, а не самия образ на нещата, никога не може с едни и същи жертви, принасяни постоянно всяка година, да направи свършени ония, които дохождат с тях. (Евр. 10:1); И тъй, законът противен ли е на Божиите обещания? Съвсем не! Защото, ако беше даден закон, който да можеше да животвори, *то наистина оправданието щеше да бъде от закона* (Гал. 3:21); ... обаче, като узнахме, че човек се оправдава не чрез дела по закона, а само чрез вяра в Иисуса Христа, и ние повярвахме в Христа Иисуса, *за да се оправдаем чрез вярата в Христа, а не чрез дела по закона; защото чрез дела по закона няма да се оправдае никоя плът.* (Гал. 2:16).

А относно съботата в посланията му четем следното: И тъй, никой да ви не осъжда за ядене, или пиене, или за някой празник или новомесечие, *или събота: това е сянка на бъдещето, а тялото е*

⁶³ Ибришимов, Г. *Съботата и неделята* [Ibrishimov, G. *The Sabbath and the Sunday*], 50–53.

Христос. (Кол. 2: 16,17). Апостолът се бои да не би напразно да се е трудил между вярващите галатяни, които насърчава да стоят твърдо в свободата, която им е дал Христос, а не отново да се връщат към обрязването като средство за спасение и към таченето на „дни, месеци, времена и години“, което несъмнено включва и пазенето на съботата.

Иисус Христос е дошъл да изпълни закона и пророците, а част от закона е пазенето на заповедта за съботата. Факт е, че съботяните, обаче, освен тази заповед, не признават пазенето на останалите – например тази за обрязването, която (както вече се спомена) в редица случаи стои по-високо от заповедта за съботата.

Отец Георги подчертава, че Иисус Христос е употребил думата закон в смисъл на пророчества за Него, които Той е дошъл да изпълни, а не да отмени. Съботяните твърдят, че тези думи са казани от Христос в потвърждение на това, че съботата няма да бъде отменена в Новия Завет. Но текстът от Мат. 5: 17,18: Не мислете, че съм дошъл да наруша закона или пророците: не да наруша съм дошъл, а да изпълня. Защото, истина ви казвам: докле премине небето и земята, ни една йота, или една чертица от закона няма да премине, докато всичко не се сбъдне, – не е доказателство за пазенето на съботата в новозаветно време; напротив – Сам Иисус Христос не е пазил съботата, защото с Неговото идване, с идването на истинското Божие покоище – Царството Божие на земята – съботата като негов предобраз се е лишила от съдържание и отпаднала.

Денят на Христовото Възкресение

Кръстната смърт на Спасителя е предпоставка за Неговото Възкресение и обратно – без Възкресението Христово кръстната смърт губи своя смисъл и значение. Спасителното дело на Господ Иисус Христос, Неговата победа над смъртта и ада е действена именно във Възкресението, то е центърът на богочовешкото домостроителство, започнало с възплъщението на Бог Слово и завършило с възнесението на Богочовека.

Спасителното действие на Възкресението обема целия свят: Богочовекът приема смъртта, за да я унищожи при Своето Възкресение, но това е възможно именно защото той е Бог Слово.

Тайната на боговъплъщението, на проповедта, на Голготските страдания на Спасителя може да бъде разбрана единствено чрез и през Христовото Възкресение. Най-сигурното уверение за човешкото възкресение е истината, че Спасителят възкръсна като Богочовек, като Глава на цялото човечество.

Денят, в който Христос станал „глава на ъгъла“ (Лук. 20:17), е денят на Неговото Възкресение, когато е победил смъртта и завършил делото на спасението. За този ден е пророкувано като за ден на радост, ден, в който трябва да се развеселим: Камъкът, който отхвърлиха зидарите, той стана глава на ъгъла: тове е от Господа, и е дивно в очите ни. Тоя ден е Господ сътворил: *да се зарадваме и да се развеселим в него.* (Пс. 117:22-24).

Много пасажии в Стария Завет говорят тайнствено за смъртта, погребението и Възкресението на Иисус Христос (вж. Пс. 15: 9-11; Пс. 29:4 и др.). Предвиждайки възкръсението в осмия ден, Бог установява точно в него обрязването на младенци при евреите, което е било предобраз после на кръщението на вярващите. Осмият ден в Стария Завет е празнуван; в този ден, наречен празник Шатри, не се е вършела никаква работа, подобно на неделята сега. С това тайнство се посочва празнуването на осмия ден, в който Иисус Христос е възкръснал (вж. Лев. 23:35-36; Неем. 8:18 и др., осмият ден съвпада с първия). Голямото значение на Възкресението е, че то е съставна част от делото на спасението: А след разговора с тях, Господ се възнесе на небето и седна отдясно на Бога. (Марк. 16:19). Този ден става най-радостният и за покойниците в ада, защото Христос слязъл там, за да проповядва на душите в него (1 Петр. 3:18-19).

Сам Иисус Христос на Тайната вечеря нарича деня на възкресението ден на радост: ... Тъй и вие сега сте наскърбени; но Аз пак ще ви видя, и ще се зарадва сърцето ви, и радостта ви никой няма да ви отнеме... (Йоан. 16:20-23). На жените-мироносици Иисус Христос казва: „Радвайте се“. Възрадва се е първо Божията майка, виждайки възкръсналия си син, накрая са се зараждали и всички апостоли, и всички вярващи. По повод на Възкресението св. ап. Павел казва: ... ако пък Христос не е възкръснал, то празна е нашата проповед, празна е и вашата вяра... (1 Кор. 15:14).

Навсякъде, където и да проповядват и основават църковни събрания, апостолите учат вярващите да се събират в неделни дни, за да извършват св. Евхаристия и да празнуват. Оттогава досега там, където има вярващи, се празнува неделният ден, в който се извършва св. Евхаристия.

Всъщност най-сериозният проблем при съботяните се оказва директното им противопоставяне на пазенето на Възкресния ден – неделята.

Отец Георги отделя цялата последна глава на този въпрос. Тъй като в основата на апостолската проповед е Възкресението Христово, то ако Иисус Христос не е възкръснал, то тази проповед и свързаната с нея вяра, едва ли биха имали смисъл. Без Възкресение няма изкупление, защото ако Богочовекът не е възкръснал, то той нямаше да бъде Изкупител. Тогава нашата вяра би била ненужна и ние щяхме да сме си още в греховете.

По-нататък, ако Иисус Христос беше само умрял на кръста и тази смърт не беше последвана от възкресение, то първо, Сам Спасителят би останал под проклятието на греха, второ, човечеството не би получило от Него оправдание за греховете, и трето – нима можем да твърдим, че предстои всеобщо възкресение на мъртвите?

Божествената истина обаче, която именно като такава е безусловно вярна, ни представя друга несъмнена действителност: Благословен да бъде Бог и Отец на Господа нашего Иисуса Христа, Който по голямата Си милост, чрез възкресението на Иисуса Христа от мъртвите, ни възроди за жива надежда... (1 Петр. 1:3). От приведения новозаветен стих разбираме, че дори вярата в Бога ни е дадена чрез Възкресението Христово, защото то е основата на нашата вяра в личното ни възкресение и безсмъртие.

Въпросът за Възкресението Христово е основата на християнската вероизповед, но съботяните твърдят, че ако не е празнуването на деня на Христовото Възкресение, то съботата щяла да се пази и досега. Дори твърдят, че пазенето на неделния ден е показател за служенето на сатаната, и че в Свещеното Писание няма основания за празнуването на неделния ден.

С много библейски цитати отец Георги опровергава и това по-

грешно убеждение на съботяните, като поставя акцента върху значимостта на самото Христово Възкресение: то е завършекът на нашето спасение, то е победа над смъртта, в този ден Господ влезе в славата Си и седна отдясно на Отца, това е най-радостният ден за покойниците в ада, това е всъщност празникът на празниците.

Като привежда доказателства от Свещеното Писание и от Свещеното Предание, главно свидетелства на църковните писатели от първите векове за съботата и неделята, отец Георги завършва с цялостна защита на основата на християнската вероизповед – Възкресението Христово

С това завършваме разглеждането на двете подбрани съчинения на ставрофорен иконом отец Георги Ибришимов. Макар от времето, в което ги е писал, да ни дели близо половин век, днес се сблъскваме със същия проблем на нездрава духовност, проявяваща се в отстъпление от личността на Богочовека Иисус Христос, от Неговите думи, от Неговото учение и проповед.

Истината за вероизповедта е, че тя не е нещо формално, а нещо живо, действено в Църквата. Това, което се изисква от нас, е да я пазим, да съхраняваме всички заповеди на Спасителя, основавайки живота си на тях. Тогава той би имал стабилна основа, което води към заветната цел – спасение в Царството Божие. Без пазенето на вероизповедта, завещана ни още от апостолско време, всичко е напразно и изгубено.

Днес пропастта и разделението между християните стават все по-големи; дори диалогът (тук не става дума за обединение) между православни, католици и протестанти е затруднен. От трудовете на отец Георги се убеждаваме за значението на християнската вероизповед, за която мъчениците са отдавали живота си, а други са оставяли всичко, за да следват Христос. Без придържане към истината, няма как да се постигне единството и пълнотата на мира и любовта.

В своите съчинения отец Георги Ибришимов разкрива картината на Божието домостроителство през призмата на православната вероизповед, осветявайки чрез светлината ѝ всички онези отклонения от нея, които водят до невъзможността за истинско единение.

Двустранна се оказва неговата задача: от една страна, той е сери-

озно ангажиран да предпази православните вярващи, които не познават Свещеното Писание от заблудите, характерни за т. нар. инославен свят, а от друга – с грижата на бащата от притчата за блудния син, се опитва да завърне към православната вяра дори и една заблудила се душа. Тази задача не е лека поради отговорността, която полага на плещите, но с голямото си сърце и самоотверженост, с умението си на познавач и проповедник на Божието слово, отец Георги Ибришимов я постига. И всичко това с особена грижа за душите – първо, за православните християни, които са податливи към съмнения във вярата и заблуди и второ, за онези, които са се втурнали към чужди религиозни учения. Не са много пастирите, които са се заемали с подобна задача, затова и духовници като отец Георги са особено необходими и ценни за всяко време.

Уверени сме, че проповедта на отец Георги Ибришимов към заблудените и изгубени души, не е била „празна, нито напразна“, още повече, че неговата вяра е оделотворена в живота му.

Не е напразна и нашата надежда както за упокоението на душата му при Бога, така и за думите на Господ: Хубаво, добри и верни рабе! В малкото си бил верен, над много ще те поставя; влез в радостта на господаря си (Мат. 25:23).

Библиография

Богоносец. Св. Игнатий, Послание до филиделфийци,“ в: Светоотеческо наследство. Изборник. Прев. Св. Риболов, Ал. Кашъмов, Ст. Терзийски, София: Омофор, 2001 [S. Ignatius of Antioch, Epistle to Philippians. In: Patristic Heritage. Anthology. Trans. St. Ribalov, Al. Kashamov, St. Terziyski, Sofia: Omophor, 2001].

Дамаскин. Св. Йоан, Точно изложение на православната вяра, София, 1996 [St. John of Damascus. An Exact Exposition of the Orthodox Faith, Sofia, 1996].

Златоуст. Свети Йоан, Девет слова за покаянието. Прев. Ев. Минева, София: Тавор, 1994 [Saint John Chrysostom. Nine Homilies on Repentance. Trans. Ev. Mineva, Sofia: Tabor, 1994].

Ибришимов, Г. Причини за разделение на вярващите (ръкопис), В. Търново, 1980 [Ibrishimov, G. Reasons for the Division among Believers (manuscript), Veliko Tarnovo, 1980].

Ибришимов, Г. Духовни бисери. София, 1992 [Ibrishimov, G. Spiritual Pearls. Sofia, 1992].

Църковен вестник, брой 24–26 от 1946 г. [of the Church Gazette, Issue 24–26 from 1946], с. 17.

Църковен вестник, бр. 3, 1989 [Church Gazette, Issue 3, 1989], с. 8.

Йоаннис Каминис¹

УПОТРЕБАТА НА ПОНЯТИЕТО „МАТЕРИЯ“ (ὕλη) У СВ. ЙОАН ДАМАСКИН

The author is Doctor of Theology and a Senior Assistant Professor in the Department of Systematic Theology at the Faculty of Theology of Sofia University. E-mail: kaminis@theo.uni-sofia.bg; <https://orcid.org/0000-0003-3582-4037>.

Abstract: Ioannis Kaminis, *The Use of term “Matter” (ὕλη) in St. John Damascene*.

The current paper examines firstly the important distinction between created (κτιστόν) and uncreated (ἄκτιστον), as well as between originated (γενητόν) and unoriginated (ἀγένητον). This is an essential philosophical and theological prerequisite for the teaching of St. John Damascene on matter. The latter's teaching on matter is mainly contained in his works *Philosophical Chapters in The fountain of Knowledge*, *Against the Manicheans* and his treatises *Against those who attack the holy images*. St. John Damascene reveals one of the main ontological characteristics of creatures, which is perishability. Thus, matter cannot create individual essences, i.e., it plays no role in the creation of the world, nor it is eternal as in ancient Greek philosophy. The world exists because it was created by God, because He brought it to existence according to the Christian teaching of *creatio ex nihilo*. In other words, a fundamental characteristic of matter is perishability. According to St. John Damascene matter is a consequence of God's will and action. He also identifies the word creation (κτίσις) with the word matter (ὕλη) and vice versa. Therefore, by identifying matter with creation, St. John Damascene shows that matter is not a constituent element of existing things, rather, it is a consequence of their changeability and of the fact that they are created (κτιστά). Thus, a second characteristic of matter is that it is mutable or changeable and created (κτιστή). Thirdly, what is without beginning is categorically immutable and unchangeable. However, on the other hand, everything that has a beginning is mutable. Therefore, matter, as changeable in itself, has a beginning.

Keywords: *Orthodox Theology, Patristics, St. John Damascene, Patrology, Patristics, Orthodox Dogma, Orthodox Tradition, Holy Fathers*

¹ Авторът е доктор по теология на Софийския университет „Св. Климент Охридски“ и асистент в катедра по *Систематическо богословие* в Богословския факултет на същия университет.

I. Разграничение между тварно и нетварно

Светите отци никога не са се опитвали да представят подробно учение за материята, което да не е обвързано със Свещеното Писание. Когато разискват тази тема, те по-често го правят в рамките на полемични съчинения и дискусии. С други думи, те искат да се противопоставят на аргументацията най-вече на елинските философи относно вечността на материята, а същевременно се опитват да изтъкнат християнското схващане за материята и за сътворението на света. Несъмнено, изложението на подробно схващане за материята би било от голямо значение за богословието, тъй като е неразривно свързано както със сътворението и спасението на света, така и с неговото окончателно, есхатологично обновяване.

От самото начало трябва да се подчертае основният богословски методологичен принцип, който е от ключово значение за цялата православно християнско богословие. Това е разграничението между тварно (κτιστόν) и нетварно (ἄκτιστον). Когато светоотеческото богословие използва термини, извлечени от древногръцката философия, разбира под античното понятие възникнало (γενητόν), всъщност тварно (κτιστόν), и под античното невъзникнало (ἀγένητον), *всъщност* нетварното, несътвореното (ἄκτιστον)².

Разбира се, това разграничение е най-вече богословско, но чрез установяването му в областта на мисълта се формира нова космология и светоглед и по този начин се създава ново философско разграничение, което драстично отменя предишното основно философско дуалистично разграничение между възникнало и невъзникнало, между сетивно и умозрително, веществено и духовно, материя и идея, тяло и душа, архетипна и материална действителност, и всъщност отменя това философско разграничение, но в същото време го възприема в пълна степен, допълнено и осмислено в библейска перспектива. Това е така, защото разграничението между тварно и нетварно в богословието и следователно във християнската философия е от

² За подробното обяснение на тези понятия вж. Μатσοῦκας, Ν. Α. *Ιστορία της Βυζαντινῆς Φιλοσοφίας Με παράρτημα το σχολαστικισμό του Δυτικού Μεσαίωνα*. Θεσσαλονίκη: Βάνιας, 1998, 1995–226; Μатσοῦκας, Ν. Α. *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Β' Έκθεση της Ορθόδοξης πίστεως σε αντιπαράθεση με τη δυτική χριστιανοσύνη*. Θεσσαλονίκη: Π. Πουρναράς, 1999, 174–193.

първостепенно значение, докато традиционното философско разграничение е от второстепенно значение. Философското разграничение между възникнало и не възникнало не въвежда понятие за сътворение. От негова гледна точка, се приема, че понятията „възникнало“ и „не възникнало“ са всъщност познатите ни християнски „тварно“ и „несътворено“. По този начин сетивният, материалният, видимият и телесният елемент започват да се наричат „възникнало“, защото е непостоянно, променливо, постоянно тленно и смъртно. И обратното, умозрителният, мисленият, невидимият и архетипният елемент е нещо нетленно, неизменимо, неунищожимо и безсмъртно. Така че тази дуалистична философия е позната и лесна за възприемане: душата, идеите, умът, умозримите като цяло неща, са вечни, неразрушими и незименни. В същото време те оформят, разкрояват и поставят в движение всички безформени, материални неща, които в основата си са несъществуващи, докато умозримите неща са съществуващи. Въпреки това несъществуващите и съществуващите са извън всяко понятие за сътворение, с други думи, те са несъздадени. В диалога *Тимей* на Платон, се говори, разбира се, за сътворение, но то се разбира като формиране на безформена действителност. Оттук произхожда и красотата на сетивния свят. Но само умозримият свят е нетленен и невидим, докато сетивният е видим и тленен, нетраен и подлежащ на загиване³.

³ Платон, *Тимей*, прев. Г. Михайлов. – В: Платон, *Диалози*, т. 4. София: Наука и Изкуство, 1990 [Plato, *Timaeus*, trans. G. Mihailov. – In: Plato, *Dialogues*, vol. 4. Sofia: Nauka i Izkustvo, 1990], 52ab, 506: „Ако това е така, следва да признаем, че съществува едно нещо – *идея*, която е винаги една и съща, неродена и незагиваща, неприемаща в себе си от другаде нищо друго, нито самата тя влиза в нещо друго; не може да се схване със зрение или с друго някакво сетиво, а е дадена само на мисълта да я наблюдава; второ нещо е подобно на тази идея и носи същото име, но е схващано чрез сетивата, родено е, винаги е в движение, възникващо в някакво място и след това изчезващо оттам, възприемано е чрез мнение заедно със сетивност“. Вж. Basile de Césarée, *Homélies Sur L'Hexaéméron*. Ed. et transl. Stanislas Giet, SC 26, Paris: Cerf, 1949, 148–149: Ὁ δὲ Θεός πρὶν τι τῶν νῦν ὁρωμένων γενέσθαι εἰς νοῦν βαλλόμενος καὶ ὁρμήσας ἀγαγεῖν εἰς γένεσιν τὰ μὴ ὄντα ὁμοῦ τε ἐνόησεν ὁποῖον τινα χρὴ τὸν κόσμον εἶναι, καὶ τῷ εἶδει αὐτοῦ τὴν ἀρμόζουσαν ὕλην συναπεγέννησεν. Οὐκ ἐξ ἡμισείας ἐκάτερον, ἀλλ' ὅλον οὐρανόν καὶ ὅλην γῆν, αὐτὴν τὴν οὐσίαν τῷ εἶδει συνειλημμένην. Οὐχὶ γάρ σχημάτων ἐστὶν εὐρέτης, ἀλλ' αὐτῆς τῆς φύσεως τῶν ὄντων δημιουργός. Срв. Μάξιμος Ὁμολογητής, *Κεφάλαια περὶ ἀγάπης* (PG 90, 1025B и 1049A): Οἱ μὲν Ἕλληνες ἐξ αἰδίου

Според разграничението между тварно и нетварно, сътворен, потенциално измением и тленен е също тварният умозрим свят. Сетивните и умозримите са измениеми – от ангела и душите до последното камъче. Според св. Василий Велики съществуват две неща: божественост и творение. Второто като тварно подлежи на раждане и промяна, битието му зависи от божествеността⁴. По този начин както сетивните, така и умозримите неща се намират в една и съща зависимост, въпреки че се различават помежду си според функционалното си степенуване. Например тялото е различно от душата, но и двете могат да напредват и в същото време да се разпаднат⁵. Следователно философското разграничение между сетивно и мислимо (умозримо), възникнало и невъзникнало не важи. Разграничението между тварното и нетварното е първичното разграничение и то доминира върху вторичното разграничение между сетивновъзприемаемо и умозримо. Така че тези, които объркат тази ключова позиция, т.е. разграничението между тварно и нетварно, много лесно се заблуждават и говорят за елинизация, платонизъм, аристотелизъм на богословската мисъл у църковните отци, тъй като смятат, че основното разграничение в теологията е между сетивновъзприемаемо и умозримо, възник-

λέγοντες, συνυπάρχειν τῷ Θεῷ τὴν τῶν ὄντων οὐσίαν, τὰς δὲ περὶ αὐτὴν ποιότητας μόνον ἐξ αὐτοῦ ἐσχηκένται... Ἀλλ'οὗτος ὁ λόγος τῶν Ἑλλήνων ἐστίν· οἵτινες οὐσιῶν μὲν οὐδαμῶς, ποιότητων δὲ μόνον δημιουργὸν τὸν Θεὸν εἰσάγουσιν. Ἡμεῖς δὲ τὸν παντοδύναμον ἐγνωκότες Θεὸν, οὐ ποιότητων, ἀλλ'οὐσιῶν πεποιωμένων, δημιουργὸν αὐτὸν εἶναι φαμεν. Εἰ δὲ τοῦτο, οὐκ ἐξ αἰδίου συνυπαρκτα τῷ Θεῷ τὰ δημιουργήματα („Елините, смятайки, че природата на тварите от вечност е била с Бога и че те от Него са взели само своите качества... Но така говорят елините, които правят Бога не Творец на природата, а само на качествата. Ние пък, признавайки Бога за всемогъщ, казваме, че Той е Творец не само на качествата, но и на природите. Щом е така, тварите не са съвечни с Бога.“ – Прев. мой).

⁴ Basile de Césarée, *Contre Eunome* II, ed. et transl. Bernard Sesboué et Georges-Matthieu de Durand (SC 305, Paris: Cerf, 1983, 152–153): Δύο γὰρ λεγομένων πραγμάτων, θεότιτες τε καὶ κτίσεως καὶ δεσποτείας καὶ δουλείας, καὶ ἀγιαστικῆς δυνάμεως καὶ ἀγιαζομένης.

⁵ Grégoire de Nazianze, *Discours 27–31 (Discours Théologiques)*, ed. et transl. Paul Gallay et Maurice Joubon (SC 250, Paris: Cerf, 1978, 304–305): Ἡμεῖς τε γὰρ οὐ σύνθετοι μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀντίθετοι, καὶ ἀλλήλοις, καὶ ἡμῖν αὐτοῖς, οὐδὲ ἐπὶ μιᾷ ἡμέρας οἱ αὐτοὶ καθαρῶς μένοντες, μὴ ὅτι τὸν ἅπαντα βίον· ἀλλὰ καὶ σώμασι καὶ ψυχαῖς ἀεὶ ρέοντες τε καὶ μεταπίπτοντες.

нало и невъзникнало⁶. Умозримият тварен свят, както душата, така и умът, се намира в процес на „ставане“ (γίγνεσθαι), докато дуалистична философия щеше да възприеме тази позиция като богохулство. Само нетварният умозрим свят в мисълта на отците е наистина съществуващ и по никакъв начин не е „ставане“. Следователно според дуалистичната философия мислимата природа е една и неразделна, несътворена, без „ставане“ но според отците мислимата природа се разделя – от една страна – на нетварна, неизменна, непроменяща се, и от друга – на сътворена, непостоянна и променяща се⁷.

II. Материята загиба

Повечето изследвания за понятието материя у св. Йоан Дамаскин се съсредоточават върху произведението Три слова срещу отричащите светите икони. Важно е обаче за по-задълбочено изследване на понятието да се вземат предвид всички творби на светеца, особено произведението му Извор на знанието, съдържащо Философски глави и Точно изложение на православната вяра, а също и творбата Против манихеите⁸. Нашата цел е да представим накратко основни-

⁶ Както беше подчертано преди, коренно е разграничението между опозицията тварно – нетварно и опозицията възникнало – невъзникнало в дуалистичната философия, що се отнася до творението и следователно до факта, че тварното включва сетивния и мислимия свят, докато създаденото у дуализма представлява само материалния и сетивния елемент. По-късните схоластици може и да намират една или друга многозначност относно понятията „сътворено“ и „несътворено“ във философските текстове, но това няма нищо общо с несхоластичната светоотеческа мисъл, тъй като отците векове по-рано са притежавали известния бръснач на Окам, така че те не са се интересували от каквато и да е многозначност, а от същественото и основното значение на възникнало и невъзникнало. И на това основно значение са се противопоставили с разграничението между тварно и нетварно.

⁷ Γρηγόριος Νύσσης, *Eis tá áσματα τῶν áσμάτων* (PG 44, 885D): Πάλιν δὲ καὶ τῆς νοητῆς φύσεως διηρημένης, ἢ μὲν ἄκτιστος ἐστὶ, καὶ ποιητικὴ τῶν ὄντων, αἰεὶ οὐσα ὅπερ ἐστί...ἡ δὲ διὰ κτίσεως παρασχεθεῖσα εἰς γένεσιν πρὸς τὸ πρῶτον αἴτιον αἰεὶ βλέπει...

⁸ За значението на св. Йоан Дамаскин в православното богословие и като цяло за учението му вж. Louth, A. *St John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2002; Louth, A. „Το Σχῆμα της Ορθοδοξίας στους Αγίους Γρηγόριο Παλαμά και Ιωάννη Δαμασκηνό“. – В: *Πρακτικά Διεθνῶν Επιστημονικών Συνεδρίων Αθηνών (13-15 Νοεμβρίου 1998) και Λεμεσού (5-7 Νοεμβρίου 1999)*. Άγιο Όρος: Ι.Μ. Βατοπαϊδίου, 2000, 645–651; Ables, S. „Development in Theological Method and Argument in John of Damascus“. *Journal of Early Christian Studies* 4 (28),

те характеристики на материята, както те се възприемат от светеца в контекста на *creatio ex nihilo*.

Св. Йоан Дамаскин разкрива една от основните характеристики на онтологията на тварите, която е тлението. По този начин материята не може да създаде отделни същности, т.е. тя не играе роля в сътворението на света, нито е вечна, както е при елинската философия. Светът съществува, защото е сътворен от Бога, понеже Той го привежда от небитие в битие. Както подчертава св. Йоан Дамаскин в произведението си Против манихеите: „*тлението не може да сътвори, а Божията заповед оживотворява и сътворява*“⁹. Освен това материята като сътворена е съставна, изтичаща, променлива, ограничена и унищожима. Според светеца: „Всяка твар се намира сред повечето от тези състояния. И всяка според своята природа подлежи на разрушение“¹⁰. В произведението Против манихеите възниква следният въпрос: Какво предшества материята? Същността или тлението ѝ? Ако тлението предшества същността, установяваме, че е невъзможно материята да е съществувала преди свойството си да загива. От друга страна, твърдението, че същността предшества тлението, води до извода, че същността и съществуването се отъждествяват с материята, докато тлението представлява съпътстваща характеристика (συμπερφηκός). Освен това преди тлението трябва да приемем нещо нетленно, което очевидно не е познавало загиване. Следователно тлението не може онтологично да съществува само по себе си¹¹.

Светият отец използва Аристотеловата двойна концепция *възможност* (δυνάμει) – *действие* (ἐνεργεία), за да поддържа аргументите си. Той отбелязва, че определението на материята като тление от ма-

Winter 2020, 625–653; Zachhuber, J. *The Rise of Christian Theology and the End of Ancient Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 2020, 288–311; Ιωάννης Δαμασκηνός, Κατὰ Μανιχαίων Διάλογος – Πρὸς τοὺς Διαβάλλοντας τὰς Ἁγίας Εἰκόνας Λόγοι Τρεῖς. Μεταφρ. Νίκος Μатσοῦκας. Θεσσαλονίκη: Π. Πουρνάρας, 1988, 5–36.

⁹ Kotter, B. *Die Schriften des Johannes Von Damaskos IV*, т. 22. Berlin: Walter de Gruyter, 1981, p. 365.

¹⁰ Kotter, B. *Die Schriften des Johannes Von Damaskos II*, vol. 12. Berlin: Walter de Gruyter, 1973, p. 25. Срв. Св. Йоан Дамаскин, Извор на знанието, т. II. Прев. Ат. Атанасов, София: Изток-Запад 2020 [St. John of Damascus, The Fountain of Knowledge, vol. II. Trans. At. Atanasov, Sofia: East-West, 2020 (Bulg. Transl.)], 2019, 68–69.

¹¹ Kotter, B. *Die Schriften Des Johannes von Damaskos IV*, p. 382.

нихеите може да бъде разбрано от гледна точка на възможността, и наистина съществува не само сътворяващата сила, но и загиращата. Не може обаче тя да съществува в действие, понеже тогава загиращите и сътворените ще бъдат съвечни с онзи който загира и сътворява. В следствие от това, тъй като материята е тленна, тя също е и несъвършена и следователно има начало. По този начин св. Йоан Дамаскин изтъква следното:

„Така че тя [материята] е несъвършена, понеже има по възможност загираща способност и тление. А онова, което е несъвършено, развива се и става съвършено, не е безначално, понеже, ако неизменното е безначално, изменяемостта не е безначална.“¹²

Необходимостта за допълнително изясняване на аргументите води до анализ на понятията „пораждане“ (γένεσις) и „загиране“ (φθορά) с цел да се докаже тлението на материята. Светият отец отбелязва следното:

„Възникването и загирането са противоположни. Защото възникването е произлизане от небитие в битие, а загирането, напротив, промяна от битие в небитие. Ако тогава материята е загиране, както вие поддържате, как тя дава плод и възниква?“¹³

Тъй като материята е принудена поради загирането да се разруши в съставните си части, тя не може да поражда същности, както се твърди от манихеите.

Според манихеите материята е загиране, смърт, неподвижност и мрак без светлина. Относно тези свойства на материята св. Йоан Дамаскин се противопоставя, че тя не може да се нарече Творец, понеже нищо живо не може да произлезе от загиране¹⁴. Фактът, че манихеите отъждествяват материята със загирането и същевременно вярват, че тя е безначална, води до абсурд, защото по този начин загирането е причина на небитието, а следователно, ако материята се отъждествява с небитието, как тя може да даде нещо, което тя няма? Вследствие на това разбираме, че материята произлиза от небитието в битието

¹² *Ibid.*, 382.

¹³ *Ibid.*, 383. Срв. Св. Йоан Дамаскин, *Извор на знанието*, т. 1. Прев. Ат. Атанасов, София: Изток-Запад, 2014 [Cf. St. John of Damascus, *The Fountain of Knowledge*, vol. 1. Trans. At. Atanasov, Sofia: East-West, 2014], 187.

¹⁴ Kotter, B. *Die Schriften Des Johannes von Damaskos* IV, p. 364.

като всички твари и че също тя подлежи на загиване, което е основно свойство на тварността.

III. Материята е тварна и изменяема

Според елинската философия светът е безсмъртен, безначален, вечен и неизменен и следователно божествен. Вечността и автономията на света включват и материята, която се разглежда като принцип, съществуващ сам по себе си. Същото учение важи и за манихеите: за тях материята е безначална, неродена, движеща се безредно, бореща се със себе си саморазрушаваща се¹⁵. Според тяхното учение материята е пожелала част от Божията светлина, затова е решила да се стреми към нея с цел да придобие част от нея. Движението на материята се свързва с изменението ѝ. Материята губи онтологичната си самостоятелност и от вечния принцип се превръща в твар. Св. Йоан Дамаскин отбелязва, че:

„Ако тя пожела благото, а благият даде на злото част от себе си и двата са се изменили, понеже злото пожела благото и стана благо, и благото прие да се смеси с злото и стана зло.“¹⁶

Следователно не може да се говори за два божествени принципа.

Движението на материята в пределите на благия Бог води до изменение. По този начин възниква следният въпрос: *Кой е дал живот и движение на материята?* Защото, ако тя се определи като неподвижна, по този начин се отъждествява с небитие, понеже според светия отец: „Всяко нещо, което няма живот, е неподвижно.“¹⁷ Ако материята е жива, причината за нейното съществуване би трябвало да се търси или в самата нея, или другаде. Освен това материята не се движи сама по себе си, тя е неподвижна и пасивна. Следователно причината за живота на материята трябва да се търси извън нея; в благия Бог, т.е. триединният безначален неизменен Бог е Онзи, който сътворява материята и я привежда от небитие в битие. По този начин като твар, произлизаща от небитие, материята е изменяема. Както подчертава св. Йоан Дамаскин, безначалното е неизменно, а пък изменението де-

¹⁵ Kotter, B. *Die Schriften Des Johannes von Damaskos*, т. IV, p. 380.

¹⁶ *Ibidem*, 386.

¹⁷ *Ibidem*, 383.

терминира всичко, което не съществува само по себе си, а произлиза от небитие в битие¹⁸.

В целия диалог Против манихеите авторът се занимава многократно както с въпроса за изменението на съществуващите неща, така и с темата за Божията неизменност. Творението и следователно материята са променливи и изменими, тъй като не произлизат от Божията същност. Св. Йоан Дамаскин изрично твърди, че Бог не е сътворил света от същността Си, а чрез изволението Си и така е привел небитието в битие, несъществуващото в съществуване. Освен това, Бог винаги е искал да сътвори във времето, определено от Него¹⁹.

Факт е обаче, че светият отец не развива конкретно учение за материята. В произведението си Философски глави той категоризира материята в 28-а глава За това, което съществува в друго. Материята за него е носител на вида и в този контекст свързва материята с Аристотеловото понятие за вид²⁰. Освен това, следвайки пак Аристотел, той подчертава, че материята е същността на нещата, първото подлежащо на всяко нещо:

„Същността е подлежащо, както материята, а съпътстващото е наблюдаваното в същността като в подлежащо; например мед и восък са същности, а фигура, форма и цвят са съпътстващо. Също така тяло е същност, а цветът на тялото – съпътстващо; душа е същност, а знание – съпътстващо. В действителност не тялото е в цвета, но цветът е в тялото. Нито душата е в знанието, но знанието в душата; нито медта или восъкът са във фигурата, но фигурата е във восъка и в медта.“²¹

Това обаче, което е очевидно в творчеството на светия отец, е, че материята се отъждествява със тварното, т.е. с изтичащата същност на творенията. По този начин материалността е по същество плътност, подвижност като следствие от тварност. Следователно може да се твърди, че онова, което всъщност определя материята, е фактът че тя е тварна, изменяема и загиваща, т.е. тя има всички характеристики,

¹⁸ *Ibidem*, 384.

¹⁹ *Ibidem*, 382

²⁰ Kotter, B. *Die Schritten des Johannes von Damaskos* I, vol. 7. Berlin: Walter de Gruyter, 1969, 106.

²¹ *Ibidem*, p. 58. Срв. Св. Йоан Дамаскин, *Извор на знанието*, т. 1 [Cf. St. John of Damascus, *The Fountain of Knowledge*, vol. 1], 42-43.

които определят и останалите твари.

Разбира се, материята не престава да е следствие на действието на Божието изволение. Интересно е, че в произведението си Против манихеите св. Йоан Дамаскин отъждествява думата творение (κτίσις) с материя; няколко пъти вместо κτίσις използва думата ὕλη („материя“) и обратното²². Следователно, отъждествявайки материя с творението, св. Йоан Дамаскин разкрива, че материята не представлява съставен елемент на съществуващите неща, тя по-скоро е следствие от изменението им и като цяло на тварността им. По същия начин, както няма безипостасна природа или безлична същност, не може да съществува материя сама по себе си. Всъщност това води до мисълта, че материята по-някакъв начин може да се определи освен като следствие от изменението, а също и като съпътстваща характеристика на тварността, но въпреки това св. Йоан Дамаскин изтъква че: *„Всичко съпътстващо е безтелесно и не съществува само по себе си, но се наблюдава в същността.“*²³

Несъществуването на материята според светия отец би било възможно, ако тя се върне в небитието, от което е произлязла. Но за да стане това, трябва да бъде лишена от всяка божествена енергия. Тварността и произхождащата от нея изменяемост предполагат и относителност на материята. Тя не може да претендира за автономност и абсолютност. Тя, като всички други твари, зависи от енергийната връзка с нетварния Бог творец, за да може да съществува.

IV. Материята има начало

Както става ясно от вдъхновената Дамаскинова полемика срещу дуализма на манихеите, материята по никакъв начин не може да се смята за равностоен принцип, паралелен на Бога. Както тленността на материята, така и нейната плътност и изменяемост недвусмислено сочат към произлизането ѝ от небитие в битие. Според светия отец, ако има два принципа, ще има полиархия, многоначалие, а ако има полиархия, ще съществува покой, а ако покой е началото на същест-

²² Срв. Kotter, B. *Die Schriften Des Johannes von Damaskos* IV, p. 356, 396.

²³ Kotter, B. *Die Schritten des Johannes von Damaskos* I, p. 121. Срв. Св. Йоан Дамаскин, *Извор на знанието*, т. 1 [Cf. St. John of Damascus, *The Fountain of Knowledge*, vol. 1], 163.

вуващите неща, началото им ще бъде зло, понеже покоят е нещо зло. Понеже това, което подобава на Бога, е да сътворява същности и да ги привежда от небитие в битие²⁴.

Също по категоричен начин Дамаскин доказва, че материята не съществува сама по себе си. Материята не може да се отъждестви с божествеността, защото не е вечна. Ако тя беше безначална, щеше да има винаги битие и никога небитие. Но материята като небитие е нямала битие, а тя е произлязла във времето в битие. Единствено вечният Бог притежава битие във вечността. Св. Йоан Дамаскин черпи от учението на манихеите, за да опровергае твърдението за безначалността на материята. Манихейската доктрина избягва глагола „сътворявам“ и вместо него предпочита израза „призовавам на живот“. По този начин обаче съществата, които се привеждат в живот чрез процес, подобна на неоплатоническата еманация, са едносъщни на двата принципа. Поради това св. Йоан Дамаскин пита: „Откъде произлиза безбройният брой на телата?“²⁵ Защото според манихейската антропология телата са производни на материята. Затова този път се завръща към същия въпрос и подчертава следното: „Ако пак твърдите, че материята е безтелесна, откъде е придобила тяло? Защото *безтелесната и безначалната същност не може да се превърне в тяло*.“²⁶ Според св. Йоан Дамаскин материята трябва да бъде съставена от безтелесна и телесна същност, но съставните същества също трябва да произхождат от нещо просто и несъставно, което да е причина за възникването им. Както е невъзможно да станат две освен от две единици, е невъзможно да съществува човек освен от присъединяването на душа и тяло; също е невъзможно да съществува тяло освен от съставянето на четирите елемента – земя, вода, въздух и огън. Така че първо трябва да е налично простото, а след това да се създаде съставното, сложното. По този начин материята е съставна и не може да се твърди, че е безначална.

Безначалността на материята се опровергава методично от светия отец в произведението Против манихеите, където се анализира

²⁴ Kotter, B. *Die Schriften Des Johannes von Damaskos* IV, p. 362.

²⁵ *Ibidem*, 384.

²⁶ *Ibidem*, 384.

въпросът на изменението. Материята, за да бъде безначална, трябва да бъде и неизменна. В същото време тя трябва да бъде и проста. Въпреки това, както понятието за Божията простота, така и понятието за неизменяемост на Бога не могат да бъдат приложени към материята, понеже, ако материята е безначална и ако е безтелесна, как е произлязла от безтелесна същност? Безначалното е категорично и неизменно, и онези, които са по природа прости, не могат да се съединяват. Именно съставността на материята, която я кара да съдържа в себе си както безплътен елемент, така и плътен, е парадокс сам по себе си, затова светият отец пита: „Кой съединява противоположните неща?“²⁷ Следователно трябва да се потърси творческата сила, която е допринесла за помиряване на противоположностите и за окончателното им съединение. Това означава, че само Бог може да привежда към общение противоположностите в една *ипостас*.

В заключение може да се каже, че св. Йоан Дамаскин прибавя забележителен и същевременно непоклатим аргумент към полемиката срещу безначалността на материята. Аргументът е свързан с есхатологичния край на материята. Според него не може нещо, което се бунтува и се променя, да се смята за божествено, тъй като то трябва да бъде и есхатологично премахнато. Следователно материята е загиваща и подлежи на изменение, затова е и съставна. Тя има начало и принципът на съществуването ѝ се дължи на безначалния, неизменен, прост и всеблаг принцип на действителността, т.е. на триединния Бог, Който сътворява света и материята, привеждайки я от небитие в битие чрез Своите нетварни енергии. Онова, което има край, има и начало.

Библиография

Ables, S. „Development in Theological Method and Argument in John of Damascus“. *Journal of Early Christian Studies* 4 (28), Winter 2020, 625–653.

Дамаскин, Св. Йоан. Извор на знанието, т. II. Прев. Ат. Атанасов, София: Изток-Запад 2020 [St. John of Damascus, *The Fountain of Knowledge*, vol. II. Trans. At.

²⁷ *Ibidem*, 382.

Atanasov, Sofia: East-West, 2020 (Bulg. Transl.)].

Дамаскин, Св. Йоан. Извор на знанието, т. 1. Прев. Ат. Атанасов, София: Изток-Запад, 2014 [Cf. St. John of Damascus, *The Fountain of Knowledge*, vol. 1. Trans. At. Atanasov, Sofia: East-West, 2014].

Kotter, B. *Die Schriften des Johannes Von Damaskos IV*, vol. 22. Berlin: Walter de Gruyter, 1981.

Kotter, B. *Die Schriften des Johannes Von Damaskos II*, vol. 12. Berlin: Walter de Gruyter, 1973.

Kotter, B. *Die Schritten des Johannes von Damaskos I*, vol. 7. Berlin: Walter de Gruyter, 1969,

Louth, A. *St John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Louth, A. „Το Σχήμα της Ορθοδοξίας στους Αγίους Γρηγόριο Παλαμά και Ιωάννη Δαμασκηνό“. – В: Πρακτικά Διεθνών Επιστημονικών Συνεδρίων Αθηνών (13-15 Νοεμβρίου 1998) και Λεμεσού (5-7 Νοεμβρίου 1999). Άγιο Όρος: Ι.Μ. Βατοπαιδίου, 2000, 645–651.

Ματσούκας, Ν. Α. *Ιστορία της Βυζαντινής Φιλοσοφίας Με παράρτημα το σχολαστικισμό του Δυτικού Μεσαίωνα*. Θεσσαλονίκη: Βάνιας, 1998.

Ματσούκας, Ν. Α. *Δογματική και Συμβολική Θεολογία В Έκθεση της Ορθόδοξης πίστης σε αντιπαράθεση με τη δυτική χριστιανοσύνη*. Θεσσαλονίκη: Π. Πουρναράς, 1999.

Платон, Тимей, прев. Г. Михайлов. – В: Платон, Диалози, т. 4. София: Наука и Изкуство, 1990 [Plato, *Timaeus*, trans. G. Mihailov. – In: Plato, *Dialogues*, vol. 4. Sofia: Nauka i Izkustvo, 1990].

Zachhuber, J. *The Rise of Christian Theology and the End of Ancient Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 2020.

Zoran Kalev

EHUD'S MISSION: ASPECTS OF EARLY ISRAELITE RELIGION IN JUDGES 3:12-30¹

The author is a doctoral candidate in the Department of Biblical Theology at the Faculty of Theology of Sofia University. E-mail: zkalev@theo.uni-sofia.bg; <https://orcid.org/0000-0003-2763-7637>.

Abstract: The goal of this article is to present the major theological points of Judges 3:12-30 (the deliverance cycle about Ehud and his mission as a judge), and, to arrive at a generalization about Israel's religious fervor in the setting of the Book of Judges. The commentary on the narratological aspects of the material in Judges 3:12-30 underscores a literary feature, i.e. a history of sequential deliverers, who bear the name 'judges', fight the war of YHWH and have an immense practical effect on the Israelite community.

Keywords: *Ehud, Book of Judges, Deliverers, Narratological, Biblical Studies, Old Testament, Orthodox Theology*

1. Culture and Religion in Judges

Among the narratives of the early stages of the development of God's covenant with the Israelites, there's no other historical account that happens to be more replete with violence than the Book of Judges. The horrific cycles of idolatry and divine punishment focus on the political activity of a deliverer, who has been chosen by God to engage in holy war. The social development of the Ancient Near East is marked by the emergence of an Israelite monotheism, as described in the scriptures. Attempts have been made to speculate on the veracity of the entire history of Israel's early settlement in Canaan, still, a preliminary lookback to some of the scholarly treatment on the subject of Hebrew religiosity in the Iron age has to be provided.

¹ Abbreviations: JPS (Jewish Publication Society's 1917 edition of the *Hebrew Bible in English*).

S. N. Eisenstadt hints at the idea of a constructed identity of Israel in the pre-monarchic times, referring to the bond of contractually obligated worship of YHWH.² This type of tribal collective is evident in the organizational focus of Song of Deborah: leaders gather to participate in a military offensive and are variously described as ‚rulers‘, ‚chieftains‘ and ‚princes‘ (Jd. 5:11,14-15). But, how significant is a sweeping victory in battle? How can brute force be connected to the observance of ethical and ritual commandments? W. Zimmerli defines the Israelites as a nation of the calling, as they benefit from the covenant relationship with their deity, while simultaneously being obliged to a responsive attitude.³ The illicit worship of idols inflames God’s anger and is summarized in the formulaic language of doing ‚evil in the eyes of the Lord‘, a phrase repeated throughout several *pericopes* in the Book of Judges. Set in this framework of Israel’s children abandoned to their foes, the institute of judgeship becomes another tangible sign of YHWH’s intervention in the course of the events.⁴ The warrior-type figures from the book manifest the salvific care that began with the Exodus. Every conflict with foreigners is a showcase for the awesome deeds of a deliverer-judge, including the account of Ehud, the kingslayer.

2. Ehud’s raising

Judges 3 neatly fits into the *fabula* of Jd.2:15-18. The largescale consequences of sinning are a withdrawal of providential safety, i.e. ‚abandon‘ of the Israelites so that a Moabite coalition smites them (Jd.3:12-13). Despite the lack of a key phrase like ‚he judged‘, the raising of Ehud is paradigmatic: in Jd.3:15 he arises with an obligation to save his compatriots from the hands of the oppressors, just as Tola (Jd.10:1) and Samson (Jd.13:5).

There is no lofty influence of the spirit of the Lord, occurring with his predecessor Othniel in the very same chapter (Jd.3:10), but the explicit term for a “deliverer”, ‚moshiah‘, מוֹשִׁיעַ, is applied to Ehud, along with a physical anomaly of a ‚restricted right hand‘, iter yad yemino, אֵפֶר יְמִינוֹ in Jd.3:15. Ehud’s special skill of left-handedness is exhibited by the members of the house of Benjamin who fight in a devastating civil war (Jd.20:16). Keeping in mind the Benjamite lineage attributed to Ehud is,

² Eisenstadt, S.N. *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*. Albany: State University of New York Press, 1986, 129–132.

³ Zimmerli, W. *Old Testament Theology in Outline*. Kentucky: Bloomsbury Publishing, 1978, 59–60.

⁴ Soggin, A.J. *Judges: A Commentary*. Philadelphia: Westminster John Knox Press, 1981, 42–44.

the association may seem disgraceful, if the postexilic editorial additions using “the left hand” in the book actually signify a polemic against king Saul, also a Benjamite.⁵ One issue cannot be overstated: Judges is indeed a structured entity.⁶ Even if the memory of Ehud’s raising has its origin in orally transmitted material, the final form does result from the literary craftiness of redactors.⁷ Nonetheless, the violent nature of Judges 3 is no reason to discredit this particular deliverance story as unnecessary cruel, since affirmations of it do exist, such as the following portrait of Ehud as a dependable man in Midrashic literature:

וְכֵן בְּשׁוֹפְטִים בְּאַהֲדָה, וַיַּעַשׂ לוֹ אֶהוּד חֶרֶב וְלָהּ שְׁנֵי פִיּוֹת (שׁוֹפְטִים ג, טז), שֶׁהִיא אוֹכֶלֶת בְּשְׁנֵי עוֹלָמִים, שֶׁהִיא עוֹסֶקת בַּתּוֹרָה, שֶׁפָּתוּב בָּהּ, וְחֶרֶב פִּיפִּיּוֹת בִּיָּדָם (תהלים קמט, ו), שֶׁזֶּה-כֹּה בְּעוֹלָם הַזֶּה וְלְעוֹלָם הַבָּא.

“And so, in Judges, concerning Ehud: And Ehud made him a sword which had two edges (Jd.3:16). This means that he would have a share in two worlds because he was busy studying the Law, about which it is stated: A two-edged sword in their hand (Ps.149:6). Hence he was granted to enjoy the fruits of this world and the hereafter.”⁸

The aforementioned Midrashic application of two textual units from Jd.3:16 and Ps.149:6 dedicated to a weaponry theme urges the reader to laud Ehud rather than to be repelled by him. Furthermore, the acts of the deliverer in Jd.3:15-30 are described at a brisk pace, while creating tension. It will be adequate to emphasize the significance of the gory details in the narrative.

3. A deliverer’s mode

The preparation of Ehud for his task is embedded into the common courtesy of the children of Israel (Jd.3:15-18), as all of them act as subjects of king Eglon. The ‘offering’ to the Moabite court is implied from the evidence of exchanging royal gifts, attested in the Amarna letters.⁹ The

⁵ Amit, Y. *The Book of the Judges: The Art of Editing*. Brill Leiden, 1999, p. 349.

⁶ Klein, L.R. *The Triumph of Irony in the Book of Judges*. Sheffield: Bloomsbury Publishing, 1988, p. 11.

⁷ Vriezen, T.C., van der Voute A.S. *Ancient Israelite and Early Jewish Literature*. Leiden: Brill Leiden, 2005, p. 281.

⁸ *Midrash Tanchuma, Bereshit 14:6*, Metsudah Publications 2005.

⁹ Cohen, R., Westbrook, R. *Amarna Diplomacy: The Beginnings of International Relations*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2002, p. 129.

word for ‚carrying‘ the present is a deliberate play on a similar root of the verb ‚to deceive‘, *nasha*, נָשָׂא, while the scheme of eliminating the king illustrates how is shown efficiency during the war in the narrative of Judges (see v.18, “the people that carried the offering”, *haam nosei haminchah*, הַמְנִיחָה נִשְׂאוּ, הָעָם). The frivolous Moabite guards allow Ehud to enter the privacy of Eglon without checking him for a concealed sword; afterwards, the deliverer gets involved in the most dramatic level of acting on behalf of the Israelite deity:

וְאַהוּד בָּא אֵלָיו, וְהוּא-יָשֵׁב בְּעֶלְיֵת הַמְּקִנָּה אֲשֶׁר-לוֹ לְבָדּוֹ, וַיֹּאמֶר אֶהְיֶה
דֹּבֵר-אֱלֹהִים לִי אֵלָיָהּ; וַיָּקָם, מֵעַל הַכִּסֵּא ,

“And Ehud came unto him; and he was sitting by himself alone in his cool upper chamber. And Ehud said: ‚I have a message from God unto thee.‘ And he arose out of his seat. And Ehud put forth his left hand, and took the sword from his right thigh, and thrust it into his belly” (Jd.3:20-21, JPS).

Here is where the story shifts to an almost satirical tone, king Eglon’s fat closes upon the blade of his assailant, in an ingenious pay-off of the already established fact that the gentile was ‚overweight‘. The ensuing getaway of Ehud in Jd.3:23-26 further enhances the anticipation of him succeeding, but what is the presupposition? According to one more Midrashic interpretation, the ministering angels reside there to demonstrate a supernatural aid for the killing and approve it.¹⁰

The uncompromising attitude toward enemy kings ranges from impalement (Js.10:26) to cutting of toes (Jd.1:6), so Ehud’s trickery does not deviate from the conventional political practices. The grandeur of the violent deed portrayed in the story in Judges 3 is akin to the numinous category, theorized by Rudolph Otto; according to such imagery and language, the dreadful can be an outlet for expressing religious awe.¹¹ The deliverance from the Moabites shows the extend of God’s authority in each and every part of the sensible realm. Further, the action flows to a stirring of the troops:

וַיְהִי בְּבֹאוֹ, וַיִּתְקַע בְּשׁוֹפָר בְּהַר אֶפְרַיִם; וַיִּגְדְּדוּ עִמּוֹ בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל מִן-הַהָר, וְהוּא לִפְנֵיהֶם.
וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם רָדְפוּ אַחֲרַי, כִּי-נָתַן יְהוָה אֶת-אֵיבֵיכֶם אֶת-מוֹאָב בְּיָדְכֶם; וַיִּגְדְּדוּ אַחֲרָיו,
וַיִּלְכְּדוּ אֶת-מַעְבְּרוֹת הַיַּרְדֵּן לְמוֹאָב, וְלֹא-נָתַנוּ אִישׁ, לַעֲבֹר

“And it came to pass, when he arrived, that he blew a horn in the hill-country

¹⁰ *Genesis Rabbah*, 99.3, Kleinman Edition, 2011.

¹¹ Otto, R. *The Idea of the Holy*. London: Oxford University Press, 1923, 61–62.

of Ephraim, and the children of Israel went down with him from the hill-country, and he before them. And he said unto them: ,Follow after me; for the LORD hath delivered your enemies the Moabites into your hand.‘ And they went down after him, and took the fords of the Jordan against the Moabites, and suffered not a man to pass over.” (Jd.3:27-28, JPS).

The activity of blowing with a ,horn‘, shofar, שׁוֹפָר, can be designated as an incentive for religious consciousness, its sound causes trembling in the camp at Sinai (Ex.19:16). The horn’s usage in war is famously noted in the conquest of Canaan in Js.6:20 and continued in Gideon’s proclamation to the tribesmen (Jd.6:34). Ehud unambiguously clarifies the work of the Lord in Israel’s salvation, the faithfulness of the divine covenant partner is in the reciprocal ,delivering‘ of the Moabites into the hands of the Israelites. Therefore ,the people move in combat as a congregation and mimic the triumphant deliverer by answering the call to ,chase after him‘, ridefu aharaï, רִדְפוּ אַחֲרַי. The current of this ,popular‘ and inspiring faith in YHWH has been set apart as a peculiar type of religion by Y. Kaufmann, who defines it as not analogous to the one crystallized in the Later Prophets.¹²

In the hyperbolic denouement from Jd.3:29-30 the heroism is impossible without the Lord’s power infusing the participants. The children of Israel smite an alarming number of ten thousand troops and the emphatic epithets ,oily‘ and ,bulky‘ are attached to the men on the opposing side. All of this universal appeal to God’s unlimited control in Judges proposes a historiography which can exist solely as a field of theology. The cultural intolerance directed at those outside of YHWH’s covenant, uses the verb ,subdued‘, khana, כָּנַע, for God’s dealings with Moab as in the formulation of His enduring commitment to the ancestors (Dt.9:3) and in other battles of the judges (Jd.4:23; 8:28; 11:33).

4. Conclusion

Judges 3:12-30 has less to say about the *minutae* of governing in the timeline of the deliverers of Israel, for it substitutes the whole ,writing of the past‘ technique with a set of emotionally driven sequences. It aims to advocate the fearful character of the divinity by channeling it via Ehud’s piety. The jarring example of someone refusing to keep back his sword from bloodshed and instead, performing the required work of the Lord

¹² Kaufmann, Y. *The Religion of Israel: From Its Beginnings to the Babylonian Exile*. London: University of Chicago Press, 1960, p. 138.

is, in my opinion, valuable as a plain text. Any figural reading of Ehud's vocation diminishes the impact of the book of Judges, robbing it of the chance to cement itself as a primeval crucible of Israel's national and religious concepts.

Bibliography

Amit, Y. *The Book of the Judges: The Art of Editing*. Brill Leiden, 1999.

Cohen, R., Westbrook, R. *Amarna Diplomacy: The Beginnings of International Relations*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2002.

Genesis Rabbah, 99.3, Kleinman Edition, 2011.

Eisenstadt, S.N. *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*. Albany: State University of New York Press, 1986.

Kaufmann, Y. *The Religion of Israel: From Its Beginnings to the Babylonian Exile*. London: University of Chicago Press, 1960.

Klein, L.R. *The Triumph of Irony in the Book of Judges*. Sheffield: Bloomsbury Publishing, 1988.

Midrash Tanchuma, Bereshit 14:6, Metsudah Publications 2005.

Otto, R. *The Idea of the Holy*. London: Oxford University Press, 1923.

Soggin, A.J. *Judges: A Commentary*. Philadelphia: Westminster John Knox Press, 1981.

Vriezen, T.C., van der Voute A.S. *Ancient Israelite and Early Jewish Literature*. Leiden: Brill Leiden, 2005.

Zimmerli, W. *Old Testament Theology in Outline*. Kentucky: Bloomsbury Publishing, 1978.

Калина Сл. Григорова¹

ОСНОВНИ МОМЕНТИ В ЛЕКСИКОЛОГИЧНИТЕ ИЗСЛЕДВАНИЯ ВЪРХУ „БЛАГОСЛОВИЯТА“ В СТАРОЗАВЕТНИЯ ТЕКСТ

The author is a doctoral student in Old Testament Scripture at the Faculty of Theology, Sofia University “St. Kliment Ohridski.” E-mail: slavchevag@uni-sofia.bg; <https://orcid.org/0000-0002-0747-9128>

Abstract: Kalina Sl. Grigorova, *Main Points in the Lexicological Studies on “Blessing” in the Old Testament.*

This paper provides a brief critical overview of lexicological studies on “blessings” in the Old Testament within Western Christian (mainly Protestant) theological publications from the early twentieth century to the end of the second decade of the twenty-first century. These studies focus primarily on the root *brk*. The paper presents the results of a frequency analysis of the derivatives of the *brk* root in the Old Testament text. Additionally, it draws conclusions based on the research findings and suggests discussion points for further study.

Keywords: *Blessing, Old Testament, Lexicology, Frequency Analysis, Biblical Studies, Orthodox Theology*

Увод

Даването на благословия е сред първите действия на Бога, с които читателят се среща в текста на Библията и по-конкретно – в Стария Завет. Божията благословия към Творението е изречена още в първа глава на Книга Битие: *След това Бог ги благослови и рече: плодете се и множете се и пълнете водите в моретата, и птиците да се множат на земята.* (Бт.1:22). Формули на благословия са част от църковния живот; вярващите християни искат и получават благо-

¹ Авторът е докторант по Свещено Писание на *Стария Завет* в Богословския факултет, Софийски университет „Св. Климент Охридски“.

словия от своите духовни наставници. Благословията като форма на общуване между човека и Бога съпътства целия живот на вярващия човек, което я прави значим и винаги актуален онтологичен феномен и предмет на изследване от богословието. Извън езиковите изследвания на „благословията“ в старозаветния текст, темата е популярна в протестантските и католически богословски и църковни публикации през последното десетилетие във връзка с обществената дискусия за еднopolовите бракове и тяхното благославяне.

В настоящата статия обект на проучване е старозаветният текст, а предмет са лексикологичните изследвания на благословията през XX в. и първите две десетилетия на XXI в. в западноевропейската и американска, предимно протестантска библеистика. Целта е да се направят кратък обзор и анализ на тези лексикологични изследвания и да се даде заключение за състоянието им към настоящия период. Задачите за изпълнение на така поставената цел са: критичен прочит на съществуващи основни научни публикации, анализиране на авторските идеи, синтез на общите за съответните научни богословски школи тези относно изследвания предмет.

Според протопрезв. Николай Шиваров: „Семантичният анализ е една екзегетическа стъпка, която е сериозна, независимо от това, че доуточняването на значението на думите продължава по време на целия тълкувателен процес.“² Като споделя тази позиция, авторът на настоящия обзор оставя извън обхвата му по-задълбочените дискусии върху етимологията и семантиката на *brk* в старозаветния текст, доколкото те засягат и богословската трактовка на това понятие и поради своята значимост и обем са предмет на бъдещо дисертационно съчинение. Фокусът в статията е върху процеса на обособяване на „старозаветната благословия“ като самостоятелен предмет на изследване; резултатите от направен синтактичен анализ, при който е установен броят появявания на „благославям/благословия“ в старозаветния текст, и тяхното разпределение в отделните книги, както и върху някои възможни дискуссионни теми относно изследвания предмет.

Статията е с историографски характер, като се използва харак-

² Шиваров, Н. протопрезв. *Херменевтика на Стария Завет*. София: НБУ, 2009 [Shivarov, N. Protopresbyter. *Hermeneutics of the Old Testament*. Sofia: NBU, 2009], 217.

терната методология на историографския анализ: хронологично подреждане, систематизиране, критически преглед на изследванията. Прилага се и класическият метод за анализ на съдържанието на изследваните публикации³. Доколкото в задачите на настоящото проучване е да се даде общата рамка на лексикологичните изследвания върху предмета за сравнително дълъг период, авторът смята двата използвани метода за релевантни и достатъчни.

Текстът на статията е структуриран в заглавие, абстракт и ключови думи на български и английски език, увод, изложение, заключение и приложение.

Резултати от изследванията

Благословиите в старозаветния текст дълго време са извън фокуса на вниманието на християнските научни богословски среди. Първите по-детайлни опити да се отговори на въпроси като: „Каква е същността на благословията?“; „Каква е нейната цел?“; „Как тя действа?“, са направени през 20-те г. на XX в. от западнохристиянски, предимно протестантски автори, сред които можем да отбележим три по-значими разработки: Johannes Pedersen в своето четири томно изследване „Израил: неговият живот и култура“⁴ отделя специална глава „Благословии“, в раздел „Душата: нейните сили и способности“; Sigmund Mowinckel спира вниманието си на благословиите като част от култовата им употреба в Псалмите⁵, а в монографията „Израилските възгледи за благословията и проклятието в светлината на древните ориенталски паралели“ Johannes Hempel⁶ разглежда проклятието и благословията като паралелна двойка концепти. Обща констатация за тези най-ранни разработки е, че те нямат за цел подробно и пълно

³ Лякова, М. „Анализ на съдържанието на документи“. – В: Найденова, В., Джамджиева, М., Стаевска, В. (ред.) *Качествени методи в социалните науки. Въведение*. София: УИ „Св.Климент Охридски“, 2008 [Lyakova, M. „Content Analysis of Documents.“ – In: Naydenova, V., Djamdjieva, M., Staevska, V. (eds.) *Qualitative Methods in the Social Sciences: An Introduction*. Sofia: St. Kliment Ohridski University Press, 2008], 121–124.

⁴ Pedersen, J. *Israel: its life and culture*. Oxford: Oxford University Press, 1926.

⁵ Mowinckel, S. *Psalmstudien I–VI*. Kristiania: SNVAO, (1921–1924).

⁶ Hempel, J. „Die israelitischen Anschauungen von Segen und Fluch im Lichte altorientalischer Parallelen“, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 79 (1925), 20–110.

да изследват идеята за благословия в старозаветния текст, а в състава на по-широкообхватни трудове са включени отделни цитирания или описания на благословии. Авторите застават на позициите на Religionsgeschichtliche Schule⁷ и разглеждат благословията (и проклятието) като сублимации на по-древни магически ритуали⁸.

След края на Втората световна война западноевропейското протестантско библиейско богословие по отношение на Стария Завет е силно повлияно от Gerhard von Rad и по-конкретно – от неговия труд „Богословие на Стария Завет“. В него авторът, отново от позицията на Religionsgeschichtliche Schule, разглежда благословията като несамостоятелна част в Божия план за спасение на творението⁹.

В същия период, 50–60-те г. на XX в. Claus Westermann разработва паралелно темата за значението на благословията в библиейския текст, като прилага подхода на Критика на мотивите и на традициите¹⁰ (Traditionsgeschichte). Освен поредицата статии най-пълен и систематичен негов труд по предмета на настоящото изследване е монографията му „Благословията в Библията и в живота на Църквата“¹¹. В сравнение с по-ранните разработки на други автори, базирани на подхода на Religionsgeschichtliche Schule¹², работата на Westermann е сериозен напредък. Възприетият от автора метод му дава възможност да разкрие своеобразието на идеята за благословия в различни писмени традиции в старозаветния текст и така да опише приноса на всяка от тях за развитието на общия концепт за благословията в Библията. Westermann счита, че благословията е подценена в трудо-

⁷ Religionsgeschichtliche Schule – широко либералнокритично направление в библиейската екзегеза, което разглежда както библиейската история, така и библиейските писания в контекста на общата история на религиите. Движението се разпространява сред немските протестантски богослови в края на XIX – началото XX в. Вж.: *Православная Энциклопедия*, т. 27. Москва, 2011 [Orthodox Encyclopedia, vol. 27. Moscow, 2011], 721–723.

⁸ Mitchell, C. *The Meaning and Significance of BRK „To Bless“ in the Old Testament*. Atlanta, Georgia: Society of Biblical Literature, 1987, p. 177.

⁹ Rad, G. von. *Theologie Des Alten Testaments*, vol. 1. Munich: Kaiser Verlag, 1957, p. 177.

¹⁰ Критика на мотивите и на традициите е част от Историко-критическия метод. Вж. Шиваров, Н. протопрезв. *Цум. съч.* [Shivarov, N. Protopresbyter. Op. cit.], 229–233.

¹¹ Westermann, C. *Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche*. München: Kaiser, 1968.

¹² Hempel, Mowinkel и Pedersen са представители на Religionsgeschichtliche Schule.

вете на Gerhard von Rad¹³ и подлага на критика позицията на същия за несамостоятелността на благословията в общата идея за спасението на творението. Авторът също така оспорва тезата на Johannes Hempel, че благословията е неизменно свързана с проклятието като опозиционна двойка и с това заявява своята позиция, че благословията е специфична проява на Божието благоволение към творението и като такава следва да бъде самостоятелен предмет на изследване.

Авторите на последващите разработки върху благословията в Стария Завет като цяло приемат констатациите и тезите на Westermann и разглеждат благословията предимно като самостоятелен предмет на изследване. Като обща характеристика на авторите до и включително Westermann може да се отбележи, че те не представят цялостна картина на благословията в Стария Завет. Разработките им са по-скоро серии от описания на благословията в различните традиции в старозаветния наратив. Все още липсва изчерпателно и систематично лексикологично изследване на корена *brk*.

Първото подробно лексикологично изследване на благословията в старозаветния текст и съответно на староеврейския корен *brk* прави Gerhard Wehmeier в монографията си „Благословията в Стария Завет“ (1970)¹⁴. Авторът, подобно на Westermann, подхожда към темата през Критика на мотивите и на традициите и следва разграничаването между благословия и спасение. За пръв път обаче в монографията се прави цялостно и задълбочено изследване на появите на *brk* в значението му на „благословия/благославям“ в старозаветния текст, като те се извеждат в изчерпателен и подробен списък и се анализират номиналните форми и глаголните построения, в които коренът се появява. Обръща се внимание на етимологията на *brk*¹⁵, като се проследява значението му в известните към момента текстове и археологически артефакти в цялата група северозападни семитски езици. Прецизността и задълбочеността на това проучване го прави основен референтен източник за последващите разработки както относно лексикалното значение на корена, така и за богословската ин-

¹³ Westermann, C. *Op. cit.*, p. 16.

¹⁴ Wehmeier, G. *Der Segen im Alten Testament – Eine semasiologische Untersuchung der Wurzel brk*. Basel: Reinhardt Kommissionsverlag, 1970.

¹⁵ *Ibidem*, 18–66.

терпретация на понятието „благословия“¹⁶. Работата на Wehmeier е в основата на статиите за корена **brk** в Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament (ThWAT) и в Theological Wordbook of the Old Testament (TWOT).

В средата на 80-те г. на XX в. Christopher Mitchell продължава с разработването на темата за значението на **brk** в старозаветния текст, като прилага актуалните за този период лингвистични методи на компонентния анализ, семантичното поле и теория на речевите актове. При изследването на етимологията на корена **brk** той изтъква, че употребата му в библейските старозаветни текстове е много подобна на тази в другите северозападни семитски езици, както и че съдържанието на библейския текст е напълно достатъчно за извличане на значенията на корена и предоставя изобилно библейски контексти, в които го откриваме. Според Mitchell значението в арабския език на корена **brk** като „да благословя“ и като „да коленича“ е повлияло много повече на съвременните тълкуватели, отколкото на библейските автори. Авторът критикува позицията на Wehmeier и подчертава, че няма доказателство, че библейските автори са считали **brk** „да благословя“ за свързано с **brk** „да коленича“, или че са били повлияни от арабското значение на кой да е от двата корена, както и от арабската форма за съществително име, означаващо „воден басейн“. Като особеност авторът изтъква също така, че „... три от общо четирите появи на **brk** „да коленича“ в Библията са в построения, незасвидетелствани за **brk** „да благословя“, като: спрегаем глагол в Qal (Пс. 94:6; 2Парал. 6:13) и в Hiphil (Бт. 24:11).“ (прев. К.Гр.) Също така трябва да бъде отбелязано наблюдението на Mitchell, че по отношение обекта на благославяне, благословията от човек към Бога е вътрешнобиблейски феномен, нехарактерен за извънбиблейските писмени източници и археологически артефакти¹⁷. Към общия брой употреби на **brk** в старозаветния текст, изведени от Wehmeier, Mitchell добавя четири случая на **brk** в Книга на пророк Даниил и съответно общият брой срещания става 402.

¹⁶ Mitchell, C. *Op. cit.*, p. 25.

¹⁷ Mitchell, C. *Op. cit.*, 10–11.



(фиг.1 Разпределение на употребата на *brk* в отделните книги в старозаветния корпус. Изходни данни: Wehmeier, допълнени от Mitchell, Приложение 1, Графика: К.Гр.)

На основание направения от Wehmeier и допълнен от Mitchell честотен¹⁸ анализ се обобщава, че *nomina* и *verba* построенията на корен *brk* в значението му на „да благословия/благословия“ се появяват 402 пъти в старозаветния текст. Разпределението им е неравномерно между отделните книги, като с най-голям брой срещания са в книга Битие (88 случая), Псалтира (83 случая) и Второзаконие (51 случая). Не откриваме *brk* в книги Песен на песните, Книга на Еклисиаста или Проповедника, Плач Иеремиев и Естир. Наблюдава се ясно очертана тенденция в употребата на *brk* – най-често се открива в Патриархалната литература (Битие, Второзаконие) – текстове, които могат да се свържат с личното, непосредствено общуване между човека и Бога, както и в Псалмите, в които псалмопевецът отново лично и непосредствено отправя своята възхвала към Бога. Отдалечаването на богоизбрания народ от Бога след населяването на Ханаан, за което

¹⁸ Честотен или фреквентен анализ е част от синтактичния анализ на текст, при който се установява честотата на употреба на отделна дума в даден текст. Честотният анализ е необходима стъпка преди семантичния анализ, който цели уточняване значението на думите. За приложението му в херменевтиката вж. Шиваров, Н. протопрезв. *Цит. съч.* [Shivarov, N. Op. cit.], 211–217.

той е критикуван от пророците, оставя на заден план и темата за благословията.

Друга особеност, на която може да се акцентира тук, е различният исторически и наративен контекст, в който се появява **brk** в книгите Битие, Второзаконие, Псалтир и в останалите книги от старозаветния корпус. Отделна публикация или част от бъдеща дисертационна разработка за по-задълбочено и обширно изследване върху жанра или жанровете¹⁹, в които откриваме употреба на **brk**, биха отговорили на въпроси като: „Кой говори, кой произнася благословията?“; „Кой слуша?“, „В какви обстоятелства се случва това?“. В едно бъдещо изследване би могла също така да бъде разработена хипотезата за благословията като жизнеутвърждаващ потенциал, обещан от Бога на Неговия избран човек или народ.

В морфологично отношение коренът се среща предимно в глаголни форми – 331 случая, най-вече във форма Piel – 235 случая. Във форма Niphal²⁰ се открива едва в 3 случая. Като съществително *beraka* коренът се регистрира в 71 случая, отново неравномерно разпределени – най-често срещан в книгите Битие (16), Второзаконие (12) и Псалмите (9). Тази характеристика на корена **brk** носи допълнителна информация за семантичното му изследване – в старозаветния текст **brk** се извява преобладаващо като глагол в определено посторение – Piel, чрез което се изразява каузативно (причинено) действие или състояние, при което се подбужда възникването на условие или състояние на друго действие; интензивно действие, което се извършва с особено усърдие или професионално действие или състояние в деятелен залог²¹.

¹⁹ Относно спецификите на жанровете в контекста на старозаветната херменевтика вж. Шиваров, Н. протопрезв. *Цит. съч.* [Shivarov, N. Op. cit.], 222–225.

²⁰ Nifal е възвратно/реципрочно построение по отношение на построението Qal на глаголите в библейския еврейски език.

²¹ Пеев, В. *Библейски еврейски език за духовните училища*. София: Нов живот, 2014 [Peev, V. Biblical Hebrew for Theological Schools. Sofia: New Life, 2014], 65–66.



(фиг.2: Разпределение на брой употреби на построенията (бенианими) на корена *brk* „благославям/благословия“ в старозаветния текст. Изходни данни: Wehmeier, допълнени от Mitchell, Приложение 1. Графика: К. Гр.)

След разработките на Wehmeier и Mitchell по-обстойни изследвания върху благословиите в Стария Завет се правят през систематично-богословски аспект – в монографията на Magdalene Frettlöh „Теология на благословиите: библейски и догматични възприятия“²². Martin Leuenberger в дисертационното си изследване „Благословии и богословие на благословиите в древен Израел. Проучвания върху техните религиозни и теологично-исторически взаимоотношения и трансформации“ успешно прилага интердисциплинарен подход, за да представи „... един обобщен тематичен синтез на благословиите, който поставя в диахронна последователност синхронните напречни сечения на древен Израел според първични и вторични източници. По този начин най-важните благословии и трансформации, които са откриваеми в първичните и вторични източници в древен Израел, са обобщени в история на темата за благословението в древен Израел, без обаче да се повтарят подробно вече обобщените индивидуални резултати по различните изходни източници.“²³

²² Frettlöh, M. L. *Theologie des Segens: Biblische und dogmatische Wahrnehmungen*. Kaiser: Gütersloher Verlagshaus, 2005, 271–303.

²³ Leuenberger, M. „Segen und Segenstheologien im Alten Israel: Untersuchungen zu ihren Religions- und Theologiegeschichtlichen Konstellationen und Transformationen“. *Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments* 90 (2008), p. 453.

Освен в споменатите монографии на Wehmeier, Mitchell и Leuenberger, коренът **brk** в старозаветния текст е предмет на редица статии, които разглеждат частично и по-детайлно отделни негови граматическите и лексикални особености. Сред съвременните между тях можем да споменем:

Статията на Benjamin Noonan „Авраам, благословията и народите: Препразглеждане на построенията Niphal и Hitpael на **brk** в патриархалния наратив“, в която авторът разглежда различните контексти, където се появяват глаголните построения Niphal и Hitpael на корена **brk**, като ги съпоставя с появите на същия в Piel, за да направи извода, „... че народите са благословени чрез Авраам, а не че сами ще изричат благословии, като използват името на Авраам като някой, благословен изобилно от Бог.“ (прев.К.Гр.)²⁴

André Wenin в статията си „Разказът за Благословията и нейните предизвикателства в книга Битие“ също се обръща първо към честотата на употребата на **brk** в старозаветния текст, след което акцентира изследването си върху синтаксиса на благославящите формули и обекта на благословия в Книга Битие²⁵.

В статията на Mark A. Awabdy „Святата композиция на свещеническата благословия“ обект на изследване е текстът в Чис. 6:24–26(27). Като използва подхода на Критика на формите и жанровете²⁶ (Formengeschichte), авторът изследва някои пропуски в предходните разработки върху Аароновата (свещеническата) благословия. Той обръща внимание, че стилът на Чис. 6:24–26(27) се отличава от стила на свещеническия кодекс **P** (Priesterschrift)²⁷ и на базата на лексикален

²⁴ Noonan, B. “Abraham, Blessing, and the Nations: A Reexamination of the Niphal and Hitpael of בָּרַךְ in the Patriarchal Narrative”. *Hebrew Studies* 51 (2010), 73–93. National Association of Professors of Hebrew. онлайн <https://www.jstor.org/stable/27913964>, посетен на 27.06.2022 г.

²⁵ Wénin, A. “Le récit de la bénédiction et ses enjeux dans le livre de la Genèse”. – In: J. L. Mben, *Kanien. Revue semestrielle de recherches en théologie et sciences humaines*. Abidjan (Côte d’Ivoire), 2019, 4–35. онлайн: <http://hdl.handle.net/2078.1/236430>, посетен на 29.06.2022.

²⁶ Критиката на формите и жанровете е част от Историко-критическия метод. Вж. Шиваров, Н. протопрезв. *Цит. съч.* [Shivarov, N. Op. cit.], 222–225.

²⁷ За значението и превода на български език на термините от Еволюционната хипотеза за произхода на Петокнижието, вж. Марковски, И. *Въведение в Священото*

и идеен анализ изказва тезата, че авторите на закона за светостта *Ph* (Heiligkeitsetz)²⁸ са възприели формата на общата божествена благословия от епистолярния жанр, за да допълнят и ревизират свещеническия кодекс (*P*).²⁹

Темата за благословията в Стария Завет като обособен предмет на изследване не е във фокуса на библеистичните разработки на гръцки православни автори през последния век³⁰. Сред изследванията върху отделни части от свещения текст, които съдържат темата за благословията, могат да се споменат коментарите на Ηλίας Οικονόμος върху гл. 1 от книга Битие³¹. В изследването си върху темата за сътворението на света Μιλτιάδης Κωνσταντίνος³² разглежда благословията на Бог към човека (Бт. 1:28) като божия дар, свързан с личното отношение между Бог и човек, породено от сътворяването на човека лично от Бога. От друга страна обаче, този дар е свързан и със социалното естество на човека, с човешката изначално двоична природа – ...*мъж и жена ги сътвори* (Бт.1:27), която, за да изпълни божията благословия: *плодете се и множете се, пълнете земята и обладайте я и господарувайте над морските риби (и над зверовете), над небесните птици (и над всякакъв добитък, над цялата земя) и над всякакви животни, които пълзят по земята* (Бт.1:29), включва в този процес и двете свои части – мъжка и женска. Подобна позиция откриваме и при Σταύρος Καλαντζάκης, според когото благословията е обвързана със способността за творчество като дар от Бога към човека и специалния дар към жената да ражда деца, с които човешкият род да изпълва и владее

Писание на Ветхия Завет, ч. II. Частно въведение. София: Придворна печатница, 1936 [Markovski, I. Introduction to the Holy Scripture of the Old Testament, Part II: Special Introduction. Sofia: Court Printing House, 1936], с. 21 и сл.

²⁸ *Ibid.*, 36.

²⁹ Awabdy, Mark A. "The Holiness Composition of the Priestly Blessing". *Biblica* 1/99 (2018), 29–49.

³⁰ Караβιδόπουλος, Ι. Δ. *Ελληνική βιβλική βιβλιογραφία του 20ού αιώνα 1900–1995*. Θεσσαλονίκη: Πουρναρά, 1997, 44–83.

³¹ Οικονόμου, Η. «Τωβ μεώδ (Καλά λίαν). Μία αξιολογική ερμηνεία του Α, κεφ. της Γενέσεως», *Γρηγόριος Παλαμάς* 50 (1967), 40–42; Οικονόμου, Η. «Σύγχρονος еρμηνευτική προσέγγις του Α' κεφαλαίου της Γενέσεως», *Εκκλησία* 55 (1978), 196–201, 218–223, 242–249.

³² Κωνσταντίνου, Μ. *Μικρές еρμηνευτικές μελέτες σε αφηγηματικά κείμενα της Παλαιάς Διαθήκης*. Θεσσαλονίκη: Ροπή, 2016, 83–85.

над земята и животните в изпълнение на Божията благословия³³.

В рускоезичната богословска литература в изследвания период също не се открива отделна цялостна разработка върху благословията в Стария Завет. Статията за „благословията“ в „Православна енциклопедия“ е резюме на основните тези от изследванията на Pedersen, Hempel, Westerman, Scharbert и други западнохристиянски изследователи³⁴. Отделна статия в същата енциклопедична поредица е посветена на Аароновата (свещеническата) благословия (Чис. 6: 22–27), като в нея се търси връзка между благословиите в еврейското предхристиянско богослужение и раннохристиянското църковно богослужение³⁵. „Толковая Библия“³⁶ под редакцията на Александър Лопухин включва коментари към текстовете на Стария и Новия Завет. Стилът е по-скоро популярен и по-рядко богословски, но като положителна черта може да се изтъкне честото позоваване на светотечески коментари към съответните места в библейския текст.

Цялостна разработка от български изследователи на темата за благословията в Стария Завет не е правена. Частично тя се коментира от редица автори в техни екзегетични изследвания върху по-разгърнати теми.

Иван Марковски свързва Божията благословия към патриарсите с многочадието: „Понеже раждането на деца се поставяло в зависимост от волята Божия, затова многочадието се считало за щастие и особено благоволение, когато пък бездетството смятали за тежко изпитание, за страшна съдба... Благословиите на близки и роднини към младата невеста били: „Да се родят от тебе хиляди и хиляди...“ (Бит. 24:60).

Още като създал първите човеци в рая, Творецът изрекъл и благословията: „плодете се и множете се...“ (Бит. 1:27)... Това е било

³³ Καλαντζάκης, Σ. *Ερμηνεία περικοπών της Παλαιάς Διαθήκης*. Θεσσαλονίκη: Πουρναρά, 2010, 84–96.

³⁴ *Православная Энциклопедия*, т. 5. Москва, 2002 [Orthodox Encyclopedia, vol. 5. Moscow, 2002], 316–318.

³⁵ *Ibid*, т. 2, 22–23.

³⁶ Вж. Лопухин, А. П. (ред.). *Толковая Библия или комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета*. I–VII. СПб.: Дар, 2009 [Lopukhin, A. P. (ed.). *Interpretative Bible or Commentary on All the Books of the Holy Scripture of the Old and New Testaments*, vols. I–VII. St. Petersburg: Dar, 2009], 1904–1913.

най-ценното благословение, което Бог изричал към патриарсите, започвайки още от Адам (Битие 1:28 и др.), Ной и синовете му (Битие 9:1), Авраам (Битие 17:16), Исак, Яков и пр.³⁷ В учебното помагало към курса лекции по Библейска археология, Марковски разглежда социалното и култово значение на старозаветната благословия като молитва към Бога³⁸.

Боян Пиперов акцентира върху плодовитостта като характеристика на Божията благословия, но отбелязва също личното отношение на обич от Твореца към благославяния обект, както и участието на Божието Слово в нея: „За старозаветния човек е ясно от личен опит, че хвърляните от него семена в земята дават нови семена... А как животните и човекът продължават своята порода? Това става само чрез силата на Божието благословение. Последното е израз на особено внимание и особена обич към благославяния обект. Чрез благословията се изявява и творческата сила на Божието слово. Старият Завет изобилства от примери, че е прокълнато онова живо същество, чиято утроба е заключена и неплодна, а многоплодието у животните и човека е благословение от Бога.“³⁹ Същият автор в своите коментари върху Бит. 1:26-5 развива тълкуването си за благословията вече в контекста на господството на човека над животните и цялата земя: „За такова господство Бог сътворил човека, за него Той и благославя сътворения човек (ст. 28). Но в този стих има и нещо ново: плодете се и множете се. Човек не само трябва да се плоди, но да се плоди така, че числото на новите хора да надмине ония, които загиват. Тогава човек и ще напълни земята и ще я обладае в буквалния смисъл, т.е. – ще я изпълни. Чрез своето творчество човек ще направи постепенно земята да му служи и по този начин той ще припечели, ще я обладае, ще я завладее.“⁴⁰

³⁷ Марковски, И. „Мировгледът на старозаветния човек“. *ГСУбф VII* (1929–1930), София: Синодално издателство [Markovski, I. “The Worldview of the Old Testament Man.” *Yearbook of the Faculty of Theology, Sofia University*, vol. VII (1929–1930), Sofia: Synodal Publishing House.], с. 269.

³⁸ Марковски, И. *Библейска археология*. София: Унив. печатница, 1948 [Markovski, I. *Biblical Archaeology*. Sofia: University Press, 1948], 420–421.

³⁹ Пиперов, Б. *Тълкуване на книгата Битие*. София: Синодално издателство, 1973 [Piperov, B. *Interpretation of the Book of Genesis*. Sofia: Synodal Publishing House, 1973], 30.

⁴⁰ Пиперов, Б. *Праистория на човечеството до Потоп според Библията (Екзегетическо изследване на Бит. 1:26–5)*. София: Придворна печатница, 1940, с. 26.

Протопрезв. Николай Шиваров поставя Божията благословия към човека във връзка с универсалната човешка задача да овладява природата и да господства над нея: „Като образ Божи той (човекът – б. м.) получава благословението да овладява органическата и неорганическа околна среда, цялата природа (Бт. 1:26–28)“⁴¹. В „Библейска археология“ същият автор се спира върху благословията, нейното култово и социално значение и приложение в старозаветното еврейско общество⁴².

В статията си „Старозаветното блаженство (Опит за библейско-филологически анализ на формулата *ašre*)“⁴³ Ивайло Найденов изказва хипотезата за старозаветното блаженство като резултат от осъществяването на Божията благословия. Тази хипотеза също би могла да бъде допълнително проучена в бъдеща дисертационна разработка.

Обща характеристика на макар и малкото коментари на български изследователи върху благословията в старозаветния текст е придържането им към православната тълкувателна традиция, каквато авторът на настоящия обзор се стреми да търси.

Заключение и теми за по-нататъшна дискусия

Статията представя кратък обзор и анализ на част от разработките по темата за благословията в старозаветния текст от началото на XX в. до първите две десетилетия на XXI в. с акцент върху лексикологичните изследвания. Може да се обобщи, че в разгледания период темата за благословията в старозаветния текст се е обособила като самостоятелна и е направен изчерпателен честотен анализ на появите на глаголните и номинални производни на корена ***brk*** в значението

⁴¹ Шиваров, Н. протопрезв. „Човекът като Божи образ и подобие и съхраняването на живота и целостта на творението – в светлината на Стария Завет“. ДК 5 (1988) [Shivarov, N. Protopresbyter. “Man as the Image and Likeness of God and the Preservation of Life and the Integrity of Creation – in the Light of the Old Testament.” *Duhovna kultura* 5 (1988)], 14.

⁴² Шиваров, Н. протопр. *Библейска археология*. София: Синод. изд., 1992 [Shivarov, N. *Biblical Archaeology*. Sofia: Synodal Publishing House, 1992], 487–488.

⁴³ Найденов, И. „Старозаветното блаженство (Опит за библейско-филологически анализ на формулата *ašre*)“. – В: Николчев, Д. (съст.) *Богословски размисли*. София: УИ „Св. Климент Охридски“, 2005 [Naydenov, I. “Old Testament Beatitude (An Attempt at a Biblical-Philological Analysis of the *’ashre* Formula).” – In: Nikolchev, D. (ed.) *Theological Reflections*. Sofia: St. Kliment Ohridski University Press, 2005], 25–28.

му на „благославям/благословия“ както в библейския еврейски текст на Стария Завет, така и в достъпните към съответния период релевантни археологически артефакти. Направени са етимологични съпоставки (Wehmeier, Mitchell) с писмени източници от северозападната семитска езикова група. Това дава възможност за последващи по-задълбочени интерпретации през призмата на систематическото богословие, за развитие на изследванията върху жанровите особености на благословията в епохата и културната среда на Стария Завет, а също и за дискусии относно семантиката на корена *brk* и богословското значение на идеята за благословията в Стария Завет, които са актуални и днес и които поради своята значимост и обем биха могли да бъдат предмет на бъдещо дисертационно съчинение.

Приложения

Приложение 1. Таблица на срещанията на *brk* „благославям/благословия“ в Стария Завет (по Wehmeier, G. Der Segen..., 67-68, допълнени от Mitchell, C. The Meaning..., p.93)

Table 1
The Occurrences of brk "Bless" in the Bible

	Qal	Niph.	Piel	Pual	Hith.	berakd	Total
Gen	8	3	59	-	2	16	88
Exod	1	-	5	-	-	1	7
Lev	-	-	2	-	-	1	3
Num	2	-	14	1	-	-	17
Deut	9	-	28	1	1	12	51
Josh	-	-	8	-	-	2	10
Judg	1	-	3	2	-	1	7
1 Sam	7	-	4	-	-	2	13
2 Sam	3	-	10	1	-	1	15
1 Kgs	6	-	6	-	-	-	12
2 Kgs	-	-	3	-	-	2	5
Isa	2	-	4	-	2	4	12
Jer	2	-	1	-	1	-	4
Ezek	1	-	-	-	-	3	4
The 12	1	-	1	-	-	4	6
Pss	17	-	52	4	1	9	83
Prov	1	-	3	2	-	8	14
Job	-	-	7	1	-	1	9
Ruth	4	-	1	-	-	-	5
Cant	-	-	-	-	-	-	-
Qoh	-	-	-	-	-	-	-
Lam	-	-	-	-	-	-	-
Esth	-	-	-	-	-	-	-
Dan	1	-	2	1	-	-	4
Ezra	1	-	-	-	-	-	1
Neh	-	-	4	-	-	2	6
1 Chron	2	-	13	1	-	-	16
2 Chron	3	-	5	-	-	2	10
Torah	20	3	108	2	3	30	166
Prophets	23	-	40	3	3	19	88
Writings	29	-	87	9	1	22	148
Total	72	3	235	14	7	71	402

Библиография

- Awabdy, Mark A. "The Holiness Composition of the Priestly Blessing". *Biblica* 1/99 (2018), 29–49.
- Frettlöh, M. L. *Theologie des Segens: Biblische und dogmatische Wahrnehmungen*. Kaiser: Gütersloher Verlagshaus, 2005.
- Hempell, J. "Die israelitischen Anschauungen von Segen und Fluch im Lichte altorientalischer Parallelen", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 79 (1925), 20–110.
- Καλαντζάκης, Σ. *Ερμηνεία περικοπών της Παλαιάς Διαθήκης*. Θεσσαλονίκη: Πουρναρά, 2010.
- Καραβιδόπουλος, Ι. Δ. *Ελληνική βιβλική βιβλιογραφία του 20ού αιώνα 1900–1995*. Θεσσαλονίκη: Πουρναρά, 1997.
- Κωνσταντίνου, Μ. *Μικρές ερμηνευτικές μελέτες σε αφηγηματικά κείμενα της Παλαιάς Διαθήκης*. Θεσσαλονίκη: Ροπή, 2016.
- Leuenberger, M. "Segen und Segenstheologien im Alten Israel: Untersuchungen zu ihren Religions- und Theologiegeschichtlichen Konstellationen und Transformationen". *Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments* 90 (2008).
- Лопухин, А. П. (ред.). *Толковая Библия или комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. I-VII*. СПб.: Дар, 2009 [Lopukhin, A. P. (ed.). *Interpretative Bible or Commentary on All the Books of the Holy Scripture of the Old and New Testaments, vols. I–VII*. St. Petersburg: Dar, 2009].
- Лякова, М. „Анализ на съдържанието на документи“. – В: Найденова, В., Джамджиева, М., Стаевска, В. (ред.) *Качествени методи в социалните науки*. Въведение. София: УИ „Св.Климент Охридски“, 2008 [Lyakova, M. "Content Analysis of Documents." – In: Naydenova, V., Djamdjieva, M., Staevska, V. (eds.) *Qualitative Methods in the Social Sciences: An Introduction*. Sofia: St. Kliment Ohridski University Press, 2008], 121–124.
- Марковски, И. *Въведение в Священото Писание на Ветхия Завет, ч. II. Частно въведение*. София: Придворна печатница, 1936 [Markovski, I. *Introduction to the Holy Scripture of the Old Testament, Part II: Special Introduction*. Sofia: Court Printing House, 1936].
- Марковски, И. „Мировгледът на старозаветния човек“. ГСУбф VII (1929–1930), София: Синодално издателство [Markovski, I. "The Worldview of the Old Testament Man." *Yearbook of the Faculty of Theology, Sofia University, vol. VII (1929–1930)*, Sofia: Synodal Publishing House.].
- Марковски, И. *Библейска археология*. София: Унив. печатница, 1948 [Markovski, I. *Biblical Archaeology*. Sofia: University Press, 1948].
- Mitchell, C. *The Meaning and Significance of BRK „To Bless“ in the Old Testament*. Atlanta, Georgia: Society of Biblical Literature, 1987.
- Mowinkel, S. *Psalmenstudien I–VI*. Kristiania: SNVAO, (1921–1924).
- Noonan, B. "Abraham, Blessing, and the Nations: A Reexamination of the Niphal and

Hitpael of בָּרַךְ in the Patriarchal Narrative”. *Hebrew Studies* 51 (2010), 73–93.

Найденев, И. „Старозаветното блаженство (Опит за библийско-филологически анализ на формулата *ašre*). – В: Николчев, Д. (съст.) *Богословски размисли*. София: УИ „Св. Климент Охридски”, 2005 [Naydenov, I. “Old Testament Beatitude (An Attempt at a Biblical-Philological Analysis of the *’ashre* Formula).” – In: Nikolchev, D. (ed.) *Theological Reflections*. Sofia: St. Kliment Ohridski University Press, 2005].

Οικονόμου, Η. «Τὼβ μεῶδ (Καλὰ λίαν). Μία αξιολογική ερμηνεία του Α, κεφ. της Γενέσεως», *Γρηγόριος Παλαμάς* 50 (1967), 40–42.

Οικονόμου, Η. «Σύγχρονος ерμηνε υτική προσέγγιςις του ΑΑ κεφαλαίου της Γενέσεως», *Εκκλησία* 55 (1978), 196–249.

Православная Энциклопедия, т. 27. Москва, 2011 [Orthodox Encyclopedia, vol. 27. Moscow, 2011].

Пеев, В. Библийски еврейски език за духовните училища. София: Нов живот, 2014 [Peev, V. *Biblical Hebrew for Theological Schools*. Sofia: New Life, 2014].

Pedersen, J. *Israel: its life and culture*. Oxford: Oxford University Press, 1926.

Пиперов, Б. Тълкуване на книгата Битие. София: Синодално издателство, 1973 [Piperov, B. *Interpretation of the Book of Genesis*. Sofia: Synodal Publishing House, 1973].

Пиперов, Б. Праистория на човечеството до Потопа според Библията (Екзегетическо изследване на Бит.1:26–5). София: Придворна печатница, 1940.

Rad, G. von. *Theologie Des Alten Testaments*, vol. 1. Munich: Kaiser Verlag, 1957.

Шиваров, Н. протопрезв. „Човекът като Божи образ и подобие и съхраняването на живота и целостта на творението – в светлината на Стария Завет“. ДК 5 (1988) [Shivarov, N. Protopresbyter. “Man as the Image and Likeness of God and the Preservation of Life and the Integrity of Creation – in the Light of the Old Testament.” *Duhovna kultura* 5 (1988)].

Шиваров, Н. протопр. Библийска археология. София: Синод. изд., 1992 [Shivarov, N. *Biblical Archaeology*. Sofia: Synodal Publishing House, 1992].

Шиваров, Н. протопрезв. Херменевтика на Стария Завет. София: НБУ, 2009 [Shivarov, N. Protopresbyter. *Hermeneutics of the Old Testament*. Sofia: NBU, 2009].

Wehmeier, G. *Der Segen im Alten Testament – Eine semasiologische Untersuchung der Wurzel brk*. Basel: Reinhardt Kommissionsverlag, 1970.

Wénin, A. “Le récit de la bénédiction et ses enjeux dans le livre de la Genèse”. – In: J. L. Mben, Kanien. *Revue semestrielle de recherches en théologie et sciences humaines*. Abidjan (Côte d’Ivoire), 2019, 4–35.

Westermann, C. *Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche*. München: Kaiser, 1968.

Стоян Малинов

БЪЛГАРСКИТЕ АВТОРИ НА СВЕТА ЗЛАТОУСТОВА ЛИТУРГИЯ¹

The author is a Senior Assistant Professor, Doctor of Theology, and teaches Church Music at the Faculty of Theology, Sofia University “St. Kliment Ohridski.” E-mail: stoyanmalinov@theo.uni-sofia.bg; <https://orcid.org/0000-0003-0683-6856>.

Abstract: Stoyan Malinov, *Bulgarian Composers on the Divine Liturgy of St. John Chrysostom*.

This paper aims to present the development of original church music in Bulgaria from its Liberation in 1878 to the present day. The liturgy of St. John Chrysostom holds particular significance for composers. The authors under consideration based their musical compositions on the entire Holy Liturgy. The period under study illustrates various aspects of the evolution of ecclesiastical chant tradition and history. Three general tendencies emerge in the authors' efforts to create new church chants based on national traditions: on the one hand, the “Bulgarian chant” (*bolgarskii raspev*); on the other hand, the “Easter church chants”; and finally, the new works by original Bulgarian composers.

Keywords: *Bulgarian Chant, bolgarskii raspev, Chants of the Orthodox Church, Ecclesiastical music, Liturgy, Composers*

Трите най-велики светили на трислънчевото Божество, просветили вселената с лъчите на божествените догмати, медоточните реки на премъдростта, напоили цялата твар с водите на богознанието: Василий Велики, Григорий Богослов и славния Иоан със златословесния език, всички да ги почитем. Защото те винаги за нас се молят на Пресветата Троица.“²

¹ Ст. Малинов, Академичен доклад за празника на св. Трима Светители, четен в аулата на Богословския факултет на 30.01.2019 г.

² *Служебник*, София: Синодално издателство, 1985 [Hieratikon. Sofia: Synodal Publishing House, 1985 (in Church Slavonic)], 255.

Така ние пеем в тропара от тържествената служба, посветена в памет на св. Трима светители. Това възпоменание в тяхна чест св. Църква празнува от 1076 г., когато св. Йоан Евхаитски (†1095 г.), който станал митрополит на Евхаита през времето на византийския император Алексий I Комнин (1048–1118 г.) установява този техен общ празник на 30 януари в месеца, в който чествахме поотделно паметта и на тримата Светители: 1 януари – св. Василий Велики (†379 г.), 25 януари – св. Григорий Богослов (†390 г.) и 27 януари – пренасянето на мощите на св. Йоан Златоуст (†407 г.)³.

По решение на първия конгрес на православните богослови в Атина през 1936 г. 30 януари се определя като ден и празник на богословската наука, а тримата Светители стават патрони на висшите богословски училища и духовните академии⁴.

Приносът им в нашето богослужение безспорно е голям. Особено ярки в това отношение са имената на св. Василий Велики и св. Йоан Златоуст. Две от литургиите, извършвани и до днес в православните храмове, носят техните имена – Василиева св. Литургия и Златоустова св. Литургия. Първоначално двете литургии се служат наравно, но от Средновековието насам превес взема Литургията на св. Йоан Златоуст. Василиевата Литургия остава да се служи само десет пъти в годината, а именно: в навечерието на Рождество Христово, на 1 януари – в деня на св. Василий Велики, в навечерието на Богоявление, в петте недели на св. Четиридесетница, на Велики четвъртък и Велика събота⁵. Златоустовата св. Литургия остава като най-извършваната през дните на годината⁶.

Като най-употребявана в годишния богослужебен кръг Златоустовата св. Литургия става център на композиторския интерес в българската църковна музика от края на XIX в. до наши дни.

³ *Жития на светите*, София: Синодално издателство, 1991 [Lives of the Saints. Sofia: Synodal Publishing House, 1991 (in Bulgarian)], 73–74.

⁴ Пандурски, В. „Св. Три Светители и богослужението ни“, *Духовна култура*, кн. 2 (1962) [Pandurski, V. “The Three Holy Hierarchs and Our Worship.” *Dukhovna Kultura*, no. 2 (1962) (in Bulg.)], 19.

⁵ *Ibid.*, 23.

⁶ *Ibid.*, 26.

1. Авторската многогласна църковна музика у нас от края на XIX до края на 20^{-те} години на XX в.

Музикалните творци от т.нар. първо поколение български композитори имат нелеката задача да преосмислят църковно-певческото наследство и да създадат художествена църковна музика⁷. Голяма част от тях, бидейки също и църковни диригенти, имат възможността на практика да покажат тези свои устреми към интегриране на многогласната църковна музика като жанр в творчеството си⁸.

1.1 Атанас Бадев (1860–1908 г.)

Първата цялостна авторска многогласна Литургия е отпечатана от Атанас Бадев в Лайпциг през 1898 г. Получил основното си образование в Първа софийска мъжка гимназия, той учи две години в Московското синодално певческо училище и четири години в Придворната певческа капела в Санкт Петербург⁹. Познавайки задълбочено не само руската многогласна църковна музика и западноевропейската класика, но и източноцърковното псалтикийно пеене, Бадев включва в своята Литургия както авторски съчинения, така и многогласни обработки на източноцърковни песнопения. Появила се в момент, когато нуждата от български репертоар за църковните ни хорове е голяма, Литургията му обаче не получава признание. Добри Христов,

⁷ Този процес е тясно свързан и с обособяването на Българската екзархия през 1870-1872 г. (вж. иконом Стефан (Стойчо) Стайков. „Православна или народностна Екзархия (религиозно-нравствени аспекти).“ – В: *150 години Българска екзархия*, ред. Павел Павлов, София: УИ „Св. Климент Охридски, 2020 [Stefan (Stoycho) Staykov, “Orthodox or National Exarchate (Religious and Ethical Aspects),” in 150 Years of the Bulgarian Exarchate, ed. Pavel Pavlov (Sofia: St. Kliment Ohridski University Press, 2020)], 60–89).

⁸ Еленков, Г. *Акапелната авторска музика по православни текстове в България от края на XX и началото на XXI век*. Докторска дисертация, защитена на 22.04.2015 г. в НМА „Проф. Панчо Владигеров“ [Elenkov, G. *Authorial A Cappella Music on Orthodox Texts in Bulgaria from the Late 20th to the Early 21st Century*. Doctoral dissertation, defended on 22 April 2015 at the National Academy of Music “Prof. Pancho Vladigerov” (in Bulg.)], 11.

⁹ Николай Андреевич Римски-Корсаков – руски композитор, педагог, диригент, общественик, музикален критик. Автор на 15 опери, 3 симфонии, симфонически картини, камерна и църковна музика.

който е защитник на Болгарския роспев, оценява по достойнство делото на Бадев, наричайки работата му „много ценен принос в областта на многогласната ни духовна литература“. Христов изтъква, че „Цялата Литургия на покойния Атанас Бадев се отличава със своята прекрасна хармонизация, лишена от всякакви хроматизми, присъщи на светската музика. Гласоводенето е в строг контрапунктичен стил и напомня чистотата на черковното многогласно пеене.“¹⁰ Въпреки че практически остава непозната, Литургията на Бадев е първият авторски цялостно завършен многогласен цикъл и се оказва важно постижение не само в сферата на църковното ни наследство, но и в новата ни професионална музика¹¹.

1.2 Александър Морфов (1881–1934 г.)

Съзателят на българската военна маршова песен Александър Морфов, автор на ярки образци на акапелната художествена песен, през първото десетилетие на XX в. написва св. Литургия за четиригласен мъжки хор. Тя поражда несъмнен интерес като ранен пример за авторска църковна музика в годините, когато преобладава практиката на „стъкмяване“, „нареждане“ на литургични цикли от различни руски композитори¹².

1.3 Панайот Пипков (1871–1942 г.)

Друг представител на първото поколение български композито-

¹⁰ Христов, Д. „Златоустава литургия за смесен хор. Съчинения и хармонизации от Атанас Бадев“, *Църковен вестник*, бр. 27 (1909) [Hristov, D. “Chrysostom Liturgy for Mixed Choir. Compositions and Harmonizations by Atanas Badev,” *Church Gazette*, issue 27 (1909) (in Bulg.)], 325. Вж. също Куюмджиев, Ю. *Кое е истинското българско църковно пеене?* Пловдив 2011 [See also: Y. Kuyumdzhiev, *What Is the True Bulgarian Church Singing?* Plovdiv, 2011 (in Bulg.)], 77; Срв. също Попконстантинов, А. „Влиянието на руската църковна хорова музика в развитието на църковното хорово пеене в България“, *Църковен вестник*, бр. 28 (1978) [Cf. also Popkonstantinov, A. “The Influence of Russian Church Choral Music on the Development of Church Choral Singing in Bulgaria,” *Church Gazette*, issue 28 (1978) (in Bulg.)], 4–5.

¹¹ Куюмджиев, Ю. *Многогласната Литургия в българската музика (1878 г. – 30-те години на XX в.)*, София 2003 [Kuyumdzhiev, Y. *The Polyphonic Liturgy in Bulgarian Music (1878 – 1930s)*. Sofia, 2003 (in Bulg.)], с. 30.

¹² Куюмджиев, Ю. *Многогласната литургия* [Kuyumdzhiev, Y. *The Polyphonic Liturgy*], 32.

ри е Панайот Пипков. Роден в град Пловдив през 1871 г., където получава основно и средно образование. След двегодишно следване на музика в Милано се завръща в България и през 1900 г. бил назначен като учител в петокласното училище в Ловеч. Тук той развива голяма музикална дейност и ръководи църковен хор към храм „Успение Богородично“¹³. Докато пребивава в Ловеч, Пипков проучва архивите на Троянския и Рилския манастир с цел събиране на „мотиви от старобългарски песни“, които са послужили като стимул за написването на Литургията. За съжаление от нея са запазени отделни песнопения¹⁴.

1.4 Христо Шалдев (1876–1962 г.)

Христо Тръпков Шалдев е възпитаник на духовната семинария в Цариград и на Петербургската духовна академия. Учителства последователно в Одрин, Цариград, Кюстендил и Скопие. Ръководител е на църковни хорове в Одрин, Цариград, Кюстендил.¹⁵ Като голям привърженик на „старобългарското църковно пеене“ издава Литургия през 1920 г., с включени материали, събрани по време на следването му в Петербург, и напеви от сборника, издаден през 1905 г. от Анастас Николов „Старобългарско църковно пеене“ за едногласно псалтикийно изпълнение с хурмузиев нотопис. Първоначалният замисъл е бил Литургията да бъде многогласна и за тази цел е хармонизирана от Иван Халачев, също учител по музика и църковен диригент в Кюстендил, но Христо Шалдев се отказва от това решение, въпреки одобрението ѝ за печат от Св. Синод¹⁶.

1.5 Петко Стайнов (1896–1977 г.)

¹³ Динев, П. „Други видни църковни наши диригенти“, *Църковен вестник*, бр. 8 (1963) [Dinev, P. „Other Prominent Bulgarian Church Conductors,“ *Church Gazette*, issue 8 (1963) (in Bulg.)], 11.

¹⁴ Вж. Кююмджиев, Ю. *Многогласната литургия* [See Kuyumdzhiev, Y. *The Polyphonic Liturgy*], 34.

¹⁵ Динев, П. „Други видни църковни наши диригенти“, *Църковен вестник*, бр. 26 (1964) [Dinev, P. „Other Prominent Bulgarian Church Conductors,“ *Church Gazette*, issue 26 (1964) (in Bulg.)], 7–8.

¹⁶ Динев, П. „Други видни църковни наши диригенти“, *Църковен вестник*, бр. 8 (1964) [Dinev, P. „Other Prominent Bulgarian Church Conductors,“ *Church Gazette*, issue 8 (1964) (in Bulg.)], 6.

Последният български композитор, който работи в областта на многогласната църковна музика през разгледания период, е Петко Стайнов. Родното място на композитора е гр. Казанлък. Ослепявайки напълно на единадесетгодишна възраст, постъпва в новооткрития през 1905 г. Институт за слепи в София, където учи пиано, цигулка и хармония. Висше музикално образование получава в Германия в частна консерватория в Брауншвайг и в Дрезденската консерватория¹⁷. След като се завръща в родния си град, Стайнов дирижира хора при храм „Успение Богородично“, за който създава и своята Литургия, но за съжаление нотите ѝ не са запазени¹⁸.

2. Развитие на многогласната литургична музика от началото на 30-те г. на XIX в. до края на 40-те г. на XX в.

Вторият период, който обхваща около две десетилетия, показва нови характеристики в еволюцията на положената вече през първия период традиция. Стремешът към създаване на ново църковно-певческо творчество въз основа на националните традиции намира своята реализация в конкретни литургични цикли.

Литургията бива обсъждана в контекста на националното, конкретизирано в проблема за избора на мелодическата основа, върху която трябва да се създаде новото църковно-музикално творчество. Тук възниква въпросът върху каква основа да бъде изградено новото многогласно творчество – дали като основа да бъде приведена продължаващата да звучи едногласна източна византийска псалтика или предизвикалият интерес у обучаващите се в Русия българи музикално-богослужебен репертоар, известен като „*болгарский роспев*“. По отношение на този избор българските композитори се разделят на два лагера, но независимо от това „*новата музика*“ поставя като техен общ знаменател изразните средства на музикалното изкуство.

2.1. Анастас Николов (1876–1924 г.)

¹⁷ <http://www.ubc-bg.com/bg/composer/250>, [Електронен ресурс, октомври, 2016].

¹⁸ Кръстев, В. *Петко Стайнов*, София 1957 [Krastev, V. Petko Staynov. Sofia, 1957 (in Bulg.)], 12–13.

Възпитаник на Синодалното училище по църковно пеене в Москва, изследовател, учител и хоров диригент, ръководил църковни хорове в Санкт Петербург и София. По препоръка на Николай Николаев¹⁹ е изпратен от Св. Синод в Русия да изучи и се снабди с паметници на старобългарското пеене²⁰. Разработените песнопения за 1-и, 2-и, 3-и и 4-и глас се явяват като продължение и второ издание на литографираната Литургия в Петербург през 1905 г., носеща същото наименование. Хармонизацията на Николов не получава популярност въпреки одобрението и от Св. Синод²¹ и авторитета му като изтъкнат хоров диригент. През 1921 г. отпечатва в София „Старобългарско църковно пеене по руските нотни ръкописи от XVII и XVIII век – Литургия за народен хор“²².

2.2. Добри Христов (1875–1941 г.)

През месец януари 1925 г. излиза от печат „Литургия на Св. Иоан Златоуст с допълнителни песнопения за смесен хор“, композирана от Добри Христов. Вдъхновен от дългогодишната си практика на диригент в църковното хорово изкуство както във Варна, така и в София, като един от най-ревностните защитници на народната самобитност на мелодиите на „болгарский роспев“, Христов пристъпва към композирането на своята Литургия, предимно изградена върху старобългарски мотиви²³.

¹⁹ Николай Николаев (1852–1938 г.) – първият български църковнохоров диригент след Освобождението. През 1879 г. по покана на Марин Дринов, по това време министър на Народното просвещение, Николай Николаев пристига в София заедно със своя мъжки хор и започва църковнопевческо дело в храм „Св. вмчца Неделя“. Вж. повече у К. Попов, „130 години от основаването на хора при столичния катедрален храм „Света Неделя“. <http://bg-patriarshia.bg/news.php?id=10421>, [Електронен ресурс, октомври, 2016].

²⁰ Вж. повече у Венкова, Ст. *Апостол Николаев-Струмски: живот, вдъхновен от музиката*, София 2016 [See more in St. Venkova, *Apostol Nikolaev-Strumski: A Life Inspired by Music*, Sofia, 2016 (in Bulg.)], 46–49.

²¹ *Ibid.*, 2.

²² Попконстантинов, А. *Влиянието на руската църковна хорова музика* [Popkonstantinov, A. *The Influence of Russian Church Choral Music*], 5–4.

²³ Динев, П. *Рецензия за Литургията на св. Иоан Златоуст за смесен хор от Добри Христов*, БАН, фонд 16к, оп. 1, а. е. 487 [Dinev, P. *Review of the Liturgy of St. John Chrysostom for Mixed Choir by Dobri Hristov*, Bulgarian Academy of Sciences, Fund 16k,

През 1934 г. той отпечатва „Общодостъпна за хорово пение Литургия № 2“, написана за еднороден хор при преобладаващо двугласие и тригласие. Литургията се отличава със своята пълнозвучна фактура, нерядко с активно гласоводене и на вътрешните гласове. Юлиан Куюмджиев пише, че „макар замислена в по-скромни мащаби, втората Литургия на Добри Христов надхвърля равнището на поставената от автора цел и поставя по-широки граници. Тоналното разнообразие в творбата е подчинено на „обща драматургия със смислови връзки между песнопенията.“²⁴

Постиженията на композитора в хоровата акапелна песен намират отражение в майсторското хорово писмо на Литургиите. С многообразието на изразните средства, стилистичното единство и непосредствената емоционалност Литургиите на Добри Христов се превръщат в най-представителния литургичен образец в българската музика²⁵.

2.3. Петър Динев (1889–1980 г.)

Верен на източноцърковната псалтикийна традиция, Петър Динев създава и отпечатва три литургии. През 1926 г. излиза първата му Литургия „в източен тон“²⁶. През 1929 г. е отпечатана втората цялостна литургична творба на Петър Динев: „Народна Литургия на Св. Йоан Златоуст за народно пеене на два и три гласа върху църковно-източни напеви“. Както първата, така и „народната“ му Литургия, са „нагласени“ върху източноцърковни напеви. Отявлен противник на „болгарский роспев“, Динев избира като основа на своите творчески търсения източните напеви, които според него не отстъпват на руското църковно пеене и се характеризират с по-богато от руското мелодично разнообразие. Тук е постигната и друга цел, а именно да продължи вековната източно-църковна певческа традиция, като я

Inventory 1, Archival Unit 487], – публикувано за първи път от Ю. Куюмджиев в: Кое е истинското българско църковно пеене, с. 106.

²⁴ Куюмджиев, Ю. *Многогласната Литургия* [Kuyumdzhiev, Y. The Polyphonic Liturgy], с. 41.

²⁵ *Ibid.*, 37.

²⁶ Попконстантинов, А. *Влиянието на руската църковна хорова музика* [Popkonstantinov, A. The Influence of Russian Church Choral Music], 4–5.

представи в многогласен хоров вариант, умело поднесен чрез „средства каквито може да има само у висококвалифициран майстор в тази област“²⁷. Реакциите, които предизвиква изданието в музикалните среди, са противоречиви. Един от привържениците на „*болгарский роспев*“ Христо Шалдев в своя статия в Църковен вестник казва, че „Литургията на г-н Петър Динев представлява оригинален и ценен принос към нашата духовна музикална литература.“²⁸ През 1941 г. е отпечатан „Църковно-певчески сборник от духовно-музикални съчинения в източно-църковни, старобългарски и други напеви, композирани и разработени за всеобщното бдение и светата Литургия от Петър Динев“.

2.4. Апостол Николаев-Струмски (1886–1972 г.)

Роден в София през 1886 г., където завършва средното си образование в Първа софийска държавна мъжка гимназия през 1906 г., а обучението си по музика – в новосъздаденото Музикално училище в София, той заминава през 1908 г. за Санкт Петербург, за да продължи своето музикално образование в държавната хорова капела при проф. Степан Василиевич Смоленски. След завръщането си в България от 1923 г. до 1933 г. преподава теория и практика на църковното пеене в Софийската духовна семинария. След проведен конкурс в края на 1924 г. е назначен за първия диригент в новоосветения храм „Св. Александър Невски“. Две години след назначаването му Николаев-Струмски²⁹ дирижира хор, изграден от семинаристи, но впоследствие от 1927 г. изгражда смесен четиригласен хор, с чийто ре-

²⁷ Пенев, Д. „Петър Динев и църковното ни пеене“, ДК, 1960, № 10 [Penov, D. „Petar Dinev and Our Church Singing,” *Dukhovna Kultura*, 1960, no. 10 (in Bulg.)], с. 27.

²⁸ Шалдев, Хр. „За нашето хорово църковно пение“, *Църковен вестник*, бр. 1–2 (1926) [Shaldev, Khr. „On Our Choral Church Singing,” *Church Gazette*, issues 1–2 (1926)], 13; вж също у Нашков, Д. „Нашето духовенство и черковното пение“, *Музикален живот* 18 (1931), 3; вж. Ковачев, А. „Литургия на Свети Иоан Златоуст от Петър Динев“, *Музикален преглед* 17–18 (1926) [See A. Kovachev, „Liturgy of St. John Chrysostom by Petar Dinev,” *Musical Review* 17–18 (1926) (in Bulg.)], 4.; срв. у Кюмджиев, Ю. *Многогласната Литургия* [Cf. Kuyumdzhiev, Y. *The Polyphonic Liturgy*], 39.

²⁹ Според Стефка Венкова псевдонима „Струмски“ Апостол Николаев използва единствено, когато се подписва върху свои собствени композиции. Венкова, С. *Апостол Николаев-Струмски* [Venkova, S. *Apostol Nikolaev-Strumski*.], 158.

пертоар е поставено началото на уникалната хоровата нототека към катедралата³⁰. Отпечатва своя Литургия за четиригласен смесен хор през 1926 г.³¹

По отношение на музикалния език, интонационното съдържание, хармонията и мелодичния изказ творбата продължава руската композиционна традиция, като оформя трета стилистична тенденция в създаването на църковно певческо творчество у нас³².

3. Съдбата на литургичната музика в периода от 40-те г. до наши дни

След прогреса през 30-те и 40-те г. на XX в., очертал важните постижения и изградил традиция в развитието на многогласната литургична музика, интересът към този музикален жанр вече не е актуален за композиторите от т.н. *второ поколение*. „Изживяла своята художествено-музикална актуалност и равноправност многогласната църковната музика ще се „вцъркови“ и ще продължи да звучи „пак и пак“ само в богослуженията на българските православни храмове.“³³ Отделните характеристики на музикалния език в тези сакрални композиции ще застинат канонизирани в позицията си, а времето ще превърне от тях неписани еталони за църковната ни музика. Еталони, към които ще се придържат отделни църковни диригенти и свещенослужители през десетилетията след 1941 г.³⁴

3.1. Христо Манолов (1899–1953 г.)

Христо Манолов е роден на 1април 1899 г. в град Казанлък³⁵. Прогимназиалното си образование завършва в родния си град, а след от-

³⁰ Венкова, С. *Апостол Николаев-Струмски* [Venkova, S. *Apostol Nikolaev-Strumski*], 31.

³¹ Попконстантинов, А. *Влиянието на руската църковна хорова музика* [Popkonstantinov, A. *The Influence of Russian Church Choral Music*], 4–5; Срв. също у Венкова, С. *Апостол Николаев-Струмски* [Cf. also in Venkova, S. *Apostol Nikolaev-Strumski*], 21–32.

³² Гелева, В. Петър Динев и неговото църковно-хорово наследство. Пловдив, 2008 [Geleva, V. *Petar Dinev and His Church Choral Legacy*. Plovdiv, 2008 (in Bulg.)], с. 42.

³³ Еленков, Г. *Акапелната авторска музика* [Elenkov, G. *A Cappella Authorial Music*], 21.

³⁴ *Ibid.*, 22.

³⁵ Янев, Н. *Христо Манолов. Документален очерк*, София 2004 [Yanev, N. *Hristo Manolov: A Documentary Essay*. Sofia, 2004 (in Bulg.)], с. 59.

биването на тригодишната военна служба се записва през 1906 г. като ученик в току-що откритото Държавно музикално училище в София. Слуша също така лекции в Дрезденската консерватория. Творческите му интереси обхващат абсолютно всички области на композиторската активност³⁶. Бидейки ръководител на различни църковни хорови състави в страната, той пише по различно време своите шест литургии, две всенощни бдения, както и други самостоятелни произведения, свързани със св. Литургия³⁷. „За разлика от колегите си от „Съвременна музика“ Христо Манолов реализира идеята за националното и в богослужебните жанрове и става продължител на делото на фигури като Добри Христов и Петър Динев в стремежа им към създаване на родна певческа литература“³⁸.

3.2. Ангел Попконстантинов (1905–1981 г.)

Дългогодишният диригент на Патриаршеската катедра „Св. Александър Невски“ Ангел Попконстантинов е роден в с. Любеново (дн. Хасковска област) на 24 август 1905 г.³⁹ Като ученик в Софийската Духовна семинария⁴⁰ негови преподаватели по музика (нотно пеене) са Апостол Николаев-Струмски и съответно по източно пеене Манасти Поптодоров (1860–1938 г.) и Петър Динев. Те са и първите вдъхновители на бъдещия диригент и композитор на църковна музика.

Завършва Софийската духовна семинария през 1929 г.⁴¹ и същата година е приет като студент в Богословския факултет към Софийският университет „Св. Климент Охридски“, но влечението към музиката го откъсва от Богословския факултет и на следващата година записва

³⁶ Куюмджиев, Н. *Непознатият Христо Манолов* [Kuyumdzhiev, N. *The Unknown Hristo Manolov*], 5–6.

³⁷ Янев, Н. *Христо Манолов* [Yanev, N. *Hristo Manolov*], 85–97.

³⁸ *Ibid.*, с. 7.

³⁹ Николай, Макариополски епископ, „Петдесет години богословска наука в България 1923–1973“, *Годишник на Духовната академия XXIV(L)/1* (1974–1975) [Nikolay, Bishop of Makariopolis. „Fifty Years of Theological Scholarship in Bulgaria 1923–1973.“ *Yearbook of the Theological Academy XXIV(L)/1* (1974–1975)], с. 169.

⁴⁰ Вж. Приложение № 7 и № 8.

⁴¹ Архив на Софийската духовна Семинария, Свидетелство № 543 от 03.VII. 1929 г. [Archive of the Sofia Theological Seminary, Certificate No. 543 from 03 July 1929].

Музикалната академия⁴². Негов преподавател по хармония и композиция е проф. Добри Христов. Добил солидна музикална подготовка, още със завършването на музикалното си образование е назначен за асистент на своя професор и хоноруван преподавател-лектор по църковна музика и църковен ред в Музикалната академия.

След смъртта на проф. Добри Христов (1941 г.) църковното настоятелство при храм-паметника „Св. Александър Невски“ възлага ръководството на хора на Ангел Попконстантинов. Изграден вече като музикант и имайки солидната творческа дейност като диригент, той продължава стила на своя именит учител и предшественик. Плод на дългогодишния неуморен труд на Попконстантинов с хора при храм-паметника е съставената от него „Литургия на св. Иоан Златоуст“⁴³ за четиригласен смесен хор. Изграждана почти едно десетилетие, както е видно от поставените години на някои от песнопенията, и завършена през 1965 г., Литургията е предадена и откупена за издаване от Св. Синод на следващата година⁴⁴. Тази творба е великолепен пример и художествено доказателство за развитието на многогласната църковна музика в периода след 9 септември 1944 г., въпреки липсващия интерес от страна на професионалната композиторската общност „Съвременна музика“.

3.3. Лозко Димитров Стоянов (1934–2002 г.)

Роден на 22 октомври в с. Черна могила в семейството на свещеник Димитър Стоянов. Възпитаник на Софийската духовна семинария и Духовната академия. Работи като учител по музика в гр. Карлово, където е и диригент на смесения градски хор. Завършва курс по дирижиране при проф. Самуил Видас. През годините работи като артист-хорист в Пловдивската и Старозагорската опера, както и в Българската хорова капела „Светослав Обретенов“ (сега Национален

⁴² Вж. Приложение № 9.

⁴³ ЦДА, ф. 1660 К, (оп.) 1, (а.е.) 16, л. 1–21а [Central State Archive (CSA), fund 1660 K, inventory 1, archival unit 16, sheets 1–21a]. Вж. Приложение № 21.

⁴⁴ А.К., „Хоровото пеене в храма-паметник „Св. Александър Невски“ (По случай 50 години от освещаването на храма)“, *Църковен вестник*, бр. 29, 1974 [А.К., „Choral Singing in the St. Alexander Nevsky Memorial Church (On the Occasion of the 50th Anniversary of the Church's Consecration)“, *Church Gazette*, issue 29, 1974], с. 3.

филхармоничен хор). Печели конкурс във Виенския радиоход, а след завръщането си от Виена е назначен като артист-хорист в състава на Националната софийска опера, където се пенсионира.

През 1988 г. под диригентството на маестро Методи Матакиев (1949–2010 г.), по повод на 35-годишнината от възстановяването на Българската патриаршия, записва в „Балкантон“ плоча: „Тържествена Св. Литургия“. Мотивите в Литургията на Лозко Стоянов са негови авторски търсения, а аранжирментът е дело на диригента – маестро Методи Матакиев.

3.4. Иван Петров – Йохан (1931–2004 г.)

Иван Петров – Йохан също е възпитаник на Софийската духовна семинария и Духовната Академия. Работи последователно като артист-хорист в Националната софийска опера и Българската хорова капела „Светослав Обретенов“. Като солист пее в много български хорови състави: мъжки камерен хор „Св. Йоан Кукузел“, хора на Храм-паметник „Св. Александър Невски“, мъжките хорове „Гусла“ и „Кавал“, както и в хоровата капела „Светослав Обретенов“. Създава осем Литургии, чийто аранжирменти са дело на Методи Матакиев и Тодор Григоров – Терес.

През 2000 г. под умелото диригентство на маестро проф. Георги Робев (1934–2002 г.) Българската хорова капела „Светослав Обретенов“ записва неговата св. Литургия, посветена на 2000 г. от Рождението на Господ Иисус Христос. Сред солистите, взели участие в този запис, са знаменити оперни и оперетни български певци: Александра Милчева (1934 г.), Никола Гюзелев (1936–2014 г.), Ной Николов (1944–2004 г.), Нина Пенкова, както и самият автор.

3.5. Тодор Григоров – Терес (1940–2016 г.)

Тодор Григоров – Терес е роден в с. Ломци, Търговищко. В Духовната семинария и по-късно в Духовната академия „Св. Климент Охридски“ (сега Богословски факултет при СУ „Св. Климент Охридски“) Тодор Григоров развива голямото си музикално дарование. В студентските си години е индивидуален ученик на проф. Георги Златев-Черкин (1905–1977 г.). След завършването на висшата духовна

школа през 1967 г. е приет за хорист-солист на Българската хорова капела „Светослав Обретенов“. В желанието си да се усъвършенства в музикалното изкуство минава курс за квалификация в Пловдивския институт за художествена самодейност с успешно издържан изпит и получена диплома от 1976 г. за ръководител на хоров състав⁴⁵.

По-големите му произведения са: „Св. Литургия по Йоан Златоуст“ за хор и солисти, „Аз, буки, вяди“ – трикантарий за бас, смесен хор, ударни и клавишни инструменти; „Ораторията „Паисий“ за солисти, смесен хор, оркестър и четец.

3.6. Ставр. ик. Александър Лашков (1943 г.)

Ставр. ик. Александър Лашков е роден през 1943 г. в гр. Фердинанд (дн. гр. Монтана). Завършва Софийската духовна семинария „Св. Йоан Рилски“ през 1961 г. и през същата година постъпва като студент в Духовната академия „Св. Климент Охридски“, където се дипломира през 1965 г. Заради музикалните му дарование преподавателят по хорово пеене Аврам Вачев (1907–1984 г.) като ученик в Семинарията го избира да ръководи курсовия хор, а през последната година на обучението – за помощник-диригент на големия семинарски хор. Подобно е и отношението на диригента на академичния хор в Духовната академия свещ. ик. Димитър Попконстантинов, който също го прави свой помощник. Преследвайки своята детска мечта да бъде диригент, воден от стремежа да усъвършенства дарованието си, отец Александър Лашков завършва Музикалната академия в гр. Пловдив през 1977 г.

Ръководи хоровите състави при Руската църква „Св. Николай Мирликийски Чудотворец“ и в други столични храмове като „Св. св. Кирил и Методий“, „Св. Богородица – Живоприемни източник“ (кв. Подуяне) и „Св. Троица“ (кв. Разсадника). Работи като учител в гр. Пирдоп, където дирижира градския хор.

Автор е на шест Златоустови литургии, пет от които са за смесен хор и една за мъжки хор. Първите две създава като диригент на хора

⁴⁵ Попов, ик. К., „В памет на Тодор Григоров – Терес“ [Popov, Ikonon K., “In Memory of Todor Grigorov – Teres”]: <http://www.bg-patriarshia.bg/news>. [Електронен ресурс, септември, 2019].

при храм „Св. Богородица – Живоприемни източник“ (кв. Подуяне) през 1985 г. След 1991 г. композира третата си св. Литургия за еднороден мъжки хор, а след тази творба отец Лашков пише четвъртата си композиция на български език, която е изпълнена в зала „България“ през 2010 г. Петата св. Литургия съставя за два хора – смесен и детски хор. Последната св. Литургия, изпълнявана и днес от смесения хор при столичния храм „Св. Троица“ (кв. Разсадника), той пише през 2015 г.

Освен че композира църковна музика, ставр. ик. Александър Лашков създава и редица хорови и солови песни, детски и оркестрални пиеси. По-значими сред тях са „Романтична увертюра“ за духов оркестър и сюитата „Музикален дневник“.

3.7. Ставр. ик. д-р Кирил Попов (1955 г.)

Ставрофорен иконом д-р Кирил Попов е роден на 5 декември 1955 г. в гр. Първомай, Пловдивска област. Произхожда от свещеническо семейство. Завършва Софийската духовна семинария „Св. Йоан Рилски“ през 1975 г. По време на обучението в духовната школа развива музикалното си дарование, като е избран от преподавателя по музика Аврам Вачев за помощник-диригент на семинарския хор. Висше богословско образование получава в Духовната академия „Св. Климент Охридски“ през 1981 г. През лятото на 1982 г. преминава курс за диригенти под ръководството на проф. Васил Арnaudов (1933–1991 г.). Същата година, по решение на Св. Синод на Българската православна църква, е изпратен като аспирант в Московската духовна академия, където специализира хорово дирижиране, индивидуално учи хармония и композиция при изтъкнатия руски композитор, музиковед и педагог Владимир Мартинов и защитава кандидатска (докторска) дисертация на тема „Развитие на осмогласието в Руската и Българската православни църкви“ (*Пути развития осмогласия в Русской и Болгарской Православных Церквях*). Две години по-късно (1984 г.), по случай дипломирането си в Московската духовна академия, изнася духовен концерт със смесения хоров състав на класа и получава отличието „Златен камертон“ (за втори път след Симеон Димитров през 1973 г., сега Български патриарх Неофит). През 1987–1988 г. преминава след-

дипломна квалификация по хорово дирижиране в Българската държавна консерватория (сега Национална музикална академия „Проф. Панчо Владигеров“) в диригентския клас на проф. Васил Арнаудов.

След завръщането си от Русия преподава източно църковно пее-не (1985–1989 г.) и хорово пее-не (1991–2000 г.) в Софийската духовна семинария „Св. Йоан Рилски“. През 1989–1990 г. работи като научен сътрудник в Църковно-историческия и архивен институт при Българската патриаршия. От 1991 г. до 2000 г. дирижира хора при катедралния храм „Св. вмчца Неделя“, а от 1986 г. е диригент на Софийския свещенически хор.

Публикува множество статии, анотации и студии на църковно-певческа и богословска тематика (в сп. „Българска музика“, „Църковен вестник“, сп. „Духовна култура“, сп. „Българско музиковедие“, сп. „Вестник КемГУКИ“ – Русия, сп. „Амвон“). Лауреат е на наши и чужди конкурси за композитори с наградени хорови творби:

„Херувимска песен“ (архиерейска) за смесен хор – 1983 г. (I-а награда на II-и конкурс за нови църковни песнопения, София – 1995 г.).

„Задостойник на Успение Богородично“ за смесен хор – 1983 г. (III-а награда на III-и конкурс за нови църковни песнопения, София – 1996 г.).

„Хвалите Господа с' небес“ за смесен хор – 1997 г. (Награда на Съюза на българските композитори и Награда за творба с най-изявена българска звучност на IV-и конкурс за нови църковни песнопения, София – 1997 г.).

„Молитва към Спасителя“ за смесен хор – 1980 г., редакция – 1998 г. (II-а награда и Награда на Съюза на българските композитори на V-и конкурс за нови църковни песнопения, София – 1999 г.). През 2013 г. е направена оркестрация за сценично изпълнение.

„Приидите поклонимся“ и „103 псалом“ за смесен хор – 2010 г. (Специална награда на Международния фестивал „Академия за православна музика“, присъдена на Първи международен конкурс за композитори „Св. Роман Сладкопеев“, Санкт Петербург, Русия – 2012 г.).

„Химн на преподобни Сергей Радонежски“ за смесен хор – 2013 г. (III-а награда и специалната награда на Св. Троицко-Сергиевата

Лавра, присъдени на Втори международен конкурс за композитори „Св. Роман Сладкопевец“, Санкт Петербург, Русия – 2014 г.).

„Пение молебное“ (11-и кондак от акатиста на св. Петър и Феврония) за смесен хор – 2015 г. Песнопението е номинирано и изпълнено на финала на Третия международен конкурс за композитори „Св. Роман Сладкопевец“, Санкт Петербург, Русия – 2016 г. като авторът е удостоен с почетен диплом.

През 2012 г. излиза сборник, с негови композиции „Православни хорови творби“. Сборникът съдържа всички части на св. Литургия, композирани за смесен състав, а също така аранжирани от самия автор за еднороден мъжки хор. В него са включени допълнителни духовни композиции като: „Молитва към Спасителя“ – за смесен хор, „Рождественска възхвала“ – за смесен и мъжки хор, „Приидите поклонимся и 103 пс.“, „Богородице Дево“, „Отче наш“ и др., също така предназначени за различни хорови състави. Сборникът „Православни хорови творби. Ч. 2“, отпечатан през 2020 г., включва множество композиции, които допълват първата част. Тук авторът посочва годината и мястото, където са композирани творбите, а на някои от тях и първото изпълнение.

Заключение

Стремежите на първите професионални български творци, които имат отношение към църковната музика, са съсредоточени около създаването на родно църковно-певческо творчество, зад което прозира идеята за осъзнаването на църковната музика не само като част от богослужебния култ, но и като естетическа ценност и изкуство. Многогласието в България прониква, от една страна, с руските войски, които носят със себе си популярните църковни обиходи и сами ги изпълняват, а от друга, то се пропагандира от редица музиканти, които се завръщат от обучение в Русия и основават хорове у нас. Като първообраз за своите творчески търсения професионалните ни композитори вземат примера, наследен от своите преподаватели в Русия. Както в Русия, така и в България центърът на композиторския интерес е св. Литургия. Това не е случайно.

В развитието на многогласната Литургия в българската музика

след Освобождението се очертават три основни течения, в които се проследява творческият устрем за изграждането на самобитна хорова литература. Първите професионални музиканти, работили в тази област, показват стремеж да запълнят църковно-песенен материал, който е необходим за църковните хорове. Повечето от литургиите възникват от потребността на конкретен хоров състав. През първите почти три десетилетия важна особеност на тези литургии е „стъкмяването“, „нареждането“ на музика от различни руски композитори. Изключение правят литургиите на Атанас Бадев, Панайот Пипков, Христо Шалдев и Петко Стайнов.

Нови характеристики в развитието на създадената вече през първия период традиция показва литургийната музика, появила се през 20-те – началото на 40-те години на XX в. На преден план излиза въпросът за индивидуалното авторско начало. Независимо че са писани за конкретен хоров състав с цел да запълнят липсата на репертоар, те са адресирани до много по-голям кръг от църковни хорове. Все по-отчетливо се проявява стремежът на авторите за създаване на ново църковно-певческо творчество на основата на националните традиции⁴⁶. Оформилите се две противоположни течения имат своите привърженици. Едната позиция, заемана от Анастас Николов и Добри Христов, се опира на „болгарский роспев“ като наследство от Средновековието, а другата цели да свърже източноцърковната песенна традиция с европейското многогласие⁴⁷. Поддръжник на тази линия е Петър Динев, който продължава примера на Атанас Бадев.

Независимо от своите първоначални позиции в началото на спора върху каква основа да бъде изградена новата църковна музика, в по-късните си опуси двамата най-видни привърженици на двете течения обръщат поглед към отричаните доскоро от тях музикални основи. Това се дължи на вече затихващия спор през 30-те г. на XX в.

Третото течение за изграждането на национална многогласна хорова литература намираме в авторската изява на Апостол Николаев-Струмски. Композираната от него Литургия носи характерис-

⁴⁶ Куюмджиев, Ю. *Многогласната литургия в българската музика* [Kuyumdzhiev, Y. *The Polyphonic Liturgy in Bulgarian Music*], с. 45.

⁴⁷ *Ibid.*

тиките и стилистиката на добре познатата му руска църковно-хорова класика от втората половина на XIX в.

Творческите решения в големите литургии за смесен хор на Добри Христов, Петър Динев и Апостол Николаев-Струмски, кулминации в еволюцията в развитието на многогласната църковно-певческа песенност, преминават рамките на функционалното предназначение и се превръщат в изкуство, художествен акт, естетическа ценност.

След деветосептемврийския преврат през 1944 г. традицията, установена в практиката, спрямо многогласната църковна музика и отношението към нея, не могат да бъдат заличени и безвъзвратно загубени. Създаването на многогласна литургична музика се свързва изключително с практическата работа на музикантите-църковници.

Не е случаен фактът, че повечето автори, които пишат такава музика, са или свещенослужители, или диригенти на хорове към определен православен храм, запознати със същността, традицията и характеристиките на многогласната ортодоксална музика в нейната изначална родствена връзка с богослужението. Литургиите на Христо Манолов несъмнено са инспирирани от дейността му на хоров диригент към църквите „Св. Богородица“ и „Св. Марина“ в Пловдив, „Св. Иван Рилски“ в Перник, „Св. Богородица“ във Варна. Ангел Попконстантинов пък пише своите обработки и авторски песнопения в пряка връзка с работата си като главен диригент на хора при патриаршеската катедрала „Св. Александър Невски“ в София, който поема след смъртта на Добри Христов (1941 г.) и ръководи цели 35 години.

Проявите както на руската православна хорова литература, така и на наследената от българските композитори традиция, могат да се проследят по-късно в творчество на Иван Петров – Йохан, Лозко Стоянов, Тодор Григоров-Терес, а също и на свещенослужители като Александър Лашков и Кирил Попов.

Композициите на българските творци в сферата на сакралната музика, и по-специално в отношението им към св. Златоустова Литургия, е великолепен пример и художествено доказателство за развитието на многогласната църковна музика. Доказателство за художествено-творческата еволюция на многогласната литургична музика у нас, еволюция, която ще продължи да се разгръща и през следващите десетилетия.

Библиография

А.К., „Хоровото пеене в храма-паметник „Св. Александър Невски“ (По случай 50 години от освещаването на храма)“, Църковен вестник, бр. 29, 1974 [А.К., „Choral Singing in the St. Alexander Nevsky Memorial Church (On the Occasion of the 50th Anniversary of the Church's Consecration)“, Church Gazette, issue 29, 1974].

Архив на Софийската духовна Семинария, Свидетелство № 543 от 03.VII. 1929 г. [Archive of the Sofia Theological Seminary, Certificate No. 543 from 03 July 1929].

Венкова, Ст. Апостол Николаев-Струмски: живот, вдъхновен от музиката, София 2016 [See more in St. Venkova, Apostol Nikolaev-Strumski: A Life Inspired by Music, Sofia, 2016 (in Bulg.)].

Гелева, В. Петър Динев и неговото църковно-хорово наследство. Пловдив, 2008 [Geleva, V. Petar Dinev and His Church Choral Legacy. Plovdiv, 2008 (in Bulg.)].

Динев, П. „Други видни църковни наши диригенти“, Църковен вестник, бр. 8 (1963) [Dinev, P. „Other Prominent Bulgarian Church Conductors“, Church Gazette, issue 8 (1963) (in Bulg.)].

Динев, П. „Други видни църковни наши диригенти“, Църковен вестник, бр. 26 (1964) [Dinev, P. „Other Prominent Bulgarian Church Conductors“, Church Gazette, issue 26 (1964) (in Bulg.)].

Динев, П. „Други видни църковни наши диригенти“, Църковен вестник, бр. 8 (1964) [Dinev, P. „Other Prominent Bulgarian Church Conductors“, Church Gazette, issue 8 (1964) (in Bulg.)].

Динев, П. Рецензия за Литургията на св. Иоан Златоуст за смесен хор от Добри Христов, БАН, фонд 16к, оп. 1, а. е. 487 [Dinev, P. Review of the Liturgy of St. John Chrysostom for Mixed Choir by Dobri Hristov, Bulgarian Academy of Sciences, Fund 16k, Inventory 1, Archival Unit 487].

Еленков, Г. Акапелната авторска музика по православни текстове в България от края на XX и началото на XXI век. Докторска дисертация, защитена на 22.04.2015 г. в НМА „Проф. Панчо Владигеров“ [Elenkov, G. Authorial A Cappella Music on Orthodox Texts in Bulgaria from the Late 20th to the Early 21st Century. Doctoral dissertation, defended on 22 April 2015 at the National Academy of Music „Prof. Pancho Vladigerov“ (in Bulg.)].

Ковачев, А. „Литургия на Свети Иоан Златоуст от Петър Динев“, Музикален преглед 17–18 (1926) [See A. Kovachev, „Liturgy of St. John Chrysostom by Petar Dinev“, Musical Review 17–18 (1926) (in Bulg.)].

Кръстев, В. Петко Стайнов, София 1957 [Krastev, V. Petko Staynov. Sofia, 1957 (in Bulg.)].

Куюмджиев, Ю. Кое е истинското българско църковно пеене? Пловдив 2011 [See also: Y. Kuyumdzhiiev, What Is the True Bulgarian Church Singing? Plovdiv, 2011 (in Bulg.)].

Куюмджиев, Ю. Многогласната Литургия в българската музика (1878 г. – 30-те години на XX в.), София 2003 [Kuyumdzhiiev, Y. The Polyphonic Liturgy in Bulgarian Music (1878 – 1930s). Sofia, 2003 (in Bulg.)].

Жития на светиите, София: Синодално издателство, 1991 [Lives of the Saints. Sofia: Synodal Publishing House, 1991 (in Bulgarian)].

Нашков, Д. „Нашето духовенство и черковното пение“, Музикален живот 18 (1931).

Николай, Макариополски епископ, „Петдесет години богословска наука в България 1923–1973“, Годишник на Духовната академия XXIV(L)/1 (1974–1975) [Nikolay, Bishop of Makariopolis. “Fifty Years of Theological Scholarship in Bulgaria 1923–1973.” Yearbook of the Theological Academy XXIV(L)/1 (1974–1975)].

Пандурски, В. „Св. Три Светители и богослужението ни“, Духовна култура, кн. 2 (1962) [Pandurski, V. “The Three Holy Hierarchs and Our Worship.” Dukhovna Kultura, no. 2 (1962) (in Bulg.)].

Пенов, Д. „Петър Динев и църковното ни пеене“, ДК, 1960, № 10 [Penov, D. “Petar Dinev and Our Church Singing,” Dukhovna Kultura, 1960, no. 10 (in Bulg.)].

Попконстантинов, А. „Влиянието на руската църковна хорова музика в развитието на църковното хорово пеене в България“, Църковен вестник, бр. 28 (1978) [Cf. also Popkonstantinov, A. “The Influence of Russian Church Choral Music on the Development of Church Choral Singing in Bulgaria,” Church Gazette, issue 28 (1978) (in Bulg.)].

Попов, ик. К., „В памет на Тодор Григоров – Терес“ [Popov, Ikonom K., “In Memory of Todor Grigorov – Teres”]: <http://www.bg-patriarshia.bg/news>. [Електронен ресурс, септември, 2019].

Служебник, София: Синодално издателство, 1985 [Hieratikon. Sofia: Synodal Publishing House, 1985 (in Church Slavonic)].

Христов, Д. „Златоустава литургия за смесен хор. Съчинения и хармонизации от Атанас Бадев“, Църковен вестник, бр. 27 (1909) [Hristov, D. “Chrysostom Liturgy for Mixed Choir. Compositions and Harmonizations by Atanas Badev,” Church Gazette, issue 27 (1909) (in Bulg.)].

Шалдев, Хр. „За нашето хорово църковно пение“, Църковен вестник, бр. 1–2 (1926) [Shaldev, Khr. “On Our Choral Church Singing,” Church Gazette, issues 1–2 (1926)].

ЦДА, ф. 1660 К, (оп.) 1, (а.е.) 16, л. 1-21а [Central State Archive (CSA), fund 1660 K, inventory 1, archival unit 16, sheets 1–21a].

Янев, Н. Христо Манолов. Документален очерк, София 2004 [Yanev, N. Hristo Manolov: A Documentary Essay. Sofia, 2004 (in Bulg.)].

Алена Керезова¹

ХРИСТОЛОГИЧНИТЕ ВЪЗГЛЕДИ НА СВ. ЙОАН ДАМАСКИН В „ТОЧНО ИЗЛОЖЕНИЕ НА ПРАВОСЛАВНАТА ВЯРА“

The author is a doctoral candidate in the Department of Systematic Theology at Sofia University. E-mail: alenakerezova0@gmail.com; <https://orcid.org/0009-0004-8361-0505>.

Abstract: Alena Kerezova, *The Christological Views of St. John Damascene in De fide orthodoxa*.

The goal of the current paper is to highlight the importance of Christological teaching in St. John of Damascus's doctrinal treatise, *An Exact Exposition of the Orthodox Faith*. The paper examines Triadological and Christological dogma in relation to the Incarnation as a fundamental creed. St. John of Damascus summarizes the ideas of the Holy Fathers who preceded him, demonstrating the union of the divine and human natures of the Lord Jesus Christ in His person. In this context, the Chalcedonian Creed of 451 is also considered, showing that St. John of Damascus's views fully align with it concerning the economy of salvation. Through the Incarnation, human nature can be deified and united with God, thus elevating fallen human nature anew.

Keywords: *God's Incarnation, Dogma, Dogmatics, Iconoclasm, Worship, Triadology, Christology.*

Към края на VIII в. христологичните спорове², които съпътстват Църквата още от началото на нейното съществуване вече клонят към своя залез. Църквата дефинира и формулира учението си за личността и изкупителното дело на Богочовека Иисус Христос³ на все-

¹ Редовен докторант по *Християнска апологетика* в Богословски факултет на СУ „Св. Климент Охридски“.

² Повече за христологическите спорове и вселенските събори виж у Уеър, еп. К. Православният път. София: Издателство Омофор, 2014 [Ware, Bishop Kallistos. *The Orthodox Way*. Sofia: Omophor Publishing, 2014 (in Bulg.)], 94-96.

³ Срв. Хубанчев, А., Т. Коев, *Философски идеи в православния изток*. София: Пролет, 1993 [Hubanchev, A., T. Koev. *Philosophical Ideas in the Orthodox East*. Sofia:

ленските събори в течение на няколко века. Св. Йоан Дамаскин обобщава източната христология, която би могла да се изрази накратко по следния начин: Син Божи става Син Човечески, за да могат синовете човешки да станат синове Божии (в духа на св. Иринеи Лионски и св. Атанасий Велики).

Св. Йоан Дамаскин твори в края на христологичната епоха⁴. Той прави равностойност на цялата православна христология⁵, която е отразена предимно в догматичното съчинение „Точно изложение на православната вяра“ и частично в полемичното „Три слова срещу отричащите светите икони“. Именно тези съчинения са отговор на случващото се през онази бурна епоха, в съзвучие с културните и духовни изисквания на времето⁶.

Св. Йоан Дамаскин придава завършек на светоотеческия период в Източната църква, наречен основателно „златен богословски период“. Светителят сумира отеческите предания и представлява техен съзидателен синтез⁷.

Христологичните възгледи на св. Йоан Дамаскин са представени

Prosveta, 1993 (in Bulg.)), с. 102. Срв. Майендорф, Й. *Византийско богословие. Исторически насоки и догматически теми*. Прев. Б. Рушкова, София: ГАЛ-ИКО, 1995 [Cf. Meyendorff, J. *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. Translated by B. Rushkova. Sofia: GAL-IKO, 1995 (in Bulg.)], 57.

⁴ Срв. Флоровский, прот. Г. *Източните отци от V до VIII век*. Прев. сл. Янакиева, София: Тавор, 1992 [Florovsky, Fr. Georges. *The Eastern Fathers of the Fifth to Eighth Centuries*. Translated by Sl. Yanakieva. Sofia: Tavor, 1992 (in Bulg.)], 340.

⁵ *Ibid.*

⁶ Вж. Риболов, Св. „Мястото на исляма в творчеството на св. Йоан Дамаскин“. *Orientalia*, III, 1 (2007) [Ribalov, Sv. „The Place of Islam in the Works of St. John of Damascus“, *Orientalia* III, no. 1 (2007) (in Bulg.)], 23. Срв. Лаут, свящ. Э., А. Фокин, „Иоанн Дамаскин“. – В: *Православная энциклопедия*, XXIV, Москва: 2010 [Cf. Louth, Fr. A., and A. Fokin, „John of Damascus“, in *Orthodox Encyclopedia*, vol. XXIV (Moscow, 2010) (in Russian)], 50.

⁷ Срв. Панчовски, Ив. „Разбиране на източните отци и учители за изкуплението и помириенето.“ *Духовна култура*. 1-2 (1972) [Cf. Panchovski, Iv. „The Eastern Fathers and Teachers' Understanding of Redemption and Reconciliation“, *Duhovna Kultura* 1-2 (1972) (in Bulg.)], с. 52. Срв. Кройтору, Й. „Размисли относно разгръщането на догматическото учение в контекста на съвременния православен свят.“ – В: Тенекеджиев, Л. *Догмат и терминология в православната християнска традиция. Supplementum към „Богословска мисъл“* 2013, XIX, София: 2014 [Cf. Croitoru, I. „Reflections on the Development of Dogmatic Teaching in the Context of the Contemporary Orthodox World“, in Tenekezhiev, L., ed., *Dogma and Terminology in the Orthodox Christian Tradition*, Sup-

основно в книга трета от „Точно изложение на православната вяра“⁸. В това произведение написано от известния богослов и крупен систематизатор на християнското вероучение са представени най-важните определения и разяснения на основните истини на православната християнска вяра.

Пристъпвам към разработката на този въпрос с предварителната уговорка, че това е една много сложна богословска тема, която по никакъв начин не може да бъде изчерпана в рамките на една публикация.

След като св. Йоан Дамаскин вече е разгледал основните постановки от областта на теологията, космологията и антропологията следва сотириологията⁹, или изследването на пътищата, по които на смъртните хора поради греха на Адам се открива възможността за безсмъртие и възвръщане към Бога. От тези пътища един е непосредствен, Христос, обект на христологията, а други са опосредствени, които ни се предоставят в Църквата като средства за спасение, и които са обект на еклесиологията. Без особено отчетлива система св. Йоан Дамаскин излага тайната на Боговъплъщението или пътят, по който човекът ще бъде спечелен за Бога. Следва разкриване и разясняване на всичко, което се отнася до личността, служението и призванието на Господ Иисус Христос¹⁰; за двете природи в една личност¹¹, за начина на взаимното общение на свойствата¹², за броя на природите¹³, за това, че цялата Божествена природа е съединена в едно от Своите лица с цялата човешка природа, а не като с част¹⁴; че света Дева Мария

plementum to Theological Thought (Bogoslovska Misal) 2013, vol. XIX (Sofia, 2014) (Bulgarian Translation)], 249.

⁸ Бронзов, А. „Предговор към руското издание“. – В: Св. Йоан Дамаскин, *Точно изложение на православната вяра*. София: Тилиа, 1996 [Bronzov, A. “Preface to the Russian Edition.” In: St. John of Damascus, *An Exact Exposition of the Orthodox Faith*. Sofia: Tilia, 1996 (Bulg. Transl.)], 18-21. За христологическите възгледи срв. Лаут, свящ. Э., А. Фокин. *Иоанн Дамаскин* [Louth, Fr. A., and A. Fokin, *John of Damascus*], 50.

⁹ Повече за сотириологията на св. Йоан Дамаскин вж. Лаут, свящ. Э., А. Фокин. „Иоанн Дамаскин [Louth, Fr. A., and A. Fokin, *John of Damascus*], 52-53.

¹⁰ Св. Йоан Дамаскин, *Точно изложение...* III, 1 [John of Damascus, *An Exact Exposition*, III, 1], 247.

¹¹ *Ibid.*, III, 3, 255.

¹² *Ibid.*, III, 4, 265.

¹³ *Ibid.*, III, 5, 267.

¹⁴ *Ibid.*, III, 6, 271.

е майка на Бога¹⁵, за свойствата на двете природи¹⁶, за двете воли и действия в Христос¹⁷; за богочовешкото действие, за естествените и непорочни страсти, за слизането в ада, за възкресението и сядането отъдно на Отца¹⁸.

Ако сравним тази богословска творба с предшестващите я, не можем да не я поставим „много над тях“; тя действително е „епоха в историята на догматическата наука“, тъй като представлява „не само опит за повече или по-малко пълно и общо изложение на догматите, а догматическа наука или система в пълния смисъл на думата с ясните признаци на едно стройно цяло, с научна методология и други признаци, характерни за всяка наука“¹⁹.

Тук следва да подчертаем, че въпросното съчинение на св. Йоан Дамаскин е забележително явление в историята на догматическата наука²⁰.

Несъмнено, негови достойнства са: „проникновено разглеждане на всеки догмат“, стремежът той да бъде обоснован с текстове от Свещеното Писание и осветлен всестранно от църковното Предание. Съчиненията на св. Йоан Дамаскин са изпълнени с философски и богословски идеи от съвременната му наука. Догматическите истини на Църквата са изложени по начин достъпен за човешкия разум. Отношението на поколенията към него, и до ден днешен се обяснява преди всичко със стриктното придържане на Дамаскиновата догматическа система към духа и традицията на Древната Вселенска Църква²¹.

В своето учение за Св. Троица²², св. Йоан Дамаскин се придър-

¹⁵ *Ibid.*, III, 12, 299.

¹⁶ *Ibid.*, III, 13, 305.

¹⁷ *Ibid.*, III, 14, 305.

¹⁸ Срв. Атанасов, Ат. *Предговор*. – В: Св. Йоан Дамаскин, *Извор на знанието*, II. София: Изд. Изток-Запад, 2019 [Atanasov, At. “Preface.” In: St. John of Damascus, *The Fountain of Knowledge*, vol. II. Sofia: East-West Publishing, 2019 (in Bulg.)], 9.

¹⁹ Силвестр, еп. *Опыт православного догматического богословия*, т. I, пар.18, Киев: 1884 [Sylvester, Bishop. *An Outline of Orthodox Dogmatic Theology*, vol. I, §18. Kiev: 1884 (in Russian)], 2.

²⁰ Св. Йоан Дамаскин, *Точно изложение*... I, 3 [John of Damascus, *En Exact Exposition*, I,3], 37.

²¹ *Ibid.*

²² Вж. св. Йоан Дамаскин, *За Света Троица*. Превод Св. Риболов. *Богословска мисъл*, 1-4 (2006), 112-115 [St. John of Damascus, *On the Holy Trinity*. Translated by Sv. Ribalov. *Theological Thought (Bogoslovska Misal)*, 1-4 (2006): 112-115]. Срв. Бек, Х.-Г.

жа главно към възгледите на светите отци-кападокийци, особено на св. Григорий Богослов²³. Според тях Бог е един по същество и троичен²⁴ по Лица, което не означава трибожие. Трите Лица на Св. Троица са един Бог, макар ипостасно да се различават Едно от Друго²⁵. Те не се противопоставят, защото имат една и съща неделима Божествена природа, и в Своето Триединство, и всяка Ипостас поотделно: „...Поради, което и не назоваваме Отца, Сина и Свети Дух три божества, а напротив едно Божество, Света Троица“²⁶. Характерна особеност, отличаваща ги едно от друго, е начинът на Техния произход спрямо Бог Отец: „Един Отец е Отец и безначален, т.е. непричинен, защото не е от някой“²⁷. А Бог Син и Бог Св. Дух са единосъщни на Отца, като Син се ражда от Отца: „...живият образ на невидимия Бог, но беше винаги с Отца, и в Него, вечно и безвременно, от Когото се е родил“²⁸. По този въпрос св. Василий Велики отбелязва: „Каквото е отношението на Сина към Отца, такова е отношението на Св. Дух към Сина. А ако Св. Дух се поставя наред със Сина, а Син се поставя наред с Отца, очевидно е, че и Св. Дух се поставя наред с Отца. Затова уместно ли е да се твърди за имената, поставени в една и съща връзка, че едно от тях е основоположно, а друго подчинено?“ От Божественото Откровение е известно, че Бог Син и Бог Св. Дух получават Своето битие от Отца чрез раждане и изхождане, което е непроницаема и непредставима тайна, защото както св. Йоан Дамаскин отбелязва „е невъзможно в творението да бъде намерен образ, който да представя

Византийското хилядолетие. София: Прозорец, 2017 [Cf. Beck, H.-G. The Byzantine Millennium. Sofia: Prozorets, 2017 (Bulg. Transl.)], 193-194.

²³ Св. Григорий Назиански. *Слово XXIX. За Сина слово първо [и за богословието трето]*. – В: същия, Пет богословски слова. Прев. Ив. Христов, София: Издателство ГАЛ-ИКО, 1994 [St. Gregory of Nazianzus. Oration 29: First Theological Oration on the Son [and the Third on Theology]. In: Five Theological Orations, trans. Iv. Hristov. Sofia: GAL-IKO Publishing, 1994 (Bulg. Transl.)], 68.

²⁴ Вж. Св. Йоан Дамаскин. *Точно изложение...* I, 2 [John of Damascus, An Exact Exposition], 31.

²⁵ Вж. Лоски, Вл. *Очерк върху мистическото богословие на източната църква*. София: Омофор, 2005 [See Lossky, Vl. The Mystical Theology of the Eastern Church. Sofia: Omophor Publishing, 2005], 141.

²⁶ Св. Йоан Дамаскин. *Точно изложение...*, I, 8 [John of Damascus, An Exact Exposition, I.8], 77.

²⁷ *Ibid.*, 79.

²⁸ Св. Василий Велики. *За Светия Дух*, 17, 43. Прев. Вл. Атанасов, София: Лик, 2002 [St. Basil the Great, On the Holy Spirit, 17, 43. Translated by Vl. Atanasov. Sofia: Lik, 2002], 61-62.

неизменно в себе си характера на Светата Троица²⁹.

Иисус Христос, Божият Син, не е никой друг, освен второто лице (ὕποστασις) на Божествената Троица (ἡ Ἁγία Τριάς) такава, каквато я изповядват православните християни – една по същност и троична по лица. Той обаче е неотделен по същност от Отца и Светия Дух, Които са другите ипостаси (ὕποστάσεις) на божествената Троица. Тези три лица (πρόσωπα), или ипостаси, са единосъщни и равночестни, но доколкото Син се ражда от Отца, а Дух Свети изхожда от Него, единствен извор на божеството е Отец. Син е образ на Неговата ипостас и Го разкрива пред хората при Своето Въплъщение, а Дух Свети изхожда от Отца предвечно, а във времето се изпраща от Сина в Църквата на Петдесетница³⁰.

Св. Йоан Дамаскин изповядва едно Лице на Бог-Слово и на Неговата плът, защото според него „Троицата остана Троица и след въплъщението на Словото“³¹.

В тази връзка той пояснява, че: „Истината... учи да изповядваме единия Бог, едно естество в три Лица, Отец и Син и Свети Дух...Тя възвестява още и че Христос е един от Светата Троица, че Той се състои от две естества и че Той е едно лице“³².

Докато първите два вселенски събор се занимават с учението за Св. Троица, последните пет се занимават с това за Въплъщението³³.

В христологическите си възгледи св. Йоан Дамаскин отразява напълно вероопределението на IV-ия вселенски събор, свикан през

²⁹ Св. Йоан Дамаскин. *Точно изложение...* I,8 [John of Damascus, *An Exact Exposition*, I, 8], с. 69. Срв. Пено, Здр. *Основи на православната вяра (Катихизис)*. Прев. Св. Тутеков, В. Търново: Синтагма, 2008 [Peno, Zdr. *Foundations of the Orthodox Faith (Catechism)*. Translated by Sv. Tutekov. Veliko Tarnovo: Syntagma, 2008 (Bulg. Transl.)], 125.

³⁰ Риболов, Св. *Традиция и контекст в богосмислието на гръцките отци*. София: Синод. изд., 2014 [Ribolov, Sv. *Tradition and Context in the Theological Thought of the Greek Fathers*. Sofia: Synodal Publishing House, 2014], 153.

³¹ Св. Йоан Дамаскин. *Точно изложение...*, III, 8 [John of Damascus, *An Exact Exposition*, III, 8], с. 285.

³² Св. Йоан Дамаскин. *Три слова срещу отричащите светите икони*. Второ слово, III. София: 2019 [St. John of Damascus. *Three Treatises On the Holy Icons*, Second Treatise, III. Sofia: 2019 (Bulg. Transl.)], 25.

³³ Вж. Уеър, еп. К. *Православният път*. Прев. Б. Маринов, София: Омофор, 2014 [Ware, Bishop Kallistos. *The Orthodox Way*. Translated by B. Marinov. Sofia: Omophor Publishing, 2014], 94-96.

451 г. в Халкидон³⁴: „С благоволением на Бога и Отца единородният Син и Слово Божие, и Бог... И бидейки съвършен Бог, става съвършен Човек“³⁵. Като възприема „начатъка на нашето смесване“, самото Слово „стана ипостас в плът“.³⁶ Резултатът от събора е изработването на христологическа формулировка, която буди възхищение с внимателното и балансирано усвояване на най-градивните елементи от александрийската и антиохийска христология³⁷. В Исус Христос – божествената и човешката природа: „...се съединиха една с друга без промяна и изменение, като нито божествената природа отстъпи от своята простота, нито, разбира се, човешката се превърна в божествена природа, или премина в небитие, нито възникна от двете една съставна природа... Ние пък учим, че Христос не е една съставна природа, нито е нещо различно от различни неща..., а е едно и също от различни..., защото изповядваме, че Той е Бог съвършен от Божественост и човечество, един и същ се нарича - Който е от две и в две природи. С името Исус Христос назоваваме ипостаста, употребявано не еднозначно, но обозначавайки и двете природи ...“³⁸. Съединението на двете съвършени природи в Христос³⁹ е станало не „чрез примесване, сливане, смешение или размесване“, но те са съединени в една ипостас, едно Лице, Лицето на Бог-Слово „неслитно, неизмен-

³⁴ Повече за Халкидонското вероопределение виж у Панчовски, И. „Взаимно допълване на духовните ценности и социалната отговорност въз основа на Халкидонското вероопределение“. *Духовна култура*, 1 (1980) [Panchovski, I. "The Complementarity of Spiritual Values and Social Responsibility Based on the Chalcedonian Definition." *Duhovna Kultura*, no. 1 (1980) (in Bulg.)], 21-32. Срв. Аверинцев, С. *Ранновизантийската литература. Традиции и поетика*. София: Тавор, 1999 [Cf. Averintsev, S. *Early Byzantine Literature: Tradition and Poetics*. Sofia: Tabor, 1999 (Bulg. Transl.)], 213.

³⁵ Св. Йоан Дамаскин. *Точно изложение* ... III, 1 [John of Damascus, *An Exact Exposition*, III, 1], с. 249.

³⁶ *Ibid.* III, 2, 253.

³⁷ Срв. Майендорф, прот. Й. *Византийската църква. Между небето и земята*. Прев. Б. Маринов, София: Манастирско изд., 2007 [Cf. Meyendorff, Fr. John. *The Byzantine Church: Between Heaven and Earth*. Translated by B. Marinov. Sofia: Monastic Publishing, 2007], 129.

³⁸ Св. Йоан Дамаскин. *Точно изложение*... III, 3 [John of Damascus, *An Exact Exposition*, III, 3], с. 257. Повече за двете природи вж. Хубанчев, А., Т. Коев. *Философски идеи в православния изток* [Hubanchev, A., and T. Koev. *Philosophical Ideas in the Orthodox East*], 102.

³⁹ *Ibid.*, 255.

но, неразделно и неразлъчно⁴⁰. В догмата за Боговъплъщението, от една страна са разкрити двете му природи – едната Божествена, а другата човешка, но от друга страна има една личност, предвечния Логос, Който стана човек⁴¹. От това следва, че Иисус Христос има две воли и две действия – Божествени и човешки⁴²: „Покляням се едновременно и на двете естества в Христос“, възкликва св. Йоан Дамаскин, „защото с Неговата плът е съединено Божеството. Страхувам се да се докосна до горящия въглен, защото с дървото е съединен огънят...“⁴³. Последица от ипостасното съединение на двете природи в Лицето на Иисус Христос е общението на свойствата⁴⁴ им: „...и когато се назовава съобразно едната от частите: Син Божи и Бог, приема свойствата на заедно съществуващата природа, т.е. на плътта, назовавайки се страдащ Бог, и разпнат като Господ на славата, не доколкото е Бог, но доколкото Сам Той е и човек; а когато се назовава човек и Син човешки, приема свойствата на Божествената природа, и славата, ставайки

⁴⁰ *Ibid.*, 261. Вж. коментара на Стоядинов, М. *Божията благодат*. В. Търново: Праксис, 2007 [Stoyadinov, M. *The Grace of God*. Veliko Tarnovo: Praxis, 2007], 213 и Хубанчев, А., Т. Коев. *Философски идеи* [Hubanchev, A., and T. Koev. *Philosophical Ideas in the Orthodox East*], 103.

⁴¹ Вж. Уеър, еп. К. *Православният път* [See Ware, Bishop Kallistos. *The Orthodox Way*], с. 96. Срв. Чурсанов, С. „Богочовек Иисус Христос“. – В: *Богословская Антропология. Русско-православный/римско-католический словарь*. Москва: Паломник-Никея, 2013 [Chursanov, S. „The God-Man Jesus Christ.“ In: *Theological Anthropology: A Russian Orthodox/Roman Catholic Dictionary*. Moscow: Palomnik-Nikea, 2013], 25.

⁴² Св. Йоан Дамаскин. *Точно изложение...*, III, 13-15 [John of Damascus, *An Exact Exposition*, III, 13-15], 305-341. В христологичните си възгледи св. Йоан Дамаскин изцяло се придържа към църковното учение за двете воли и двете енергии в Иисус Христос, което е резултат от дейността на Шестия вселенски събор, проведен в Константинопол през 681 г. Срв. Флоровский, прот. Г. *Източните отци...* [Florovsky, Fr. Georges. *The Eastern Fathers of the Fifth to Eighth Centuries*], с. 342 и Лоски, Вл. *Очерк върху мистическото богословие...* [Lossky, Vladimir. *The Mystical Theology of the Eastern Church*], 144. Срв. Хубанчев, А., Т. Коев. *Философски идеи...* [Cf. Hubanchev, A., and T. Koev. *Philosophical Ideas in the Orthodox East*], 105. Повече за двете воли вж. Каприев, Г. *Византийска философия. Четири центъра на синтез*. София: Изток-Запад, 2011 [Kapriev, G. *Byzantine Philosophy: Four Centers of Synthesis*. Sofia: East-West, 2011 (in Bulg.)], 190-193.

⁴³ Флоровский, прот. Г. *Източните отци...* [Florovsky, Fr. Georges. *The Eastern Fathers of the Fourth Century*], с.343.

⁴⁴ Повече за това виж у Каприев, Г. *Византийска философия...* [Kapriev, G. *Byzantine Philosophy*], с. 189.

предвечен младенец и безначален човек; не доколкото е младенец и човек, но доколкото бидейки предвечен Бог, стана в последните времена Младенец. Това е начинът на взаимоотношаваната, където всяка от двете природи отдава на другата свойствата си поради естеството на ипостаста и взаимното им проникване⁴⁵. Въплътеният се Син Божи се е съединил с цялото човешко естество, състоящо се от тяло и душа⁴⁶. Понеже Роденият се от св. Дева е истински Бог, така и родилата истинския Бог, Който се въплътил от нея, е истинска Богородица⁴⁷. Според св. Йоан Дамаскин, който обобщава христологическите учения на светите отци, въплъщението е осъществено чрез действието на Светия Дух, Който прави Богородица способна да приеме в себе си Божеството на Словото, както и от Самото Слово, Кое то образува от девствената плът начатъците на Своего човечество⁴⁸. По този начин в едно действие Словото приема човешката природа, дава ѝ съществуване и я прави обожена⁴⁹.

Както отбелязва отец Георги Флоровски Пресветата Дева е родила не обикновен човек, а въплътения Бог – и затова, името Богородица „съдържа в себе си цялата история на домостроителството“⁵⁰.

Въплъщаване означава съединяване с плътта, а изразът „Словото

⁴⁵ Св. Йоан Дамаскин. *Точно изложение ...* III, 4 [John of Damascus, An Exact Exposition, III, 4], с. 267. Вж. по този въпрос Хубанчев, А., Т. Коев. *Философски идеи...* [Hubanchev, A., and T. Koev. Philosophical Ideas in the Orthodox East], с. 103.

⁴⁶ *Ibid.*, III, 6, с. 273. Срв. коментара на Лоски за св. Максим Изповедник: „За св. Максим Изповедник въплъщението (σάρκωσις) и (θεώσις) си съответстват, взаимно се съдържат. Бог слиза в света, става човек, а човекът се издига към Божествената пълнота, става бог, защото това съединение на двете природи, Божествената и човешката, е предопределено от Предвечния Божи съвет и защото то е последната цел, заради която светът е създаден от нищо. Лоски, Вл. *Очерк върху мистическото богословие...* [Lossky, Vladimir. The Mystical Theology of the Eastern Church], 134. За естеството срв. Флоровский, прот. Г. *Източните отци...* [Florovsky, Fr. Georges. The Eastern Fathers of the Fifth to Eighth Centuries], 345-347.

⁴⁷ *Ibid.*, III, 12, 301.

⁴⁸ *Ibid.*, III, 2, 251-252.

⁴⁹ Лоски. *Очерк върху мистическото богословие...* [Lossky, Vladimir. The Mystical Theology of the Eastern Church], 139-140.

⁵⁰ Флоровский, прот. Г. *Източните отци...* [Florovsky, Fr. Georges. The Eastern Fathers of the Fourth Century], с. 341. Срв. Лоски, Вл. *Очерк върху мистическото богословие...* [Lossky, Vladimir. The Mystical Theology of the Eastern Church], 138-139; Евдокимов, П. *Православието*. Прев. А. Романов, София: Омофор, 2010 [Evdokimov, P. Orthodoxy. Translated by A. Romanov. Sofia: Omophor, 2010], 193.

стана плът...” (Йоан 1:14) – че самата ипостас на Словото, без да се променя, стана ипостас на плътта⁵¹.

Халкидонското вероопределение⁵² обявява Исус Христос за единосъщен не само с Неговия Отец, но и „с нас“. Въпреки, че е напълно човек, Исус Христос не притежава човешка ипостас, защото ипостаста на двете Му природи е божествената ипостас на Логоса. Когато Логосът се въплъщава, божественият печат съответства на всички свои отпечатащи: Бог приема човешката природа по начин, по който не изключва никоя човешка ипостас, но който открива пред всички тях възможността да възстановят единството си в Него. Той наистина става „новия Адам“ (срв. 1 Кор. 15:45), в Когото всеки човек намира собствената си природа, реализирана съвършено и напълно, без ограниченията, които биха били неизбежни, ако Исус Христос беше само човешка личност⁵³.

Според Халкидонското вероопределение Господ Исус Христос има не само божествена, но и човешка природа. По божествената си природа Той е единосъщен на Отца, а по човешката Си природа Той е единосъщен на нас. Следователно Той е както истински Бог, така и истински човек. Тайнственото съединение на божествената и човешката природа в лицето на Исус Христос е такова, че между тях не настъпва никакво сливане и изменение, нито разделение и разлъчване: със съединението на двете природи не се унищожава различието между тях, напротив запазва се свойството на всяка природа и двете

⁵¹ Св. Йоан Дамаскин. *Точно изложение...* III, 11 [John of Damascus, *An Exact Exposition*], 297.

⁵² Халкидонското вероопределение по много ясен и категоричен начин свидетелства, че личността на Исус Христос е една и се идентифицира с ипостаста на Сина от Троицата. Срв. Зизиулас, И. *Битието като общение*. Прев. Сл. Янакиева, София: Комунитас, 2013 [Cf. Zizioulas, J. *Being as Communion*. Translated by Sl. Yanakieva. Sofia: Komunitas, 2013], с. 49.

⁵³ Вж. Майендорф, Й. *Византийско богословие...* [Meyendorff, John. *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*], 202. Срв. „...Господ Исус Христос се е принесъл в жертва за изкуплението на всички хора без изключение и предлага на всички възможност за спасение. Затова според думите на св. ап. Павел той е станал втори, нов, небесен, последен, абсолютен и вечен Адам, т.е. нов родоначалник и глава на обновеното човечество (1 Кор. 15:45-48). Затова „както в Адам всички умират, така и в Христос всички ще оживеят“ (1 Кор. 15:22)“. Срв. Лоски, Вл. *Очерк върху мистическото богословие...* [Cf. Lossky, Vladimir. *The Mystical Theology of the Eastern Church*], 135.

се съединяват в едно лице и в една ипостас⁵⁴. Божествената природа не поглъща човешката, не я лишава от самобитност и не я изпразва от смисъл. Естествено още по-малко човешката природа взема превес над божествената и я умалява⁵⁵. В тази връзка особено важно е, че Бог Слово възприема човешка природа не произволно, по силата на някакво абстрактно разбрано всемогъщество, което не зачита онтологичните дадености и структурата на човешката личност. Той възприема човешката природа в съгласие с нейната самобитност и със структурната ѝ определеност, тъй като тя като богосъздадена и носеща в себе си Божи образ била не само отворена, способна и достойна да се съедини с Бог Слово, но и копнеела да се съедини с Него, за да осъществи предназначението си, да се издигне до богочовешка висота, да се обожии.

Човекът още със сътворяването му е определен и призван за богообщение, което намира висше осъществяване в ипостасното съединение на Бога и човека в Господ Иисус Христос. Въз основа на Божественото откровение и на християнския духовен опит, вложен в Халкидонското вероопределение, в отношението и общението си с Бога човек никога не загубва личното си „аз“ и не престава да бъде личност⁵⁶.

Резултат от ипостасното единение на двете природи в личността на Иисус Христос е обожението на възприетата човешка природа в цялост⁵⁷: „И тъй, цялото [Слово] е съвършен Бог, но не е само Бог (защото е не само Бог, но и човек), и цялото е съвършен човек, но не изцяло човек (защото не е само човек, но и Бог)⁵⁸. В по-разгърнат вид тази основна идея св. Йоан Дамаскин изразява по следния начин: „По благоволението на Бог Отец единородният Син, Словото Божие и Бог, Който е в недрата на Отца (срв. Йоан 1:18), единосъщен на Отца

⁵⁴ Повече за въипостасяването вж. Флоровский, прот. Г. *Източните отци...* [Florovsky, Fr. Georges. *The Eastern Fathers of the Fourth Century*], 341-342.

⁵⁵ Повече за кеносиса вж. Лоски, Вл. *Очерк върху мистическото богословие...* [See Lossky, Vladimir. *The Mystical Theology of the Eastern Church*], 142-145.

⁵⁶ Вж. Панчовски, И. *Взаимно допълване...* [Panchovski, I. *The Complementarity of Spiritual Values and Social Responsibility*], 25-26.

⁵⁷ Rozemund, Soeur Keetje, „La Christologie de saint Jean Damascène“. *Studia patristica et byzantina*. Ettal: S. Heft, 1959, p. 22.

⁵⁸ Св. Йоан Дамаскин. *Точно изложение ...* III, 7 [John of Damascus, *An Exact Exposition*, III, 7], с. 281.

и на Св. Дух, предвечен безначален... снизхожда към своите раби... Бидейки съвършен Бог, Той става съвършен човек⁵⁹.

Въплътилият се Син Божи, Иисус Христос чрез Своите кръстни страдания, смърт⁶⁰ и възкресение, извършва изкуплението, побеждава смъртта и дава възкресение. Нашият Господ Иисус Христос, бидейки безгрешен, защото „Той не стори грях“ (1 Петр. 2:22), „взима върху Си греха на света“ (Йоан 1:29), „и в устата Му нямаше лъжа“ (Ис. 53:9), не подлежи на смърт, защото смъртта влиза в света чрез греха⁶¹ (срв. Рим. 5:12). Той умира, като претърпява смърт за нас, и принася в жертва на Отца Самия Себе Си. Защото ние сме съгрешили пред Отца и Той трябва да принесе откуп за нас, така че да бъдем освободени от осъждане⁶². Изкуплението от греха се осъществява чрез Христовите кръстни страдания⁶³, смърт и славно възкресение от мъртвите: „И така всяко деяние и чудотворство Христово е твърде велико, божествено и удивително; обаче по-удивително от всичко е честният Му кръст. Защото смъртта се обезсили, прародителският грях бе изкупен, адът превъзмогнат, възкресение бе дарено, сила ни се даде да презираме настоящето и самата смърт, проправи се път към първоначалното блаженство, отвориха се райските двери, нашата природа седна отдясно на Бога, станавме чеда и наследници Божии не чрез друго нещо, освен чрез кръста на нашия Господ Иисус Христос“⁶⁴.

Представата за снизхождането на Бог Слово при св. Йоан Дамаскин е отразена по следния начин: „С благоволенieto на Бога и Отца единородният Син и Слово Божие, и Бог, „Който е в недрата на Бога и Отца“ (Йоан. 1:18), единосъщният на Отца и Светия Дух, предвечни-

⁵⁹ Вж. Хубанчев, А., Т. Коев. *Философски идеи...* [See Hubanchev, A., and T. Koev. *Philosophical Ideas in the Orthodox East*], с. 102.

⁶⁰ Срв. Флоровский, прот. Г. *Източните отци...* [Cf. Florovsky, Fr. Georges. *The Eastern Fathers of the Fifth to Eighth Centuries*], с. 347.

⁶¹ Вж. Лоски, Вл. *Очерк върху мистическото богословие...* [Lossky, Vladimir. *The Mystical Theology of the Eastern Church*], с. 133.

⁶² Св. Йоан Дамаскин. *Точно изложение* III, 20 [John of Damascus, *An Exact Exposition*, III, 20], с. 361.

⁶³ Вж. Лоски, Вл. *Очерк върху мистическото богословие...* [See Lossky, Vladimir. *The Mystical Theology of the Eastern Church*], с. 142.

⁶⁴ Св. Йоан Дамаскин. *Точно изложение* ... IV, 11 [John of Damascus, *An Exact Exposition*, IV, 11], с. 47.

ят, безначалният, съществуващият в начало, и Който е у Бога и Отца, и Който е Бог, „съществуващ в образа на Бог“ (Фил. 2:6), накланяйки небесата низходи, т.е. неунижимата си възвишеност, унижавайки неунижимо, слезе при своите раби със слизане неизречимо и непостижимо, защото това означава низхождение⁶⁵.

Св. Йоан Дамаскин подчертава преди всичко промяната, която е настъпила в отношението между Бога и видимия свят, когато Той става човек. По собствената Си воля Бог става видим като приема материално битие и придава нова функция и достойнство на материята. „Христос е един“, пише св. Йоан Дамаскин. „Следователно славата, която естествено идва от божественото, е станала обща [за двете природи] благодарение на единството на ипостаста, а чрез плътта смирението е станало общо [за двете природи]..., [но] божествената природа е тази, която предава своите преимущества на тялото, оставяйки извън страстите на плътта“⁶⁶.

Ипостасното единство означава още, че Логосът прави Своя собствена човешката природа в нейната цялостност. Така, второто лице на Светата Троица е действително субект, или извършител на човешките преживявания (действия) на Иисус Христос.

Бог приема смъртна човешка природа в момента на Въплъщението, когато вече е взето свободното божествено решение да умре. „Той приема тяло, тяло, което не е различно от нашето“, пише св. Атанасий Александрийски. „Той взима от нас природа, подобна на нашата и тъй като ние всички сме подвластни на тленността и на смъртта, Той предава тялото Си на смърт заради нас.“ И както още св. Атанасий

⁶⁵ Св. Йоан Дамаскин. *Точно изложение...* III, 1 [John of Damascus, *An Exact Exposition*, III,1], с. 249. Представата за низхождането на Бог-Слово присъства и в словата и поученията на св. Климент Охридски. Срв. „Св. Климент Охридски. Поучение за Рождество Христово.“ – В: Св. Климент Охридски. *Слова и поучения*. Прев. Кл. Иванова, София: Синод. изд., 1970 [St. Clement of Ohrid. „Homily on the Nativity of Christ.” In: St. Clement of Ohrid. *Homilies and Teachings*, trans. Kl. Ivanova. Sofia: Synodal Publishing House, 1970], с. 178; вж. също Пенков, Д. „Изкуплението и спасението на човека в словата и поученията на св. Кл. Охридски.“ – В: Св. Климент Охридски – *първ епископ на българския език*. София: УИ „Св. Кл. Охридски“, 2020 [Penkov, D. „Redemption and Salvation of Man in the Homilies and Teachings of St. Clement of Ohrid.” In: St. Clement of Ohrid – *First Bishop in the Bulgarian Language*. Sofia: St. Kliment Ohridski University Press, 2020], 46-47.

⁶⁶ *Ibid.* III, 15, 321.

Александрийски казва в полемиката си срещу арианството, единствено Бог може да победи смъртта, защото Той „едничък е безсмъртен“ (1 Тим. 6:16). Както първородният грях не се състои от наследена вина, така и изкуплението не е преди всичко оправдание, а е победа над смъртта⁶⁷.

Обобщавайки този патристичен възглед за смъртта и възкресението в светлината на христологическите постановки от V и VI в. св. Йоан Дамаскин пише: „След Възкресението от мъртвите Христос се освободи от всички страсти; имам предвид тлението, глада и жаждата, съня и умората, и други такива. Защото, ако и да вкуси храна след възкресението, това стори не по закона на природата, понеже Той не огладня, но по начина на домостроителството, удостоверявайки истината на възкресението, че плътта е тази, която страда и възкръсна; обаче никоя от частите на природата не отхвърли, нито тялото, нито душата, но притежава и тялото и душата, която е разумна и мислеща, желаеща и действаща, и така се възнесе на небето, и така седи отдясно на Отца, като желае и осъществява както по Божество, така и по човечество нашето спасение; по Божество чрез промисляне, съхранение и управление на цялото, а по човечество, спомняйки си за времето, прекарано от Него на земята, и както вижда и узнава, че се почита цялото разумно творение. Защото Неговата света душа знае, че като Божия душа, а не просто като душа, е съединена по ипостас със Словото Божие и се почита едновременно с Него“⁶⁸.

Иисус Христос възприема човечеството така, както то е в своята неделимост. Човечеството в Христос се ипостазира в собствена ипостас на Словото⁶⁹. За св. Йоан Дамаскин въплъщението и животворящата кръстна смърт на Господ Иисус Христос са двата най-съществени елемента на божествения замисъл за спасението

⁶⁷ Св. Атанасий Велики. *Слово о воплощении Бога-Слова, и о пришествии Его к нам во плоти*. -В: *Творения иже во святых отца нашего Атанасия Великаго, Архиепископа Александрийскаго*. Часть первая. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1902 [St. Athanasius the Great. On the Incarnation of the Word of God and His Coming to Us in the Flesh. In: The Works of Our Holy Father Athanasius the Great, Archbishop of Alexandria, Part I. Holy Trinity–St. Sergius Lavra, 1902 (Russian Translation)], 201..

⁶⁸ Св. Йоан Дамаскин. *Точно изложение...* IV, 1 [John of Damascus, An Exact Exposition, IV, 1], с. 17.

⁶⁹ Срв. Хубанчев, А., Т. Коев. *Философски идеи...* [Cf. Hubanchev, A., and T. Koev. Philosophical Ideas in the Orthodox East], 102.

на човека. Посредством тях в своята пълнота засияват спасителните зари на вечния живот, на благодатното обновление и спасение на грехопадналия свят. Една от основните линии на христологичните му възгледи е, че изкуплението и въздигането на грехопадналото човечество до Бога е извършено чрез живота, страданията и възкресението на въплътения се Син Божи: „И тъй, смъртта приближава и поглъщайки телесната примка, се закачва на куката на Божеството и вкусвайки от безгрешното и животворно тяло, се разпада и връща всичко, което някога погълна. Защото, както тъмнината с въвеждане на светлината се унищожава, така и тлението с приближаване на живота се отстранява, и за всички наставка живот, а за разрушителя – тление⁷⁰.“

Като коментира смъртта на Господ Иисус Христос св. Йоан Дамаскин отбелязва: „Както с появата на светлината изчезва тъмнината, така тлението беше изгонено с идването на живота... Макар Христос да е умрял като човек, а Неговата света душа да се е отделила от пречистото Му тяло, Божеството е останало неразделно и от двете (т.е. и от душата и от тялото), защото едната Личност не се е разделила на две, защото и душата и тялото едновременно и изначално в Личността на Логоса са имали своето битие; и макар да са били разделени в смъртта, всяко от тях е останало с едната Личност на Логоса⁷¹.

В обожението⁷² човек постига най-висшата цел, за която е създаден. Тази цел, която вече е реализирана в Иисус Христос чрез едностранния акт на Божиата любов, представлява и смисъла на човешката история и съд над човека. Тя остава отворена за отговора и свободното усилие на човека.

В тази перспектива целта на тайнството на въчовечаването на Бог Слово се тълкува като откровение от висините, в което ще се въздигне човечеството⁷³.

⁷⁰ *Ibid.*, III, 27, с. 379.

⁷¹ *Ibid.*, III, 27, с. 379. Срв. Пено, Здр. *Основи на православната вяра* ... [Cf. Peno, Zdr. *Foundations of the Orthodox Faith*], с. 116.

⁷² Вж. по-подробно за обожението Капсанис, архим. Г. *Обожението като цел на човешкия живот*. София: Св. Евстатий Плакида, 2001 [Kapsanis, Archim. G. *Deification as the Purpose of Human Life*. Sofia: St. Eustathius Plakidas, 2001 (Bulg. Transl.)].

⁷³ Вж. Порфириос, дяк. Дж. „Синът по енергия се нарича живот спрямо живите същества“. Христологичното основание на духовния живот според св. Григорий Палама“. – В: Тенекеджиев, Л. *Догмат и терминология в православната християнска*

За св. Йоан Дамаскин въчовечаването е извършено, за да стане възможно човешката природа да бъде приета като нещо повече от всички останали твари, тъй като тя е сътворена по образ Божи (срв. Бит.1:26-27). Снизхождането на Логоса във въплъщението предлага на човечеството самия божествен живот. С други думи Самият Бог, а не ангел или пък човек идва да спаси човечеството. В своя догматичен свод – „Точно изложение на православната вяра“ св. Йоан Дамаскин недвусмислено подчертава, че Словото заради нас става човек, но и остава неизменен Бог. Божествената природа се съединява с човешката, която някога е била измамена и поробена от лукавия, и по този начин е била лишена от божествения живот⁷⁴. Бог се въплъщава, за да й даде сила, свобода и неизменен живот.

Цялата човешка природа е интегрирана в лицето на Богочовека. В дълбочината си всички човешки личности се намират в невидима не само метафизическа, но и мистическа връзка с Господ Иисус Христос, макар не всички да долавят, чувстват и осъзнават това. Щом като според Халкидонското вероопределение в личността на Спасителя са съединени истинска божествена и истинска човешка природа, без накърняване нито на едната, нито на другата, без извършване на насилие, без предизвикване онтологични изменения и подтискане на която и да е от двете природи, тогава не може да се развива смислено нито само христология отгоре надолу, нито само христология отдолу нагоре. Както в основното християнско преживяване, така и в христологията се осъществява свободна среща на насочената към човека Божия любов и на устремената към Бога любов на човека. Богочовешкият антропологизъм на Халкидонското вероопределение признава самобитността на божествената и човешката природа, вижда взаимодействието между Божията благодат и човешката свобода. Освен това според Халкидонското вероопределение при въплъщението Си Бог Слово е възприел действителната, цялостна и пълна природа

традиция. *Supplementum към сп. Богословска мисъл* 2013, год. XIX. София: УИ „Св. Климент Охридски“, 2014 [Porphyrios, Deac. G. “The Son Is Called Life in Relation to Living Beings by Energy: The Christological Foundation of the Spiritual Life According to St. Gregory Palamas.” In: Tenekedzhiev, L., ed. *Dogma and Terminology in the Orthodox Christian Tradition. Supplementum to Theological Thought* 2013, vol. XIX. Sofia: St. Kliment Ohridski University Press, 2014 (in Bulg.)], с. 138.

⁷⁴ Срв. Св. Йоан Дамаскин. *Точно изложение...* I, 3 [John of Damascus, *An Exact Expositon*, I, 3], с. 35.

на човека. Той не е възприел призрачно човешко тяло, нито е страдал и умрял на кръста привидно, както са учили докетите⁷⁵; нито е възприел само човешко тяло и човешка душа и не е имало човешки дух, както е твърдял Аполинарий; нито е единосъщен на Отца по божество, но не е единосъщен на нас по човечество, следователно има само една природа, както е мъдрувал Евтихий и основаното от него монофизитство⁷⁶. Оттук следва, че Халкидонското вероопределение открива широк простор за развитие на човешката личност в нейната цялост и пълнота. То не внася разделение в човешката личност, нито цени в нея душата и духа в нея, а подценява и унижава тялото. Целият човек – с тяло, душа и дух – е възприет от Спасителя. Целият човек е изкупен от Него⁷⁷. В Богочовека Личността на Словото става ипостасен израз на човешката природа⁷⁸.

Заслужава да се изтъкне още един момент в Халкидонското вероопределение – съществен не само в сотириологичен, но и в антропологичен аспект. В лицето на Господ Иисус Христос човешката природа се съединява с божествената, но се запазва в цялост и пълнота. Човешката природа не е погълната от божествената и претворена в нея; тя не е слята с нея и изменена от нея, че да загуби самобитността, своеобразието и свойствата си. Следователно Бог цени човека като човек и иска запазването и утвърждаването му, а не претворяването му в собствената Си природа и унищожаването му. Разбира се, по-

⁷⁵ Докетизъм (гр. δοκέω – мисля, смятам) – ерес в ранната християнска църква, според която причина за всяко зло е материята. Изхождайки от тази мисъл, привържениците на докетизма учели, че Иисус Христос имал само вид на човек, а не истинска човешка природа, имал плът привидна, призрачна. Древната църква осъдила това еретическо учение, което по-късно влязло във всички гностични системи. Коев, Т. Докетизъм. – В: Коев, Т. Д. Киров. *Кратка богословска енциклопедия*. София: Булвест 2000, 1993 [Koev, T. "Docetism." In: Koev, T., and D. Kirov. A Concise Theological Encyclopedia. Sofia: Bulinvest 2000, 1993 (in Bulg.)], с. 84. Срв. Маринов, Б., Ал. Величков. *Наръчник на апологета. Книга втора*. – В: *Годишник на духовната академия „Св. Климент Охридски“*. Т.VIII (XXXIV), 7, 1958-1959. София: 1959 [Cf. Marinov, B., and Al. Velichkov. Apologist's Handbook. Book Two. In: Yearbook of the Theological Academy "St. Kliment Ohridski", vol. VIII (XXXIV), no. 7, 1958-1959. Sofia: 1959 (in Bulg.)], 334-335.

⁷⁶ Повече за христологичните ереси вж. Майендорф, Й. *Византийско богословие...* [See Meyendorff, John. Byzantine Theology], 46, 57, 192.

⁷⁷ *Ibid.*, 28.

⁷⁸ Стоядинов, М. *Църква, общност, общество*. Велико Търново: Праксис, 2009 [Stoyadinov, M. Church, Community, Society. Veliko Tarnovo: Praxis, 2009 (in Bulg.)], с. 42.

ради съвместното си съществуване и съвместния си живот божествената и човешката природа така са свързани в едната личност на Изкупителя, че според светоотеческото учение между тях се установява постоянно взаимопроникване (περιχώρησις). Според св. Григорий Богослов в двете природи на Господ Иисус Христос се проникват една от друга поради тяхното вътрешно свързване⁷⁹. Според св. Йоан Дамаскин това взаимопроникване не протича по еднакъв начин от двете страни. Божествената природа споделя с човешката славата си, но последната не споделя с божествената слабостите си⁸⁰. Двете природи в Христос остават различни, неслети една с друга. Въпреки това, ипостасно съединени, без да се преобразуват една в друга, те влизат в известно взаимопроникване (περιχώρησις εἰς ἀλλήλας), по думите на св. Максим Изповедник, който възпроизвежда тук, в рамките на христологичния догмат, източната концепция за енергиите като природни изхождения⁸¹. За св. Йоан Дамаскин това взаимопроникване (περιχώρησις) е по-скоро едностранно: то идва от страна на Божеството, а не от страна на плътта⁸². Въпреки това, след като Божеството вече е проникнало плътта, То ѝ дава неизказаната способност сама да прониква в Него: „Заедно с Царя и Бога се покланям и на „багреницата“ на тялото – казва св. Йоан Дамаскин, - не като на одеяние и не като на четвърто Лице – не! - но като на причастна на Божеството и без да изпита изменения, станала това което е и осветилото [я] (Божество). Понеже не природата на плътта станала Божество, но както Словото, оставайки това, което е било без да изпита изменения, станало плът, така и плътта станала Слово, без да загуби онова, което е била, и по-точно казано: бидейки едно със Словото по ипостас“⁸³.

⁷⁹ Панчовски, И. *Взаимно допълване...* [Panchovski, I. The Complementarity of Spiritual Values and Social Responsibility Based on the Chalcedonian Definition], 29.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ Вж. Св. Йоан Дамаскин, *Точно изложение...*, III, 15 [John of Damascus, An Exact Exposition, III, 15], с. 325. Срв. Стоядинов, М. *Божията благодат...* [Stoyadinov, M. Op. cit.], с. 213.

⁸² *Ibid.*, III, 8, 283-287.

⁸³ Срв. Св. Йоан Дамаскин. *Точно изложение...*, IV, 3 [John of Damascus, An Exact Exposition, IV, 3], с. 285. Вж. Св. Йоан Дамаскин. *Три слова...* Първо слово, IV [See St. John of Damascus, Three Treatises against Those Who Attack the Holy Icons, First Treatise, IV], с. 6. Срв. Флоровский, прот. Г. *Източните отци...* [Cf. Florovsky, Fr. Georges. The Eastern Fathers of the Fifth to Eighth Centuries], 343-344.

В лицето на Изкупителя Иисус Христос, човешката природа не само се възвисява до възможната за нея степен на чистота, пълнота и съвършенство, но се и обожва, т.е. тя се издига на божествена висота, съпребивава с Бога навсякъде и вечно, приобщена е с божествена сила, власт и слава. Св. Йоан Дамаскин отбелязва, че възприетата от Бог Слово човешка природа става „едно с Бога и Бог“ (ὁμόθεος καὶ θεός)⁸⁴. Обаче тук едва ли се мисли за някакво онтологично и същностно изменение на човешката природа, а само за нейното възвисяване, просветляване, преобразяване, освещаване и обожване (θέωσις)⁸⁵.

Изкуплението е извършено веднъж и завинаги. Единството или „причастието“ с Бога е възстановено и хората получават възможност чрез вярата си да станат синове Божии. Господ Иисус Христос е единственият Посредник и Ходатай и Неговата Кръстна жертва, е „пълна, съвършена и достатъчна жертва, дар и приношение“. Положението на човечеството и статусът на човека се променят по радикален начин. Човекът отново е приет за син Божий в Иисус Христос, Единородния Син Божий, Въплътилия се, разпнат и възкръснал. Църковното учение за Въплъщението, разработено от Отците, от св. Иринеи Лионски през св. Атанасий Велики до св. Йоан Дамаскин, подчертава преди всичко този аспект на окончателност и уникалност, и неизменност на случилото се. Синът Божий „станал човек“ завинаги. Синът Божий, „Един от Светата Троица“, се въплъщава, става човек и ще пребъде вечно. Ипостасното единство се осъществява постоянно⁸⁶.

Всъщност „Цялата история на христологическия догмат се определя от тази основна идея: въплъщението на Словото като Спасение“⁸⁷.

Св. Йоан Дамаскин подчертава, че Синът Божи наистина се ражда в тяло и се ражда „не богоносен човек, а въплътеният Бог“⁸⁸. По

⁸⁴ *Ibid.*, 347.

⁸⁵ За обожението срв. Флоровский, прот. Г. *Източните отци...* [Florovsky, Fr. Georges. The Eastern Fathers of the Fifth to Eighth Centuries], 340-341; Лоски, Вл. *Очерк върху мистическото богословие...* [Lossky, Vladimir. The Mystical Theology of the Eastern Church], 133-135.

⁸⁶ Срв. Флоровски, прот. Г. *Богословие и свещенство*. София: 2020 [Cf. Florovsky, Fr. Georges. Theology and the Priesthood. Sofia: 2020 (Bulg. Transl.)], 32-33.

⁸⁷ Florovsky, G. „The Lamb of God“, *Scottish Journal of Theology* (March 1961), 16.

⁸⁸ Св. Йоан Дамаскин. *Точно изложение...* IV, 14 [John of Damascus, An Exact Exposition, IV, 14], с. 79. Срв. Пено, Здр. *Основи на православната вяра...* [Cf. Peno,

същество христологията остава единственият ключ за правилното разбиране на антропологията и сотириологията. Учението за двете природни воли и енергии в Христос е засвидетелствано в Свещеното Писание, а присъства и в съчиненията на светите отци на Църквата⁸⁹. Св. Атанасий Велики намира основаниято за учението за двете воли в Христос - човешка, която принадлежи на тялото, и божествена, която принадлежи на Бога – в Гетсиманската молитва (срв. Йоан гл.17). Неговите възгледи са доразвити от св. Максим Изповедник, а систематично ги излага св. Йоан Дамаскин⁹⁰.

Както св. Йоан Дамаскин казва в началото на своя догматичен труд: „Не искам нищо свое да говоря, а само това, което са казали и засвидетелствали светите Божии човеци“⁹¹.

Христологичните възгледи на св. Йоан Дамаскин са изградени изцяло върху съществуващата библейска основа и патристична традиция в богословието. В богословската му система темата за Боговъплъщението на Второто Лице на Света Троица – Словото Божие, предвечният Логос е централна и основоположна. В нея най-ярък израз намира отношението на Триединния Бог към света и човека. След грехопадението, което е резултат от злоупотребата със свободната човешка воля по посока на злото, се осъществява отклонение от нормата на естественото човешко развитие, заложено от Твореца. Отпадналият от Бога човек (срв. Рим. 3:22-23) живее в тлението на смъртта лишен от живителните сокове на богопознанието. Идването на Сина Божии в този свят, Неговото Боговъплъщение е преломен момент за човешката история в делото за спасението на грехопадналия човек. Бог приема плът (срв. 1Йоан. 4:2), за да ни направи богоподобни чрез своята божественост. Божията сила и величие намират пълния си израз във въплъщението на Божествения Логос (Йоан 1:14). От тези евангелски думи става ясно, че Бог се разкрива на чо-

Zdr. Foundations of the Orthodox Faith (Catechism)], с. 105.

⁸⁹ Вж. напр. св. Максим Изповедник. *Диспут с Пир*. Прев. Яна Бекова, София: Лик, 2002 [See, for example, St. Maximus the Confessor, *Disputation with Pyrrhus*. Translated by Yana Bekova. Sofia: Lik, 2002].

⁹⁰ *Ibid.* III, 14, 305-321. Срв. Пено, Здр. *Основи на православната вяра...* [Cf. Penov, Zdr. Foundations of the Orthodox Faith (Catechism)], с. 111.

⁹¹ Срв. *Ibid.*, I, 1, 27-29. Срв. Трайчев, Е., П. Павлов. *Тайната на Богопознанието*. София: 1999 [Cf. Traychev, E., and P. Pavlov. *The Mystery of the Knowledge of God*. Sofia: 1999 (in Bulg.)], с. 147.

вечеството вече не като Първосъздател-Творец, но като Изкупител и Спасител; като Бог, Агнец, страдащ, взел върху Себе Си греховете на света. Богочовешката личност на Иисус Христос съединява по непонятен за човешките познавателни възможности начин божествената и човешката природа, а те по ипостас с цялото човечество.

В Пресветата Троица изповядваме и утвърждаваме една-единствена специфична същност, или природа в Три лица; и по силата на това специфично единство по същност Трите лица имат една-единствена воля, или енергия. При въплътения Христос, от една страна, имаме две природи, едната божествена, а другата човешка, но имаме една-единствена личност, предвечния Логос, Който стана човек. И докато трите божествени Лица на Троицата имат само една воля и енергия, едната личност на въплътения Христос има две воли и енергии, в зависимост съответно от двете Му природи. Обаче, въпреки че във въплътения Христос има две природи и две воли, това не нарушава единството на неговата личност. В евангелията всичко, което е изречено, извършено или претърпяно от Иисус Христос, трябва да се припише на един и същ личностен субект, предвечния Божи син, Който вече е роден в пространството и времето⁹²: „И тъй, понеже природите на Христос са две, твърдим, че две са и Неговите природни воли и природни действия (енергии). Понеже ипостаста на двете Му природи е една, твърдим, че един и същ е Този, Който желае и действа природно според двете, от които, в които и които е Христос нашият Бог, Който желае и действа обаче не разделено, а единно⁹³.“

Христологичните възгледи на св. Йоан Дамаскин изложени в „Точно изложение на православната вяра“ са от значение предвид влиянието им върху бъдещите защитници на иконопочитанието (напр. св. Теодор Студит, патр. Никифор) и съчиненията на светите отци след него (като св. Григорий Палама).

В заключение можем да кажем, че христологичните възгледи на св. Йоан Дамаскин са изцяло изградени върху съществуващата библейска основа и патристична традиция в богословието на Църквата.

⁹² Вж. Уеър, еп. К. *Православният път* [See Ware, Bishop Kallistos. *The Orthodox Way*], с. 96.

⁹³ Св. Йоан Дамаскин. *Точно изложение...* III, 14 [John of Damascus, *An Exact Exposition*, III, 14], 305-306. Срв. св. Йоан Дамаскин. *За Света Троица...* [Cf. St. John of Damascus, *On the Holy Trinity*], с. 114.

В богословската му система темата за Боговъплъщението на Второто Лице на Светата Троица – Словото Божие, Предвечния Логос – е централна и основоположна. Именно идването на Сина Божи в този свят, Неговото Боговъплъщение е преломен момент за човешката история в делото за изкуплението и спасението на човека. Именно чрез Боговъплъщението човечеството става съпричастно на Божественото естество (срв. 2 Петр. 1:4).

Библиография

Аверинцев, С. Ранновизантийската литература. Традиции и поетика. София: Тавор, 1999 [Cf. Averintsev, S. Early Byzantine Literature: Tradition and Poetics. Sofia: Tabor, 1999 (Bulg. Transl.)]

Атанасов, Ат. Предговор. – В: Св. Йоан Дамаскин, Извор на знанието, II. София: Изд. Изток-Запад, 2019 [Atanasov, At. "Preface." In: St. John of Damascus, The Fountain of Knowledge, vol. II. Sofia: East-West Publishing, 2019 (in Bulg.)].

Св. Атанасий Велики. Слово о воплощении Бога-Слова, и о пришествии Его к нам во плоти. -В: Творения иже во святых отца нашего Атанасия Великого, Архиепископа Александрийского. Часть первая. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1902 [St. Athanasius the Great. On the Incarnation of the Word of God and His Coming to Us in the Flesh. In: The Works of Our Holy Father Athanasius the Great, Archbishop of Alexandria, Part I. Holy Trinity–St. Sergius Lavra, 1902 (Russian Translation)].

Бек, Х.-Г. Византийското хилядолетие. София: Прозорец, 2017 [Cf. Beck, H.-G. The Byzantine Millennium. Sofia: Prozorets, 2017 (Bulg. Transl.)].

Бронзов, А. „Предговор към руското издание“. – В: Св. Йоан Дамаскин, Точно изложение на православната вяра. София: Тилиа, 1996 [Bronzov, A. "Preface to the Russian Edition." In: St. John of Damascus, An Exact Exposition of the Orthodox Faith. Sofia: Tilia, 1996 (Bulg. Transl.)].

Св. Василий Велики. За Светия Дух, 17, 43. Прев. Вл. Атанасов, София: Лик, 2002 [St. Basil the Great, On the Holy Spirit, 17, 43. Translated by Vl. Atanasov. Sofia: Lik, 2002].

Св. Григорий Назиански. Слово XXIX. За Сина слово първо [и за богословието трето]. – В: същия, Пет богословски слова. Прев. Ив. Христов, София: Издателство ГАЛ-ИКО, 1994 [St. Gregory of Nazianzus. Oration 29: First Theological Oration on the Son [and the Third on Theology]. In: Five Theological Orations, trans. Iv. Hristov. Sofia: GAL-IKO Publishing, 1994 (Bulg. Transl.)].

Евдокимов, П. Православието. Прев. А. Романов, София: Омофор, 2010 [Evdokimov, P. Orthodoxy. Translated by A. Romanov. Sofia: Omophor, 2010].

Зизиулас, И. Битието като общение. Прев. Сл. Янакиева, София: Комунитас,

2013 [Cf. Zizioulas, J. Being as Communion. Translated by Sl. Yanakieva. Sofia: Komunitas, 2013].

св. Йоан Дамаскин, За Света Троица. Превод Св. Риболов. Богословска мисъл, 1-4 (2006), 112-115 [St. John of Damascus, On the Holy Trinity. Translated by Sv. Ribalov. Theological Thought (Bogoslovska Misal), 1-4 (2006): 112-115].

Св. Йоан Дамаскин. Три слова срещу отричащите светите икони. Второ слово, III. София: 2019 [St. John of Damascus. Three Treatises On the Holy Icons, Second Treatise, III. Sofia: 2019 (Bulg. Transl.)].

Каприев, Г. Византийска философия. Четири центъра на синтез. София: Изток-Запад, 2011 [Kapriev, G. Byzantine Philosophy: Four Centers of Synthesis. Sofia: East-West, 2011 (in Bulg.)].

Св. Климент Охридски. Поучение за Рождество Христово. – В: Св. Климент Охридски. Слова и поучения. Прев. Кл. Иванова, София: Синод. изд., 1970 [St. Clement of Ohrid. "Homily on the Nativity of Christ." In: St. Clement of Ohrid. Homilies and Teachings, trans. Kl. Ivanova. Sofia: Synodal Publishing House, 1970].

Капсанис, архим. Г. Обожението като цел на човешкия живот. София: Св. Евстатий Плакида, 2001 [Kapsanis, Archim. G. Deification as the Purpose of Human Life. Sofia: St. Eustathius Plakidas, 2001 (Bulg. Transl.)].

Коев, Т. Докетизъм. – В: Коев, Т. Д. Киров. Кратка богословска енциклопедия. София: Булинвест 2000, 1993 [Koev, T. "Docetism." In: Koev, T., and D. Kirov. A Concise Theological Encyclopedia. Sofia: Bulinvest 2000, 1993 (in Bulg.)].

Кройтору, Й. „Размисли относно разгръщането на догматическото учение в контекста на съвременния православен свят.“ – В: Тенекеджиев, Л. Догмат и терминология в православната християнска традиция. Supplementum към „Богословска мисъл“ 2013, XIX, София: 2014 [Cf. Croitoru, I. „Reflections on the Development of Dogmatic Teaching in the Context of the Contemporary Orthodox World,“ in Tenekedzhiev, L., ed., Dogma and Terminology in the Orthodox Christian Tradition, Supplementum to Theological Thought (Bogoslovska Misal) 2013, vol. XIX (Sofia, 2014) (Bulgarian Translation)].

Лаут, свящ. Э., А. Фокин, „Иоанн Дамаскин“. – В: Православная энциклопедия, XXIV, Москва: 2010 [Cf. Louth, Fr. A., and A. Fokin, "John of Damascus," in Orthodox Encyclopedia, vol. XXIV (Moscow, 2010) (in Russian)].

Лоски, Вл. Очерк върху мистическото богословие на източната църква. София: Омофор, 2005 [See Lossky, Vl. The Mystical Theology of the Eastern Church. Sofia: Omophor Publishing, 2005].

Майендорф, прот. Й. Византийската църква. Между небето и земята. Прев. Б. Маринов, София: Манастирско изд., 2007 [Meyendorff, Fr. John. The Byzantine Church: Between Heaven and Earth. Translated by B. Marinov. Sofia: Monastic Publishing, 2007],

Майендорф, Й. Византийско богословие. Исторически насоки и догматически теми. Прев. Б. Рушкова, София: ГАЛ-ИКО, 1995 [Meyendorff, J. Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes. Translated by B. Rushkova. Sofia: GAL-IKO, 1995 (in Bulg.)].

Маринов, Б., Ал. Величков. Наръчник на апологета. Книга втора. – В: Годишник на духовната академия „Св. Климент Охридски“. Т.VIII (XXXIV), 7, 1958-1959. София: 1959 [Cf. Marinov, B., and Al. Velichkov. Apologist's Handbook. Book Two. In: Yearbook of the Theological Academy "St. Kliment Ohridski", vol. VIII (XXXIV), no. 7, 1958–1959. Sofia: 1959 (in Bulg.)].

св. Максим Исповедник. Диспут с Пир. Прев. Яна Бекова, София: Лик, 2002 [See, for example, St. Maximus the Confessor, Disputation with Pyrrhus. Translated by Yana Bekova. Sofia: Lik, 2002].

Панчовски, Ив. „Разбиране на източните отци и учители за изкуплението и помирението.“ Духовна култура. 1-2 (1972) [Cf. Panchovski, Iv. „The Eastern Fathers and Teachers' Understanding of Redemption and Reconciliation,“ Duhovna Kultura 1–2 (1972) (in Bulg.)].

Панчовски, И. „Взаимно допълване на духовните ценности и социалната отговорност въз основа на Халкидонското вероопределение“. Духовна култура, 1 (1980) [Panchovski, I. „The Complementarity of Spiritual Values and Social Responsibility Based on the Chalcedonian Definition.“ Duhovna Kultura, no. 1 (1980) (in Bulg.)].

Пенков, Д. „Изкуплението и спасението на човека в словата и поученията на св. Кл. Охридски“. – В: Св. Климент Охридски – пръв епископ на българския език. София: УИ „Св. Кл. Охридски“, 2020 [Penkov, D. „Redemption and Salvation of Man in the Homilies and Teachings of St. Clement of Ohrid.“ In: St. Clement of Ohrid – First Bishop in the Bulgarian Language. Sofia: St. Kliment Ohridski University Press, 2020].

Пено, Здр. Основи на православната вяра (Катихизис). Прев. Св. Тутеков, В. Търново: Синтагма, 2008 [Peno, Zdr. Foundations of the Orthodox Faith (Catechism). Translated by Sv. Tutekov. Veliko Tarnovo: Syntagma, 2008 (Bulg. Transl.)].

Риболов, Св. „Мястото на исляма в творчеството на св. Йоан Дамаскин“. Orientalia, III, 1 (2007) [Ribalov, Sv. „The Place of Islam in the Works of St. John of Damascus,“ Orientalia III, no. 1 (2007) (in Bulg.)].

Порфириос, дяк. Дж. „Синът по енергия се нарича живот спрямо живите същества“. Христологичното основание на духовния живот според св. Григорий Палама“. – В: Тенекеджиев, Л. Догмат и терминология в православната християнска традиция. Supplementum към сп. Богословска мисъл 2013, год. XIX. София: УИ „Св. Климент Охридски“, 2014 [Porphyrios, Deac. G. „The Son Is Called Life in Relation to Living Beings by Energy: The Christological Foundation of the Spiritual Life According to St. Gregory Palamas.“ In: Tenekedzhiev, L., ed. Dogma and Terminology in the Orthodox Christian Tradition. Supplementum to Theological Thought 2013, vol. XIX. Sofia: St. Kliment Ohridski University Press, 2014 (in Bulg.)]

Риболов, Св. Традиция и контекст в богомислието на гръцките отци. София: Синод. изд., 2014 [Ribolov, Sv. Tradition and Context in the Theological Thought of the Greek Fathers. Sofia: Synodal Publishing House, 2014].

Rozemund, Sœur Keetje, „La Christologie de saint Jean Damascène“. Studia patristica et byzantina. Ettal: S. Heft, 1959.

Силвестр, еп. Опыт православного догматического богословия, т. I, пар.18,

Киев: 1884 [Sylvester, Bishop. An Outline of Orthodox Dogmatic Theology, vol. I, §18. Kiev: 1884 (in Russian)].

Стоядинов, М. Божията благодат. В. Търново: Праксис, 2007 [Stoyadinov, M. The Grace of God. Veliko Tarnovo: Praxis, 2007].

Стоядинов, М. Църква, общност, общество. Велико Търново: Праксис, 2009 [Stoyadinov, M. Church, Community, Society. Veliko Tarnovo: Praxis, 2009 (in Bulg.)].

Трайчев, Е., П. Павлов. Тайната на Богопознанието. София: 1999 [Traychev, E., and P. Pavlov. The Mystery of the Knowledge of God. Sofia: 1999 (in Bulg.)].

Уеър, еп. К. Православният път. София: Издателство Омофор, 2014 [Ware, Bishop Kallistos. The Orthodox Way. Sofia: Omophor Publishing, 2014 (Bulg. Translation)].

Уеър, еп. К. Православният път. Прев. Б. Маринов, София: Омофор, 2014 [Ware, Bishop Kallistos. The Orthodox Way. Translated by B. Marinov. Sofia: Omophor Publishing, 2014]

Флоровский, прот. Г. Източните отци от V до VIII век. Прев. сл. Янакиева, София: Тавор, 1992 [Florovsky, Fr. Georges. The Eastern Fathers of the Fifth to Eighth Centuries. Translated by Sl. Yanakieva. Sofia: Tavor, 1992 (in Bulg.)].

Флоровски, прот. Г. Богословие и свещенство. София: 2020 [Cf. Florovsky, Fr. Georges. Theology and the Priesthood. Sofia: 2020 (Bulg. Transl.)]

Florovsky, G. „The Lamb of God“, Scottish Journal of Theology (March 1961).

Хубанчев, А., Т. Коев, Философски идеи в православния изток. София: Просвета, 1993 [Hubanchev, A., T. Koev. Philosophical Ideas in the Orthodox East. Sofia: Prosveta, 1993 (in Bulg.)].

Чурсанов, С. „Богочеловек Иисус Христос“. – В: Богословская Антропология. Русско-православный/римско-католический словарь. Москва: Паломник-Никея, 2013 [Chursanov, S. „The God-Man Jesus Christ.“ In: Theological Anthropology: A Russian Orthodox/Roman Catholic Dictionary. Moscow: Palomnik-Nikea, 2013].

РЕЦЕНЗИИ НА КНИГИ

BOOK REVIEWS

Теодор Аврамов¹

The author is an assistant professor of Church History at the Faculty of Theology of Sofia University "St. Kliment Ohridski." E-mail: t.avramov@theo.uni-sofia.bg; <https://orcid.org/0000-0003-3048-343X>.

КОНСТАНТИН ВИРДЖИЛ ГЕОРГИУ: Отговор на един опит за анализ

(Рецензия на: Morariu, I. M. *Virgil Gheorghiu on Communism, Capitalism and National Socialism*. Berlin: Peter Lang, 2022, 260 pp.; ISBN 9783631868799)

Abstract: Theodor Avramov, *Constantin V. Gheorghiu, An answer to a proposed analysis*.

The author aims to respond to recent scholarship on Virgil Gheorghiu and his ideological and political conceptions. Key aspects of Gheorghiu's system are highlighted and compared with interpretations by him and contemporary scholars. Based on this analysis, a proposal is made for the overall methodology of such studies.

Keywords: *Virgil Gheorghiu, History of Thought, Paris Exile, Ideology and Religion, Church History, Orthodox Theology*

Редки и обикновено недостатъчно дълги са срещите с автори, които с лека ръка отварят нови хоризонти, които по-късно оставят в читателите им усещане не просто за сносно запознанство с въпроса, но и провокират задаването на много други, чийто отговори липсват. Йером. Максим, в света Юлиу-Мариус Морариу, е един от тези автори. Последната му книга² е поредното доказателство за казаното по-горе, но също е и публикувана в момент, в който подобен тип тру-

¹ Авторът е асистент по *Църковна история* в Богословския факултет на СУ „Св. Климент Охридски“.

² Morariu, I. M. *Virgil Gheorghiu on Communism, Capitalism and National Socialism*. Berlin: Peter Lang, 2022.

дове просто не са много.

Самата книга е изследване на живота и трудовете на Константин Вирджил Георгиу познат в България главно, и до някъде единствено³, с романа си „Двадесет и петият час“⁴. Йером. Максим избира да постави акцент другаде и да фокусира вниманието на читателите върху влиянието на три идеологически формулировки в мисълта на Георгиу, както и върху неговите виждания за тях. Чисто методологично това е не безкрайно вдъхновен принос към жанр, който в много случаи съществува като хамелеон в академично отношение, дори и само като наименование: case study, био-библиография, психо-биография, животоописание, просопография и др. Но и отново чисто методологично затвърждава рамка, която противодейства на класическите изкушения за историци и биографи – тенденциозната пристрастност – и прави това чрез представянето на три идеологии, които поне в популярния международен дискурс се разглеждат като взаимно противоположни – капитализма, националсоциализма и комунизма.

Представянето им в книгата е последователно, започващо от националсоциализма и завършващо с комунизма, но донякъде не позволява съпоставянето им в мисълта на Георгиу. Авторът прави опит да преодолее този проблем чрез последната, пета, която носи заглавието „Постижимостта на политическата система на Георгиу“. Този опит осезаемо присъства в текста на границата между излишността и задължението. Цялостната интерпретация на тези идеологии у Георгиу, извършена от йером. Максим, е заложена като основен принос на книгата му, но се изчерпва и в трите случая дословно със „сложно е и има нужда от различен тип изследване“⁵.

Много по-ценни са кратката биография на Георгиу в първата глава, както и многото препратки към нея в останалата част на текста, които допълват авторефлексния характер на книгата. Йером. Максим има формално богословско, както и историческо образование, полу-

³ Изключение прави статията му „От 25-ия час до вечния час“. (Прев. Тони Николов) в *Християнство и Култура* 9:56 (2010) [“From the 25th Hour to the Eternal Hour.” (Trans. Toni Nikolov) in *Christianity and Culture* 9:56 (2010) (in Bulg.)], 129–135.

⁴ Вж. в превод на български език: Георгиу, К. В. *Двадесет и петият час*. София: Комунитас, 2016 [Georgiou, C. V. *The Twenty-Fifth Hour*. Sofia: Komunitas, 2016 (in Bulg.)].

⁵ Morariu, I. M. *Op. cit.*, p. 136, 168, 211.

чено в университета „Бабеш-Бойяи“ в Клуж-Напока. Вече няколко години подред той изследва ключови личности от съвременната румънска история, като интересен момент е поставяният многократно от него акцент върху духовните автобиографии⁶.

Подобно на него, и Константин Георгиу е, на първо място, свещеник – о. Вирджил, с двустранно образование – в случая философия (Букурещ) и богословие (Хайделберг), но с ясно изразено отношение към биографичния жанр, който представя един от най-провокативните синтези между история и творчество. За жалост йером. Максим почти не използва биографичните творби на Георгиу в книгата си. Паралелите между двамата са и една от основните причини йером. Максим да се фокусира върху него, но заедно с това и позволява на първия да използва втория не само като вдъхновител, но и като критерии.

Връщайки се към самата книга, ще открия няколко ключови момента в биографията на Георгиу, които биха могли да допълнят представата за него на българския читател. На първо място, това са обвиненията в антисемитизъм, насочвани към него най-активно в парижкия период, както и повторени през последните две десетилетия⁷. Те са основани на определени фрагменти в неговото творчество, предимно от по-ранния период, докато Георгиу е под прякото назначение на правителството⁸. Макар и реално да има присъствие на антисемитски нюанси в тези фрагменти, при него те остават по-скоро теоретична акомодация към властта, докато в личен план нямат каквато и да било субстанция – съпругата му Екатерина Бурбеа-Снек е от еврейски произход, което за известно време успяват да укрият с помощ, докато и двамата са все още в Румъния. Поради това може да

⁶ Morariu, I. M. “Profession as a road to God – Pierre Teilhard de Chardin’s and Dag Hammarskjöld’s spiritual autobiographies: A case study”. *HTS Theologies Studies/Theological Studies* 78:1, 1–6; Morariu, I. M. “Spiritual Autobiographies: Between Philosophical and Spiritual Counseling”. *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 21:61, 19–30; Morariu, I. M. “The poor and their image in the spiritual autobiographies of the Christian space of the 19th and 20th centuries”. *Dialogo* 7:2 (2021), 51–59.

⁷ Morariu, I. M. *Virgil Gheorghiu on Communism, Capitalism and National Socialism*. p. 140.

⁸ Cf. Morariu, I. M. Op. cit., p. 46, 49, 57–67; Bernard, P. “Colonial Crossovers: Nazi Germany and Its Entanglements with Other Empires”. *Journal of Global History* 12:2 (2017), 206–227.

се тълкува и като двустранна акомодация – както от страна на Георгиу, така и от страна на властта. По-късно, в края на управление на правителството на Антонеску⁹ те биват разкрити и успяват да избягат зад граница, като окончателно се установяват в Париж.

На второ място, чисто хронологично, неговото отношение към националсоциализма е нееднозначно. По време на прякото му сътрудничество с правителството на Антонеску голяма част от онова, което той изразява, е белязано с тихо съгласие с режима. Йером. Максим отдава това на желанието на Георгиу да бъде част от системата, за да може да поддържа съвсем младото си семейство. Отново йером. Максим се опитва обаче да подчертае няколко силно антинационалсоциалистически фрагменти от първата стихосбирка на Георгиу – „Калиграфия върху снега“¹⁰, която е публикувана по това време, но не отделя прекалено много внимание на този въпрос и го оставя нерешен¹¹.

На трето място, във времето отнасящо се към втората половина на живота на Георгиу¹², е отношението му към капитализма, конкретно в неговата американска интерпретация. Докато в първата половина на живота си той е почти еднозначно положително настроен, то след Ялтенската конференция надеждите му САЩ да бъдат спасението на Румъния се оказват напразни и след публикуването на книгата му „Американското око“¹³ почти всяка следваща включва културна критика на капиталистическата система.

Отделно от тези по-големи нишки има други аспекти на книгата на йером. Максим, които са също любопитни, макар и да не са от такъв мащаб. Един от тях е вниманието, което авторът отделя на ко-

⁹ За връзката на друг подобен случай, по-пряко свързан с Легионерите, вж. Аврамов, Т. „Никифор Крайник: Християнски национализъм?“. *Forum Theologicum Sardicense* 24:1 (2019) [Avramov, T. „Nykyfor Krajnik: Christian Nationalism?“ *Forum Theologicum Sardicense* 24:1 (2019) (in Bulg.)], 113–121.

¹⁰ Gheorgiu, V. *Caligrafie pe Zăpadă*. Bucharest: King Charles the Second Foundation's Press, 1940.

¹¹ Morariu, I. M. Op. cit., 169–170.

¹² Повече за този период вж. Drăgoi, M. *Constantin Virgil Gheorghiu – between World and Text*. Galați: Galați University Press, 2009; D'Esneval, A. *Gheorghiu*. Puiseaux: Pardes, 2003.

¹³ Gheorghiu, V. *Ochiul American*. Arad: Sens Press, 2019. Книгата е публикувана първоначално на френски език в Париж през 1972 г.

респонденцията и взаимоотношенията между Георгиу и Мирча Елиаде, които до средата на миналия век се подкрепят, но вследствие на редица фактори, главно влиянието на различни кръгове в румънската емиграция, развиват много по-враждебно отношение. Промяната в личните взаимоотношения е свързана и с активните действия от страна на Моника Ловинеску и Вирджил Йерунка против Георгиу, особено след 1954 г. Тази линия не е изследвана от Йером. Максим и би допринесла много за осмислянето на личността на Георгиу не само като противоречива фигура на румънското емигрантско общество във Франция, но и като един от ярките примери на духовник творец в неблагоприятна среда. Тази неблагоприятна среда е допълнително усложнена от активните действия на румънския Департамент за държавна сигурност, най-известен като Секуритате, като през парижкия период те дори изпращат млада шпионка, Елена, която се представя за сънародничка, търсеща помощ, и прекарва няколко дни в дома на Георгиу¹⁴. По-късно романът „Шпионинът“¹⁵, публикуван чак през 1971 г., черпи от този опит на Георгиу и включва както почти всички други негови творби, много автобиографични елементи.

Нещо, което осезаемо липсва в книгата на Йером. Максим, е каквато и да било препратка към по-широката културна рамка на парижките емигрантски общества. Ръкоположението на Георгиу би следвало да бъде разгърнато в сложния църковно-юрисдикционен контекст на Париж към средата на миналия век, а взаимоотношенията с видните представители на православната богословска и литературна интелигенция, двете често препокриващи се, играят много по-голяма роля във втората половина на живота на Георгиу, отколкото авторът загатва. Този недостатък е продиктуван главно от насочеността на обсъжданата книга – основно към и за Румъния, нещо типично за автори зад граница¹⁶. Такъв елемент безспорно съществува и при Георгиу, което отново подчертава по-рано споменатия паралел между двамата, както и препраща към по-широкия въпрос за ролята на богослова творец в този период.

¹⁴ Gillybboeuf, T. *The Man Who Was Travelling Alone*. Bucharest: Sophia Press. 2010, 88–95.

¹⁵ Вж. Gheorgiu, V. *L'Espionne*. Paris: Librairie Plon, 1971.

¹⁶ Йером. Максим е протосингел на румънския диоцез в Канада от 2020 г., а преди това прекарва около 5 години във Париж, Рим и Женева.

Въпреки отбелязаното дотук, книгата на йером. Максим е добре изградена, но още повече е стойностна с разкриването на сериозни хоризонти и насоки за изследване вече не само от родната му школа, а и от по-широката общественост, за която личности като Георгиу и Крайник остават по-скоро бележки под линия към историята на европейската мисъл. Тенденцията за изнасяне и превеждане на теми, които имат пряко отношение към една конкретна територия, е типично за произлизащите от нея учени, работещи извън нея, но заедно с това трябва да се наблегне и върху баланс, който да позволи на постиженията на тези учени да достигат обратно до нея. Неспособността или нежеланието подобно нещо да се случи, оставя системите, които би трябвало да спомагат академичната работа, да я насочват и доминират, което противоречи на основното, и оригинално християнско, разбиране за достойнството и ценността на човешкия разум във висшите образователни системи.

ПРОЕКТИ

PROJECTS

Димитър Богданов¹

ТЕЗАУРУС НА БОГОСЛОВИЕТО НА ПРЕП. МАКСИМ ИЗПОВЕДНИК

The author is a doctoral student in Christian Philosophy at the Faculty of Theology of Sofia University "St. Kliment Ohridski." E-mail: dim_bogdanov@abv.bg; <https://orcid.org/0009-0005-4585-6392>.

Abstract: *Dimitar Bogdanov, Thesaurus of the Theology of St. Maximus the Confessor.*

The purpose of this text is to present my work on the online educational project led by Prof. Dr. Ivan Christov: Thesaurus of the Theology of St. Maximus the Confessor. The goal of this project is to create a digital repository with detailed explanations and terminological articles on the main theological and philosophical concepts in St. Maximus's teachings. In this paper, I will present some fundamental concepts from 35 articles that I developed and published on the project's website. These concepts are closely interconnected and pertain to both God and creation..

Keywords: *Systematic Theology, Christian Philosophy, St. Maximus Confessor, Byzantine Thinkers, Thesaurus of St. Maximus*

Темата на тази статия е тясно свързана с темата на дисертационното ми изследване: „Метафизика на светлината в Ареопагитския корпус“, тъй като преп. Максим Изповедник² е най-големият и най-важният коментатор и тълкувател на съчиненията на Псевдо-Диони-

¹ Авторът е докторант по *Християнска философия* в Богословския факултет при СУ „Св. Климент Охридски“.

² Списък на използваните съкращения на произведенията на св. Максим Изповедник: Amb.Io. – *Ambigua to John*, CPG 7705: Constas, N. [Maximos], ed. *Maximos the Confessor, On Difficulties in the Church Fathers. The Ambigua*, DOML, 2 vols. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014; Amb.Th. – *Ambigua to Thomas*, CPG 7705: *Ambigua ad Thomam una cum Epistula secunda ad eundem*. CCSG 48. Turnhout: Brepols, 2002; LA – *Liber Asceticus*, CPG 7692: Van Deun, P., ed. *Maximi Confessoris, Liber Asceticus*. CCSG 40. Turnhout: Brepols, 2000; Myst. – *Mystagogy*, CPG 7704: Boudignon, C., ed. *Maximi Confessoris, Mystagogia*. CCSG 69. Turnhout: Brepols, 2011; QTh – *Questions to Thalassius*, CPG 7688: Laga, C., and C. Steel, eds. *Maximi Confessoris, Quaestiones ad Thalassius*.

сий Ареопагит. Коментарите, наречени схолии, от Йоан Скитополски и св. Максим Изповедник, правят очевидно и православно съдържание на Ареопагитиките.

Като редовен докторант по Християнска философия към Богословския факултет с научен ръководител проф. д-р Иван Христов, през третото и четвъртото тримесечие на 2020 и 2021 г. участвах активно в Интернет базирания проект „Тезаурус на богословието на преп. Максим Изповедник“ (ISSN 2738-7747), който се ръководи от проф. д-р Иван Христов по линия на Центъра за изучаване на патристичното и византийско духовно наследство и е спонсориран от „Фонд научни изследвания“ на СУ „Св. Климент Охридски“. По този проект разработих и публикувах в сайта на проекта 35 речникови статии, които могат да се разделят в четири големи групи според тематичния им обхват:

1) Статии за същността и съществуването – Благобитие, Край, Логосите, Логос на същността, Начин на съществуване, Отношение, Природа, Простота, Разделение, Разположеност, Среда, Същност, Тъждество.

2) Статии за енергията и движението – Благодат, Движение, Енергия, Любов, Освещение, Осияние, Покой, Проществие, Светлина.

3) Статии, отнасящи се до възходането към Бога – Безсмъртие, Блаженство, Боговидение, Богоуподобяване, Богоявление, Възходане, Единение с Бога, Преображение, Причастност.

4) Други статии, свързани с Бога – Логосът, Мъдрост, Промисъл, Светилник.

I. Същност, природа и ипостас

В това изложение ще разгледам основните понятия от първите две групи, тъй като те са силно взаимосвързани. Св. Максим Изповедник постулира триадата „същност – сила – енергия“ като фун-

sium. CCSG, 7, 22. Turnhout: Brepols, 1980, 1990; Th.Oec. – *Theological and Economical Chapters*, CPG 7694: Ed. PG 90. 1084–1173.

даментална за битието на всяко биващо³. Трите са неотделими една от друга, защото същността се проявява чрез своята конститутивна сила и природна енергия; тя съществува чрез своята енергия като ви-дообразуващо движение⁴. В тази триада същността е началото (родово общото), силата е средата (способността за действие), а активното действие (привеждането на силата в активност) е енергията⁵. Така енергията зависи от силата (способността), а силата зависи от същността, защото е от, на и в същността⁶. Същностите се познават по начина на тяхното съществуване, изхождайки от наличните в тях природни сили като проявяващи се енергии⁷.

За св. Максим Изповедник, както и за християнските мислители преди него, но за разлика от езическите елински философи, понятията „същност“ (οὐσία) и „природа“ (φύσις) са синонимни, дори тъждествени. Природата за него е общото (вида, ейдоса) за всички индивидуални същества, които носят тази природа и съществуват чрез нея. А същността е общият родов признак, свързан с природата на съществата; същността указва онтологичното, битийното общо на съществата. Така за преп. Максим същност и природа означават едно и също, защото са общи и универсални понятия, винаги изказвани за множество и различни по число неща⁸.

Но същността/природата съществува само като въипостасирана – тя бива познавана само като съдържание на конкретна ипостас. Ипостаста се определя като конкретна (единична) реалност, като самостоятелно съществуващо нещо, което притежава уникални свой-

³ Amb.Io. 10 (PG 91, 1184D–1185A), 20 (PG 91, 1237B); Каприев, Г. *Максим Изповедник. Въведение в мисловната му система*. София: Изток-Запад, 2010 [Kapriev, G. *Maximus the Confessor: An Introduction to His Thought System*. Sofia: East-West, 2010 (in Bulg.)], с. 137; Каприев, Г. *Византийската философия. Второ допълнено издание*. София: Изток-Запад, 2011 [Kapriev, G. *Byzantine Philosophy*, 2nd revised and expanded edition. Sofia: East-West, 2011 (in Bulg.)], с. 92.

⁴ Amb.Th. 5 (PG 91, 1048A–1052B).

⁵ Th.Oec. 1, 3 (PG 90, 1084B).

⁶ Каприев, Г. *Максим Изповедник* [Kapriev, G. *Maximus the Confessor: An Introduction to His Thought System*], с. 137; Каприев, Г. *Византийската философия* [Kapriev, G. *Byzantine Philosophy*], с. 92.

⁷ Amb.Io. 10 (PG 91, 1133CD).

⁸ Каприев, Г. *Максим Изповедник* [Kapriev, G. *Maximus the Confessor*], с. 102; Каприев, Г. *Византийската философия* [Kapriev, G. *Byzantine Philosophy*], с. 87.

ства и ипостасира (осъществява, въплъщава) една или повече природи/същности. И одушевените (живите), и неодушевените (неживите) самостоятелно съществуващи неща имат ипостаси. Живите ипостаси се наричат индивиди или същества, а разумните ипостаси – лица или личности. Оттук следва, че няма безипостасна същност или природа, тъй като ипостаста реализира действителното съществуване, конкретната реалност на същността⁹. Така всяка същност се реализира в ипостаси и затова същност и ипостас винаги са в постоянна връзка – неотделими са, понеже едната не може да се мисли без другата и обратно, но са и в противопоставеност на общото и частното (единичното) – същност и ипостас винаги се различават и едната не може да бъде сведена до другата и обратно. Затова никоя същност/природа не съвпада с ипостасите, в които получава конкретно битие, включително в Божествеността¹⁰. Но всяка същност има една сила (воля) и една енергия, които не са на ипостасите, а се носят от тях, защото ипостасите са носители на тази същност и като такива действат чрез природната ѝ сила (воля) и енергия¹¹.

Божията същност (божествената природа) е една, вечна, самостъждествена, самобитна, проста, несъставна и неподелима и се реализира в три ипостаси, които са равнобожествени – притежават в пълнота и еднакво същността на Бога, тоест те са единосъщни – така Бог е Единица и Троица едновременно. Ипостасността указва за разликите между трите лица, които обладават едната обща усия на Бога. Поради това трите лица са една природа, едно битие (една енергия, едно действие) и една воля (сила). Божията същност нумерологично е единно същество – Бог е едно единствено божествено същество по същност в три единосъщни същества по ипостас¹². Божията същност е несътворена, непознаваема и неизразима за сътворения ум (и на хората, и на ангелите)¹³, тъй като Бог, бидейки нетварен, надхвърля всяка сила и енергия на тварното. Същността Му е безотносителна и радикално откъсната от всичко сътворено и затова е непричастна, за-

⁹ Каприев, Г. *Максим Исповедник* [Kapriev, G. *Maximus the Confessor*], 95, 112.

¹⁰ *Ibid.*, 102.

¹¹ *Ibid.*, 143.

¹² *Ibid.*, 103.

¹³ Th.Оес. 2, 76 (PG 90, 1160CD).

щото по Своята същност Той е абсолютно трансцендентен на сътворения свят. Спрямо всяка сътворена същност Бог е свръхсъщностен, и понеже Той сътворява света не от същността Си, а по всеилната Си воля от нищо, сътворената същност няма общ логос с божествената, а е нещо друго, външно и чуждо по същност на Бога¹⁴. В икономията Бог е същностотворящ – Той е творещият принцип за всяка същност в творението.

Човешката природа/същност по логоса си е тварна, съставна (смесена) и съществува действително във всяка отделна човешка ипостас, отново въипостасена – състои се от душевна и телесна природа в тяхното единство, заедност и взаимна отнесеност. Така е конституиран единият вид (εἶδος) на човека във вечния божествен план¹⁵ – двете части (разумна душа и тяло) не могат да съществуват отделно, а само в своето необходимо битийно единство, и могат да се различават единствено в мисълта¹⁶. Още нещо, единението и взаимно-отнасянето им е не само ипостасно реализирано в действителността, но и природно зададено в логоса на същността¹⁷; човекът се мисли и съществува винаги в неговото психо-соматично единство. Оттук преп. Максим отхвърля идеите на платонизма и оригенизма за предсъществуването на душите или умовете и за прераждането на душите¹⁸.

От всичко това следва, че същността в сътворения свят не може да има самостоятелно съществуване под никаква форма, а представлява общата природа (видовото битие), която съществува и действа само в съдържащите я индивиди. Всички същества, които са тъждествени по същност, са необходимо различни по ипостас; и обратното, след като са различни по ипостас, то те са в единение по природа. Но всяка ипостас има свои уникални свойства, които не следват от общите свойства на същността¹⁹.

¹⁴ Каприев, Г. *Максим Исповедник [Kapriev, G. Maximus the Confessor: An Introduction to His Thought System]*, с. 72, 143.

¹⁵ Amb.Io. 42 (PC 91, 1321D–1324B).

¹⁶ Amb.Io. 7 (PC 91, 1100C).

¹⁷ Amb.Io. 7 (PG 91, 1101AD–1101CD), 42 (PG 91, 1324AB–1324C, 1341D).

¹⁸ Каприев, Г. *Максим Исповедник [Kapriev, G. Maximus the Confessor: An Introduction to His Thought System]*, 173.

¹⁹ *Ibid.*, 104.

II. Логос на същността и тропос на съществуване

Преп. Максим Изповедник въвежда различieto между „логос/ принцип на същността“ (λόγος τῆς οὐσίας) и „тропос/начин на съществуване“ (τρόπος τῆς ὑπάρξεως). То е валидно за всяка същност и за всяка ипостас; тоест всяко биващо задължително притежава свой логос на същността и начин на съществуване, иначе е невъзможно да съществува²⁰. В тринитарен аспект чрез оста „логос – тропос“ се обясняват отличителните свойства на трите ипостаси (нероденост, роденост, изхождане), а в христологичен – различieto на двете природи в едната ипостас на Бог Слово²¹. Логосът на същността конституира всяка същност/природа; бидейки абсолютно неизменен, той е нейният природен и божествен закон, съобразно който тя възниква и съществува. Всяка същност има такъв логос, който я определя изцяло, затова той е устойчив и непроменлив – ако евентуално се измени, това ще доведе до разрушаване на същността²². В логоса на същността е зададено какво ще бъде битието на тази същност, тоест какво ще представлява тя. За сътворените същности логосът им не съвпада със самата същност, тъй като той им е зададен от Твореца трансцендентно спрямо тях, докато за Божията същност това не е валидно.

Божията същност е единствената, която е тъждествена със собствения си логос, тъй като е единствената нетварна и затова самобитна същност, която няма отвън зададен логос, който да я определя²³, а е самоопределяща се. По логоса си тя е и единствената вечна, самотъждествена, самобитна, проста и несъставна същност, както вече казах по-горе. А всяка сътворена от Бога същност има положен в нея логос, който я конституира като същност, но не съвпада с нея, а има амбивалентен характер – едновременно иманентен и трансцендентен на тази същност. Иманентен, защото е вложен в нея и определя като закон тъкмо нея, а е трансцендентен, защото логосите на всички сътворени същности са налични преди всяко време и сътворяване в

²⁰ Amb.Io. 42 (PG 91, 1341D).

²¹ Каприев, Г. Максим Изповедник [Kapriev, G. Maximus the Confessor: An Introduction to His Thought System], с. 92.

²² Amb.Io. 31 (PG 91, 1280A); Amb.Th. 5 (PG 91, 1052B); Myst. 23 (PG 91, 701A).

²³ Каприев, Г. Максим Изповедник [Kapriev, G. Maximus the Confessor: An Introduction to His Thought System], с. 94.

божествения Логос – като идеи и мисли в Божия ум. Всяка сътворена същност по логоса си е самосъща, тъй като притежава свои природни сили и енергии, чрез които да съществува самостоятелно, да се запази в съществуване и да осъществи целта си в историята, във времето.

Начинът на съществуване посочва как действа, как се проявява и как съществува същността/природата. Този начин е изменяем, за разлика от логоса на същността, защото предполага развитие на екзистенцията във времето и пространството²⁴. Тропосът на съществуване на всяка сътворена същност може да приеме нови, преди това непознати форми на екзистенция на тази същност. Например за човешката природа начинът на съществуване след грехопадението е напълно нов и различен спрямо този преди грехопадението. Оттук начинът на съществуване и ипостаста не са тъждествени понятия, защото съществуването не се отнася само към ипостаста, но и към същността²⁵. Тропосът на съществуване посочва начина, по който фактически съществува природата, или начина на конкретната ѝ действителност. Това правило е валидно за контингентно биващите ипостаси, но не и за Божиите ипостаси, които като трансцендентни са единственото изключение²⁶.

Бог е Единица и Троица едновременно – една същност в три ипостаси. Божествената природа не се разделя или разпределя между ипостасите, а трите заедно я притежават в пълнота; и това е валидно само за нетварния Бог, но не и за нищо от сътворения свят. Затова Божиите ипостаси съвпадат с трите начина на съществуване на божествената същност²⁷ и това с нищо не нарушава простотата и неделимостта на тази същност. Съществуването на трите ипостаси (лица) с техните отличителни свойства и вътребожествени отношения е самото съществуване на Бога²⁸. Без да нарушава единството на

²⁴ Amb.Io. 42 (PG 91, 1341D).

²⁵ Amb.Io. 42 (PG 91, 1329A, 1344D).

²⁶ Каприев, Г. *Максим Исповедник* [Kapriev, G. *Maximus the Confessor: An Introduction to His Thought System*], 93–94.

²⁷ Amb.Io. 67 (PG 91, 1400D–1401A).

²⁸ Каприев, Г. *Максим Исповедник* [Kapriev, G. *Maximus the Confessor: An Introduction to His Thought System*], с. 94; Каприев, Г. *Византийската философия* [Kapriev, G. *Byzantine Philosophy*], с. 87.

природата, всяка ипостас действа по свойствен ѝ начин, невлизайки поради това в противоречие с другите ипостаси. Тропосът на съществуването се отразява върху начина, по който природата действа в лицето, тоест, по който то ползва природните си сили и отправя навън енергиите си²⁹.

В христологичен план начинът на съществуване на двете природи в ипостасното единение на Господ Иисус Христос позволява на човешката Му природа да осъществи потенциала си според божественния план в сотириологичен и есхатологичен аспект. Това става в процеса на перихорезата (περιχώρησις) – взаимообщение и взаимопроникване на божествените и човешките енергии с цел да бъде обновена и обожена човешката природа в Христа, а след Него и на цялото човечество. Логосите на двете Му природи не се променят – запазват се неизменни в техните същностни свойства и енергии; променя се начинът на съществуване и действие на човешката природа на Богочовека – от природен (човешки) той става свръхприроден (божествен) благодарение на енергийния обмен между божествеността и човековостта Му – именно в този божествен тропос се извършва обновлението и обожението на човешката Му природа с изцяло сотириологична цел – спасението на човека³⁰.

За човешката природа преп. Максим различава два класа начини на съществуване, които обаче са взаимосвързани. Първият е начинът на съществуване на човешката природа в исторически план: преди грехопадението, след грехопадението, след възплъщението на Бог Слово и след Съда. При втория клас той формулира три всеобщи тропоса на човешкото съществуване: битие – благо битие / зло битие – вечно благо битие, респ. вечно зло битие³¹. Първото е природното съществуване – дар от Бога; второто е съгласувано с духовните осно-

²⁹ Каприев, Г. *Максим Изповедник* [Kapriev, G. *Maximus the Confessor: An Introduction to His Thought System*], с. 118; Каприев, Г. *Византийската философия* [Kapriev, G. *Byzantine Philosophy*], 90–91.

³⁰ Amb.Io. 36 (PG 91, 1289CD–1289D), 42 (PG 91, 1344D); Amb.Th. 5 (PG 91, 1052AB, 1053B, 1056AB); QTh 22 (PG 90, 317C).

³¹ Каприев, Г. *Максим Изповедник* [Kapriev, G. *Maximus the Confessor: An Introduction to His Thought System*], с. 94; Каприев, Г. *Византийската философия* [Kapriev, G. *Byzantine Philosophy*], 133–134.

вания, вложени в битието – резултат от свободната воля и делата на човека; а благодарение на благото битие можем да достигнем до вечно благо битие, но само с Божията благодат – отново дар от Бога. Затова човек трябва да бъде активен и да насочи енергията си от обикновено природно съществуване към духовно съществуване (по Бога). Когато се насочим към изпълнение на Божия промисъл, тогава тропосът на съществуването ни ще бъде в съответствие с вложения логос в природата ни и ще постигнем благото битие.

Вече стана ясно, че ипостаста реализира действителното съществуване на същността в конкретната реалност. Оттук всеки начин на съществуване на коя да е природа се реализира в ипостаси и точно от ипостаста се задава тропосът на съществуване на въипостасената същност. С оглед строгото диференциране между същност и ипостас, както и строгото различаване между начин на съществуване и ипостас, преп. Максим различава логос и тропос на същността от логос и тропос на ипостаста³². Логосът на ипостаста (λόγος τῆς ὑποστάσεως) представлява самото въипостасиране на природата в ипостаста и битийните условия и качества, които въипостасирането ѝ носи. Докато тропосът на съществуване на ипостаста (τρόπος τῆς ὑποστάσεως) се отнася до начина, по който ипостаста (лицето) действа в сътвореното битие – как употребява волята си, как употребява природните си способности и свойства, или това е всичко, което отличава човека от останалите хора в иначе общия им начин на природно съществуване. Тропосът на ипостаста е променлив и варира според волята и способностите ѝ, без това да води до изменение в логоса на ипостаста³³. Оттук става видна уникалността и неповторимостта на човешката ипостас, предвид природно заложените ѝ свойства, но, бидейки автономна, тя ги реализира напълно различно и неповторимо от всеки друг човек.

III. Енергия и божествени енергии

Наследено от Аристотел, понятието „енергия“ (ἐνέργεια) е ключо-

³² Amb.Іо. 36 (PG 91, 1289C).

³³ Каприев, Г. *Максим Изповедник* [Kapriev, G. *Maximus the Confessor: An Introduction to His Thought System*], с. 95.

во за християнското богословие и означава осъществяване, действие, активност, деятелност. Следвайки кападокийците, преп. Максим Исповедник развива своето учение за енергиите – те са неотделимо присъщи на всяка същност/ природа, като осъществяват нейното екзистенциално проявление, тоест те осъществяват същността, като произтичат от нея, затова се наричат и същностни/природни енергии. Не е възможно да съществува нещо, което да няма природна енергия,³⁴ защото тя го движи и насочва към изпълнение на битийната му цел; чрез енергията си то действа и чрез нея бива познавано, че е. Всички индивиди (ипостаси, лица) с еднаква същност имат една и съща природна енергия, която осъществява едно и същото природно присъствие във всеки индивид. Оттук се стига до следващата онтологична триада „същност – енергия – ипостас“, която е универсално валидна за всичко съществуващо и допълва първата. За да съществува нещо, то има своя същност, която бива конкретно реализирана в действителността чрез ипостаси, които действат и се движат (осъществяват битийната си цел) чрез природната енергия на тази същност; така енергията е винаги действие на конкретна ипостас. От гледна точка на същността, тя се реализира ипостасно и се осъществява (одействява) енергийно. От гледна точка на енергията, тя е същностна и се актуализира ипостасно според волята и свойствата на всяка ипостас, тоест по различен начин и с различна сила. Затова можем да говорим за природната енергия и в множествено число³⁵. В познавателен план чрез енергията се познават всички биващи, тоест че действат, имат битие и съществуват, и че зад тази енергия (това действие) стои някаква същност, защото тъкмо енергията проявява същността, като изхожда от нея и осъществява битийната ѝ цел; тя е съществуването на самата същност, но винаги е различна от нея. Синонимни на енергията са понятията светлина (φῶς), сияние, слава и благодат (χάρις).

Божествените енергии, също както божествената същност, са нетварни и несътворени, вечни и безкрайни. Те, като активности, които проявяват природата на Бога, предвечно извират от Божията

³⁴ Каприев, Г. *Максим Исповедник* [Kapriev, G. *Maximus the Confessor: An Introduction to His Thought System*], с. 135.

³⁵ *Ibid.*, 96.

същност и остават неотделими от нея³⁶. Затова те са Негови същностни енергии, защото са на същността Му и произтичат от нея; бидейки напълно различни от същността Божия, те са онова, което е „около Бога“ или още „околобожие“, но с това не създават разделение, съставност или множественост в Бога, а напротив – представляват нетварното проявление на божествения живот извън същността Му, жизнената активност на тази същност³⁷. Тук преп. Максим различава два аспекта на едната и съща божествена енергия – при първия говори за иманентната вечна и нетварна същностна енергия на Божествеността, която е свръхбитийна (свръхстояща) за тварта, неизразима и непознаваема, и представлява собственото движение на същността³⁸, собственото битие, собствения живот на Бога, Неговото вътрешно състояние. При втория става въпрос за вечната и нетварна божествена благодат³⁹, при еманацията на която (вътрешната еманация на Благото в Божия промисъл при Псевдо-Дионисий Ареопагит)⁴⁰ се поставя началото на промислителните и творчески енергии, с които Бог промисля и твори извън Себе Си и така влиза в досег с творението, и които енергии са достъпни и познаваеми за човека като Божи дела⁴¹.

Божествените енергии са още безипостасни (нямат отделна ипостас) – те са общи или дори тъждествени за цялата Света Троица, също както трите ипостаси са тъждествени по същност. Една и съща е природата на Отец, Син и Дух Свети, затова една и съща е

³⁶ Christov, I. „Pronoia and Sophia in the Energy Discourse of the Greek Scholia to the Corpus Areopagiticum“. – In: *Pronoia. The Providence of God in East and West* (Wiener patristische Tagungen VIII). Tyrolia Verlag, 2019, p. 306.

³⁷ Каприев, Г. *Максим Изповедник* [Kapriev, G. *Maximus the Confessor: An Introduction to His Thought System*], с. 136; Каприев, Г. *Византийската философия* [Kapriev, G. *Byzantine Philosophy*], с. 92.

³⁸ Amb.Ио. 24 (PG 91, 1261C); Богданов, Д. „Светлината в богословието на св. Максим Изповедник“. *Християнство и култура* 10 (2020) [Bogdanov, D. „Light in the Theology of St. Maximus the Confessor.“ *Christianity and Culture* 10 (2020) (in Bulg.)], с. 35.

³⁹ Amb.Ио. 10 (PG 91, 1141AB).

⁴⁰ Христов, И. „Християнският неоплатонизъм в корпуса на Ареопагитиките“. – В: *Неоплатонизъм и християнство. Ч. I. Гръцката традиция III–VI в.* София: ЛИК, 2002 [Hristov, I. „Christian Neoplatonism in the Corpus Areopagiticum.“ In: *Neoplatonism and Christianity. Part I: The Greek Tradition (3rd–6th c.).* Sofia: LIK, 2002 (in Bulg.)], 137–139.

⁴¹ Богданов, Д. Цит. съч. [Bogdanov, D. Op. cit.], 35–36.

силата (волята) Им и една и съща е енергията Им⁴². Тоест природната енергия на единосъщната Троица е една, а не три, но се извежда ипостасно от всяка от трите ипостаси. От ипостасите (отличителните им свойства) зависи начинът, по който се проявява самата енергия. В божествения домостроителен план енергията (благодатта) произтича от Отца, Който я дарява на творенията за общение чрез Сина в Светия Дух. Това не разделя и не множи енергията, а тя остава винаги едната енергия на целия Бог⁴³.

За разлика от същността Божия, която е трансцендентна и абсолютно недостъпна, непостижима и непознаваема за тварта, Бог бива познаван и постижим в Своите енергии, с които се проявява и действа в творението, с които му е доброволно иманентен, и които допускат причастност към себе си по благодат⁴⁴. Тоест познаваемо е онова „около Бога“ – онова в Него, което е обърнато битийно, а оттук и познавателно, към творението. Тук Бог бива познаван като причина, творец, промислител и удържащ битието на всичко сътворено и бива именуван именно по тези Свои енергии/действия⁴⁵. Божествените енергии се познават пълноценно от причастиите се към тях и това познание не е понятийно и дискурсивно, а отвъд всички думи и мисли и се достига в обожението (θέωσις) като съзерцание в покой⁴⁶. Това е вече непосредственият личен духовен опит на човека с Бога, в който Божествеността се изпитва от обожения в опита на личното му общение с Бога. Целта на човешката ипостас е обожение – единение с нетварните божествени енергии, ставане Божий син по благодат – това е възможно, защото Бог твори не по същност, а по енергия⁴⁷ и е положил в логоса на човешката природа възможността за причастност тъкмо към енергията Му, което е и съвършеното осъществяване на човешката тварна енергия, на човешкото битие – неговата ентелехия (ἐντελέχεια)⁴⁸.

⁴² Amb.Th. 5 (PG 91, 1048A); Christov, I. *Op. cit.*, p. 304.

⁴³ QTh 29 (PG 90, 365C).

⁴⁴ Christov, I. *Op. cit.*, p. 303.

⁴⁵ Amb.Io. 10 (PG 91, 1133D–1136A).

⁴⁶ Каприев, Г. *Максим Исповедник [Kapriev, G. Maximus the Confessor]*, с. 74.

⁴⁷ Amb.Io. 7 (PG 91, 1081A).

⁴⁸ Каприев, Г. *Максим Исповедник [Kapriev, G. Maximus the Confessor]*, с. 144.

IV. Благодатта като божествена енергия

Споменах Божий син по благодат – благодатта присъства във всички нива на духовния живот; без нея той е невъзможен. Само тя е в състояние да актуализира в човека добродетелите и познанието, да ги съхранява и да обдържа човека⁴⁹. А, за да започне движение към обожението, човекът е призван да изгради един природосъобразен тропос на съществуването си, където неговите сили и енергии да са естествено подчинени на Бога, за да бъдат пронизани от божествената благодат. Защото вечността (вечното благодитие, тъждествено на обожението) се дава само по благодат⁵⁰. В следгреховния си начин на съществуване човекът не е в състояние сам от себе си и чрез природните си сили да надхвърли своята природа. Но е способен да стане причастен към благодатта на спасението и обожението, дадена във Въплъщението на Словото⁵¹. Единението с Бога е възможно едва извън човешката природа и енергия и отвъд всички логоси и тропоси на тварното⁵². За да се изпълни това, човекът се нуждае от синергийното съдействие на Бога, от благодатното действие на Неговите енергии, за да смене своите и да пребъдва около Него – в Божието блаженство. Затова Логосът низхожда до човека и става човек, за да се възкачи човекът към Бога и да стане бог по благодат⁵³.

Вечната божествена благодат (енергия) е несътворена и стои отвъд всяка крайна природа и извън всички времена⁵⁴. При нейното прошествие навън Божествеността изхожда от Себе Си като енергия и благодат, като любов и светлина, и със самото това притегля към Себе Си всеки, способен да възприеме тази енергия: Бог промисля, твори и действа така, че засажда вътрешно отношение (σχέσις ἐνδιάθετος) на привличане в способните да Го приемат⁵⁵. И благодарение

⁴⁹ QTh 54 (PG 90, 512B, 605B); Каприев, Г. *Максим Исповедник* [Kapriev, G. *Maximus the Confessor*], с. 225.

⁵⁰ Amb.Io. 65 (PG 91, 1392AB); QTh 60 (PG 90, 624D).

⁵¹ QTh 22 (PG 90, 321A), 63 (PG 90, 684A).

⁵² Amb.Io. 41 (PG 91, 1308AC).

⁵³ QTh 22 (PG 90, 317B–321C), 60 (PG 90, 621AB); Amb.Io. 7 (PG 91, 1084CD), 36 (PG 91, 1289CD); Amb.Th. 5 (PG 91, 1056AB); Th.Oec. 2, 25 (PG 90, 1136B); LA 43 (PG 90, 953B).

⁵⁴ Amb.Io. 10 (PG 91, 1141AB).

⁵⁵ Amb.Io. 23 (PG 91, 1260C); Богданов, Д. *Цит.* съч. [Bogdanov, D. *Op. cit.*], с. 36.

ние на дарената им от Бога благодат сътворените същества получават необходимата им енергия (благодат), за да се възвърнат обратно при Създателя, а това става при техния духовен, мистичен екстаз. Само с помощта на придадената ѝ обожаваша божествена благодат твартата може да постигне своето спасение и обожение и така да стане причастна на блажения живот на Благодетеля при нейното обръщане към Благото. Защото Божията благодат е тази, която пречиства, просветлява и обожаваша човешката душа по пътя ѝ към единение с Бога. Това се случва последователно в трите стадия по пътя към съвършаването на душата и възхождането ѝ към Бога⁵⁶. Обожението на човека, ставането му Божи син е съвместно дело (синергия, *συνεργία*) на Божията благодат и човешката активна и свободна волева изява; то е само и единствено по благодат (по енергия) – човекът по природа остава винаги човек, но заживява в Божията любов (енергия), която да го възведе (обърне) към единение с Източника на всяко благо⁵⁷. Обоженият се причастява към божествената енергия на Спасителя Христос, тъждествена с Неговата светлина, слава и благодат⁵⁸, която произва целия човек – и душата, и тялото му, които се обожават и той става бог по благодат⁵⁹.

V. Светлината като божествена енергия.

Многократно споменах и понятието светлина – светлината сама по себе си представлява свръхсъщностната предвечна нетварна божествена енергия, чрез която се проявява Божията същност и се осъществява метафизичният екстаз на Бога извън Него. Бидейки Негова екстатична сила, еманацията (излъчването, изтичането, прошествието) на светлината се реализира в два етапа: на първо място говорим за вътрешна еманация или предвечно прошествие (*πρόοδος*), което е дело на Божията природа. Тази природна еманация е безотносителна и трансцендентна на творението – това не е волеви акт, все още не е сътворяване (икономийно действие), а вътребожествена еманация

⁵⁶ Ibid., 36–37.

⁵⁷ Christov, I. Op. cit., p. 313.

⁵⁸ Amb.Io. 10 (PG 91, 1168B); Th.Oec. 1, 97 (PG 90, 1124A).

⁵⁹ Amb.Io. 7 (PG 91, 1088BC), 42 (PG 91, 1336A, 1341D); Th.Oec. 2, 88 (PG 90, 1168A).

на идеите в Божия промисъл, която като мисловна дейност е саморефлексивна и спонтанна⁶⁰. И едва след това идва ред на сътворението, което представлява волева и преднамерена божествена творческа изява⁶¹. Това вече е Божията домостроителна активност (енергия, деятелност), насочена към света. Сътворението става чрез творческите слова (логоси) на Бога, които реализират идеите на Божия ум. Творческият акт е волеви акт – проява извън същността на Бога в Неговото мироустроително действие. Поради това множествеността на действителността (творението) не се възприема като същностна еманация на Божеството, а като Негово волево и благотворно действие, като прошествие⁶². Така светът е създаден от единия Бог Творец по Неговите воля и благодат и от нищо. Волята твори чрез своите енергии, но те създават тварния свят не като еманация на Божията същност, а като действие, чрез което се произвежда нещо външно и друго по същност⁶³. В това Свое творческо прошествие Бог действа извън Себе Си като същностотворяща причина, при което сътворява един нов субект⁶⁴ с негови собствени същност, сила, енергия и битийна цел.

Бог е жива Личност и в Своето предвечно битие присъщата активност на природата Му са вътрешните предвечни енергии: мисълта (мъдростта) и любовта, протичащи вътрешно на същността Му, като най-изначална е любовта. Тя подбужда божествената Личност да излезе от затвореност в Себе Си и да прошества извън Себе Си – това прошествие на волята са насочените навън (протичащи външно на същността Божия) домостроителни творчески и промислителни енергии⁶⁵. Бог твори не по природа, а по свободна воля – в прошествието Му, в Неговата икономия няма необходимост или автомати-

⁶⁰ Христов, И. *Цит. съч.* [Hristov, I. *Op. cit.*], 144–146; Богданов, Д. *Цит. съч.* [Bogdanov, D. *Op. cit.*], с. 35.

⁶¹ Gersh, S. *From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*. Leiden: E. J. Brill, 1978, p. 22.

⁶² Христов, И. *Цит. съч.* [Hristov, I. *Op. cit.*], 144–146; Christov, I. *Op. cit.*, p. 304.

⁶³ Каприев, Г. Максим Изповедник [Kapriev, G. *Maximus the Confessor*], с. 72, 143; Каприев, Г. *Византийската философия* [Kapriev, G. *Byzantine Philosophy*], с. 94.

⁶⁴ Каприев, Г. Максим Изповедник [Kapriev, G. *Maximus the Confessor*], с. 143; Каприев, Г. *Византийската философия* [Kapriev, G. *Byzantine Philosophy*], с. 94.

⁶⁵ Christov, I. *Op. cit.*, 303, 308.

зъм⁶⁶; Той решава свободно да реализира идеите, които има в ума (промисъла) Си – в Своя ум Бог замисля света. Това е другата предвечна природна божествена активност – тази на мисленето. Тя конституира битието на онова, което предстои да бъде сътворено. Светът не е самобитен, а дължи съществуването си на идеите в Божия ум и на благата воля на Твореца, Който го твори от нищото. Затова битието на сътворените неща е вторично и е по причастност към Божиите идеи⁶⁷. Така Бог създава многообразието на съществуващото, полагайки логосите като основа на света. Оттук божественият метафизичен екстаз, излизът на Бога извън Самия Него има като последен израз прошествието Му в творението, привеждането и поддържането му в битие. Чрез лъча на творческата Си енергия Бог извежда всичко от небитие в битие и полага началото на творението, което се пронизва и изпълва не само от творческата, но и от природната божествена енергия – вечната светлина, изливана в единия божествен лъч, носещ със себе си и разпръскващ творческите логоси на идеите в Божия промисъл. Така битието е пронизано от една светлина – божествената, без която тварта не може да извърши нищо сама⁶⁸.

Вече няколко пъти споменах и понятието прошествие, с което ще завърша тази статия – то е създадено от неоплатонизма и въведено в употреба в християнското богословие от Псевдо-Дионисий Ареопагит, който заимства от неоплатонизма и метафизическата схема „пребиваване в себе си (μονή) – прошествие (πρόοδος) – обръщане (ἐπιστροφή)“, с която да изрази самопребиваването и природното действие на Божеството (Благото, Единното), разгръщането Му в множествеността на действителността и нейното възвръщане обратно в Единството благодарение на изтеклата енергия⁶⁹. В учението на преп. Максим Исповедник (подобно на Ареопагит) понятието про-

⁶⁶ Богданов, Д. *Цит. съч.* [Bogdanov, D. Op. cit.], 35.

⁶⁷ Christov, I. *Op. cit.*, 308–309.

⁶⁸ Каприев, Г. *Максим Исповедник* [Kapriev, G. *Maximus the Confessor*], с. 160; Богданов, Д. *Цит. съч.* [Bogdanov, D. Op. cit.], с. 36.

⁶⁹ Christov, I. *Op. cit.*, 303–304; Христов, И. „Предговор“. – В: Св. Дионисий Ареопагит, За небесната йерархия. За църковната йерархия. София: ЛИК, 2001 [Hristov, I. “Preface.” In: St. Dionysius the Areopagite, On the Celestial Hierarchy. On the Ecclesiastical Hierarchy. Sofia: LIK, 2001 (in Bulg.)], с. 14.

шествование има дълбоко метафизичен и теологичен смисъл и е тясно свързано с учението за божествените енергии, тъй като енергията е основа за прошествието⁷⁰. В схолиите към Ареопагитиките св. Максим дори отъждествява енергия и прошествие, и нарича „прошествие“ божествената енергия, която е произвела всяка една същност. Смисълът на това твърдение е, че трансцендентната божествена природа (Θεότης) е свръхсъщностна и че всяка същност е произведена от нейното прошествие. Но това все още не е актът на сътворението, а предвечното прошествие на промислителните идеи в Божия ум. Те представляват „предопределения“, „предосъществености“, конституиращи същността на онова, което ще бъде сътворено⁷¹. Тоест преди да бъдат изведени в битие, преди да бъдат осъществени в действителност, всички неща са предосъществени във възможност в Божия ум.

В този аспект синонимни на прошествие са понятията активност, действие, еманация, процесия, протичане, излъчване, изтичане, изхождане, излизане, изливане и др. п. на енергия, светлина, слава, сияние, благодат. Казва се, че енергията, светлината прошества, е манира, изхожда, изтича от същността, природата на Бога. Тук онтологичната триада „същност – сила – енергия“ е валидна не само за Божеството, но и за всичко сътворено от Него⁷², тоест всичко (човекът, животните, природата, целият космос), което има енергия и действия, има и същност със сила в нея, и обратното – всяка същност има в себе си сила и енергия, с която действа.

VI. Заключение.

В заключение ще обобща: няма същност без енергия и обратното – няма енергия без същност; те са взаимосвързани и взаимопринадлежащи си една на друга, и следователно неотделими, но винаги са различни една от друга⁷³: същността причинява и предшества енергията, и я притежава; а енергията е причинена от и присъща на същността, прошества от нея и така я изявява, проявява, реализира,

⁷⁰ Christov, I. *Op. cit.*, p. 304.

⁷¹ *Ibid.*, p. 306.

⁷² Amb.Io. 10 (PG 91, 1184D–1185A), 20 (PG 91, 1237B).

⁷³ Christov, I. *Op. cit.*, p. 303, 306.

осъществява, одействява. Що се отнася до божествената енергия, тя предвечно извира от Божията същност, остава неотделима от нея⁷⁴ и създава света от нищо.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 306.

Forum Theologicum Sardicense
1/2022

Под редакцията на
проф. д-р Павел Павлов, доц. д-р Светослав Риболов

Художник на корицата и предпечатна подготовка:
Златина Карчева
Формат: 70/100/16

Издание на:
© Богословски факултет при СУ „Св. Климент Охридски“
© Университетско издателство „Св. Климент Охридски“
www.unipress.bg

Адрес на редакцията:
Богословски факултет
на СУ „Св. Климент Охридски“
София 1000, пл. „Св. Неделя“ № 19
e-mail: FThS@theo.uni-sofia.bg