

FORUM THEOLOGICUM SARDICENSE

prius

БОГОСЛОВСКА МИСЪЛ

2/2020

annus XXV

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

РЕДАКЦИОННА КОЛЕГИЯ

Главни редактори:

доц. д-р Светослав Риболов, доц. д-р Павел Павлов

Членове:

*о. проф. д-р Порфириос (Джеорджи), проф. д-р Мария Йовчева, доц. д-р
Ивайло Найденов, доц. д-р Йон Мариан Кройтору, проф. д-р Илияс Евангелу,
доц. д-р Андриан Александров*

COLLEGIUM EDITORUM

Svet. Riboloff & Pavel Pavloff

*Fr. Porphyrius Georgi (University of Balamand), Maria Yovtcheva (University of
Sofia St. Clement of Ochrid), Ivaylo Naydenov (University of Sofia St. Clement of
Ochrid), Ion Marian Croitoru (University of Valachia, Targoviste), Ilias Evangelou
(Aristotle University of Thessaloniki), Andrian Alexandrov (University of Sofia St.
Clement of Ochrid)*

© Богословски факултет на СУ „Св. Климент Охридски“

© Университетско издателство „Св. Климент Охридски“

ISSN 1310-7909

СЪДЪРЖАНИЕ

Предговор	5
Димо Пенков <i>Преп. Теодор Студит (759 – 826) и неговият апологетичен подход в „Три опровержения срещу иконоборците“</i>	7
Любомира Стефанова <i>Христовият образ и аспектите на образното мислене в периода на иконоборските спорове</i>	23
Иван Христов <i>Философско-богословско обосноваване на свещените изображения в съчинението „От Никифор и Фотий, патриарси на Константинопол, и от великия Теодор Студит срещу иконоборците“</i>	41
Клара Тонева <i>Ерес 101 на св. Йоан Дамаскин: доктринални различия между християнството и исляма в съпоставителен план</i>	53
Здравко Кънев <i>Ерес 101 книга За ересите на св. Йоан Дамаскин и кораничните аргументи срещу икопочитанието</i>	83
Дитмар Шон <i>Св. Йоан Дамаскин и неговият принос към средновековния спор за „правилната религия“</i>	95
Чавдар Спасов <i>Един правописен проблем или „как трябва да се пишат словосъчетанията: „Свещеното писание“ или „Свещеното Писание“, „Стар завет и Нов завет“ или „Стар Завет и Нов Завет“, поставен в контекста на необходимостта от еднопосочност на педагогическото въздействие</i>	109
Чавдар Спасов <i>Ролята на учителя при преподаването на Свещеното Писание в часовете по български език и литература в гимназиалната степен на образование</i>	115
Protos. dr. Iuliu-Marius Morariu <i>Istoria creștinismului și rolul ei între preocupările Școlii Române din Roma (1922-1948)</i>	129

CONTENTS

Foreword	5
Dimo Penkov <i>St. Theodore Studites (759-826) and His Apologetical Approach in the Antirretics (Defense of the Icons)</i>	7
Lyubomira Stefanova <i>The Icon of Christ and Aspect and theoretical aspects on the Icons during the Period of Iconoclasm</i>	23
Ivan Christiov <i>Philosophical and Theological Arguments on the Holy Icons in the Work: Nicephorus and Photius, Patriarch of Constantinople and the Great Theodore the Studites against the Iconoclasts</i>	41
Klara Toneva <i>The Heresy 101 of St. John of Damascus: Doctrinal Differences between Christianity and Islam in Comparative Perspective</i>	53
Zdravko Kanev <i>Haeresis 101 in the Liber de haeresibus of St. John of Damascus, and the Quranic Arguments against the Icons</i>	83
Дитмар Шон <i>St. John Damascene and His Contribution to the Medieval Controversy over the "Right Religion"</i>	95
Chavdar Spasov <i>Abstract: A Spelling problem or „how to write“ phrases: „Holy Scripture“ or „Holy Scripture“, „Old Testament and New Testament“ or „Old Testament and New Testament“, placed in the context of the need for one-way pedagogical impact</i>	109
Chavdar Spasov <i>The role of the teacher concerning the Holy Scripture lesson in the courses of Bulgarian language and literature (High School level)</i>	115
Protos. dr. Iuliu-Marius Morariu <i>The History of Christianity and its Role among the People Engaged with the the Romanian School in Rome (1922-1948)</i>	129

ПРЕДГОВОР

В настоящия брой на списанието помещаваме както текстове от проекта ДОГМАТИЧЕСКИ ИЗВОРИ ЗА БОРБАТА С ИКОНОБОРСТВОТО (Договор № 80-10-169/24.04.2020 г.) към фонд „Научни изследвания“ при СУ „Св. Климент Охридски“, под ръководството на доц. д-р Димо Пенков, така и работи на докторанти в Богославския факултет при Софийския университет, но също и една гостенска лекция на директора на „Източноцърковния институт“ в Регенсбург, Германия, проф. д-р Дитмар Шон. Разбира се, акцентът е поставен върху защитата на свещените икони в епохата на иконоборството, но от особен интерес са и трите изследвания върху полемиката на св. Йоан Дамаскин с исляма.

Със сигурност поредният брой на официалното периодично издание на Богословския факултет при Софийския университет „Св. Климент Охридски“ представлява интерес както за специалистите в областта на теологията и религията, така и за по-широк кръг читатели. Пожелаваме приятно четене.

СР

Димо Пенков

ПРЕП. ТЕОДОР СТУДИТ (759 – 826)

И НЕГОВИЯТ АПОЛОГЕТИЧЕН ПОДХОД

В „ТРИ ОПРОВЕРЖЕНИЯ СРЕЩУ ИКОНОБОРЦИТЕ“

Abstract: Dimo Penkov, *St. Theodore Studites (759-826) and His Apologetical Approach in the Antirretics (Defense of the Icons)*. The author analyzes the apologetic rhetorical elements in the three discourses against those who deny the worship of the holy icons. St. Theodore the Studite unfolds his refutations that develop even more the arguments of St. John Damascene and build upon it. The Saint sets forth the basic Christological dimensions of the arguments of the Orthodox defenders of the holy icons.

Keywords: *Systematic Theology, Apologetics, Patristics, Orthodoxy*

Политическата история на Византия през VIII–IX в. преминава под знака на ескалиращо противоречие между иконоборци и иконопочитатели. Както отбелязва Леонид Успенски, борбата за иконата протича на границата на два периода от църковната история. Първият е свързан с вселенските събори и по същество е христологичен, а вторият е пневматологичен¹. В рамките на първия период е формулирано учението за личността на Иисус Христос едновременно като Бог и човек, а иконата се превръща в свидетелство за акта на Боговъплъщението. В хода на разразилата се иконоборческа криза през VIII–IX в. Църквата утвърждава учението си за иконата едновременно и със слово, и с образ². В иконата Църквата вижда едно от сред-

¹ Пневматологичният период в църковната история обхваща времето от IX до XIV в., като централният богословски въпрос, по който ересите и учението на Църквата се разминават, е въпросът за Св. Дух и действието Му в човека. Срв. Успенски, Л. *Богословие на иконата*. София: Омофор, 2006, с. 157.

² Срв. Успенски, Л. *Богословие*, с. 157.

ствата, подпомагащи осъществяването на основното призвание на човека – да се уподоби на божествения си Първообраз, да постигне в живота си това, което му е разкрито и предадено от Богочовека. Иконопочитателите утвърждават иконата като израз на догмата и плод на православния духовен опит от времето на христологичния период от историята на Църквата³. Възходът на християнската мисъл в посока защита на съкровено то за Православието иконопочитание е отпор срещу предизвикателството на иконоборческата ерес⁴. В борбата за иконо-почитанието се открояват редица бележити православни богослови, като св. Герман, патриарх Константинополски (715-730), преп. Йоан Дамаскин (676-749), св. Никифор, патриарх Константинополски (806-815), преп. Теодор Студит, чието богословско-апологетично съчинение „Три опровержения срещу иконоборците“ (*Antirrhetici tres adversus iconomachos*) е във фокуса на настоящото изследване.

Преп. Теодор Студит е роден през 759 г. в Константинопол в богато и знатно семейство. Баща му Фотин заема длъжността ковчезник в двора на византийския император Константин V Копроним (741–775) и е в роднински връзки с по-голямата част от столичната аристокрация. Майка му Теодора-Теоктиста също произхожда от видна византийска фамилия. Нейният брат Платон заема висока позиция в императорската фискална служба, но приема монашество и от 759 г. живее в манастир във Витиния. Младият Теодор получава солидно за времето си образование от най-добрите ретори, философи и богослови в столицата.

Управлението на Константин V Копроним (741–775) е време на остро противопоставяне между иконоборци и иконопочитатели. Императорът се включил дейно в иконоборческата пропаганда, като написал няколко съчинения срещу почитанието на иконите. В тях прозират неговите радикални схващания, отричащи не само почитта към иконите, но и към мощите на светците. В изпълнение на своите замисли византийският самодържец свикал през 754 г. църковен събор, в който взели участие специално подбрани 338 епископа – изявени иконоборци. Така, решенията на събора били изцяло в духа на желанията на императора. Постановено било да бъдат подложени на

³ Пак там, с. 151.

⁴ Тенекеджиев, Л. *Православното учение за светите икони*. София: Университетско изд., 2016, с. 10.

унищожение всички икони, а най-отявлените привърженици на иконопочитанието – бившият Константинополски патриарх Герман, св. Георги Кипърски и преп. Йоан Дамаскин – били анатемосани⁵. С развързани ръце след този събор Константин V Копроним пристъпил към решителни действия. Главният удар бил насочен срещу монасите, чиято съпротива ставала все по-упорита⁶. Според вижданията на императора, те представлявали излишна прослойка, недопринасяща с нищо за държавата. Срещу тях били организирани истински гонения. Както свидетелстват съвременници като Теофан Изповедник много от монасите били подложени на публични унижения, голяма част били избити, а на много били извадени очите като наказание за държавна измяна.

Константин V е наследен от сина си Лъв IV Хазарски (775–780), при чието управление се наблюдава уталожване на страстите и преминаване към по-умерена фаза в провеждането на иконоборческата политика. Именно по време на неговото управление става видно отношението на семейството на Теодор към иконоборческата политика, водена от Исаврийската династия. След посещение на вуйчо му Платон⁷, игумен на манастира Символон на Олимп в провинция Витиния⁸, цялото семейство решава да приеме монашество. Фотин и неговите синове Теодор, Йосиф и Евтимий, заминават за Витиния, където преустройват своето имение до днешния град Бурса в манастир, станал известен като Сакудион. Майката на Теодор също приема монашество и се заселва в близост⁹.

⁵ Ангелов, Д. Византия. Политическа история. Стара Загора, 1994, с. 111.

⁶ Обективната преценка на тези действия на императора изисква да бъде коментиран един важен нюанс. Неговата външна политика се отличава с изключително агресивен характер, изразяващ се в поредица военни кампании срещу арабите в Мала Азия и Източното Средиземноморие и срещу българите на Балканския полуостров. За тяхното финансиране той прибегва до анексиране на манастирски имоти, претопяване на църковна утвар, пренасочване на църковните приходи към държавния фиск.

⁷ Вж. подробности за игумена Платон в: Kazhdan, Alexander P. *The Oxford Dictionary of Byzantium*. New York-Oxford, 1991, p. 1684.

⁸ Вж. Гроссу, свящ. Н. *Преподобный Феодор Студитъ. Его время, жизнь и творения*. Киев, 1907, с. 5.

⁹ Pratsch, Th. *Theodoros Studites (759-826) – zwischen Dogma und Pragma: der Abt des Studiosklosters in Konstantinopel im Spannungsfeld von Patriarch, Kaiser und eigenem Anspruch*. Bern, 1998, S. 71-76.

Манастирът Сакудион е устроен съгласно устава на св. Василий Велики. Неговото ръководство бива поето от Платон, но Теодор става „дясната му ръка“. Той изпълнява точно монашеските си послушания, обогатява познанията си с основно изучаване на слово Божие и творенията на светите отци. С особено голяма ревност чете и изучава аскетичните съчинения на св. Василий Велики¹⁰.

След ранната смърт на Лъв IV Хазарски властта преминава към неговия малолетен син Константин VI (780–797) и майка му Ирина, която управлява като регент¹¹. Събитията вземат обрат в полза на иконопочитателите и бива свикан VII вселенски събор в Никея (787). На него иконоборчеството е осъдено като ерес и са отменени всички решения на събора от 754 г. Утвърдено е виждането, че иконопочитта няма нищо общо с покланянето на идоли, тъй като тази почит не се отнася към самия „предмет“ (дърво, платно, багри), а към лицето, което е изобразено на него¹². Иконопистта, като потвърждение за реалността на Боговъплъщението, е утвърдена и в догматическия орос на събора: „Създаването на живописни икони... служи като потвърждение на това, че Бог Слово реално, а не въображаемо се е въ-човечил“¹³.

Християнската ревност и твърдост във вярата на преп. Теодор се проявяват още през 795 г., когато осъжда поведението на император Константин VI, който се оженил повторно за неговата братовчедка Теодота въпреки забраната на патриарх Тарасий. Този конфликт става известен като „михиански спор“ (от гръцката дума за прелюбодеец)¹⁴. Поведението на императора инспирира редица високопоставени лица да последват неговия пример, което довежда до разпадането на много семейства. Преп. Теодор остро реагира срещу незаконния брак на императора и поисква отлъчването не само на духовника, извършил бракосъчетанието, но и на всички, приели свето причастие от

¹⁰ Вж. Денев, И. „Три изобличителни слова на св. Теодор Студит срещу иконоборците“. *Духовна култура*. 10 (1987), с. 12–13.

¹¹ След потушаването на два заговора, през 797 г. Ирина отстранява сина си, който е ослепен и поема еднолично властта в Константинопол.

¹² Срв. Ангелов, Д. *Византия. Духовна култура*. Стара Загора, 1994., с. 130–132.

¹³ Цит. по Стоядинов, М. „Догматическото значение на иконата“. *Архив за средновековна философия и култура XIV* (2008), сс. 50–51.

¹⁴ Вж. Св. Теодор Студит. *Писма I, 3 До същия (Платон Сакудийски)*. В: ГИБИ, т. IV. София, 1961, с. 31.

него. И тъй като това е йеромонах Йосиф, свещеник на дворцовата църква, това искане на преп. Теодор включва имплицитно императора и целия му двор¹⁵. Опитите на Константин VI да се помири с игумена Платон и преп. Теодор се оказват напразни. Последава разправа с монасите от Сакудион и манастирът бива разтурен. Преп. Теодор заедно с 11 монаси е взет под стража и отведен в тъмница в Солун (796), а игуменът Платон е заточен в столичния манастир „Св. Сергий и Вакх“ без право на общение с външния свят¹⁶. След отстраняването на Константин VI от престола и възкачването на Ирина, наказанието е отменено. Преп. Теодор е освободен и се завръща в Сакудион. Но честите набези на арабите над Витиния през 797 и 798 г. принуждава монасите да напуснат манастира. Преп. Теодор със своите събратя пристига в Константинопол, където му е предложено да продължи своето подвижничество в прочутия Студийски манастир¹⁷, който бил в упадък още от времето на Константин V Копроним. Като негов игумен, той възвръща славата на манастира, превръщайки го в прочута аксетическа школа¹⁸.

Триумфът на иконопочитателите не трае дълго. През 802 г. чрез преврат Ирина бива свалена от власт и императорския скиптър поел Никифор I Геник (802 – 811). Последва промяна и във вътрешнополи-тическия курс. Врхъ взима отново иконоборчески настроената прослойка, към която се числи и новият владетел. Този процес достигнал своята кулминация при управлението на Лъв V Арменец (813 – 820), когато е свикан втори иконоборски събор. Той се състои в църквата „Св. София“ в Константинопол през пролетта на 815 г. и потвърждава, макар и в по-мека форма, решенията на събора от 754 г. В духа на иконоборските настроения е и политиката на неговите наследници Михаил II Рангаве (820 – 829) и на сина му Теофил (829 – 842). Тези години влизат в историята като „втори период на иконоборчеството“¹⁹. Именно в този момент преп. Теодор Студит се

¹⁵ Pratsch, Th. *Op. cit.*, S. 98–101.

¹⁶ Срв. Денев, И. *Три изобличителни слова*, сс. 14–15; Болотов, В. *Лекции по история древней Церкви. Т. IV. История Церкви в период вселенских соборов*. Москва, 1994, с. 568.

¹⁷ Вж. повече за Студийския манастир в: Kazhdan, Alexander P. *The Oxford Dictionary of Byzantium*, pp. 1960–1961.

¹⁸ Вж. Болотов, В. *Лекции...*, с. 568.

¹⁹ Срв. Ангелов, Д. *Византия. Духовна култура*, с. 132 – 133.

изявява като един от най-ревностните защитници на почитанието към иконите. В многобройни писма до свои съвременници, в три-те си книги *Antirrhetici*²⁰ срещу иконоборците и в няколко по-малки трактата по този въпрос преп. Теодор разкрива своята позиция в защита на образите²¹.

В своето разбиране за иконата, довело ги до нейното отрицание, иконоборците затъват в блатото на един лъжлив богословски въпрос: възможно ли е да се направи изображение, т.е. портрет на Богочовека? Отговорът, който е бил очевиден от самото начало на спора, може да бъде само отрицателен. Ако божествената природа всъщност изобщо не е „описуема“, в смисъл да бъде ограничена и изобразима посредством художествени похвати, тогава едно изображение само на човечеството на Христос би се превърнало в несторианско разлъчване на двете природи. От друга страна, ако вземем само едната природа за двете, стигаме до монофизитското смесване. Главното обвинение на иконоборците срещу иконопочитателите било обвинението в идолопоклонство, а основен аргумент – старозаветната забрана за изобразя-

²⁰ Това са три богословски трактати, обединени от обща тема – опровергаване на иконоборческата ерес и защита на иконопочитанието. Полемичният характер на първите две слова-опровержения е подчертан от възприетата от преп. Теодор Студит диалогична форма на изложението, която му предоставя възможността да разглежда застъпваните различни тези на участниците в спора. Третото слово представлява цялостно изградена апология на иконопочитанието. Текстът е структуриран в четири части, посветени на четирите „стълба“, върху които се основава защитата на иконите: първата част е посветена на „образоописанието на Христа в плът“; втората утвърждава истината за Христос, „Който е неописуем“, но има „художествен образ, в който се съзерцава, както и той е в Христа“; третата разглежда неделимото в себе си поклонение към „Христос и Неговия образ“; четвъртата част обосновава истината, че Христос, „понеже е прототип на Собствения Си образ, има една прилика с Него, както и едно поклонение“. В основата на своите мисли и разсъждения преп. Теодор Студит е поставил вероопределението на VII Вселенски събор и творенията на светите отци на Църквата. *Antirrhetici*-те представляват теоретичните основи на иконопочитанието и антииконоборческата полемика. В тях с помощта на логически доказателства се резкива превъзходството на богословието на иконопочитателите над мненията на иконоборците. Вж. повече за учението на преп. теодор Студит за свещените изображения и аргументите, които оправдават тяхната легитимност у Tollefsen, T. *St. Theodore the Studite's defence of the icons. Theology and Philosophy in Ninth-Century Byzantium*. Oxford, 2018.

²¹ Срв. Майендорф, Й. *Византийско богословие. Исторически насоки и догматически теми*. София, 1995, с. 65; срв. Стоядинов, М. *Догматическото значение*, с. 48–49.

ване на Бога (срв. Изх. 20:4-5).

Преп. Теодор Студит предлага решение на поставения проблем и така полага основата за едно истинско богословие на иконата: тя не изобразява нито природата, нито природите, но чрез видимото човечество на Христос, като символ, иконата разкрива Лицето на Богочовека, целия Христос, и съзерцава самото тайнство на Въплъщението²².

Спорът, който преп. Теодор Студит води с иконоборците, е фокусиран, преди всичко, върху образа на Христа, върху Неговата изобразимост (или описуемост). От самото начало защитниците на иконите свеждат този въпрос до неговите христологични предпоставки. Въплъщението на Словото осветява плътта и с това я прави достойна за поклонение, разбира се, не като вещество, а по силата на нейното съединение с Бога. Иконопочитанието се изгражда върху вярата на Църквата в ипостасното съединение на двете природи в Богочовека Иисус Христос. До Боговъплъщението е било невъзможно по никакъв начин да се аргументира необходимостта от визуално представяне на лица и събития от духовния свят. Дотогава са съществували само някои символни значения (срв. Изх. 25:17-22; Числ. 7:88-89; Евр. 9:1-5). Едва след Боговъплъщението на Божия Син човешкият лик, отразяващ Божествената ипостас, придобива качествата да бъде представян като свето изображение: „Който е видял Мене, видял е Отца“ (Йоан. 14:9). От този момент човешкият лик на Господ Иисус Христос става образ, икона на неизобразимия Бог (срв. Кол. 1:15; 2Кор. 4:4). Иконата винаги загатва Божието присъствие в човека, тя нагледно изобразява пълнотата на Божия образ и Неговата онтологична връзка със самия Бог. Нещо повече, иконата става център на благодатно присъствие, където се срещат образ с първообраз, земната с небесната реалност²³. В своето второ опровержение срещу иконоборците преп. Теодор Студит утвърждава, че „след като Той стана плът и е описан вътре в нея, Неподлежащият на описание и Неопикуемият, Недокосваемият и Невидимият стана достъпен за гледане телесен вид и докосване. Покланяме Му се наравно с Отца, защото Той е Бог, наравно с Него, но се покланяме от своя страна на Неговия образ, на Когото Той е прототип, защото стана човек като нас във

²² Евдокимов, П. *Изкуството на иконата – богословие на красотата*. София, 2011, сс. 211–212.

²³ Митев, Д. *Православно догматическо богословие*. Варна, 2004, с. 166.

всичко друго, освен в греха²⁴.

В своето разбиране на същността на иконата преп. Теодор Студит се опира върху учението за „вътрешния ейдос“ на основоположника на неоплатонизма Плотин, който под „вътрешен ейдос“ по отнoшение на изкуството има предвид идеалния, видим първообраз на предмета. Подобно на отците на VII Вселенски събор преп. Теодор Студит вижда в иконата отпечатък, но не на някакво конкретно моментно състояние на външния вид на оригинала, а на неговия идеален видим първообраз, неговия неизменен ейдос. Иконата не е бледа сянка на оригинала, както живописното изображение при платоничите, а особена форма на изразяване на оригинала, специално ориентирана към проявяването на неговия видим първообраз, на неговия ейдос, неговия лик. Именно затова изображението придобива висока значимост във византийската религиозна култура изобщо и у преп. Теодор Студит, в частност, особено при аргументирането на догмата за Боговъплъщението. Логиката на неговите разсъждения е следната: въплъщаването на Бога-Слово в човешка плът предполага и придобиването на „видим образ“, който може и трябва да бъде представен на икона. Липсата на такова изображение би означавало, че Той няма „видим образ“, а следователно не е бил „истински човек“. Ето защо наличието на изображения за преп. Теодор Студит е доказателство за истинността на съединяването на божествената и човешката природа в Иисус Христос²⁵: „Едно е печатът и друго – отпечатаното изображение; обаче и преди отпечатването отпечатъкът се е намирал върху печата. Но печатът би бил недействителен, ако той нямаше отпечатък върху някакво вещество. Съответно и Христос би се наложило да бъде признат за нереален и недействителен, ако не беше видим в изображението на изкуството“²⁶.

Особен щрих в аргументацията на преп. Теодор Студит за описуемостта на Христос, а оттам и на правото да бъде изобразяван, е ролята и образът на Божията майка. В своето трето опровержение срещу иконоборците той отбелязва: „Христовата Майка е описуема,

²⁴ Св. Теодор Студит. *Второ опровержение срещу иконоборците*, 5. Превод Кристин Латиф. Архив за средновековна философия и култура XIII (2007), с. 90.

²⁵ Вж. Бичков, В. *Под покроба на света София. Духовно-естетическите основи на иконата*. София, 2006, сс. 53–54.

²⁶ Цит. по Бичков, В. *Под покроба...*, с. 54.

тогава Христос е описуем заедно с нея като Нейн син, ако и да е Бог по природа. Ако не е описуем, не е единосъщен с Майка Си. От което [следва, че] Майка Му, не Му е никаква Майка, което е неуместно²⁷.

Иконоборството, както със своите възгледи, така и в практиката си подкопава спасителната мисия на Църквата в самата ѝ основа. Разбира се, на теория никой не отрича догмата за Боговъплъщението, нещо повече, иконоборците оправдават омразата си спрямо иконите тъкмо с предаността си към този догмат. Но на практика се получава точно обратното: с отричането на човешкия образ на Бога те отричат и цялата светост на материята. Те развенчават цялата човешка светост, дори отричат самата възможност за освещаване, за обожение на човека. С отказа да приемат последствията от Боговъплъщението, от освещението на видимия, материалния свят, иконоборците подкопават цялото домостроителство на нашето спасение. Чрез отричането на изображението християнството се превръща в абстрактна теория, става, така се да каже, безплътно, призрачно, връща се към оборената отдавна древна ерес на докетите. Ето защо не е изненадващо, че иконоборството е било свързвано с обща тенденция към превръщане на Църквата в светско учреждение, към разцърковяване на всички страни на живота²⁸.

Преп. Теодор Студит отхвърля категорично всякакво природно сходство между „архетипа и отпечатъка“, между „сянката и истината“, между Христос и Неговия образ. Постигнатото чрез „дърво, боя, злато и сребро, или някои други материали“ уподобяване може да се нарече подобие „на Христос“ само по омонимия и „Христос“ според това към кого се отнася, понеже е производно, но производно от архетипа, така както името е име на наименувания²⁹. „Архетипът и образът – пише преп. Теодор Студит – не са едно и също, защото едното е истина, другото сянка“³⁰. За преп. Теодор Студит „точно както [в Троицата] Христос се различава от Отца по ипостас (по личност),

²⁷ Св. Теодор Студит. *Трето опровержение срещу иконоборците*, А54. В: *Архив XIII*, с. 125.

²⁸ Успенски, Л. *Богословие на...*, с. 113.

²⁹ Вж. Св. Теодор Студит. *Първо опровержение срещу иконоборците*, 11. В: *Архив... XIII*, с. 80; Каприев, Г. „Мястото на изкуството и изготвянето на свещените образи във византийската традиция“. *Архив за средновековна философия и култура XIV* (2008), с. 19.

³⁰ Св. Теодор Студит. *Първо опровержение срещу иконоборците*, 12. В: *Архив... XIII*, с. 81.

така тук (в иконата) Той се отличава по същност от Своето собствено изображение³¹.

Основният аргумент на православните срещу иконоборците е реалността на човека в Христа. По този начин спорът дава възможност на византийските богослови да потвърдят антиохийския принос към халкедонската христология и набелязва готовност за връщане към историческите факти на Новия Завет. От епохата на император Юстиниан (527 – 565) насетне човешкото в Христос често е било изразявано като „човешка природа“, приета като едно цяло от новия Адам. Очевидно този платонически възглед за човечеството, като цяло е бил недостатъчен, за да обоснове образа на Иисус Христос като конкретен, исторически човешки индивид. Страхът от несторичанството пречи на много византийски богослови да видят човека в Христос, защото „човек“, означаващ и индивидуално човешко създание, им се струвало, че означава отделна човешка ипостас. В съчиненията на преп. Теодор против иконоборството тази трудност е преодолена чрез частично връщане към Аристотеловите категории³²: „Без съмнение, Христос не е просто човек, нито пък е православно да се каже, че той е приел от хората да е само един, а е цялото, природата в нейната тоталност. Трябва, обаче, да се каже, че тази тотална природа се съзерцава по индивидуален начин – защото иначе как би могла да бъде видяна? – така че да може да бъде видяна и описана..., че да може да яде и да пие...“³³.

За преп. Теодор човечността „съществува само в Петър и Павел“, т.е. в конкретни човешки същества, а Иисус Христос е бил такова същество. Иначе не би било възможно св. ап. Тома да вложи пръста си в раните Христови (срв. Иоан. 20:27)³⁴. Иконоборците твърдели, че поради обединението на божественото и човешкото, Христос не може да бъде описан и следователно не е възможно никакво Негово изображение. Но според преп. Теодор, „Христос, Който не може

³¹ Срв. Св. Теодор Студит. *Трето опровержение срещу иконоборците*, В7. В: Архив... XIII, с. 131; Срв. Успенски, Л. *Богословие на иконата*. София: Омофор, 2006, с. 101.

³² Майенорф, Й. *Византийско богословие...*, с. 65.

³³ Theodorus Studita. *Antirrhetici I*. PG 99, 332D–333A; цит. по Майендорф, Й. *Византийско богословие...*, с. 65–66.

³⁴ Theodorus Studita. *Antirrhetici III*. PG 99, 396C–397A; цит. по Майендорф, Й. *Византийско богословие...*, с. 66.

да бъде описан, би бил невъплътен Христос; ...Исаия Го описва като мъжко същество (Ис. 8:3), а само формите на тялото могат да различат мъжа от жената³⁵.

Твърдата позиция за индивидуалността на Иисус Христос като човек отново повдига въпроса за ипостасното единство, защото в халкидонската христология единствената ипостас, или лице, на Христос, е тази на Логоса. Очевидно следва, че ипостаста не може да се идентифицира нито с божествените, нито с човешките характеристики, нито пък може да е идентична с идеята за човешко съзнание. Ипостаста е крайният извор на индивидуално, лично съществуване, което у Христос е едновременно божествено и човешко. За преп. Теодор образът може да бъде образ само на ипостас, защото образът на една природа е невъобразим³⁶. Единственият правилен надпис върху иконите на Христос следва да бъде този на личния Бог „Този, Който е“, гръцкият еквивалент на старозаветната свещена тетраграма YHWH (Яхве), който не съдържа безлични термини като „божество“ или „царство“, принадлежащи на Троицата и не можещи да бъдат изобразени³⁷.

В своята полемика с иконоборците преп. Теодор Студит отговаря на обвиненията в „сливане или разделяне на природите“ с думите: „Не природата се изобразява, а ипостаста; понеже как би била 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“³⁸. Това твърдение се превръща в норма за догматическата коректност на изображенията. Още повече, че казаното е напълно в хармония с принципа „няма безипостасна природа, нито безприродна ипостас“. Личността сумира начина на съществуване на природата, т.е. природата съществува само като съдържание на личността³⁹. Този принцип,

³⁵ Theodorus Studita. *Antirrhetici* III. PG 99, 409C; цит. по Майендорф, Й. *Византийско богословие...*, с. 66.

³⁶ Theodorus Studita. *Antirrhetici* III. PG 99, 405A; цит. по Майендорф, Й. *Византийско богословие...*, с. 66.

³⁷ Theodorus Studita. *Antirrhetici* III. PG 99, 420D; цит. по Майендорф, Й. *Византийско богословие...*, с. 66.

³⁸ Св. Теодор Студит. *Трето опровержение срещу иконоборците*, А34. В: *Архив... XIII*, сс. 120–121.

³⁹ Стоядинов, М. *Догматическото значение на...*, с. 49.

стриктно следван в класическата византийска иконография, показва, че за преп. Теодор Студит иконата на Христос не е изображение само на „човека Иисус“, а и на въплътения Логос. Значението на християнското Евангелие се състои точно във факта, че Логосът е приел всички характеристики на човека, включително и възможността да бъде описан, и неговата икона е вечно свидетелство за това⁴⁰. На иконата не се изобразява природа, а личност. Като изобразяваме Христа, ние не изобразяваме Неговата божествена или Неговата човешка природа, а Неговата личност, в Която тези две природи са съединени. Щом като Христос като личност е изобразим, логически следва, че и майката Божия, и апостолите, и всички светии са изобразими. Всички те по своя духовен живот отобразяват Христа⁴¹.

Аргументите на православните защитници на иконопочитанието, в лицето на преп. Теодор Студит, се свеждат, от една страна, до подчертаване на съвместимостта на различните природни свойства – едните на „описуемата природа“, а другите на „неописуемата природа“, наличието на които не води до сливане на природите: „Христос е един и същ по ипостас, имайки в двете Си природи несливаемостта на собствените Си предели“⁴². За преп. Теодор Студит „всеки портрет е портрет на една ипостас, а не на една природа“⁴³. Очевидно е невъзможно да се нарисува образ на Божествената същност или на Бога преди Христовото въплъщение. Също толкова е невъзможно да се представи човешката природа като такава по друг начин освен символично. Така, символичните образи на старозаветните теофании все още не са „икони“ в истинския смисъл, но, иконата на Христос е различна. С телесни очи ипостасът на Логоса може да се види телом, въпреки че божествената Му същност остава скрита⁴⁴.

В първото слово-опровержение преп. Теодор Студит коментира въпроса за „живописното изобразяване“ или иконата на Христа Спасителя. Според застъпените от иконоборците виждания, право-

⁴⁰ Майендорф, Й. *Византийско богословие...*, с. 66.

⁴¹ Вж. Коев, Т. „Вероопределението на Седмия Вселенски събор. Съдържание и значение“. *Духовна култура* 11 (1987), с. 12; Коев, Т. Д. Киров. *Кратка богословска енциклопедия*. София, 1993, с. 107.

⁴² Стоядинов, М. *Догматическото значение на...*, с. 49.

⁴³ Theodorus Studita. *Antirrhetici* III. PG 99, 405A; цит. по Майендорф, Й. *Византийско богословие...*, с. 201.

⁴⁴ Майендорф, Й. *Византийско богословие...*, с. 201.

славните приемали, че в нея е изобразена не само човешката, но и божествената природа на Христос по силата на ипостасното единство. А Божеството е неопишимо и неизобразуемо посредством живописа. Изобразяването на Исус Христос според тях влиза в противоречие с Писанието, което изрично забранява да се правят изображения на невидимия Бог (Изм. 20:4-5) и се порицава идолослужението (срв. Ав. 2:18; Иер. 10:3-5). Иконоборците отбелязват също така, че никъде в Писанието не се говори за икона на Исус Христос, както се говори за кръста (1 Кор. 1:18), като подчертават, че Писанието повелява да се признаят за истински образи на Христа единствено евхаристийните дарове (Лук. 22:19)⁴⁵.

В отговор на тези твърдения на иконоборците преп. Теодор Студит казва: „А не е ли правилно, че телесновидното гледане върху дъска е същото, както е боговдъхновеното Евангелие. Никак и никъде не е казал (Христос – б.а.) да бъде (написано със знаци) съкратеното Му слово, обаче то се записва от апостолите та чак до днес. И, което там е очертано чрез хартията и мастилото, същото е очертано върху образа чрез разнообразни цветове или каквито и да е материали“⁴⁶. В това свое виждане преп. Теодор Студит следва св. Василий Велики, според когото „това, което предлага словото на изследването, същото показва мълчаливо картината чрез подражание“⁴⁷.

Преп. Теодор Студит постепенно разкрива догматическото учение за неслитното съединение в Исус Христос на божествената и човешката природа и за изобразимостта на последната: „Понеже това е изключително тайнство на домостроителството, че стана сбиране на Божията и подобаващата човешка природа в едната ипостас на Слово, която запазва свойствата на двете [природи], незасегнати в едно неразграничимо единение“⁴⁸. Тук той стриктно следва преп. Йоан Дамаскин, който утвърждава: „С увереност изобразяваме невидимия Бог, не като невидим, но като видим, станал заради нас с участието Си в плът и кръв. Не невидимото Божество изобразяваме, но видимата

⁴⁵ Срв. Успенски, Л. *Богословие на...*, с. 102.

⁴⁶ Св. Теодор Студит. *Първо опровержение срещу иконоборците*, 10. В: *Архив... XIII*, с. 79–80; срв. Алфеев, митроп. Иларион. *Тайнството на вярата*. София, 2014, с. 158.

⁴⁷ Basilus Caesariensis. *Homilia* 19. PG. 31, 509.

⁴⁸ Св. Теодор Студит, *Първо опровержение срещу иконоборците*, 4. В: *Архив... XIII*, с. 75.

плът на Бога⁴⁹.

Друг важен акцент в разглежданата творба е въпросът за връзката между иконата на Христос и самият Христос. Преп. Теодор Студит утвърждава, че „никой не би бил толкова луд да допусне, че сянката и истината, природата и положението, архетипът и отпечатъкът, причината и следствието са едно и също по същност, и да каже, че едното е в другото, или, че са и двете. Както би могло да се допусне или каже това, че Христос и Неговият образ са едно [по природа]. Христос е едно по природа, а образът на Христа – друго, ако и да е едно и също според неразделността на назоваването“⁵⁰. По този начин между иконата на Христа и самия Христос съществува вътрешно, духовно общение, по силата на което за нашата вяра не е безразлично дали признаваме Неговата икона или не. Наистина в нея няма божеството на Христос, както няма и природата на изобразената на нея плът, но между тях има взаимна връзка. С други думи, доколкото иконата има отношение към Христос, т.е. доколкото тя изобразява Христос и се нарича с Неговото име, дотолкова в нея присъства Христос и дотолкова на нея се полага да се въздава поклонение⁵¹.

Виждаме, че богословската полемика между иконоборците и иконопочитателите при преп. Теодор Студит е концентрирана върху два много важни акцента: първо, допустимо ли е от богословско-религиозна гледна точка изобразяването на Иисус Христос посредством иконописца и второ, може ли да бъде въздавано религиозно поклонение на Христовите икони.

В *Antirrhetici*-те преп. Теодор Студит разкрива дълбочината на своето библийско, светоотеческо и богословско виждане, силата на философската си мисъл и страсната си убеденост в правотата на иконопочитанието⁵². Това му дава и основанията, и силата да завърши своето „Първо опровержение срещу иконоборците“ с 12 анатематизми против тях⁵³. Позицията на преп. Теодор Студит, отстоявана през

⁴⁹ Joannes Damascenus. *Expositio fidei orthodoxae*. PG 94, 1236C; срв. Стоянов, Хр. „Из историята на иконоборчеството (717 – 741)“. ГДА, т. 30 (1980/1981), София, 1990, с. 125.

⁵⁰ Св. Теодор Студит, *Първо опровержение срещу иконоборците*, 11. В: *Архив XIII*, с. 80.

⁵¹ Вж. Гроссу, свящ. Н. *Преподобный Феодор Студитъ*, сс. 180–182.

⁵² Срв. Денев, И. *Три изобличителни...*, с. 18.

⁵³ Св. Теодор Студит, *Първо опровержение срещу иконоборците*, 20. В: *Архив XIII*, сс. 86–87.

целия му жизнен път и претворена в неговите съчинения, е причината той да бъде припознат като „велик изповедник и защитник на светите икони“⁵⁴.

В заключение следва да се отбележи, че апологетичната аргументация на преп. Теодор Студит, състояща се в опровергаване възраженията на иконоборците следва да се разглежда като неделима част от цялостната защита на свещените образи, предприети от редица пламенни поборници на Православието и светите икони. Още от самото начало на иконоборческата криза апологетите на Православието заемат много ясна догматическа позиция. Те особено отчетливо наблягат върху христологичните аргументи в защитата на съществуването на иконите⁵⁵. За тях съществуването на иконата се обосновава от възплъщението на второто Лице на Светата Троица; това възплъщение се потвърждава и доказва от иконата. Тя е гаранция, че Боговъплъщението е истинско, а не привидно. Ето защо, в очите на Църквата отрицанието на иконата на Христос е отрицание и на самото Боговъплъщение и на цялото дело на нашето спасение. Затова, като защитава иконата, Църквата не защитава само вероучителната ѝ роля или естетическото ѝ значение, а самата основа на християнската вяра⁵⁶. В разгледаните три слова-опровержения срещу иконоборците преп. Теодор Студит акцентира върху това, че иконата на Спасителя е пряко потвърждение на акта на Боговъплъщението. Тайнството на Боговъплъщението е онова, което прави светите икони възможни и изисква тяхното почитание. А решенията на VII Вселенски събор (787) и последвалото Тържество на Православието (843) санкционират и потвърждават законността на иконопочитанието в живота на Църквата.

ИЗПОЛЗВАНА ЛИТЕРАТУРА

- Ангелов, Д. Византия. Духовна култура. Стара Загора, 1994.
- Ангелов, Д. Византия. Политическа история. Стара Загора, 1994.
- Алфеев, митроп. И. Тайнството на вярата. С., 2014.
- Бичков, В. Под покроба на света София. Духовно-естетическите основи на иконата. С., 2006.

⁵⁴ Флоровски, прот. Г. *Творение и изкупление*. София, 2008, с. 262.

⁵⁵ Успенски, Л. *Богословие на...*, с. 94.

⁵⁶ *Пак там*, с. 95.

- Болотов, В. Лекции по история древней Церкви. Т. IV. История Церкви в период вселенских соборов. М., 1994.
- Гроссу, свящ. Н. Преподобный Феодор Студит. Его время, жизнь и творения. Киев, 1907.
- Денев, И. Три изобличителни слова на св. Теодор Студит срещу иконоборците. Сп. Духовна култура. Кн. 10. С., 1987.
- Евдокимов, П. Изкуството на иконата – богословие на красотата. С., 2011.
- Каприев, Г. Мястото на изкуството и изготвянето на свещените образи във византийската традиция. В: Архив за средновековна философия и култура. Свитък XIV. С., 2008.
- Коев, Т. Вероопределението на Седмия Вселенски събор. Съдържание и значение. Сп. Духовна култура. Кн. 11. С., 1987.
- Коев, Т. Д. Киров. Кратка богословска енциклопедия. С., 1993.
- Майендорф, Й. Византийско богословие. Исторически насоки и догматически теми. С., 1995.
- Митев, Д. Православно догматическо богословие. Варна, 2004.
- Св. Василий Велики. Nomilia. 19. PG. 31.
- Св. Теодор Студит. Три опровержения срещу иконоборците. В: Архив за средновековна философия и култура. Св. XIII. Български превод К. Латиф. С., 2007.
- Св. Теодор Студит. Писма I, 3 До същия (Платон Сакудийски). В: ГИБИ. Т. IV. С., 1961.
- Стоядинов, М. Догматическото значение на иконата. В: Архив за средновековна философия и култура. Свитък XIV. С., 2008.
- Стоянов, Хр. Из историята на иконоборчеството (717 – 741). ГДА „Св. Климент Охридски“. Т. XXX, 1980/1981. С., 1990.
- Тенекеджиев, Л. Православното учение за светите икони. С., 2016
- Успенски, Л. Богословие на иконата. С., 2006.
- Флоровски, прот. Г. Творение и изкупление. С., 2008.
- Joannes Damascenus. Expositio fidei orthodoxae. PG 94.
- Pratsch, Th. Theodoros Studites (759-826) – zwischen Dogma und Pragma: der Abt des Studiosklosters in Konstantinopel im Spannungsfeld von Patriarch, Kaiser und eigenem Anspruch. Bern, 1998.
- Theodorus Studita. Antirrhetici I – III. PG 99, 327–436.
- Kazhdan, Al. The Oxford Dictionary of Byzantium. New York-Oxford, 1991
- Tollefsen, T. St Theodore the Studite's defence of the icons. Theology and Philosophy in Ninth-Century Byzantium. Oxford, 2018.

Любомира Стефанова

ХРИСТОВИЯТ ОБРАЗ И АСПЕКТИТЕ на образното мислене в периода на иконоборските спорове

Abstract: Lyubomira Stefanova, *The Icon of Christ and Aspect and theoretical aspects on the Icons during the Period of Iconoclasm*. The author analyzes various aspects on the thought about the icons based on the Christian literature from the Late Antiquity until the period of the iconoclastic controversies.

Keywords: *Christian Philosophy, Byzantine Art, Orthodoxy*

Иконоборството се оказва катализатор за избистряне на основния христологичен въпрос относно Богочовека и Неговия образ. Въпросът дали Синът Божий трябва да бъде изобразяван от човешка ръка, прави сакраментално обвързването на философските възгледи и богословските тълкувания на християнските мислители с авторитетите на средновековните изображения на Богочовека Христос. Самите иконоборски спорове бележат края на христологичните дебати в древната Църква и проследявайки тяхното развитие, може да се види как учението за човешката природа на Исус Христос става основание да се аргументира Неговото изобразяване в християнското изкуство. Именно този период е от изключително значение, за да се подчертае тясната връзка, която съществува между рационалното и абстрактното мислене от една страна, и от друга – реалното възплъщение на идеята за двусъставната природа на Христовата Личност, което е изразено както в творчеството на християнските писатели, така и чрез изобразителното изкуство. Иконоборската криза всъщност е онази благодатна почва, в която след дълги и ожесточени спорове, узряват и се избистрят основните християнски концепции за отликата на образ от първообраз, и за същинската функция на иконата – не само като спомен за явилия ни се в образ Син Божий, но и като посредник между човека и неговия Творец, реално присъстващ в свещеното изображение. В тази статия ще се опитам да разгледам

основните догматически позиции на отхвърлящите светите икони, и след това – на покланящите се пред тях, като акцентът е поставен върху образа на Христос като Първообраз и отображение на Бог-Отец. Ще бъдат анализирани основните понятия образ и символ в раннохристиянската епоха, за да се обясни отношението към същите в периода на иконоборството, и да се изяснят мотивите за тяхното противопоставяне, а оттам – и за неприемането на иконата, и изобщо на светият образ, като метафизично основание и обект на почитание в християнското изкуство. След това, ще бъдат разгледани и православните богословски основания за възприемането на иконния образ, като израз на Христовото боговъплъщение, което обезсилва аргументите на иконоборците и утвърждава иконопочитанието.

Какви са причините за възникването на иконоборството? Някои изследователи смятат, че то е резултат от комплексни идеологически възгледи, свързани с влиянието на източното монофизитство, разпространило се след VI век във Византия, и политическите спекулации около кръга на император Лъв III Сириец. Неговото управление (717 – 741) се свързва с Исаврийската династия, която произхожда от Северна Месопотамия и се намира под силното влияние на набирация сили ислям. Независимо, че иконоборството възниква в началото на VIII в., неговите корени трябва да се търсят далеч по-рано, във времето на христологичните спорове и тяхното разрешение в Халкидонското вероопределение от 451 г. за Христос като Богочовек. Именно от това време, монофизитските учения за една богочовешка природа на Божия Син се развиват в противовес на догматическата формулировка за „единия и същ Христос [...], в две природи неслитно, неизменно, неразделно и неразлъчно познаван...“¹ В това вероопределение са заложили предпоставките за обосноваването на изобразимостта на Бога чрез образа на Този, Който се въплъщава в човек, за да бъде познат в света като Господ и Спасител на човешкия род. Това дава основание, два века по-късно, на Трулския събор (691) да бъде възприета иконата като една от формите на богопознанието, като израз на Светото Предание, равно по значимост на Свещеното Писание и на Кръста. Но едно конкретно постановление от този събор, именно 82-ро правило, чрез което се взема решение вместо

¹ Из ороса на Халкидонския събор, 451г. в: Коев, Т. *Догматическите формулировки на седемте вселенски събори*. София: УИ „Свети Климент Охридски“, 2011, с.224.

Агнецът Божий, който е символ на Христос, да се изобразява самия Негов лик, е от особена важност за вникване в мотивите на иконоборческото движение, възникнало малко по-късно. В Юстиниановата епоха кръстът като основен символ на Христос е бил изобразяван в централния люнет на източните стени. Той е вписан в концентричните кръгове, от които излизат лъчи. По-късно, след Трулския събор, този символ отстъпва място на Христовия образ.

През 726 г. император Лъв III заповядва да бъде свалена иконата на Христос от Халкийската порта в Константинопол, за да бъде заменена с кръст². Този ключов момент от историята на християнството се смята за начало на войната между иконопочитателите и иконоборците. Може би в целия продължителен период на иконоборството няма по категорична и ясна илюстрация на противопоставянето на образа и символа от тези два държавнически акта, извършени в разстояние на 35 години. Защо императорът и неговите поддръжници смятат, че Христовият образ, нарисуван от човешка ръка не е достоен да бъде почитан и трябва да отстъпи място на кръста – на символа на Христовата жертва? За Лъв III, всяко нарисувано изображение, претендиращо за святост е бездиханно и недостойно да бъде почитано. До голяма степен, императорските религиозни убеждения са следвали старозаветните закони за унищожаване на идолите, и са били утвърждаване на идеята, че императорът, като пълновластен суверен, е наследник на древните пророци и царе-първосвещеници, които са се обявявали винаги срещу идолопоклонството³. Това мотивира Лъв III Сириец да се обяви за унищожаване на иконите и на стенописите в храмовете. Много от неговите поддръжници смятат, че по този начин той изпълнява Божията воля. Според изследователите, религиозните мотиви са били водещи във вземането на държавническите решения и поведението на императора. Той придава смисъл и обяснява всички бедствия или политически неуспехи в империята с това, че иконите все още биват почитани. Обратно – всички победи и положителни явления, за него са резултат от премахването на образите, и връщането на Църквата в лоното на старата, чиста вяра, каквато са имали в ранното християнство.

² Тенекеджиев, Л. *Православното учение за светите икони*, София: УИ „Свети Климент Охридски“, 2016, с.99.

³ Вж. Michel, A. *Die Kaisermacht in der Ostkirche*, Darmstadt, 1959.

Действително, ако се изследва изкуството от раннохристиянската епоха, ще се установи доминиращото присъствие на символни изображения, които отвеждат към мисълта и представата за Христос. Много малко са изображенията с Неговия лик. Обвинявайки иконопочитателите в идолопоклонство, противниците на иконите ги обявяват за езичници. Самият император Лъв III се е смятал за реформатор, който ще възстанови Църквата от епохата на ранното християнство, когато според него не е съществувало поклонението на образа.

Освен символните изображения на Христос като котва, риба; образи на Добрия Пастир, в раннохристиянското изкуство присъстват също и сцени от евангелския наратив, които обаче винаги носят някакво скрито послание, както притчите, с които Спасителят е искал да достигне до сърцата на Своите последователи, да разкрие смисъла на Своята мисия сред тях.

И тук възниква въпросът: каква образност точно бива отричана във времето на управлението на Лъв III? Дали иконоборците се обявяват против всяко изображение, или само срещу определени образи? Както е известно, императорското виждане за изображенията не възприема онези, които представят образа на Бога, респективно на Божия Син – Иисус Христос, и светийските образи. През периода VIII – IX в., символните изображения, както и сцените, които илюстрират евангелските текстове, не са били отречени. Освен това, иконоборците създават своя иконография, в която преобладават символите, растителните и геометричните декоративни елементи. Символът като образ, който не е пряко свързан с представянето на Бога в някаква материална форма, е бил единственият възможен мост над пропастта, изникнала между иконоборските религиозни убеждения и съществуването на образността като такава. Именно това обяснява защо иконоборството прави такова рязко разграничение между образа и символа, като обявява последния за единственото легитимно основание на християнската образност. Тук трябва да стане ясно, че символът за иконоборците се тълкува именно в неговото алегорично, а не сакрално-метафизично значение, както той е интерпретиран за първи път в трактатите на Псевдо-Дионисий Ареопагит.

Ладнер откроява две основни значения на символа. Първо – като израз на основни верови формулировки – както е бил използван от светите отци на Църквата. Второто значение на символа се свърз-

ва с времената на ранното християнство, където той се употребява с множество различни смислови еквиваленти – като σημεῖον, *signum*, знак⁴. Ориген казва, че каквото и да се случи по един неочакван и странен начин в Свещеното Писание, то трябва да се възприема като символ, знак (σημεῖον καὶ σύμβολον), т.е. нещо отвъд реалността на сетивния опит. При Ориген, както и при св. Августин, символът е синоним на *signum*. В западната християнска мисъл за разбирането на термина символ се изхожда от разграничението на св. Августин: σύμβολα = *signa*. Той е възприеман като знак, а не като пряк посредник в метафизичното приобщаване към божественото, чрез реалното преживяване⁵.

Концептуализирането на символа в западната християнска мисъл се свежда до термина *significatio*. С единствената дума Бог може да се изрази нещо с различно значение. Така човекът, който е микрокосмос може да символизира универсума или макрокосмоса, а индивидуалните персонализации могат да символизират отделните състояния на ума. Преди всичко материалните неща означават или са знак за духовни неща и дори за Бог⁶. Именно затова на този символичен универсум отговаря една сакрална реторика, която се развива на основата на различни тропи-метафори, метоними, алегории. Алегорията става основна за западния символизъм. Така символното мислене се фокусира предимно върху тълкуванията на Стария Завет, като събития и образи, които предизобразяват действията и личностите от Новия Завет. Типологичната или фигуративна алегория се използва в предхристиянската, в гръкоримска епоха и в ранното християнство за интелектуална интерпретация на митовете и поетичните изрази, основно при Омир⁷.

В ранното християнство чрез алегоричния метод се интерпретира едно нещо, като образ на друго. Главно той се е прилагал за второстепенната литература, каквато е била античната за християните. Така те са християнизирали античните текстове – Платон, Овидий, Пруденций (Психомахия), Лил (Антиклаудианус – където природата

⁴ Вж. Ladner, G. B. "Medieval and Modern Understanding of Symbolism: A Comparison", *Speculum*, 54, 2 (Apr., 1979), pp. 223-256.

⁵ Ladner, G. B. *Op. cit.*, p. 226

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, pp. 222-227.

праща Чистотата при Бог, и Той сътворява наново един перфектен човек). Методът се прилага и при създаването на нови символи, какъвто е Граалът.

В раннохристиянското изобразително изкуство също могат да се видят примери, в които отделни образи-символи или сцени с иносказателен характер от античността, са похристиянчвани, като заедно с това са били заимствани и алегоричните форми, служещи за целта на символния синтез. Така например рибата – като един от най-често прилаганите в живописа от катакомбите символи, се среща и в писмените паметници, свидетелстващи за християнското оброчно мислене в първите векове. Христос е представен едновременно като ловец на риби и Сам Той като риба.

Раннохристиянските мислители като Тертулиан и Аберциус интерпретират този символ едновременно като образ на Христос, и на самото евхаристийно тайнство: „Навсякъде вярата ме водеше и поставяше за храна пред мен Рибата от извора, могъща и силна, която една съвършена Девица хвана, и даде на приятелите да ядат, винаги със сладко вино, и давайки това в потир смесено с хляб⁸“.

Нито Тертулиан, нито Абрециус обаче правят директна връзка с гръцкия акроним на думата риба: ΙΧΘΥΣ. По-късно тази връзка правят Августин и Максим Турински⁹. Това, че Тертулиан описва Христос като „голямата Риба“ е намек за историята на Йона и „голямата риба“. Тертулиановият намек може би възнамерява да подсили метафората на кръщението, но също представя по-интиргуваща версия – именно, че Тертулиан е знаел за юдейската традиция, която се среща в месианската епоха, да се ядат огромни морски животни (Левиатан: Пс. 74:14, 104:26, Йов 3:8, 41:1)¹⁰. Рибата вмести едновременно христологически, есхатологически, евхаристиен и кръщенен символизъм дотолкова, че става невъзможно да ги разделим. Йенсен дава пример с християнския епитаф от гробницата на Калистос – две риби и анхора: ΙΧΘΥΣ ΖΩΝΤΩΝ – „Риба на живите“¹¹.

Противниците на иконата не случайно се обръщат към сим-

⁸ Вж. *Abrecius Inscriptions*, trans. J. Quasten, *Patrology*, vol. 1, Ûttrecht: Spectrum, 1966), също: E. Ferguson, *Early Christians Speak* (Ailene: ACU Press, 1981).

⁹ Августин Блажени, За Божия град, 18:23.

¹⁰ Jensen, R. M. *Understanding Early Christian Art*, London&New York: Routeledge, 2000, p.150.

¹¹ *Ibid.*

волната образност на раннохристиянските писатели и художници. Те приемат символичните изображения и декоративната украса като алегии, защото могат да ги сведат до някаква човешка интерпретация на видимия свят, която не претендира за метафизична обозримост. Но когато става въпрос да бъде портретуван не някой друг, а именно Господ, това засяга Личността на Христос, Неговия кеносис, личностното присъствие на Първообраза в иманетния свят – акт, в същината на който не само иконоборците, но и техните предшественици – монофизитите, така и не вникват напълно.

Когато се оказва, че образът не може да бъде отречен изобщо, приемникът на императорския престол Константин V Копроним, поставя условието за съществуването на светийския образ: той трябва да бъде равен на Първообраза. В много отношения богословските схващания на Константин Копроним за единосъщият на образа с първообраза, се доближават до оригенистките позиции. На практика отново се проявява рязкото противопоставяне на материално и духовно битие, само че този път то е отнесено към понятието образ. Акцентирайки на това понятие, императорът пренебрегва терминът „подобие“ от Свещ.Писание, чрез който още по времето на триадологичните спорове кападокийските отци успяват да обяснят същностно-ипостасната взаимоотноообвързаност. За иконоборците истинската икона на Бога е тази, в която присъства Самият Бог – така, както осезаемо е Неговото присъствие в евхаристийните дарове, в хляба и виното, които чрез тайнството биват претворявани в Тялото и Кръвта Христови. Всяка друга материална субстанция, както и материалите, от които е направена иконата, е неспособна да бъде идентифицирана с Божието присъствие, защото е несъвършена и в нея няма духовен същностен елемент. Ладнер проследява връзките между метафори, мит и алегория от една страна, и от друга – метонимията и символа. Как те се вписват в един друг контраст – този между аналогията и причастността, отвеждащ към йерархичното единство. Неговият обожаващ извод е, че алегорията-подобие и причастността-единение са два кръстосващи се аспекта на средновековната идеология, и те се допълват една-друга. Тези аспекти са застъпени в Писанието на основата на връзката Бог-човек в: Бит.1:26 „Нека сътворим човек по Наш образ и Наше подобие“, 2 Петр.1:4 „вие можете да сте участници на

божествената природа...¹²

Неосъзнаването, че образът не може да е единосъщен с Първообраза, е причина Константин V Копроним (741 – 775), да го замени с анти-образ, какъвто иконоборците откриват в символа. Но наред с едностранчивото разбиране на образа Божий¹³, не е ли замяната на образа със символ, изразена чрез акта на свалянето на Христовата икона от Константинополската порта, ответна реакция на замяната на символа с образ, легализирана чрез Трулското съборно решение? През 754 г. Константин Копроним свиква в Константинопол събор, известен като иконоборчески, на който присъстват 338 епископи на Църквата. На него се очаква да бъдат оправдани богословските възгледи на императора, който не се противопоставя толкова на това, че иконите са направени от материални неща, колкото на това, че в тях той не открива единосъщия на образа с първообраза. Но докато императорът набляга на тази позиция, за отците, участващи във формулирането на съборните постановления, от съществено значение е било именно материалното естество на иконите. Това тяхно становище е причина и за анатемата на събора: „Ако някой се опита с *материални бои* да изобрази божествените черти (характѣра) на въчовеченото слово Божие, вместо да Го почита от все сърце с *духовните очи*, Него, Който, по-блестящ от слънцето, седи отдясно на Отца на престола на славата – на такъв да бъде анатема“¹⁴.

Разминаването между съборните решения и богословските постулати на император Константин в крайна сметка довежда до разноречие сред редиците на иконоборците. „Богословите от събора в 754 г. – пише Шьонборн – отново придават на иконоборческата аргументация много повече „гръцко“ направление, тъй като максимално обозначават разрыва и даже пропастта между първообраза и образа.

Впечатляващо е да се наблюдава, как двете противоположни тенденции в разбирането за образа, въпреки своята противоположност, стигат до един извод: иконоборството. И в двата случая се отрича самата възможност за иконата: в първия, защото от нея се очаква твърде много (тя трябва да е единосъщна на оригинала), а във втория – защото ѝ се приписват твърде малки възможности (тя е безкрайно

¹² Вж. също: Мат.5:9, Рим. 8:14-17, Галат. 3:26-28, 1Йоан 3:2.

¹³ Вж. Тенекеджиев, Л. *Цит. съч.*, с. 62.

¹⁴ Mansi, *Conciliorum oecumenicorum nova et amplissiam collectio* 13, 277DE.

отдалечена от оригинала)¹⁵.“

При цялостното изследване на иконоборческото отношение към образа се забелязва рязко разделяне на духовното от материалното възприятие. Материалните изображения на Бога според иконоборците са израз на идолопоклонство и богохулство. Освен оригенистични елементи, изследователите на идеологическите възгледи на иконоборците виждат в тях силно влияние на платонизма: „Противопоставянето на материалните бои и духовното зрение – пише Шьонборн, показва онази пропаст, която съществува между иконите и небесния първообраз. Целта на християнския живот е в духовното умозрение, а за това е необходимо възпитанието на духовните очи, които са единствено способни да виждат духовната реалност. Твърде голямо е разстоянието между духовните първообрази и материалните изразни средства, с които земното изкуство разполага. За разлика от гледната точка на имп. Константин, който е съсредоточен върху сакралното присъствие на първообраза в материалния отпечатък, богословието на съборните отци от 754 г. пребивава по-скоро в сферата на неоплатоническите идеи¹⁶.“

Още в зората на новата религия спасението на човечеството и възстановяването на грехопадналата човешка природа е било кодирано чрез сакраменталната символна образност, отвеждаща към личността на Христа. Според изследователят на раннохристиянското изкуство Робин Йенсен¹⁷, връзката между текст и образ в ранното християнство е много по-тясна, отколкото досега се е смятало. В епохата на ранното християнство (до V в.), както писателите, така и достигналите до нас анонимни изображения, ни разкриват едно образно мислене, основаващо се на библейската екзегеза, където отношението към символните изображения се намира в балансирано равновесие с възприемането на преките изображения на Иисусовия лик.

По думите на Кристоф Шьонборн в основата на възникването на иконоборството стои именно раннохристиянската „враждебност“

¹⁵ Schönborn, C. „Die Christus Ikone und der Streit mit den Ikonoklasten“ – In: *Die Christus Ikone. Eine theologische Hinführung*, Wien, 1998, pp. 104-125.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Вж. Jensen, R.M. *Understanding Early Christian Art*, London & New York: Routledge, 2000.

към изобразителното изкуство¹⁸. Едва ли обаче можем да определяме принципното отношение към изкуството в раннохристиянската епоха като негативно, при положение, че именно изображенията на сцени в катакомбите и каменните саркофази, както и на отделни образи, които се тълкуват като символи на основните тайнства – кръщението и евхаристията, са имали ключова роля, когато е трябвало да се изразят основните идеи на новата вяра. Това са били позиции на отделни християни, които най-вероятно под влияние на юдаистичните вярвания са смятали, че доктриналните формули могат да имат само вербален, но не и визуален израз. Според някои изследователи отношението на юдаизма към религиозния образ не винаги е било отрицателно¹⁹. В еврейското религиозно общество думата „образ“ е имала широко значение. От една страна това обяснява невъзможността по-

¹⁸ „Според най-разпространената днес теза – пише Шьонборн, за вътрешните причини, довели до иконоборчеството, в него се вижда продължение на раннохристиянската традиция, която е враждебна към изобразителното изкуство. Наистина, ранното християнство е било принципно враждебно към изкуството и едва след промяната, настъпила при св. Константин Велики, е започнала постепенна либерализация на възгледите на Църквата за изображенията, макар че са продължавали да звучат предупрежденията на отделни лица, отстояващи първоначалната чистота на поклонението в дух и истина (обикновено тук имат предвид Епифаний и Евсевий Кесарийски). [...] Започвайки от 6 век, култът към иконите, без никакво противодействие се е разпространил в цялата Църква. Според това обяснение, иконоборчеството е било последното – и отново безуспешно – въстание на раннохристиянския дух срещу постепенното и неудържимо „свързване на Църквата с езичеството“ (K. Holl). И този възглед се е превърнал в догма, тъй като към него се придържат изследователи, чиито монографии и досега си остават ненадминати (Koch, H. *Die altchristliche Bilderfrage*, 1917; Elliger, W. *Die Stellung der alten Christen zu den Bildern*, 1930). Най-новите изследователи, например: Grabar, A. *Christian Iconography. A Study of Its Origins*, London 1969; idem, *Les Voies de la Creation en Iconographie chrétienne. Antiquité et moyen-âge*, Paris 1979. Много интересно и перспективно е и изследването: Murray, C. „Art and the Early Church”. *JThSt*, 1977, pp. 302-345; Junod, E., J.-D. Kaestli, *L'histoire des actes apocryphes des Apotres du IIIe au IXe siècle. Le cas des Actes de Jean*, Lausanne 1981, обаче все повече клонят към гледната точка, за която ранната Църква изобщо не се е свеждала до чистото духовно християнство, „свободно“ от изобразително изкуство. Въпреки че, както изглежда, в ранната Църква почитта към иконите наистина е била разпространена в еретическа среда, при все това отношение към изкуството не е било толкова негативно, колкото твърдят „класиците“ по този въпрос.“: Schönborn, C. „Die Christus Ikone und der Streit mit den Ikonoklasten” – In: *Die Christus Ikone. Eine theologische Hinführung*, Wien 1998, pp. 104-125.

¹⁹ Maier, J. „Bilder” – In: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 6, 1980, S. 521-523.

нятието „образ“ да изчерпи докрай идеята, която е заложена в собствения смисъл на тази дума, освен ако тя не се обвърже с Бога, и не се вземе нейното апофатично значение. От друга страна това обуславя наличието на думата *demut* (подобие) в библейския текст (Бит.1:26), която придружава думата *šelem*, като допълваща основното ѝ значение на образ в смисъла на нещо, което притежава цялостно същността, но е вторично по отношение на Първопричината и в някаква степен съществуващо, и развиващо се отделно от Нея.

Думата „подобие“ (*demut*) може да се открие в книгата на пророк Иезекиил (1:10), при описание на духовните същества (херувими), които стоят близо до Бога. Като междинно звено, подобие то свързва абсолютната и непознаваема Божия същност с нейните проявления в иманентния свят. Подобията са образите на духовните същества с антропоморфни характеристики, които са достъпни за човешкото възприятие. Пророчествата на Иезекиил са всъщност разказ за срещата на човека с Бога. Връзката с трансцендентния Бог се осъществява в определено съзерцателно състояние, в една иреална проекция. Това е духовна среща между човека и Бога, в която пророкът разпознава своя Творец посредством видения на безплътни духовни същности, които в своята множественост образуват някакво чудно свършено единство. Видението на пророк Иезекиил разкрива идеята за причастността на човешката същност към Божествения сонм. „Не може да се каже, в смисъла на вярата в Яхве, че Израил е виждал Бога антропоморфно, но обратно, че той е държал [да покаже] човека [като] теоморфен“²⁰. Същевременно трябва да се отбележи, че в библейския текст понятието „душа“ (*per^heš*) изразява психофизическата природа на човека и има едновременно непосредствено и опосредствено отношение към Създателя. „Когато свещеният автор употребява добре познатата дума *per^heš*, той разбира ясно, че само с нея не би могъл да изрази всичко онова, което иска да изтъкне. Затова и в двата разказа за сътворението на човека се подчертава нещо уникално – личното участие на Бога (Бит.1:26-27; 2:7) в сътворяването, като по-специално във втора глава библейският автор пише,...че Бог вдъхва „в лицето му [на човека, б. а.] (в ориг. букв. „в ноздрите му“) дихание за живот.“

²⁰ Rad, Gerhard v. *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 1, München, 1965, p. 159. Срв. Шиваров, Н., С. Вълчанов. Вечното в двата библейски завета. Сборник с материали по библеистика, В.Търново: Слово, 1994, с.77.

Това подсилва целенасоченото поставяне на „подобие“ (*demut*) към „образ“ (*selem*), с оглед да се изтъкне, че образът Божи е в духовните качества на човека²¹. Божият образ намира израз чрез безбройните проявления на Неговото подобие в иманентния свят, заложені посредством божествените енергии по уникален начин за всеки човек.

Развитието на християнското визуално изкуство според Йенсен върви успоредно с развитието на християнската теология и това се наблюдава още през III в. И двете се разкриват в литературните текстове, като един от базисните текстове, който легитимира това твърдение е датираният от края на раннохристиянската епоха Ареопагитски корпус. „Въпреки че християнските общности не са били напълно хомогенни като културни звена – пише Йенсен – [...], същината на техните различия не се корени в това, дали те са били ориентирани към визуалните или към текстовите изразни средства за вярата и религията. Повечето от тях са използвали комбинирани и от двата изразни средства начини, които са били абсолютно съвместими²².“

За първи път в трактатите на Псевдо-Дионисий Ареопагит, датирани около V в., в християнското мислене символът се разглежда като термин със духовно, мистично значение. Античната и раннохристиянската философска мисъл свързват идеята за богопознанието с Божествените енергии в иманентния свят. Те са еманации на Бога, които снизхождат в света, докато в обратен ред става възхождането на душите от сътвореното битие към Първопричината на всичко. Ключова схема за разгръщане на тезата за начина, по който протича богопознавателния процес в късния платонизъм става триадата *μονή* (пробиваване) – *πρόοδος* (придвижване напред, еманация) – *ἐπιστροφή* (обръщане). Придвижването напред се осъществява „посредством подобие на вторичните неща спрямо първичните²³“, докато обръщането е в посока към Началото на всичко сътворено. Тези процеси протичат във взаимна зависимост и стоят в основата на т.нар. синергетична диалектика²⁴. Оттук идва основанието за разглеждането на

²¹ Шиваров, Н., С. Вълчанов, *цит. съч.*, с.76.

²² Jensen, R. M. *Op. cit.*, с.15.

²³ Прокъл, *Първооснови на теологията* (§ 29), София: ЛИК, 1995, с. 28.

²⁴ Христов, И. „Прόνοια и Σοφία в дискурса на енергиите според гръцките схолии към Ареопагитския корпус“. *Живо предание*: https://dveri.bg/component/com_content/Itemid,100521/catid,280/id,68303/view/article/ (05.03.2019. 22:20)

образа в Ареопагитските трактати като резултат от еманацията на Божествените енергии в тварния свят, и именно това е определящото при възприемането на този образ като посланник, или посредник в общението на човека с Първотвореца. В тази светлина се възприема в ранното християнство и самата личност на Христос – като „образ на невидимия Бог“ (Кол. 1:15). Ето защо можем да предположим, че в първите векове на християнската религия, изобразяването на Христос е било колкото свързано със символа, толкова и с прякото образно изиявяване на Неговото присъствие. В крайна сметка самият символ не е нищо друго освен образ, който се явява посредник между човека и трансцендентното Божие битие. Независимо от преобладаващите символни изображения, които имат своето аргументирано обяснение, раннохристиянският художник е боравел еднакво добре както със символа, така и с изобразяването на лика на Самия Христос, без да се ограничава в догматическите рамки на старозаветните закони. Пред него не е стоял въпросът: „защо даже ако ликът на Христос е „образ на невидимия Бог“ и даже ако в Него е възсияла Божията слава (2 Кор. 4:6), то това още не дава отговор на въпроса, е ли човешкото изкуство способно да изобрази този лик?

Понятието „образ“ в Ареопагитските трактати дава основание да се мисли Бог като „отхождащ“ от Самия Себе Си, т.е. като излизаш от Своето пребиваване в Себе Си, или познаващ Себе Си²⁵. Освен това, трябва да се вземе предвид и вторият важен смисъл на думата: „правя себе си подобен“. Като корелацията тук се отнася до предходното значение на „отстъпвам“ (от себе си). Така образът изяснява отношението на обекта към предиката, а освен това, и отделянето на същия този образ от себе си като нещо друго, подобно. Тази дихотомия на образа е илюстрирана много успешно в притчата за Едеския цар Авгар, на когото Христос изпраща Своя лик, отобразен на парче плат. Виждайки Иисусовия образ, царят оздравява от нелечима болест. От това повествование се формира по-късно иконографията на Христос – Убрус, заемаща централно място в православния храм.

Думата „подобие“ носи етимологичните характеристики на думата „образ“ и същевременно изразява неговата другост. По същия начин преп. Йоан Дамаскин обосновава отношението на образа към

²⁵ Срв. Дионисий Ареопагит, *За Божествените имена*, гл.11 (DN 221-222), прев. Л. Денкова, София: Гал-ико, 1999, сс. 129-130.

Първообраза, и на изображението, като подобие на образа, и съответно – имащо отношение към Първообраза. Изображението обаче не във всичко е еднакво на Първообраза. Дамаскин прави аналогия с втората ипостас на Светата Троица – Бог Син, Който е „...живо, естествено и във всичко подобно изображение на невидимия Бог, носещ в Самия Себе Си Отца, имащ във всичко тъждество с Него, различавайки се от Него само по произход, като от причина. Тъй като Отец е естествената причина. А което произхожда от Другия като от Причина, е Синът. Защото не Отец е от Сина, а Синът – от Отца²⁶. Ареопагитската концепция за образа е осмислена и доразвита в коментарите на преп. Максим Исповедник и в съчиненията на преп. Йоан Дамаскин. Основавайки се на Дионисиевото учение, Дамаскин извежда систематизирано шест рода образи. Първи от тях е този на Христос. Синът Божий (Логосът), е Първообраз. Той е естествен и във всичко подобен Образ (εἰκὼν) на невидимия Бог, образ на Сина Божий, Който явява чрез Себе Си Отца.

Според Лепакин тук главното е определението природен, защото този Образ е роден във вечността „преди всяка твар“ (Кол. 1:15). Това е нетварен Образ и поради това, Той е изцяло равен и във всички отношения подобен на Отца, освен в това, че е нероден²⁷. Синът е Първообразът и Образът на всички образи. Иконичността или „образността“ е естествена/природна, тя се ражда от самата същност, от природата на Триединния Бог. Второто Лице на Пресветата Троица се ражда във вечност от Отца като Син, като Слово-Логос, и като образ на ипостаста на Отца. Всички други видове образи са сътворени, създадени или направени „по подражание“²⁸.

Друг род образи са предопределенията. Това според преподобни Дамаскин, е намиращата се в Бога представа (ἐννοια) за това, което има битие от Него, т.е. Неговият предвечен съвет (βούλησις), който винаги остава неизменен. Тази представа се разгръща в тварния свят

²⁶ Преп. Йоан Дамаскин, *Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения*, Слово Первое, Свято-Троицкая Лавра, РФМ, 1993, с. 7.

²⁷ Йоан Дамаскин, в: Лепакин, В. *Икона и иконичност*, Серб: Jate Press, 2000, сс. 36-37.

²⁸ Пак там, с. 37. Вж. също: Тертулиан, *За давността против еретиците* (PL 2, 26); също в: Стоядинов, М. *Символите на Църквата*, В. Търново: Праксис, 2006, сс. 29-30; с. 36.

като първообрази (параδείυματα)²⁹, които се разделят на образи на нещата (εἰκόνες) и предопределения (προορίσμοί) на събитията³⁰. Сътворението на света е като възплъщение на мислените първообрази; всеки предмет, вещь или явление, е видим образ на невидимия първообраз – освен в своята непосредствена конкретност, той се смята за „представител“, за тайнствен отпечатък на небесния първообраз. Псевдо-Дионисий казва, че устройството на всяка същност е Божие дело, съхраняващо по някакъв начин образите и подобията на Неговите божествени прообрази. В коментарите си преподобни Максим добавя, че под това трябва да се разбира, че чрез предопределението се представят божествените прообрази, чиито образи са завършените неща³¹.

Видимите образи в тварния свят съставляват образна структура, която отразява невидимия свят и възвежда към него. Образът на света според ученията на светите отци е Божият икона. Тези образи са архетипи и се откриват на пророците и хората, притежаващи духовно зрение. В Дионисиевото учение тези образи се делят на подобни (ὁμοίωv) и неподобни (ἀνομοίωv). Някои от подобните образи са: слово, ум, същност, живот, светлина. Те са свързани с катафатичното богословие, в което се утвърждава проявлението на Бог в тварното. Неподобните образи се използват в апофатичното богословие като обозначават това, което Бог не е. Според това богословие те са по-свойствени на Бога, защото могат да Го определят като Невидим, Безтелесен, Безкраен, Непостижим.

Разбирането за образа на човека е свързано с това, че той е направен по подражание (κατὰ μίμησιν) на Божия образ. Човешкият образ произлиза от Божия образ и затова той не е природен, а тварен, създаден; той не може да бъде една природа с Несъздадения. Казвайки, че образът на човека е направен по подражание Йоан Дамаскин има

²⁹ „...според единственото свръхсъщностно единение...на всичко съществуващо предсъществуват всички образци на съществуващото, тъй като тя произвежда същностите поради излизането си от същността. А образци (парадигми) ние наричаме единостно предсъществуващите в Бога логоси, които създават същността на съществуващото, и които богословието назовава предоредения и благи божествени воления“ в: Дионисий Ареопагит, *За Божествените имена*, София: Гал-ико, 1999, с. 97.

³⁰ Преп. Йоан Дамаскин. *Три защитительных слова*, с.8.

³¹ Вж. Лепахин, В. *Икона и иконичност*, сс. 34-43.

предвид подражанието по образа на Христа. По същия начин той оправдава и светийския образ в иконата.

Предобразите – като отделен род – са образи от Стария Завет, предхождащи новозаветните образи и събития, но така също и образи от Новия Завет, които са предобрази на бъдещи събития, например Страшният съд. Това са образи с ограничено значение. Някои от тях са например жертвоприношението на Авраам, което предизобразява жертвата Христова, тридневното пребиваване на Йона в китовата утроба и излизането му от нея – възкресението Христово. По-късно този пети вид образи ще бъде наречен от свети Григорий Палама „предобрази на умното съзерцание на Стария Завет“³². Последният род са образите на словесното и изобразителното изкуство. Образите се разделят на словесни и живописни. Според Йоан Дамаскин наричан с бои образ е като образът описан от словото³³. Чрез единството на образа и словото, характерно и за епохата на ранното християнство, се обосновава иконопочитанието, и се полагат основните изисквания към иконния образ. Той трябва истинно да предава свидетелството за Бога, Който Сам е източник и на Словото и на образа³⁴. Всички образи са в йерархична зависимост и възхождат към Първообраза. Възхождането става в тристепенната взаимнообвързаност между вещта, нейният видим образ и невидимият ѝ първообраз (смилов образ или логос). По този начин виждането на образа на вещта с духовния взор на вярата възвежда към тайнственото виждане на нейния първообраз, а чрез него – към Първообраза³⁵. В сборника си „Извор на знанието“ Йоан Дамаскин разяснява проявленията на същността, заложена като движеща сила в земните и небесни създания. Същността се „видообразува“ чрез същностните видови различия и „бидейки

³²Лепяхин, В. *Цит.съч.*, сс. 39-40.

³³Свети Йоан Дамаскин утвърждава мисълта на свети Василий Велики: „Това, което повествователното слово предава чрез слуха, живописиста предава чрез подражание.“ (Лепяхин, В. *Цит.съч.*, с.41).

³⁴„Единството на литургическите слова и образа има решаващо значение – пише Успенски. Тези два начина на изразяване служат един на друг като взаимна проверка, живеят един живот, имайки едно и също съзидателно действие. Отказът от една от тези форми влече след себе си упадък на другата.“ (Лепяхин, В. *Цит.съч.*, с. 42).

³⁵ Според св. Максим Исповедник на основание на това, че Синът е втората Ипостас, а заедно с това Той е Образ и Слово (Логос), то първообразите също могат да бъдат наричани логоси (Лепяхин, В. *Цит.съч.*, с. 37).

разумна или неразумна, смъртна или безсмъртна ...тя е...неизменното и постоянно начало, причина и сила, вложена от Твореца във всеки вид, с цел движение³⁶. Като разграничава същността (ἡ οὐσία) от ипостаста (ἡ ὑπόστασις), Дамаскин обяснява, че първата произлиза от τὸ εἶναι (т.е. битието) и се отнася до онова, което се предицира като общо за много предмети. Тя е свързана равнозначно с понятията природа (ἡ φύσις), произлизащо от τὸ πεφυκέναι (т.е. по природа съм) и форма (ἡ μορφή) от вид (τὸ εἶδος)³⁷. Ипостаста е свързана с частното, което светите отци наричат още лице, индивид. Тя е съставена от същност и съпътстващи свойства, които я характеризират³⁸. Според св. Йоан Дамаскин именно поради тези съпътстващи свойства индивидуални за всяка ипостас тя може „да съществува сама по себе си и да се наблюдава сетивно“. Следователно ипостаста е тази, която носи израза на същността в сетивния свят. Всеки образ, независимо дали това е човек, или светийски лик на икона, изразява едновременно определен аспект от единството на същността и същностно-присъщото.

Неспособността на иконоборското богословие в лицето на неговите най-ярки представители – императорите Лъв III и Константин V Копроним – да достигне до синтез в определението за иконния образ като подобие на Първообраза, което може да бъде почитано в качеството му на посредник между човека и Бога, открива и неразбирането на основните постулати на Халкидонския събор, относно богочовешката природа на Христовата Личност. Основна тяхна грешка е противопоставянето на понятията образ и символ, което довежда и до невъзможността да се отграничи образа от неговия Първообраз, а оттук и до отричането на иконите като нямащи единостъщие с Първообраза. Развитието на иконоборската ерес при управлението на император Лъв V и Михаил II се определя като втори период за иконоборството. Изследователите намират този период за „идейно изтощен“ и „незначителен“, но той все пак изиграва своята роля за окончателното синтезиране на иконоборското учение и неговият еретичен характер³⁹.

³⁶Преп. Йоан Дамаскин. *Извор на знанието*, т.1, прев. А. Атанасов, София: Изток-Запада, 2014, с. 109 (PG 94, 592 AB).

³⁷Пак там, с. 111 (PG 593-596A).

³⁸Пак там.

³⁹Вж. Тенекеджиев, Л. *Цит. съч.*, сс.100-101.

Защитниците на иконите при управлението на Михаил III и неговата майка – царица Теодора – успяват да оборят вече изкривили аргументите на противниците на иконите. Синодикът на православие става основният документ, чрез който на събора през 842-843 г., иконопочитанието се превръща в тържество на православната вяра. Основният постулат в него изхожда от учението за образа на преп. Йоан Дамаскин и преп. Теодор Студит разкрива връзката между образ и слово, утвърждавайки еднакво и едното, и другото, като начини на изповядване тайната на Христовото боговъплъщение.

ИЗПОЛЗВАНА ЛИТЕРАТУРА

- Блажени Августин, *За Божият град*, т.1, София: „З.Стоянов“, 2000.
- Дионисий Ареопагит, *За Божествените имена*, София: Гал-ико, 1999.
- Преп. Йоан Дамаскин, *Три защитительных слов против порицающих святыя иконы или изображения*, Свято-Троицкая Лавра: РФМ, 1993.
- Преп. Йоан Дамаскин. *Извор на знанието*, т.1, София: Изток-Запад, 2014.
- Коев, Т. *Догматическите формулировки на седемте вселенски събори*. София: Унив. изд. „Свети Климент Охридски“, 2011.
- Лепахин, В. *Икона и иконичност*, Сегед: Jate Press, 2000.
- Прокъл, *Първооснови на теологията*, София: „ЛИК“, 1995.
- Стоядинов, М. *Символите на Църквата*, В. Търново: Праксис, 2006.
- Тенекеджиев, Л. *Православното учение за светите икони*, София: Унив. изд. „Свети Климент Охридски“, 2016.
- Христов, И. „Прόνοια и Σοφία в дискурса на енергиите според гръцките схолии към Ареопагитския корпус“. *Живо предание*: [https://dveri.bg/component/com_content/Itemid,100521/catid,280/id,68303/view,article/\(05.03.2019.22:20\)](https://dveri.bg/component/com_content/Itemid,100521/catid,280/id,68303/view,article/(05.03.2019.22:20))
- Шиваров, Н., С. Вълчанов. *Вечното в двата библейски завета. Сборник с материали по библеистика*, В. Търново: „Слово“, 1994.
- J. Quasten, *Patrology*, vol. 1, Üttrecht: Spectrum, 1966.
- Ladner, G. B. “Medieval and Modern Understanding of Symbolism: A Comparison”. *Speculum*, Vol. 54, No. 2 (Apr., 1979).
- Maier, J. “Bilder” – In: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 6, 1980.
- Michel, A. *Die Kaisermacht in der Ostkirche*, Darmstadt 1959.
- Schönborn, C. *Die Christus Ikone. Eine theologische Hinführung*, Wien 1998.

Иван Христов

**ФИЛОСОФСКО-БОГОСЛОВСКО ОБОСНОВАВАНЕ
на свещените изображения в съчинението „От Никифор и
Фотий, патриарси на Константинопол, и от великия Теодор
Студит срещу иконоборците“**

Abstract: Ivan Christiov, *Philosophical and Theological Arguments on the Holy Icons in the Work: Nicephorus and Photius, Patriarch of Constantinople and the Great Theodore the Studites against the Iconoclasts*. The article is a critical edition of the Greek text with a modern Bulgarian translation of the 22nd chapter of *Panoplia Dogmatica* of Euthymios Zigabenus.

Keywords: *Byzantine Theology, Christian Philosophy, Dogmatics*

Един от важните извори за борбата с иконоборството е глава 22 от „Догматическото всеоръжие“ от Евтимий Зигавин¹, съдържаща селекция от ключови текстове в защита на иконопочитанието. Нейното значение се определя от две обстоятелства. Първо, тя съдържа представителни извадки от някои от най-важните съчинения в антиеретическата полемика. Тук са включени текстове от „Опровержителните слова срещу иконоборците“² и писмата³ на Теодор Студит, съчиненията в защита на иконопочитанието от св. Йоан Дамаскин⁴, патр. Никифор⁵ а също така извадки от трудовете на други свети отци като Василий Велики⁶ и патр. Фотий⁷. На второ място, значението на това съчинение се определя от неговия концептуален характер. Този относително малък текст включва всички основни понятия, използвани от защитниците на иконопочитанието. При това материалът е

¹ В света Йоан Зигавин (Ιωάννης Ζιγαβηνός), приел монашеското име Евтимий (Εὐθύμιος).

² Theodorus Studites, *Antirhetici adversus iconomachos*, PG 99.

³ Ep. 57, 221, 428.

⁴ *Expositio fidei*, cap. 89.

⁵ *Orat. I c. Const. Copr.*

⁶ Basilius Cesariensis, *De spiritu sancto*. PG 32.

⁷ Ep. 214.

структуриран по такъв начин, че те да се въведат в логическа последователност с разглеждането на основните теми на дебата. Може да се каже, че това е представителна извадка, даваща почти пълна картина за аргументите на почитателите на свещените изображения. За нас не без значение е и едно трето обстоятелство. Тази част от „Догматическото всеоръжие“ е била преведена на старобългарски и е получила разпространение сред православните славяни⁸. Гръцкият текст на компилацията има вече четири издания⁹. Тук той ще му направя аотирано издание с български превод.

⁸ Вж. Цибранска, М. „Бележки върху славянския превод на Паноплия Догматика в BAR Ms. Slav. 296 и неговия преводач“. *Palaeobulgarica* 4 (2017), сс. 3-26.

⁹ Euthymius Zigabenos. *Panoplia Dogmatica*. – In: Migne, J. P. *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca (PG)*. T. 130. Paris, 1865, col. 9–1359; Hergenröther J. *Monumenta graeca ad Photium ejusque historiam pertinentia*. Ratisbonae, 1869; Berke, M. *An annotated edition of Euthymios Zigabenos, Panoplia Dogmatikē. Chapters 23–28*. Belfast, 2011; Euthymius Zigabenus. *Exposition of the Psalter and Dogmatic Chapters as contained in Moscow Synodal Library manuscript gr. 195*, John Raffan, 2013.

**ΕΚ ΤΟΥ ΝΙΚΗΦΟΡΟΥ ΚΑΙ ΦΩΤΙΟΥ ΤΩΝ ΠΑΤΡΙΑΡΧΩΝ
ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥΠΟΛΕΩΣ ΚΑΙ ΤΟΥ ΜΕΓΑΛΟΥ ΘΕΟΔΩ-
ΡΟΥ ΤΟΥ ΣΤΟΥΔΙΤΟΥ ΚΑΤΑ ΕΙΚΟΝΟΜΑΧΩΝ¹**

1. Ἀρχέτυπόν ἐστιν ἀρχὴ καὶ παράδειγμα ὑφεστηκὸς τοῦ ἀπ' αὐτοῦ χαρακτηριζομένου εἵδους, καὶ τῆς παραγωγῆς τοῦ προσεικότος αἴτιον². Εἰκὼν ἐστίν, ὁμοίωμα³ ἀρχέτυπου, ὅλον ἐν⁴ ἑαυτῇ τοῦ ἐντυπουμένου τὸ εἶδος διὰ τῆς ἐμφερείας ἐναποματτομένη, τῷ διαφόρῳ τῆς οὐσίας κατὰ τὴν ὕλην μόνην⁵ παραλλάττουσα· ἢ μίμησις ἀρχέτυπου καὶ ἀπείκασμα, ἢ τέχνης ἀποτέλεσμα κατὰ μίμησιν τοῦ ἀρχέτυπου εἰδοποιούμενον τῇ οὐσίᾳ διαφέρον.

2. Εἰκὼν λέγεται παρὰ τὸ εἰκέναι⁶. Ἄλλο φυσικὴ εἰκὼν, καὶ ἄλλο μιμητικὴ· ἡ μὲν, οὐ φυσικὴν διαφορὰν ἔχουσα πρὸς τὸ αἴτιον, ἀλλ' ὑποστατικὴν, ὡς ὁ υἱὸς πρὸς τὸν πατέρα, μία μὲν γὰρ τούτων φύσις, δύο δὲ ὑποστάσεις· ἡ δὲ τούναντίον οὐχ ὑποστατικὴν διαφορὰν ἔχουσα πρὸς τὸ ἀρχέτυπον, ἀλλὰ φυσικὴν, ὡς ἡ εἰκὼν τοῦ Χριστοῦ πρὸς τὸν Χριστόν· μία μὲν γὰρ ἡ ὑπόστασις τούτων, δύο δὲ φύσεις· ἄλλη γὰρ φύσις ὑλογραφίας καὶ ἄλλη Χριστοῦ κατὰ τὸ ἀνθρώπινον, καθὸ καὶ περιγράφεται [καὶ ἀρχέτυπον εἰκόνας καθίσταται].

3. (I) Ἐπὶ μὲν τῆς μιμητικῆς εἰκόνας κατὰ τὴν ιδέαν, ἥτοι μορφήν ἡ ὁμοίωσις, ἐπὶ δὲ τῆς φυσικῆς κατὰ τὴν οὐσίαν, ἥτοι θεότητα ἡ ταυτότης· καὶ ἐπὶ μὲν τῆς φυσικῆς, διότι μία φύσις Υἱοῦ καὶ Πατρὸς, διὰ τοῦτο μία καὶ προσκύνησις τούτων, ἀλλ' οὐ δύο κατὰ τὸ διάφορον τῶν ὑποστάσεων· ἐπὶ δὲ τῆς μιμητικῆς, διότι μία ὑπόστασις εἰκόνας Χριστοῦ, καὶ αὐτοῦ Χριστοῦ, μία καὶ προσκύνησις τούτων, ἀλλ' οὐ δύο κατὰ τὸ διάφορον τῶν φύσεων. Οὐ γὰρ ἰδιοὑπόστατός ἐστιν ἡ μιμητικὴ εἰκὼν, ἀλλὰ τοῦ ἀρχέτυπου τὴν ὑπόστασιν φέρει, καὶ κατὰ ταύτην εἰκὼν αὐτοῦ ἐστίν· ὑπόστασιν δὲ νυνὲς λέγομεν οὐ τὸ ἀπλῶς ὑφεστῶς, ἀλλ' οὐσίαν τινὰ μετὰ ιδιωμάτων, καθὸ διαχωρίζεται τῶν ὁμοειδῶν· τὸ γοῦν ἰδιοὑπόστατον οὐκ εἰκὼν, ἀλλ' ἀρχέτυπον.

¹ Euth.: *Περὶ τῶν ἁγίων εἰκόνων κατ' ἐπιτομὴν ἐρανισθὲν ἀπὸ τε τῶν τῆς ἐβδόμης συνόδου καὶ τῶν Γερμανοῦ καὶ Νικηφόρου τῶν Πατριαρχῶν καὶ τῶν Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου.*

² Niceph. or. 1

³ ὁμοίωμα] ἄγαλμα Niceph.

⁴ ἐν del Herg

⁵ μόνην] μόνον

⁶ Налице е непреводима игра на думи. На гръцки думата εἰκὼν („образ“) е еднокоренна с εἰκέναι /εἶκω/ (приличам). Вж. Theod. Stud. Ant. II.23, 368C

(II) Ἡ τῆς εἰκόνος τιμὴ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει καὶ ἔστι τούτων μία προσκύνησις διὰ τὸν ἐν ἀμφοῖν ἓνα χαρακτήρα.

4. Παντὸς μιμητικῶς εἰκονιζομένου οὐχ ἡ φύσις, ἀλλ' ἡ ὑπόστασις εἰκονίζεται καὶ διὰ τοῦτο ταυτὸν τῷ ἀρχετύπῳ ἢ εἰκὼν αὐτοῦ, οὐ τῇ φύσει, ἀλλὰ τῇ ὑποστάσει, ἡγουν τῇ μιμήσει τῆς ὑποστάσεως.

5. Ἐν τῇ εἰκόνι ἢ εἰκονιζομένη τοῦ ἀρχετύπου ὑπόστασις προσκυνεῖται, καὶ οὐχ ἡ ὕλη τῆς εἰκόνος, ὁ ἐναποσφραγισθεὶς αὐτῇ χαρακτήρ, καὶ οὐχὶ ἡ τῆς εἰκόνος οὐσία.

6. Ὅτε μὲν πρὸς τὴν τῆς εἰκόνος φύσιν ἀπίδοι τις ὕλην, οὐ μόνον τὸν Χριστὸν, ἀλλ' οὐδὲ εἰκόνα Χριστοῦ εἴποι ἂν τὸ ὀρώμενον· ἔστι γὰρ ξύλον τυχὸν καὶ χρῶμα ἢ χρυσὸς ἢ ἄργυρος, ἢ τι τῶν ἄλλων ὑλῶν· ὅτε δὲ πρὸς τὴν δι' ἐκτυπώματος ὁμοίωσιν τοῦ ἀρχετύπου, καὶ Χριστὸν καὶ Χριστοῦ, ἀλλὰ Χριστὸν μὲν καθ' ὁμωνυμίαν, Χριστοῦ δὲ κατὰ πρόσωπον⁷.

7. Ἡ εἰκὼν σχέσιν ἔχει πρὸς τὸ ἀρχέτυπον καὶ αἰτίου ἐστὶν αἰτιατόν· ἀνάγκη οὖν διὰ τοῦτο καὶ τῶν πρὸς τι εἶναί τε ταύτην καὶ λέγεσθαι· τῶν πρὸς τι γὰρ ἢ σχέσις· τὰ δὲ πρὸς τι αὐτὰ ἅπερ ἐστὶν ἐτέρων εἶναι λέγεται καὶ ἀντιστρέφει τὴν σχέσιν πρὸς ἄλληλα· ἀρχέτυπον γὰρ εἰκόνος ἀρχέτυπον καὶ εἰκὼν ἀρχετύπου εἰκὼν· καὶ οὐκ ἂν τις ἄσχετον εἰκόνα τὴν τινὸς εἰκόνα φαίη· ἅμα γὰρ συνεισάγεται καὶ συνεπιθεωρεῖται θατέρῳ θατέρον.

8. Ὅσοις ὀνόμασι τὸ ἀρχέτυπον καλεῖται, τοσούτοις καὶ ἡ εἰκὼν αὐτοῦ· ἀλλὰ τὸ μὲν ὡς ἀρχέτυπον καὶ δι' ἑαυτὸ καὶ κυρίως, ἡ δὲ ⁸εἰκὼν αὐτοῦ καὶ δι' ἐκεῖνο καὶ καταχρηστικῶς.

9. Προσκυνουμένης τῆς εἰκόνος ὁ Χριστὸς προσκυνεῖται, οὗ ἐστὶν ὁμοίωσις, καὶ οὐχ ἡ ὑποδεξαμένη τὴν ὁμοίωσιν ὕλη· καὶ ὥσπερ ἐπὶ τοῦ κατόπτρου διαγράφεται τρόπον τινὰ τὸ πρόσωπον τοῦ βλέποντος αὐτὸ καὶ μένει τῆς ὕλης κεχωρισμένον, κἂν θελήσειέ τις ἀσπάσασθαι τὴν φαινομένην⁹ ἰδίαν εἰκόνα, τῇ μὲν ὕλῃ προσέφυ, τὴν εἰκόνα δὲ περιεπτύξατο, καὶ μεταστάντος αὐτοῦ, συναπέπτη καὶ τὸ ἴνδαλμα διὰ τὸ κεχωρίσθαι τῆς ὕλης τοῦ κατόπτρου, τὸν αὐτὸν τρόπον ὁ τὴν εἰκόνα τοῦ Σωτῆρος (ἢ τῆς Θεομήτορος) ἢ τινος τῶν ἁγίων ἀσπαζόμενος, εἰ καὶ προσφύεται τῇ ὕλῃ, τὴν εἰκόνα, καὶ οὐ τὴν ὕλην ἀσπάζεται, καὶ ἀφανισθέντος τοῦ ἐκτυπώματος, ἐφ' ᾧ ἡ προσκύνησις, ἔμεινεν ἀπροσκύνητος ἡ ὕλη, μηδὲν τι κοινωνοῦσα τῷ ὁμοιώματι.

⁷ πρόσωπον] τὸ πρὸς τι.

⁸ ὡς ante εἰκὼν add. ...

⁹ φαινομένην] ἐμφαινομένην.

10. Ἐστω δακτύλιος ἐγκεχαραγμένος εἰκόνα βασιλικήν· εἶτα ἐκτυπούσθω¹⁰ ἐν κηρῷ καὶ ἐν πίσσῃ, καὶ ἐν πηλῷ· ἡ μὲν οὖν σφραγίς, μία καὶ ἀπαράλλακτος ἐν τούτοις, αἱ δὲ ὕλαι διάφοροι, διὰ τὸ μηδὲν τι¹¹ ταῖς ὕλαις τὴν σφραγίδα κοινωνεῖν, ἀλλ' εἶναι αὐτὴν τῇ ἐπινοίᾳ τούτων κεχωρισμένην, ἐν τῷ δακτυλίῳ μένουσαν. Οὕτως οὖν καὶ τὸ τοῦ Χριστοῦ ὁμοίωμα, εἰ καὶ ἐν διαφόροις ὕλαις ἐκτυπωθῇ, ἀκοινωνήτόν ἐστι τῶν ὑλῶν ἐν τῇ τοῦ Χριστοῦ μένον ὑποστάσει.

11. Τὰς ἱεράς εἰκόνας ἀναστηλοῦμεν, ἵνα ταύτας ὁρῶντες δι' αὐτῶν δοκῶμεν ὁρᾶν τὰ τούτων ἀρχέτυπα, καὶ γίνονται ἡμῖν ὑπομνήματα καὶ παρηγορίαι τοῦ πόθου τοῦ πρὸς τὰ τούτων πρωτότυπα.

12. Ὅσον συνεχῶς αἱ εἰκόνας ὁρῶνται, τοσοῦτον οἱ ταύτας ὁρῶντες διανίστανται πρὸς τὴν τῶν ἀρχετύπων μνήμην καὶ ἐπιπόθησιν.

13. Ἡ μὲν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ λατρεία τῇ μακαρίᾳ Τριάδι παρὰ τῶν ὀρθοδόξων ἀπονενέμηται, ταῖς δὲ ἀγίαις εἰκόσιν, οὐ λατρεία πάντως, ἀλλὰ προσκύνησις καὶ ἀσπασμὸς καὶ τιμὴ· εἰ γὰρ καὶ ἡ τιμὴ τῆς εἰκόνης ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει, ἀλλ' ἡ λατρεία τῆς μακαρίας ἐστὶ μόνῃς Τριάδος, καὶ οὐ τῶν σεπτῶν εἰκόνων, ἵνα μὴ κτισματολάτραι καὶ ὑλολάτραι δόξωμεν.

14. Ἐπ' αὐτοῦ μὲν τοῦ Χριστοῦ, λατρευτικὴ ἡ προσκύνησις καὶ φυσικὴ· ὁ προσκυνῶν γὰρ αὐτὸν συμπροσκυνεῖ καὶ τὸν Πατέρα καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὴν ἐν Τριάδι μίαν φύσιν, ὅπερ ἐστὶν ἡ τριαδικὴ προσκύνησις καὶ λατρεία· ἐπὶ δὲ τῆς εἰκόνης τοῦ Χριστοῦ σχετικὴ ἡ προσκύνησις καὶ ὁμωνυμικὴ· προσκυνῶν γὰρ αὐτὴν οὐ συμπροσεκύνησα καὶ τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱόν, ἀλλὰ μόνον τὸν ἐν αὐτῇ Χριστόν, τὸν διὰ τὸ σαρκωθῆναι εἰκονιζόμενον κατὰ τὴν σωματοειδῆ αὐτοῦ θέαν, ὅπερ ἐστὶ σχετικὴ προσκύνησις καὶ ὑποστατικὴ.

15. Ὡςπερ ἡ πίστις, οὕτω καὶ ἡ λατρεία τῇ ἀγίᾳ Τριάδι ἀποκεκλήρωται· ὁ γοῦν λατρεύων τῇ εἰκόνι Χριστοῦ εὐρεθήσεται τετράδα¹² λατρεύων καὶ συνεισκρίνων τῇ ἀγίᾳ Τριάδι καὶ τὴν εἰκόνα· τῆς Τριάδος γὰρ, ὡς εἴρηται, τὸ λατρεύεσθαι.

16. Εἰ σώματος σκιὰν μερισθῆναι οὐχ οἶόν τε παρυφεστῶσαν αὐτῷ πάντοτε, κἂν μὴ φαίνοιτο, οὐδὲ τὴν εἰκόνα τοῦ Χριστοῦ δυνατόν διαιρεθῆναι αὐτοῦ· ἀλλ' ὥσπερ ἡ σκιά τῇ τοῦ ἡλίου βολίδι φαίνεται, οὕτω καὶ ἡ Χριστοῦ εἰκὼν τῇ διατυπώσει τῆς ὕλης.

17. Δύο τούτων ὄντων περὶ τὸ σῶμα, σκιάς καὶ εἰκόνης, ἡ μὲν σκιά

¹⁰ ἐκτυπούτω] ἐκτυπούσθω.

¹¹ τι] τε.

¹² τετράδα] τετράδι.

σημασίαν ἀμυδράν τινα τοῦ ἀνθρώπου δείκνυσιν, ἡ δὲ εἰκὼν ἀριδηλοτέραν· εἰ οὖν τὸ αἰ τοῦ ποτὲ, καὶ τὸ καθ' ὕπαρξιν τοῦ κατὰ στέρησιν καὶ τὸ τηλαυγὲς τοῦ ἀμυδροῦ βέλτιον, καὶ ἡ εἰκὼν ἄρα βελτίων¹³ τῆς σκιάς· ἀλλὰ μὴν αἱ τῶν ἀγίων σκιαὶ καὶ ἄγιοι καὶ ὀνησιφόροι· αἱ εἰκόνες αὐτῶν ἄρα πολλῶ μᾶλλον ἀγιώτεροι καὶ σεβασμιώτεροι.

18. Ὁ μὲν Χριστὸς ὁράται ἐν τῇ εἰκόνι αὐτοῦ, αὕτη¹⁴ δὲ ὑφίσταται ἐν αὐτῷ.

19. Οὐχ ὡς θεοὺς τὰς εἰκόνας προσκυνοῦμεν οὐδὲ τὰς ἐλπίδας τῆς σωτηρίας ἐν αὐταῖς ἔχομεν, οὐδὲ τὸ θεῖον σέβας ἀπονέμομεν¹⁵. τοῦτο γὰρ οἱ Ἕλληνες· ἀλλὰ μόνον τὴν σχέσιν καὶ τὴν ἀγάπην τῆς ἡμῶν ψυχῆς, ἣν ἔχομεν πρὸς τὰ πρωτότυπα, διὰ τῆς τοιαύτης προσκυνήσεως ἐμφανίζομεν· ὅθεν τοῦ χαρακτῆρος λειανθέντος, ὡς ξύλον ἀργὸν τὴν ποτε κατακαίνομεν εἰκόνα. Τὸν τοῦ Σταυροῦ τύπον ἐκ δύο ξύλων συνάπτοντες, ἡνίκα τις ἡμῖν τῶν ἀπίστων ἐγκαλέσειεν ὡς ξύλον προσκυνοῦσι, δυνάμεθα τὰ δύο ξύλα χωρίσαντες καὶ τὸν τύπον τοῦ σταυροῦ διαλύσαντες ταῦτα νομίζειν ἀργὰ ξύλα καὶ τὸν ἄπιστον ἐπιστομίζειν, ὅτι οὐ τὸ ξύλον, ἀλλὰ τὸν τοῦ σταυροῦ τύπον σεβόμεθα.

20. Σὺν φόβῳ καὶ ἀληθείᾳ προσιτέον καὶ προσκυνητέον τὰς ἀγίας εἰκόνας, καὶ πιστευτέον χάριν θεῖαν ἐπιφοιτᾶν αὐταῖς ἀγιασμοῦ μεταδοτικήν.

21. Ὡς περ κατὰ φύσιν ἀχωρίστου¹⁶ μενούσης τῆς ἀγίας Τριάδος, ἐπειδὴ ὁ Υἱὸς ἐσαρκώθη, οὐ διὰ τοῦτο φήσει τις καὶ τὸν Πατέρα καὶ τὸ Πνεῦμα σεσαρκῶσθαι, οὕτω καθ' ὑπόστασιν ἐνωθείσης τῆς θεότητος τῇ ἀνθρωπότητι τοῦ Υἱοῦ καὶ ἀδιαιρέτου μενούσης, οὐκ ἐπειδὴ τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ περιγράφεται καὶ γράφεται ἐν εἰκόνι, διὰ τοῦτο καὶ τὴν θεότητα αὐτοῦ περιγράφεσθαι καὶ γράφεσθαι φήσει τις, ἐκεῖ μὲν τῆς κατὰ φύσιν συναφείας μὴ συγγεούσης τὰς ὑποστάσεις, ἐνταῦθα δὲ τῆς καθ' ὑπόστασιν ἐνώσεως μὴ ἐξιστώσης τῶν οἰκείων ὄρων τὰς φύσεις· ὅρος γὰρ θεότητος μὲν τὸ ἀόρατόν τε καὶ ἀπερίγραπτον, ἀνθρωπότητος δὲ τὸ ὁρατὸν καὶ περιγραπτόν.

22. Εἰ διὰ τὸν Χριστὸν σαρκὶ ἐσταυρῶσθαι τὸ συμπεπονθέναι καὶ τὴν θεότητα λέγειν ἀσεβές, ἄρα καὶ διὰ τὸ σαρκὶ περιγράφεσθαι αὐτὸν τὸ συμπεριγράφεσθαι καὶ τὴν θεότητα λέγειν ὁμοίως ἀσεβές· κάκεῖνο μὲν θεοπασχιδῶν, τοῦτο δὲ εἰκονομάχων.

23. Τῇ πολλῇ καὶ ἀφράστῳ πρὸς τὸν Χριστὸν στοργῇ σεβόμεθα (καὶ

¹³ βελτίων] βέλτιον.

¹⁴ αὕτη] αὐτή.

¹⁵ αὐταῖς post ἀπονέμομεν add ...

¹⁶ ἀχωρίστου] ἀμερίστου.

προσκυνοῦμεν) καὶ τοὺς τόπους, εἰς οὓς¹⁷ περιεπάτησεν ἢ ἐκάθισεν, οὐ τοὺς τόπους προσκυνοῦντες ἀπλῶς, ἀλλὰ δι' αὐτῶν τὸν ἐν αὐτοῖς ἀναστραφέντα, καὶ διὰ τῶν τόπων ἐκείνῳ τὴν τιμὴν ἀναφέροντες.

24. Ἡ σεβασμία εἰκῶν πρὸς τὸ βδελυκτὸν εἶδωλον ταύτην ἔχει τὴν διαφοράν, ὅτι τῶν εἰδώλων μὲν τὰ πρωτότυπα ψευδῆ (θεῶν γὰρ ἐκτυπώματα λέγομεν· οὐ θεῶν, ἀλλὰ δαιμόνων εἰσί· φησί γὰρ ὁ μέγας Δαβίδ, ὅτι πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαιμόνια·) τῶν δὲ τιμίων εἰκόνων πάντα ἀληθῆ τὰ ἀρχήτυπα· τῆς μὲν γὰρ ὁ Χριστός, τῆς δὲ ἡ θεομήτηρ, τῆς δὲ ὁ πρόδρομος καὶ ἐκάστης ἑκαστος τῶν ἄλλων ἁγίων· ὧν δὲ τὰ πρωτότυπα ψευδῆ, τούτων οὐδὲ εἰκόνες οὐδὲ εἶδωλα λέγοιτ' ἂν δικαίως, ἀλλ' ἀπλῶς ἔργα χειρῶν ἀνθρώπων μάταια καὶ γῆς ὕλη κωφή· καὶ ταῖς μὲν εἰκόσιν αἱ μορφαὶ τῶν πρωτοτύπων ἐμφαίνονται, τοῖς εἰδώλοις δὲ οὐδαμῶς· τοῦ μὲν γὰρ εἰδόλου τοῦ Διὸς πρωτότυπον ὁ αἰθήρ, τῆς Ἥρας δὲ ὁ ἀήρ, τοῦ δὲ Ποσειδῶνος τὸ ὕδωρ, τῆς δὲ Δημήτερος ἡ γῆ, τοῦ δ' Ἀπόλλωνος ὁ ἥλιος, τῆς δὲ Ἀρτεμίδος ἡ σελήνη, τοῦ Ἄρεος δὲ ὁ θυμός, τοῦ Διονυσίου δὲ ἡ μέθη, τῆς Ἀφροδίτης ἡ λαγνεία καὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως, καὶ μάλιστα τῶν δώδεκα τῶν παλαιοτέρων. Τὰ μὲν οὖν εἶδωλα τούτων πάντων ἀνθρωπόμορφα, τὰ δὲ λεγόμενα πρωτότυπα τῶν τοιούτων εἰδώλων, τὰ δὲ ἑτερόμορφα, λέγω δὴ τὰ στοιχεῖα, τὰ δὲ παντελῶς ἄμορφα, φημί δὲ τὰ πάθη· πάντα δὲ ἄζωα καὶ ἀναίσθητα.

¹⁷ εἰς οὓς] ἔνθα.

**ОТ НИКИФОР И ФОТИЙ,
ПАТРИАРСИ НА КОНСТАНТИНОПОЛ,
И ОТ ВЕЛИКИЯ ТЕОДОР СТУДИТ СРЕЩУ ИКОНОБОРЦИТЕ**

1. Първообразът е начало и образец, лежащ в основата на формирания от него вид, а също причина, произвеждаща сходното на себе си. Образът е подобие на първообраза, запечатвайки чрез сходството в себе си цялостния вид на изобразяваното и по отношение на същността отличаващ се [от него] единствено по материя, като това подобие е или подражание и изображение на първообраза, или произведение на изкуството, приемащо вида си по подражание на първообраза, но различаващо се от него по същност.

2. „Образ“ идва от „приличам“. Природният образ е различен от подражателния, понеже първият има не природно, а ипостасно различие спрямо причината, както Синът спрямо Отца, след като природата на двамата е една, но те са две ипостаси, докато вторият, напротив, има не ипостасно, а природно различие спрямо първообраза, както образът на Христос спрямо Христос, защото тяхната ипостас е една, а природите им са две, при положение че естеството на материалното изображение е различно от това на Христос в неговото човечество, чрез което се изобразява [и се приема като първообраз на образа].

3. (I) При подражателния образ уподобяването е по облик или форма, докато при природния тъждествеността е по същност или Божественост. Освен това, при природния образ, понеже природата на Сина и Отца е една, едно е и поклонението към тях, а не две заради различието на ипостасите, а при подражателния, понеже е една ипостаста на образа на Христос и на самия Христос, едно е и тяхното поклонение, а не две заради различието на естествата. Нали подражателният образ няма собствена ипостас, а носи ипостаста на първообраза и чрез нея е негов образ. „Ипостас“ тук наричаме не просто нещо налично, а някаква същност с лични свойства като различаваща се от нещата от същия вид, защото имащото своя ипостас не е образ, а е първообраз. (II) Почитането на иконата преминава към първообраза и за двете поклоненията е едно поради общата в тях индивидуалност.

4. При изобразяването по подражание се изобразява не природата, а ипостаста и поради това образът е тъждествен на своя първообраз не по природа, а по ипостас или по подобие на ипостаста.

5. В образа поклонението е към изобразяваната ипостас на първообраза, а не към веществото на образа, към отпечатваната в нея индивидуалност, а не към същността на образа.

6. Когато някой вместо естеството на образа съзерцава веществото, той не само не вижда Христос, а не би казал и че вижданото е образ на Христос, защото това е някакво дърво, боя, злато, сребро или друго вещество. Когато пък съзерцава подобие на отпечатъка спрямо първообраза, той вижда и Христос, и неговия образ, но Христос по омонимия, а образа му – като лице.

7. Образът е в отношение към първообраза като нещо причинено спрямо причината. Ето защо то е и за него се говори като за отношение, защото отношението е при съотнесените неща и се казва, че те са това, което са, спрямо другите и отношението им е обратимо, щом първообразът е първообраз спрямо образа и образът е образ спрямо първообраза. Не може да се каже, че образът на нещо е несъотнесен образ, защото едното се въвежда и съзерцава заедно с другото.

8. С колкото имена се нарича първообразът, със също толкова се обозначава неговият образ, но единият – като първообраз, сам по себе си и собствено, докато другият – като негов образ, чрез него и в преносен смисъл.

9. При поклонение на образа поклонението е към Христос, чието подобие е той, а не към приелото подобие вещество. И както в огледалото по някакъв начин се изписва лицето на гледащия в него, но то остава отделено от веществото, ако някой пожелае да целуне явилния му се собствен образ, ще се прислони към веществото и ще закрие образа, а като се отдръпне, ще се срещне отново с него, защото се е отделил от веществото, така целуваният образа на Спасителя (или на Божията майка), или на някой от светците, дори да се прислони към веществото, целува не него, а образа, и когато отпечатъкът, към когото е поклонението, изчезне, веществото остава непоклонено, понеже с нищо не участва в подобие.

10. Нека гравираният пръстен да е царствен образ; нека бъде отпечатан върху восък, смола или глина – печатът е един и неизменен в тях, а веществата са различни, понеже той с нищо не се приобщава към веществата, но оставайки в пръстена, е отделен чрез мисълта.

11. Ние въздигаме свещените изображения, така че гледайки към тях, да осъзнаем, че чрез тях виждаме техните първообрази, така че те стават за нас напомняне и увещание за копнеж към техните първообрази.

12. Колкото по-непрекъснато се гледат образите, толкова повече в гледащите ги се събужда припомняне и тъга за първообразите.

13. Поклонението на блажената Троица от страна на православните се въздава в Дух и истина, а по отношение на свещените изображения при всички случаи има не служение, а поклонение, целуване и почитание, защото макар почитанието на образа да преминава от образа към първообраза, поклонението е единствено към Троицата, а не към честните образи, така че да не се покажем тваропоклонници и идолопоклонници.

14. По отношение на самия Христос поклонението е служебно и природно, защото покланящият се на него същевременно се покланя на Отца и на Духа Свети, на едната природа на Троицата, а това е троично поклонение и служение. Напротив, поклонението на образа на Христос е относително и омонимно, защото покланящият се на него не се покланя същевременно на Отца и на Сина, а единствено на Христос в образа, който е изобразен благодарение на възплъщението, според телесния си облик, а това е относително и ипостасно поклонение.

15. Както вярата, така и поклонението се въздават на светата Троица; затова ще се окаже, че служещият на образа на Христос служи на четveriца, включвайки в Светата Троица и образа, а както се каза, служението е на Троицата.

16. Щом сянката не може да се отдели от тялото, но винаги е налице заедно с него, дори да не се вижда, не е възможно и образът на Христос

да се отдели от него, но както сянката се явява в слънчевия проблясък¹, така и образът на Христос се явява в оформянето на веществото.

17. При тялото са налице две неща – сянка и образ, и сянката дава някакво смътно, а образът по-ясно указание за тялото. Тогава, щом „винаги“ е по-добро от „някога“, реално съществуващото от това по лишеност, и сияйното от смътното, то и образът ще е по-добър от сянката. Обаче след като и сенките на светците са свети и благотворни, толкова по-свети и почитаеми ще са техните образи.

18. Христос се вижда в своя образ, а образът съществува в Него.

19. Ние не се покланяме на образите като богове, нито влагаме в тях упованието за нашето спасение, нито им отдаваме божествена почит – това е присъщо на елините, но чрез това поклонение показваме единствено отношението и любовта на нашата душа към първообразите; затова щом обликът се изличи, като ненужно дърво изгаряме иконата. Когато съставяме образа на кръста чрез съединяване на две греди и някой от неверните ни обвини, че се покланяме на дървото, ние можем, отделяйки двете греди и разграждайки образа, да ги разглеждаме като ненужни дървета, и да затворим устата на неверния, защото почитаме не дървото, а образа на кръста.

20. Със страх и правда трябва да пристъпваме и да се покланяме на светите образи, и да вярваме, че божията благодат се явява в тях и предава освещение.

21. Както светата Троица остава неделима по природа и никой няма да каже, че с възплъщението на Сина са се възплътили също Отецът и Духът, така ипостасно съединената с човечеството божественост на Сина, при все че остава неделима от нея, заради това че човечеството се описва и рисува в образа, никой няма да каже, че се описва и рисува божествеността. В единия случай, макар и природно съединени, ипостасите не се сливат, а във втория, заради ипостасното единство естествата не излизат от своите определения, защото определение на божествеността е незримостта и неопикуемостта, а на човечеството – зримостта и опикуемостта.

¹ βολίς, ἰδος, ἢ (ἀστραπὼν βολίδες flashes of lightning, LXX Wi. 5.21; ἀστραπὴ βολίς (sic) ib. Za.9.14.).

22. Ако е нечестиво да се твърди, че щом Христос е разпънат по плът, от това страда и божествеността, също толкова е нечестиво да се твърди, че щом Той се изобразява по плът, с това се изобразява и божествеността – едното е присъщо на теопасхитите, а другото на иконоборците.

23. С великата си и неизречима любов към Христос ние почитаме (и се покланяме) също на местата, към които е вървял или е сядал, но почитаме не просто тези места, а чрез тях Онзи, който се е намирал там, и така въздаваме чест Нему чрез тях.

24. Честният образ по това се отличава от мерзкия идол, че първообразите на идолите са лъжовни (ние твърдим, че [т. нар.] „изображения на боговете“, са не на боговете, а на бесовете, защото великият Давид казва, че всички богове са народни бесове), докато първообразите на честните изображения са истински – на това е Христос, на това – Божията майка, на това – Предтечата и на всяко друго – някой от останалите светци. Напротив, образите, чиито първообрази са лъжовни, не могат по право да се наричат нито образи, нито идоли, а са просто суетни дела на човешките ръце и безгласно земно вещество. Така първообраз на идола на Зевс е ефирът, на Хера – въздухът, на Посейдон – водата, на Деметра – земята, на Аполон – слънцето, на Артемида – луната, на Арий – гневът, на Дионисий – опиянението, на Афродита – сладта и така е при останалите, но най-вече при дванадесетте най-древни. Идолите на всички тях са антропоморфни, а т. нар. „първообрази“ на подобни идоли – едни са иноморфни (има предвид стихииите), а други са напълно безформени (има предвид страстите), но всички са безжизнени и безчувствени.

Клара Тонева

ЕРЕС 101 НА СВ. ЙОАН ДАМАСКИН: ДОКТРИНАЛНИ РАЗЛИЧИЯ МЕЖДУ ХРИСТИЯНСТВОТО И ИСЛЯМА В СЪПОСТАВИТЕЛЕН ПЛАН

Abstract: Klara Toneva, *The Heresy 101 of St. John of Damascus: Doctrinal Differences between Christianity and Islam in Comparative Perspective*. The earliest Christian view upon Islam is that of St. John of Damascus and his argument is actually theologically oriented. The present research focuses on Heresy 101: Ishmaelites, analyzing the doctrinal differences between Christianity and Islam in a critical-comparative plan. Adhering to Jewish understanding of the absolute transcendence of God, the Qur'an forms its own approach towards the ideological clash with Christianity: the essence of Christian doctrine, Incarnation of God Word, along with salvation that results from the Incarnation are rejected. Islam does not accept the divine dignity of the Holy Spirit, therefore the mention of the Spirit of God in the Qur'an is the spirit that belongs to Allah. In order to counterpoint to the anti-Christian Islamic approach the Saint adduces the arguments against the Qur'anic rationalization of the Triadology. These arguments present the Holy Trinity as a state of relations with The One and The Only God, underlining the monarchy in The Holy Trinity, as well as the power of The Cross of Christ. The main purpose of the present paper is to show that the Islamic religion does not succeed to transcend the Old Testament's notions and remains isolated from the freedom, the love and the grace, enunciated in the New Testament. The relationship between God and humankind in Christ through the Holy Spirit remains unacceptable by Islam.

Keywords: *St. John of Damascus, Christianity, Triadology, Christology, Pneumatology, Islam, Qur'an, Christian-Islamic Dispute*

Първата духовна среща на Мохамед и неговите последователи не е с ортодоксалното учение на Византийската църква, а е с монофизитските и несторианските общности в Арабия, Сирия, Египет и Месопотамия. Появяват се и богословски трактати – диалози или дискусии – между изповядващите християнството и исляма.¹

¹ Теоретичният подход на византийците към исляма преминава през няколко етапа; вж. повече у Архиеп. Ан. Янулатос. „Диалогът с исляма от православна гледна точка“. – В: същият, *Православието и глобализацията*. Силистра, 2005, сс. 98-101; Ве-

Най-ранният християнски аналитичен поглед върху исляма е на св. Йоан Дамаскин (поч. 750 г.), като неговата полемика се характеризира предимно с богословска насоченост, а не толкова с политическа или с идеологическа.

Личността на св. Йоан Дамаскин се свързва с няколко съчинения,² разглеждащи Мохамед и неговото учение, а в настоящата студия интересът е насочен конкретно към Ерес 101: Измаилтяни.

Следва част от текста, след което в сравнително – критичен план накратко ще бъдат разгледани доктриналните различия между християнството и исляма.

Ерес 101: Измаилтяни³

„И до ден днешен държи в заблуждение суеверието на измаилтяните – предтеча на антихриста. То произхожда от Измаил – родения Аврааму от Агар, поради което последователите му се наричат

ликов, Юл. „Свети Йоан Дамаскин, Теодор Абу Кура и ранният ислям“. – В: *Мултикултурният човек. Сборник в чест на проф. д.и.н Камен Гаренов*. Т. 1, София, 2016, сс. 661-674. Вж. също и студията на архиепископ Anastasios Yannoulatos. „Byzantine and Contemporary Greek Orthodox Approaches to Islam.“ *Journal of Ecumenical Studies*, 33:4 (1996), pp. 512-527, в която авторът посочва, че основните проблемни ядра на съвременния диалог между християнството и исляма, се откриват още във Византийската епоха. Исторически обзор на дебата-диалог между двете религии в течение на тяхното 14-вековно съществуване се намира у Пеев, Й. „Отношенията християнство-ислям: дебат и диалог“. – В: *Християнството и нехристиянските религии*. Силистра, 2003, сс. 178-203; Hidayati, M. „Love meds love: Christian – Muslim dialogue on love.“ *Dionysiana*, 1 (2009), pp. 357-370; вж. Каприев, Г. „Диалогът между религиите и стойността на мълчанието“. *Християнство и култура*, 1 (2012), с. 108, където авторът отбелязва, че „количеството на византийските текстове, коментиращи исляма, е удивително малко с оглед на почти седемвековния период, в който са били произвеждани“.

² Една глава от „Каталог на ересите“, част от основното му съчинение „Извор на знанието“, в която ислямът се разглежда като християнска ерес, текстът „Арабско опровержение“ и „Диалог между сарацин и християнин“. Относно последното съчинение изследователите, например отец Йоан Майендорф, се съмняват в авторството на св. Йоан Дамаскин, като определят „Диалога“ за компилация от произведенията на Абу Кура. Вж. у Майендорф, Й. „Византийски представи за исляма“. *Богословска мисъл*, 2 (2002), сс. 20-21, вж. също Риболов, Св. „Мястото на исляма в творчеството на св. Йоан Дамаскин“. *Ориенталия*, 1 (2007), с. 28.

³ Св. Йоан Дамаскин. *Извор на знанието*, прев. Ат. Атанасов, т. I, София, 2014, сс. 315-321.

както агаряни, така и измаилтяни... Прочее до времето на Ираклий явно са били идолопоклонци. Оттогава, а и до неотдавна, у тях излезе лъжепророк, наричан Мамед. Той, след като му попаднали на ръка Старият и Новият Завет и също след като пообщувал с някакъв арианин монах, организирай собствена ерес. Като придобил влияние над народа с привидно богопочитание и благочестие, той започнал да разгласява, че му било изпратено от небето писание. А след като нахвърлил в книгата си някои законоположения, достойни за присмех, предал им религиозен култ. Той казва, че един Бог е творец на всичко, Който нито е роден, нито е родил някого. Казва също и че Христос е Слово Божие и Дух Божи, тварен и раб, *и че безсеменно е роден от Мария – сестрата на Моисей и Аарон. Словото Божие и Духът – казва той – е влязло в Мария и е родило Исуса, който е бил пророк и раб Божи. А пък юдеите, като престъпили Закона*, пожелали да Го разпънат на кръст и като Го уловили, разпънали Неговата сянка. Самият Христос – казва той – нито бил разпнат, нито умрял, защото Бог Го взел в небесата при Себе Си, тъй като Го възлюбил. И следното казва: че след като Христос пристигнал на Небесата, Сам Бог Го запитал, казвайки: Исусе, ти изрече ли „Син съм Божи и Бог съм“? И отговори Исус: „Бъди милостив към мен, Господи! Знаеш, че не съм казвал това, нито презирам да бъда Твой роб, но хора – престъпници написаха, че съм изричал това слово, и излъгаха против мен и са изпаднали в заблуждение. И Бог му отвърна: „Знам, че Ти не изрече такова слово.“

И разправяйки в това си съчинение много други измислени неща, достойни за присмех, той самохвално изтъква, че то му било низпослано от Бога. *А ние пък казваме: кой свидетелства, че Бог му е дал писание? Кой от пророците е предсказал, че ще излезе такъв пророк?*... питаме по какъв начин писанието е снизходило върху вашия пророк. И отговарят: че когато спал, слязло писанието върху му. А ние насмешливо се обръщаме към тях, че щом спейки е приел писанието и не е усетил действие, у него се е изпълнила народната притча... Измаилтяните ни наричат другарстващи [ἑταίριαστά], понеже, както те казват, въвеждаме другар на Бога, като казваме, че Христос е Син Божи и Бог. На тях отвърщаме, че това ни предадоха пророците и Писанието. Вие, както твърдите, пророци приемате, Ако прочее неправилно казваме, че Христос е Син Божи, те на това ни научиха и

ни го предадоха...

И отново им казваме: след като твърдите, че Христос е Слово Божие и Дух, защо ни порицавате като другарстващи? Защото Словото и Духът са неразделни от тоя, в който са по природа. Та, ако в Бога е Неговото Слово, то ясно е, че и То е Бог. Ако пък То е извън Бога, то според вас Бог е безсловесен и лишен от Дух. И тъй, избягвайки въвеждането на другар на Бога, вие Го орязахте. По-добре беше да казвате, че има другар, *отколкото да Го орежете и да го представяте като камък, дърво, или нещо от безчувствените неща. Така че вие лъжливо ни наричате другарстващи, а пък ние ви наричаме резници на Бога...* Клеветят ни също като идолопоклонци, почитащи Кръста, от който те се гнусят..."

„...Кой свидетелства, че Бог му е дал писание?“

Зараждането на исляма поставя обитаващите Арабския полуостров в среда, която има нов културно-исторически облик: ислямският монотеизъм постепенно, но категорично измества езическото световъзприемане. Битието вече бива осмисляно в общия контекст на творението, което е под промисъла на Аллах, както и в плана на края – всяко същество има своята есхатологична цел. По този начин ислямът премахва цикличността на митологичното и поетичното съзнание: разгръща го между творението и Съдния ден, от една страна, а от втора – слага върху случващото се в историята, печата на неспирното откровение на Аллах.⁴

В тази насока е и твърдението на исляма, че низпосланото на предишните общности е изгубено; юдеите и християните се придържат към променени варианти на откровеното на Муса и Иса послание на Аллах – едно изопачено наследство, в което истината е отмахната от човеците, чиито сърца са закоравели: „...те преиначават словата, размествайки ги. И забравиха част от онова, което им бе напомнено“ (Коран 5:13).

⁴ Коранът поставя историческия процес на фона на един цялостен провиденциален модел, който започва с пророчеството на първия човек – Адам: „Примерът с Иса пред Аллах е като примера с Адам. Сътвори го Той от пръст, после му рече: „Бъди!“ И той стана.“ (Коран 3:59). Цитатите са по превод на Корана от Цветан Теофанов, първата цифра указва глава от Корана, втората – съответния стих. Вж. *Превод на Свещения Коран*, Тайба ал-Хайрия, 1997.

Ислямът приема свещения характер на другите книги, но като истинен се постулира само Коранът: „Ние низпослахме Тората с напътствие в нея и със светлина... И изпратихме по следите им Иса, сина на Мариам, да потвърди Тората, която бе преди него, и му дарихме Евангелието, в което има напътствие и светлина, и е потвърждение на Тората, която бе преди него... И ние низпослахме Корана с истината, да потвърди Писанията преди него, и да бъде техен свидетел“ (Коран 5:44, 46, 48).⁵

С течение на времето твърдението за писанията, които злонамерено са променени от юдеи и християни, ще стане основата, върху която ислямът ще формира полемиката си с християните, и ще търси начини да се отграничи от юдео-християнското влияние.⁶

Според мюсюлманите Мохамед като пратеник на Аллах има мисията да предаде – първо на арабите, а сетне и на цялото човечество – същото това откровение, което е низпослано на юдаизма и на християнството, и то на свещения арабски език.⁷ Не само Коранът, но и базисните за ислямската доктрина предания и агиографски разкази, представят Мохамед като напълно обикновен, но избран от Аллах човек, който е въздигнат над другите човеци с главното чудо-доказателство, а именно – откровението на Корана.

Съществен постулат от кораничния свод е представата за Мохамед като „печат на пророците“: „Мухаммад... е пратеник на Аллах и последният от пророците...“ (Коран 33:40). Главният аргумент,

⁵ Общо пратениците – пророци са 113, имената на някои от тях са споменати в Корана: Адам, Нох, Ибрахим, Дауд, Харун, Закария, Юнус и др. За пророк Йона в ислямската традиция вж. у Найденов, Ив. *Библейският Йона*. София, 2008, сс. 157-164; Найденов, Ив. „Йона – пророк на три религии“. – В: *Библия-култура-диалог. Сборник*, т. 2, София, 2010, сс. 172-183; Хасанов, С. „Личността на пророк Ибрахим (Авраам) в Корана“. – В: *Библия-култура-диалог. Сборник*, т. 2, сс. 98-103; Gibson, J. C. „John the Baptist in Muslim Writings.“ *The Muslim World. A Journal Devoted to the Study of Islam and of Christian-Muslim Relationship in Past and Present*. Hartford, Conn. USA 45, 1995, pp. 334-346; Guthrie, A. *The Significance of Abraham*. Ibid, p. 113-120; Лари, С. М. *Пророчество*. Б.м., 2004, сс. 20-53.

⁶ Според Корана всички притежатели на писания са имали едно и също Божие слово, еднакви възможности за спасение (Коран 3:19), но наред с посоченото, се уточнява, че „Ислямът е религията при Аллах...“ (Коран 3:19).

⁷ „Той е, Който проводи при неграмотните араби Пратеник измежду тях, да им чете Неговите знамения и да ги пречисти, и да ги учи на Книгата и на мъдростта, а преди бяха в явна заблуда.“ (Коран 62:2).

с който улемите боравят, е твърдението, че в профетическата верига появата на Мохамед е предречена от Иса: „О, синове на Исраил, аз съм пратеник на Аллах при вас, да потвърдя Тората преди мен и да благовестя за пратеник, който ще дойде след мен. Името му е Ахмад“ (Коран 61:6). Името Ахмад е основанието, според исляма, което позволява да се открива приемственост между Мохамед и Иса. В тази връзка кораничните стихове се обвързват с евангелския текст, където Господ Иисус Христос обещава на Своите последователи да им изпрати Параклет: „Аз обаче ви казвам истината: за вас е най-добре Аз да си замина; защото, ако не замина, Утешителят няма да дойде при вас; ако ли замина, ще ви Го пратя“ (Йоан 16:7). Според мюсюлманските богослови този библиейски стих е бил изопачен, като на мястото на правилното „славен“ е наложено грешното „утешител“.⁸ Това твърдение става основополагащо за ислямската религиозно-историческа традиция, тъй като допуска в лицето на Мохамед да бъде разпознат онзи пророк-пратеник, който е приемник на Иисус, предвид че в арабския език имената Ахмад и Мохамед са синонимични и значат „възхваляван“, „славен“, „тачен“.

Несъмнено усилията на традиционното сунитско богословие да обоснове и подчертае връзката между чудото на Корана и автентичността на пророчеството на Мохамед, са целенасочени и сериозни.

Според исляма „Книгата“ идва в историята на човечеството през една нощ, в една пещера в покрайнините на град Мека. Това случване във времето се предхожда от друго събитие, което препраща към една от най-мистериозните нощи в религията на Мохамед, а именно: Нощта на могъществото.⁹

Относно въпроса как да бъде разбрана Нощта на могъществото, интересна е интерпретацията, която прави Ибн Араби¹⁰ в неговите „Мекански откровения“. Според него това събитие, макар и да става във видимата със сетивата нощ, е обвързано с едно дълбинно, лично

⁸ Вж. *Тълкувания на Корана в спор с християнската и еврейската религия. Коментар на А. Юсуф Али*. Т. 1, б.г., с. 237; Лари, С. М. *Пророчество...*, сс. 135-143.

⁹ Вж. повече у Белев, В. „Другото лице на нощта Ал Кадр“. *Ориенталия*, 1 (2005), с. 131.

¹⁰ Ибн Араби, Абу Бакр Мухиедин (1165 – 1240) е богослов, чието творчество е признато за един от недостижимите върхове на суфизма. До нас са достигнали около 150 негови творби, а най-известните от тях са: „Скъпоценните камъни на мъдростта“ и „Мекански откровения“.

преживяване, тъй като „...тайната е своего рода покривало, както е покривало и нощта... това е нощ, която не отминава, а само променя състоянията, отивайки от един дом в друг“,¹¹ т.е. от един човек в друг, бидейки самата тя откровение.

Постепенно, с развитието на средновековната ислямска мисъл, тезата за разбулването, за свалянето на покривалото, ще се превърне в идеологема: оттук и осмислянето на света като съвкупност от божествени знамения в една последователност от действия, които имат за цел да разкрият, да отстранят покритостта. Разпознаването на света вече става посредством отмахването на словесната му обвивка, т.е. словото се осмисля като събирателно покривало, което сякаш зове за бъде отмахнато.¹²

Като чудо, като низходящо послание, словото, според исляма, е откровение, което достига света, а вместиането на Корана в книга, която е видима и може да бъде държана от човешка ръка, е средищен акт: „Денят, в който ще навием небето като свитък за писане...“ (Коран 21:105). За мюсюлманите Коранът е „съ-вечна безвремева реч“, низпослан е на човечеството чрез Джибрил на Мохамед като пригледено слово; бидейки небесен прототип (Коран 85:21-22),¹³ изконният и вечен вариант на словото има необходимост от човешкия прочит.

Оказва се, че концепцията за чудото на първото откровение, редом с тази за Мохамед, който, макар и избран, е само един неграмотен човек, са изключително важни за исляма: двете са взаимнообвързани, а тяхното разделяне пропуква доктриналното ядро на религията.

Първото откровение, както се разбира от Корана, е било предшествано от видения, които Мохамед е осмислял като знак и доказателство за своята богоизбраност (вж. Коран 53:1-12).

По-долу са приведени фрагменти от един утвърден вариант на първото откровение, което е дело на ибн Исхак¹⁴ – известен биограф на Мохамед.

¹¹ Цит по Белев, В. *Цит. съч.* с. 132.

¹² Проблематиката относно скритостта, по-критостта и открояването има централно място в средновековната арабо-мюсюлманска култура. Вж. повече у Величкова, К. „Словото като було“. – В: *Арабистика и ислямознание*. София, 2001, с. 39.

¹³ „Да, това е славен Коран в съхраняван скрижал.“

¹⁴ Не е запазена в автентичния ѝ вид, но чрез посредничеството на двама по-късни автори, е налична.

Описанието на случката е следното: „...пратеникът на Аллах разказвал: „Яви ми се Джибрил, докато спях, с бродирано покривало, в което беше увита някаква книга, и ми каза: „Чети!“ Аз отвърнах: „Не мога да чета!“ Тогава той започна да ме души с това покривало, така че си помислих, че идва смъртта. После той ме пусна и каза: „Чети!“ Аз отвърнах: „Не мога да чета!“ Той отново захвана да ме души, така че реших, че умирам. После ме пусна и каза: „Чети!“ Аз отвърнах: „Не умея да чета!“ Той отново започна да ме души, и аз реших, че краят вече е настъпил, когато той ме пусна и каза: „Чети!“ Аз отвърнах: „Какво да чета?“, за да не започне да прави с мене както преди. Тогава той каза: „Чети о, Мухаммад, в името на твоя Господ, Който сътвори човека от съсирек! Чети! Твоят Господ е най-щедрия, Онзи, който научи чрез калема, научи човека на онова, което не е знаел!“ Аз прочетох това, после той ме остави и си отиде. Събудих се, а в моето сърце сякаш беше записана книга...“¹⁵

Това, което силно впечатлява в приведения текст, е опозицията в словосъчетанието „не мога да чета – какво да чета“, чрез която отново се подчертава тезата за неграмотността на Мохамед, на когото без оглед на посоченото, е дадено откровението на Аллах. В цитирания най-ранен вариант на преданието се съдържа категорична смислова диспозиция: първите три пъти Мохамед отвърща на ангела: не мога да чета, а едва при последното запитване казва – какво да чета. Такъв отговор обаче, не само че не убеждава в тезата за неграмотност, а обратно – тъй като в преданието се споменава за бродирано покривало, в което е била увита някаква книга.¹⁶

Всъщност противопоставянето, конфликтът между Мохамед и Джибрил, насочва към нещо съществено – преосмисляне, и то в типологичен план, на понятието „четене“, което се случва при преминаването от предислямското езичество към ислямския монотеизъм. Накрая, след няколко разтърсвания, Мохамед осъзнава, че иде реч за рецитация, която е от нов порядък, а именно – на свещено слово,

¹⁵ Хадисът е преведен от арабски език от Ат. Шиников и е публикуван в Ислям. Христоматия за студенти от СУ „Св. Климент Охридски“, София, 2005.

¹⁶ Вж. у Павлович, П. „Мухаммад в Мека (610-622): В търсене на Божия облик“. *Ориенталия*, 1 (2005), сс. 97-98.

което няма нищо общо с рецитацията на поезия,¹⁷ оттук е и името на Корана, което означава „четене“.

Остава съмнението: дали изобщо основателят на исляма е имал представа за подобна типологична промяна в смисъла на понятието „четене“. Съмнение поражда и опитът за внушение, че той е получил знание още при първия досег с ангела, понеже в хадиса се подчертава, че когато Мохамед се събудил, в сърцето му „сякаш била записана книга...“ Именно това уточнение буди повече съмнения, отколкото увереност, че Мохамед е знаел предварително за случилото се. Стиховете от Корана се появяват с оглед на ситуацията, нерядко те са резултат от конкретни случаи в историята на ранния ислям и в живота на Мохамед. Това допуска предположението, че преданието е подлежало на добре обмислени промени и сложна концептуализация през VII – VIII в., като главната цел е още в зародиш да се пресече всяко съмнение, че Мохамед е изричал откровенията от Аллах в моменти на поетичен възторг и опиянение.¹⁸

Независимо от промяната в преданието,¹⁹ остават два акцента, които са съществени: първият – има бродирано покривало, в което е увита някаква книга, а вторият – заповедта на Джибрил за четене. Тъкмо те оборват традиционната за исляма теза, че при първото откровение Мохамед е бил неграмотен. По-нататъшните опити в преданието да се включат текстове, които кодифицират постановката за неграмотността му, разкриват усилията на мухадисите²⁰ да обезпечат и затвърдят преданието за първото откровение чрез апологетични аргументи, които са от по-късно време.

¹⁷ Езичниците се подигравали на Мохамед, че е „луд поет“ (Коран 37:36), а понеже Коранът е в римувана проза, то Мохамед е трябвало да опровергава упреците, че е поет или гадател (срв. Коран 69:38-42). Според Цв. Теофанов поведението на Мохамед е „реакция – отговор на конкретни обвинения, които не толкова нападат авторите и техните шедеври, колкото бранят истинската вяра.“ Вж. Теофанов, Цв. *Езическата арабска поезия*. София, 1998, с. 14.

¹⁸ „Ала не! Кълна се в това, което съзирате и в това, което не съзирате, наистина то е слово на достоен пратеник, а не е слово на поет. Но вие малко вярвате. И не е слово на гадател. Ала малко се поучавате.“ (Коран 42-69:38).

¹⁹ Вж. анализа на П. Павлович в студията му „Първото откровение на пророка Мухаммад: зараждане и историческа динамика на наратива през периода VIII – IX“. *Ориенталия*, 1 (2009), сс. 118 сл.

²⁰ Събирачи на хадиси, хадисолози.

Така чрез постулата за неподражаемостта на Корана и за достоверността на първото откровение, се прави категорично отграничаване между Аллах и сътвореното: Мохамед получава откровение, но той не е Бог, а „само един Пратеник“ (Коран 3:144); ислямът категорично отхвърля християнската истина за Богочовека: „Бяха неверници онези, които рекоха: Аллах, това е Месията, синът на Мариам...“ (Коран 5:72). В плана на постулираното разграничаване между божественото и човешкото, кораничният изказ продължава да бъде неоспоримият аргумент за достоверността на пророчеството в исляма.

Този е и аргументът, който улемите²¹ използват в полемиката си с християнството, а проблемите, с които се занимават, в контекста на диспута, са:

на *първо място*, те извеждат обвързаността на своята религия с юдаизма и с християнството. Оттук и една от основополагащите теми в Корана е – как в историята на спасението ислямът да „постави“ себе си спрямо юдейството и християнството²²; и още – какво трябва да е отношението към юдейството и към християнството след като Мохамед получава откровението. В най-общ план ислямът твърди, че има и други групи и религиозни общности, които изповядват монотеизма и очакват Съдния ден, но, наред с посоченото, напред се извежда родството между исляма и предхождащата го юдео-християнска традиция.

На *второ място*, още през IX – X в. мутазилитите поставят като базисни относно полемиката с християните темите за троичността на Бога и за божествената природа на Исус Христос. Макар тези две истини да са безусловно отхвърлени от Корана, за ислямските апологети е ясно, че основаването само на кораничните аргументи е оспоримо и недостатъчно, предвид че за християните Коранът не е и няма как да бъде религиозен авторитет. Затова и отстояването на ислямското учение, и то главно посредством рационални и логични

²¹ Улем – събирателно наименование на тези, които се занимават с ислямско богословие.

²² Риболов, Св. „Положението на православната църква в Османската империя и богословският диалог“. *Християнство и култура*, 9 (2012), с. 48, където авторът отбелязва: „Като универсалистична религия той възприема всички останали монотеистични религии като подстъпи към себе си или като етапи на развитие, които неминуемо водят до него.“

аргументи, ще се превърне във водеща задача и цел на калама.²³

Известно е, че в Корана се посочва богооткровеният характер и на юдаизма, и на християнството²⁴ и тъкмо поради този факт св. Йоан Дамаскин определя исляма като християнска ерес. За светителя важен фактор от диспута с исляма е въпросът: дали откровението, което Мохамед получава, е достоверно?²⁵

Предвид обстоятелството, че го е получил насън, то не може да се определя като истинно, защото за християните общуването с Твореца става в „трезво“, будно до възбуда на съзнанието състояние. Според св. Йоан Дамаскин няма никакви предходни свидетелства относно Мохамед, каквито има за личността на Исус Христос в Священото Писание на Стария Завет.

По-нататък в Ерес 101 св. Йоан Дамаскин насочва вниманието към друг съществен факт от християнско-ислямските отношения, а именно – антихристиянската ислямска апологетика, която е с богословска насоченост.

**„Лъжливо ни наричате другарстващи,
а пък ние ви наричаме резници на Бога“**

Значително е отстоянието между езическите схващания и представата на Мохамед за божествеността. Основните източници, от които черпим данни за характера на предислямските религиозни

²³ Вж. повече у Евстатиев, С. „Толерантността в контекста на доктриналния дебат и диалог между християнството и исляма“. *Християнство и ислям. Основи на религиозната толерантност*. София, 2007, сс. 178-179. Под влиянието на гръцкото наследство, средновековната мюсюлманска култура изгражда нова научна традиция и нов език, както и задава интелектуалното развитие на халифата за дълъг период напред. Вж. у Малинова, М. „Опровергаване на християните на Ал – Джахия“. *Ориенталистика*, 1 (2007), сс. 39-41.

²⁴ „И дадохме на Муса Писанието, и подир него изпратихме един след друг пратениците, и дадохме на Иса, сина на Мариам, ясни знаци, и го подкрепихме със Светия Дух...“ (Коран 2:87).

²⁵ Според См. Марков историческата верифицируемост, а не разминаванията с християнската догматика, са в началото на аргументативния ход, т.е. начална точка на полемиката са общоприетите критерии за достоверност. Вж. Марков, См. „Срещата на исляма с Византия“. *Християнство и култура*, 1 (2012), с. 96.

вярвания, са езическата арабска поезия²⁶ и Коранът. „Книгата“ обаче е оспорима, предвид че системата ѝ от възгледи се обуславя и зависи от духовните и социалните измерения на исляма, обстоятелство, което налага предпазливо осмисляне на определени коранични аяти и то на равнището на културната типология на джахилията.²⁷

На фона на основания, които ислямът постулира като безспорни, се открива и намеса; затова, когато се борава с ислямски източници, е необходимо да се пристъпва непредубедено, но с внимание относно тяхната обективност: от по-късен времеви ъгъл те обрисуват културно-религиозна картина, която се разминава с исляма. От друга страна, кораничният корпус остава източник за изучаване на езическата религиозност, тъй като много от откровенията, особено тези преди хиджра, са показател за противоборството с езичниците.²⁸

Ярък пример за по-късно идеологическо въздействие е тезата, която и досега е валидна за исляма, а именно – за съществуването и функциите на Аллах преди появата на Мохамед.²⁹ Известно е, че два аята от Корана, които са с ранен произход, говорят за някакъв „господар“ (Господ) – понятие, което се обвързва с главното божество на меканския храм през джахилията: „Повелено ми бе да служа единствено на Господа на този град...“ и вторият – „...нека служат на Господа на този Дом...“ (Коран 106:1-3). Прави впечатление, че и в двата стиха господарят на храма не е наречен по име, което свидетелства както за липсата на някаква конкретна представа относно божествеността в исляма, така и за обвързаността между ранната представа

²⁶ За ролята на поезията като доктринален първоизвор вж. у Теофанов, Цв. *Арабската средновековна култура*. Том I. Контекст, текст, подтекст. София, 2001, сс. 7-33; 339-405.

²⁷ Този термин обозначава предислямската епоха; вж. у Павлович, П. *История и култура на древна Арабия*. София, 2001, с. 9.

²⁸ Съчинението „Книга на идолите“ на Хишам ибн ал-Калби е един от малкото източници, които разкриват джахийските вярвания по-всеобхватно; съдържа описания на езически божества, и то предимно на споменатите в Корана.

²⁹ Според М. Елиаде доислямската религия е близка до народната религия на Палестина през VII в. пр. Хр. Срвн. у Елиаде, М. *История на религиозните вярвания и идеи. От Мохамед до епохата на Реформацията*. София, 2009, с. 73; вж. и у Hitti, P. K. *History of the Arabs; from the earliest times to the present*. London, 1968, pp. 60-61, където авторът пише, че религиозната система на Южна Арабия като земя с развито земеделие, занаятчийство и търговия, е по-добре развита и още – усеща се влиянието на идеите и вярванията от земите на Плодородния полумесец.

за „Господа на Дома“ и по-късно добавената представа за Аллах. Защото, ако приемем, че Аллах е бил познат на езичниците, то напълно естествено е те да го разпознаят – дори и само в плана на изразяване – в ранните проповеди на Мохамед. Няма обаче такова разпознаване, езичниците говорят общо за бога на Мохамед, но и не го наричат Аллах. Нещо повече – макар в късните си мекански проповеди и дори след хиджра – Мохамед да използва представата за милостивия господар ар-Рахман, това също не води до избистряне на представата за върховния бог.³⁰

Следователно, Аллах не е разпознаван от езичниците като върховно божество не само преди първото откровение, което Мохамед бил получил през 610 г., но и десетилетия след това; аргументите за езически пантеон, начело с Аллах, са исторически привнесени. Това се случва около столетие след смъртта на Мохамед, тъй като териториалното разгръщане на исляма, враждата с езичниците и в най-голяма степен – досегът на ранните мюсюлмани с представители на юдаизма и на християнството, все по-категорично налагат отговор на въпроса: кое е върховното божество в исляма.³¹

Остава още един аспект – ако в началото Аллах е обявен за върховно божество, а след това е наложен и като единствено божество, то как е станало това? Отговорът е свързан отново с по-късно историческо привнасяне на термина ширк, а това, което се цели, е езическият сакрален авторитаризъм да бъде определен и ясно отграничен като противоположен на таухид – ислямския постулат за абсолютната трансцендентност, единство и единност на Аллах.

В ранните стихове на Корана представата за ширк (вж. Коран 31:13; 34:22; 35:40; 46:4) вмества в себе си поне няколко понятийни кръга: като ширк се дефинират предислямското поклонение на идоли, джахилийските лунни, звездни, слънчеви и други култове, вярата в зли духове, християнската триадология и христология също се определят като ширк.³² И още – ширк е да се вярва в силата на шурака

³⁰ Павлович, П. „Зараждането на монотеизма в земите на Арабия и представата за отношението между човека и Бога“. – В: *История и култура на Древна...*, сс. 42.

³¹ Относно създаващата се управляваща класа вж. у Кривелев, И. А. *История религий*. Москва, т. 2, 1976, с. 159-160.

³² Вж. Павлович, П. *Зараждане на монотеизма в земите на...*, с. 34; Фахд, Т. „Раждаването на исляма“. – В: *История на религиите*. Т. 5, София, 1996, сс. 250-257.

(предислямските идоли) да творят и да подбуждат социални и култови договорености. Видно е, че терминът ширк е понятийно наситен, а определянето му в общ план като политеизъм, се налага като основно становище.

Едновременно с това понякога се утвърждава още един термин – приобщаване или съдружаване – чрез който се цели терминът ширк да бъде смислово приравнен към представения от ислямските автори, а именно – съдружаване на Аллах с второстепенни божества: „И да не те възпират (неверниците – б. а) от знаменията на Аллах... никога не бъди от съдружаващите! И не призовавай друг бог заедно с Аллах! Няма друг Бог освен Него!...“ (Коран 28: 87-88, вж. също 52:43).

Приведените стихове разкриват връзката на двата термина – приобщаване и съдружаване – с друг базисен ранноислямски термин – божественото име Аллах: „Предупреждавайте, че няма друг Бог освен Мен! И да се боят от Мен! Той сътвори небесата и земята с мъдрост. Превисоко е над онова, с което Го съдружават!“ (Коран 16:2-3). Тук вече категорично се подчертава обвързаността между ширк, осмислян като съдружаване, от една страна, и Аллах, от втора, като значението на термина не се изчерпва с отношенията вътре в божествената сфера през джахилийската епоха. В Корана има примери, че тази връзка се разгръща отвъд света на свещеното: „Призовете своите съдружници! И ще ги призоват, и не ще им откликнат, и ще видят мъчението...“ (Коран 28:64-65). Изразът „своите съдружници“ подчертава взаимодействието между човека и идолите, а в така оформилото се тройствено отношение „Аллах-шурака-човек“ идолите играят ролята на посредници.

С оглед на изложението от значение е и един друг съществен факт от отношенията между Аллах и идолите – те не просто могат да творят, но и да инициират религиозни „спогодби“, които по подразбиране са относими и присъщи само за върховното джахилийско божество: „Нима имат съдружници, узаконяващи им в религията онова, което Аллах не им е позволил?...“ (Коран 42:21).

Следователно, дори ако приемем, че е имало божествена йерархия, на върха на която е Аллах, и това да е продължавало да бъде валидно по силата на традиционната му установеност от исляма, то тогава Аллах трябва да бъде определян като „пръв между равни“, но не и като единствено божество. Според кораничните стихове обаче

Аллах и останалите свещени обекти са онтологично равнопоставени: „И определиха за Аллах част от посевите и добитъка, които Той е създал, и рекоха „Това е за Аллах“ – според тяхното твърдение – „А това е за съдружниците ни.“ Ала това, което бе за съдружниците им, не стигаше до Аллах, а това, което бе за Аллах, стигаше до съдружниците им. Колко лошо отсъждат.“ (Коран 6:136). Едва ли Аллах е бил обект на някакво приоритетно поклонение в езическа Арабия, още по-малко пък цитираният стих дава основания за твърдението, че той е бил средоточие на свръхестествена сила, която да го въздига над идолите.³³

Спряхме се обстойно на термина ширк, защото чрез него се изяснява както ранноислямското разбиране за абсолюта, така и паритета между божеството и човека. Онтологичната неподвижност на предиислямската епоха, в която доколкото има динамика, то тя е в границата на бедуинското разбиране за честа (муруа), отнема от джахилийската представа за Аллах нейния метафизичен аспект.³⁴

На фона на противоборството между ислямския сакрален авторитаризъм и джахилийския сакрален егалитаризъм е отговорът на въпроса: защо ислямът така яростно оспорва и отхвърля християнската истина за Светата Троица – единият по същност Бог е троичен по Лица.

Постулатът за единия, несътворен Бог, който няма нищо подобно на себе си, е оформен в края на най-ранния мекански период: „Кажи о, Мухаммад: Той е Аллах – Единствения, Аллах – Целта на всички възжелания! Нито е раждал, нито е роден, и няма равен Нему.“ (Коран 112:1-4).

Аллах³⁵, според Корана, е творецът на света, който е и цялостна

³³ Winnett, F. V. *Allah before Islam*. The Muslim World. A Journal Devoted to the Study of Islam and of Christian-Muslim Relationship in Past and Present Hartford, Conn. USA 28, 1938, pp. 239-248.

³⁴ Бедуините се интересуваха предимно от външната страна от учението на Мохамед, а не толкова от доктриналната и нравствената му страна. Вж. у Фильштинский, И.М. *Арабская литература в средние века*. Москва, 1997, с. 112. За психологията на бедуините, за техните добродетели и пороци вж. Сайяр, Дж. *Увод към цивилизацията на ислямската общност*. София, б.г, сс. 10-11; Hamady, S. *Temperament and Character of the Arabs*. New York, 1960.

³⁵ Думата „Аллах“ е с общосемитски корен: староеврейският ѝ аналог е Елоах (ед.ч), или Елохим, при който наставката „им“ за множествено число изразява идеята за

изява на неговите замисли; Аллах самополага своето противоположно присъствие в скритата вещественост и явната невидимост на поместването му в света. Така, обвинен в своите знаци-знамения, Аллах предизвиква да бъде разпознат,³⁶ но не чрез възпроизвеждане на лика му, защото ислямът не допуска иконопочитанието, а посредством изговарянето на неговите имена-епитети.³⁷

Божествената мощ на Аллах се изразява и чрез силите-еманации на неговата същност – слово, дух, повеля и светлина, които съпровождат творческия му акт.

Ислямският принцип за абсолютната трансцендентност на Аллах отграничава човека от Бога с непреодолима онтологична бездна.³⁸ Всемогъществото на Аллах и върховната му власт се противопоставят на подчинението на човека и битийната му зависимост от Твореца. Утвърждаването на божествената превишеност спрямо творението отнема топлината на Божието присъствие, в такава отрешеност има студенина и високомерие, отдалечаващи божеството от сърцето на творението.³⁹

Ако според християнството Бог е наш Отец,⁴⁰ а ние сме негови

„абстрактност, интензивност, възвеличаване, притежаване на сили“. Вж. у Шиваров, Н. Сл. Вълчанов. Вечното в двата библейски завета. В. Търново, 1993, с. 18.

³⁶ Опозицията „явно-скрито“ заема своето място в средновековната арабо-мюсюлманска култура и то не само в религиозните ритуали, но и в широк онтологически план. Вж. подробно у Величкова, К. Слово като було..., сс. 36-44.

³⁷ В Корана имената на Аллах (някои са споменати, а други са изведени от текста) са обобщени в няколко основни групи и са провъзгласени като „средство за милост, която може да бъде призована.“ (Burckhardt, T. *Introduction to Sufi Doctrine*. Lahore, 1959, p. 63). Повече за имената на Аллах вж. у Стаматова, К. Ислямската представа за Иисус Христос. София, 2011, сс. 96-98; Robson, J. *The Ninety-Nine Names of God*, pp. 20-24. DCR, London, 1971, p. 306-307; виж също и тематичния индекс към Корана.

³⁸ Пеев, Й. *История и философия на една религия*. София, 1985, с. 81, където авторът пише, че ислямът е религия на отвъдното, но е и „теория на границите на Аллах“. Относно ислямските аргументи за единобожието вж. Нурси, Б.С., Великото знамение. Прев. от арабски Цв. Теофанов, б.м, 2003, сс. 105-205; Fakhry, M. *The Classical Islamic Arguments for the Existence of God*, The Muslim World. A Journal Devoted to the Study of Islam and of Christian-Muslim Relationship in Past and Present Hartford, Coon. USA, 47, 1957, pp. 133-145.

³⁹ Янакиев, К. *Богът на опита и Богът на философията. Рефлексии върху богопознанието*. София, 2002, с. 48.

⁴⁰ В Евангелието според св. евангелист Йоан определянето на Бога като Отец се открива 115 пъти. Вж. у Димитров, И, Ж. *Първосвещеническата молитва на Господ*

деца, то в исляма няма божествен патернализъм.⁴¹ Никъде в Корана Аллах не е наричан, както и самият той не се самоопределя като „отец“, никой кораничен стих не допуска да се твърди, че човекът е сътворен по Божий образ. Затова, дори и само съмнението в единния и единствен Аллах, отричането му или съдружаването с него, се категоризира като най-тежкия грях – постановка, която Мохамед ще остави и като базисен доктринален постулат.

„Словото и Духът са неразделни от тоя, в който са по природа“
(*Таухид срещу единоначалието в Светата Троица*)

„...Защото Словото и Духът са неразделни от тоя, в който са по природа. Та, ако в Бога е Неговото Слово, то ясно е, че и То е Бог. Ако пък То е извън Бога, то според вас Бог е безсловесен и лишен от Дух. И тъй, избягвайки въвеждането на другар на Бога, вие Го орязахте. По-добре беше да казвате, че има другар, отколкото да Го орежете и да го представяте като камък, дърво, или нещо от безчувствените неща. Така че вие лъжливо ни наричате другарстващи, а пък ние ви наричаме орезници на Бога...“⁴²

Приведеният текст от Ерес 101 разкрива какви са аргументите срещу ислямското осмисляне на триадологията като „съдружаване“, а именно:

първо, християнското учение за Света Троица има несъмнен библийски характер – то се основава на безспорни и ясни свидетелства от Божественото Откровение.⁴³ Затова Църквата учи, че Бог има една същност, обладавана от три Лица, които са неслитно съединени

Иисус Христос (егзегетическо изследване на Йоан, 17 глава). ГСУ, т. 2 (1995), сс. 103-104.

⁴¹ Тодорова, Б. „Ислямът като световна религия“. *Философия на религията*, София, 2000, с. 184; интересен факт е, че има хадис, разбира се неприемлив за исляма, според който Аллах е създал Адам по свой образ. Срв. Нуриева, З. „Човекът в догматиката на исляма“. *Философска мисъл*, 10 (1973), сс. 67-68.

⁴² Св. Йоан Дамаскин, *Ерес 101...*, с. 319, 321.

⁴³ Вълчанов, Сл. „Идеята за единия Бог в Стария Завет“. *Духовна култура*, 5 (1984), София, 19, където авторът подчертава, че „пълнотата на богооткровеното новозаветно учение за Св. Троица е обусловена от монотеизма в Стария Завет.“ Относно свидетелствата в Новия Завет за троичността на Бога вж. у Желев, Ив. „Новозаветното учение за Бога – един по същество и троичен по лица“. *Духовна култура*, 6 (1984).

и неразделно разделени: Отец, Син и Дух Свети са неделимо съединени помежду Си в едната божествена същност: „Казваме за всяко от трите, че има съвършена ипостас, за да не признаем една съвършена природа, съставена от три несъвършени ипостаси, а една проста същност в три съвършени ипостаси, превъзхождаща и предпоставяща всяко съвършенство... Следователно ипостасите наричаме съвършени, за да не допуснем съставност в божествената природа... И тъй, чрез трите ипостаси познаваме несъставността и неслитността, а чрез единосьщието, взаимното проникване на ипостасите и тъждеството на волята, енергията, силата, властта и движението, познаваме, така да се каже, неделимостта и това, че Бог е един. Защото наистина един е Бог – Бог, Словото и Неговия Дух.“⁴⁴

Християните не определят ипостасите като части на Божеството, нито като аспекти или изразни форми на едната божествена същност, а всяка ипостас разглеждат като истинска и за Себе Си, но намираща се в едната и съща божествена същност, която е обща за трите ипостаси⁴⁵.

Когато се казва, че единият по същност Бог е троичен по Лица, в никакъв случай не се има предвид материалното число „три“, защото то се използва за изчисляване и е неприложимо към духовната област – в нея няма количествено възрастване. Божеството не е числова единица, не е и множественост; съвършенството, което не допуска множественост, намира своя израз в Троицата.⁴⁶

Второ, богооткровеното учение за равенството и единосьщието на трите Лица на Светата Троица е пряко обвързано с църковното учение⁴⁷ за тяхното различие по личните им свойства – като облада-

⁴⁴ Св. Йоан Дамаскин. *Извор на знанието, том II, Точно изложение на православната вяра*, 8. Прев. Ат. Атанасов, София, 2019, София, сс. 71, 73.

⁴⁵ Коев, Т. *Догматът за Света Троица (съдържание и значение)*. Трудове на Великотърновския университет „Св. св. Кирил и Методий“. Т. I. Годишник на Православния богословски факултет, 1991/1992, с. 27.

⁴⁶ Лоски, Вл. *Мистическото богословие на Източната църква*. В. Търново, 1993, с. 32, където авторът пояснява: „тройственото число не е количество в обичайния смисъл – то обозначава неизречимия порядък в Божеството“.

⁴⁷ Преданието не мълчи, то има вечна и вселенска стойност. Вярното предание не е просто предаване на истината, а е основано във и е подпечатано с онова истинно помазание на истината, която, по думите на отец Г. Флоровски, „живее в Църквата от самото ѝ раждане и е запазвана от непрекъснатата приемственост на апостолското

ват една и съща божествена същност, всяко от трите Лица има Свое ипостасно свойство.

Личното свойство на Бог Отец е нероденост – Той не се ражда от никого и от никого не изхожда; личното свойство на Бог Син е роденост, Той от вечност се ражда от Отца; личното свойство на Бог Дух Свети е изхождане, Той от вечност изхожда от Отца: „Защото една е същността, казва св. Йоан Дамаскин, една е благостта, една е силата, една е волята, една е енергията, една е властта, една и съща, не три, подобни една на друга, но едно и също е движението на трите ипостаси. Защото всяко едно от тях има единство с другото в не по-малка степен, отколкото спрямо самото себе си, т.е. понеже във всичко Отец, Син и Свети Дух са едно, освен в това, че Отец е нероден, Син е роден, а Свети Дух изхожда; т.е. в разделеното по мисъл.“⁴⁸

Ипостасните свойства не се изменят и не се предават от едно Лице на друго: „И нито Отец се е лишил от неродеността, поради това, че е родил, нито Синът – от раждането, понеже е роден от неродения, защото по какъв начин не би станало това; нито Духът, затова, че изхожда и че е Бог се е превърнал в Отца или Сина; защото свойството е неподвижно. По какъв начин би се запазило свойството, ако се движи и променя? Защото ако Отец е Син, не е Отец в собствен смисъл; обаче един е Отец в собствен смисъл. И ако Сина е Отец, не е Син в собствен смисъл, но един е наистина Син, и един е Свети Дух“⁴⁹.

У Бога няма недостатък, затова и неизменяемостта не допуска недостиг у едно от Лицата на Светата Троица в сравнение с другите две божествени Лица.

Трето, поради Своята безусловност и самобитност Бог Отец е наречен „безначален“, а по отношение на другите ипостаси – начало или причина, а единоначалието е основно понятие, свързано с троичния догмат. Гръцкото богословие, за разлика от разбирането, утвърдено след бл. Августин на Запад, а също и в латинската схоластика,

приемство“. Вж. Флоровски, Г. *Библия, Църква, Предание (Православно гледище)*. София, 2003, с. 138-140; Павлов, П. „Православие и постмодерност: разнотечения по темата“. *Богословска мисъл*, 3-4 (2005), с. 92, където авторът напомня, че: „...нашата отговорност...е една надвременна, вечна отговорност за съхраняването на църковното предание, което не е само за определена група хора или за определена епоха – то е вечно и католично“.

⁴⁸ Св. Йоан Дамаскин. *Точно изложение на православната...*, 8, с. 75.

⁴⁹ *Пак там*, с. 79.

приписва произхода на ипостасното „съществуване“ не на общата Божия същност, а на лицето на Бог Отец.⁵⁰

Единоначалието е личностно,⁵¹ а не природно, самият източник на божествеността е личен, Той е личност: „Защото Отец е непричинен и нероден, пише св. Йоан Дамаскин, (тъй като не е от нещо друго, но от Себе Си има битие, и нищо от това, което има, не от друго има); сам обаче е начало и причина на всичко, както то е по природа... И ако Отец не съществува, не съществува и Синът, и Духът. И ако Отец няма нещо, няма го и Синът, няма го и Духът. Заради Отца, т.е. битието на Отца, съществува както Синът, така и Духът. Заради Отца Синът и Духът имат всичко, което имат, т.е. поради Отца имат едни и същи неща освен неродеността, раждането и изхождането. Защото в тези само ипостасни свойства се различават помежду си трите свети ипостаси неразделно разделими, не по същност, а по отличителното [свойство] на отделната ипостас.“⁵²

Отец има пълна божественост и точно защото е Отец „съобщава Своята божественост в нейната пълнота и на другите две Лица; Те получават Своего начало от Отца. От Него се излива, и в Него се корени тъждествената и неделима божественост, която по различен начин се дава на Сина и на Св. Дух.“⁵³

Ипостасната първопричинност на Бог Отец, която дава битийно и личностно различие на другите две божествени Лица, не поражда субординация, тъй като любовта е онтологичната основа на съществуването на трите Лица.

Въпросът – дали единоначалието на Отец не води до съподчи-

⁵⁰ Вж. у Майендорф, Й. *Византийското богословие. Исторически насоки и догматически теми*. София, 1995, с. 229-231.

⁵¹ Значимият принос на източното светоотеческо богословие е в „срещата“ на библейската вяра в сътворението с онтологията. В християнството понятието за личността са осмисля през вярата на Църквата в Света Троица. Бог съществува по причина на личността, на Отец, а не по причина на природата и този възглед е дълбоко екзистенциален: заплахата за личността е „необходимостта“ от съществуването; свободата се осъществява и изразява чрез любовта, личността е конкретна и единствена по рода си идентичност. Вж. у Зизиулас, Й. „Личност и битие“. – В: *Изтокът и Западът за личността и обществото (богословски перспективи)*. Велико Търново, 2001, с. 37-60.

⁵² Св. Йоан Дамаскин. *Точно изложение на православната ...*, с. 70-71.

⁵³ Коев, Т. „Учението за Св. Троица на базата на Никео-Цариградския символ на вярата“. – Ввв: *Вяра и живот*. В. Търново, 1994, с. 264-265.

неност на Сина и на Светия Дух – е подбуден от човешкото разбиране, че причината винаги е по-високо от следствието. Прилагането на такъв критерий към Бога е недопустимо, защото Той като абсолютен, е над всички обусловености и причинно-следствени зависимости, които са типични за съществуващото.

От абсолютния Отец се ражда абсолютният Син и изхожда абсолютният Дух Свети; Те не съществуват разделени – това би отнело от абсолютността им, а от вечност са в неделимо единство помежду Си и образуват единия абсолютен Бог в Неговата троичност.⁵⁴

Единоначалието на Бог Отец е единственият Източник на Божеството и начало на триединството.

За да се разбере донякъде тайната на Светата Троица е необходимо да се отхвърлят аналозиите или асоциациите, които се използват във всекидневието, и които – неволно или съзнателно – се отнасят и свързват с Отец, Син, Дух Свети, раждане, изхождане...

В Светата Троица няма след, няма после, няма изменение – раждането и изхождането, както пише св. Йоан Дамаскин, са вечни начини на битието на Светата Троица: „... единствен Отец е нероден, тъй като битието у Него не е от друга ипостас. И единствен Синът е роден, защото безначално и безвременно е роден от същността на Отца. И единствен Светият Дух е изхождащ от същността на Отца; не раждащ се, но изхождащ. Ето така именно учи божественото Писание – начинът обаче на раждането и изхождането е непонятен... И че наистина има разлика между раждане и изхождане, ние това сме узнали, обаче какъв е характерът на това различие по никакъв начин [не знаем]. Но и раждането на Сина от Отца и изхождането на Светия Дух стават едновременно.“⁵⁵

Догматът за Света Троица разкрива пълнотата на вътрешния живот на Бога, Който е любов. През тази и само през тази истина се осмисля християнската триадология: не като „съдружаване“ с единия и единствен Бог, както твърди ислямът, а като разкриване на любовта.⁵⁶

Религията на Мохамед не познава вътрeboжествената любов, не

⁵⁴ Пак там, с. 266-267.

⁵⁵ Св. Йоан Дамаскин. *Точно изложение на православната...*, с. 65,71.

⁵⁶ Янарас, Хр. „Свободата на нравствеността и етосът на човека“. – В: *Изтокът и Западът за личността...*, с. 101-112.

познава отдаването и възлюбването докрай, не познава и изцяло раздаващата се любов на трите Лица на Светата Троица.

„Кръста, от който те се гнусят“

Мюсюлманите се определят повече като съживители на юдейското начало в исляма, а не толкова на християнското. Истината за Боговъплъщението, за Богочовека Иисус Христос е категорично неприемлива за тях; недопустима е и мисълта, че Аллах, който е тотално над всяка твар, може да страда заедно с творението си, а още повече, да изпита най-тленната му характеристика – смъртта.⁵⁷

В християнството обаче кенозисът е категорично подчертан; богооставеността на Иисус Христос, физическите Му страдания на кръста, доброволно поетата от Самия Него самооставеност, когато слиза в ада, свидетелстват, че в различните етапи на живота Му – от рождението до кръстната смърт – се обрисова кенозисът, самопонижаването на Бога от любов към хората: „Той, Който беше Бог по природата, не се възползва от равенството Си с Бога, но унизи Себе Си, като стана раб и се уподоби на човек. А когато се яви като човек, Той смири Себе Си и стана послушен дори до смърт – до смъртта на кръста.“ (Филип. 2:6-8).⁵⁸

Според християнството светът и човекът са нещо ново, историята и историята на света и човека е нещо съвършено ново в битието и съществуването. А безспорно най-голямата новост е в това, че Сам Бог, в лицето на въплътилия се Иисус Христос, влиза в историята, и нещо повече – има история, защото въплъщението и въчовечаването се случват именно в нея. Иисус Христос е истинското и вечно жизнено пространство на всички хора, а времето на човешкия живот, което е назначено за вечността, е живеене, действие и общение тъкмо в това жизнено пространство.⁵⁹

⁵⁷ Ортодоксалното мнение в исляма отрича иманентното присъствие на Бога у човека, а оттам – и божествеността на Иисус Христос, но може да бъде доловено в съчиненията на т. нар умерен суфизъм. Вж. у Белев, В. „Размисли за трансцендентността и иманентността в исляма и в християнството“. *Ориенталия*, 1 (2007), с. 12; Наср, С. „От книгата „Сърцето на исляма“, *Ориенталия*, 2 (2005), сс. 153-154.

⁵⁸ Раух, А. „Личността на Иисус Христос в исляма и в християнството“. – В: *Библия-култура-диалог*. Т. II, 2010, с. 53-54.

⁵⁹ Йевтич, Ат. „Христос – Земята на живите“. *Мирна*, 16 (2002), с. 77: „Православният човек винаги е пълен с живот, жадува живота... жадува за по-добрия, по-пълния

Затова християнството би станало просто една от познатите исторически религии, каквато е ислямът, ако му бъде отнето разбирането за логосната тайнственост на света и на живота. И още – ако закърнее убедеността в изключителната и уникална новост на Христовата богочовешка личност, която винаги е осмисляна като съвършения критерий на всичко съществуващо.⁶⁰

Християнството е христоцентрично – то е невъзможно без възплъщението, кръстните страдания, смъртта и възкресението на Иисус Христос: „Бог се яви в плът, засвидетелстван беше от Духа, видян от ангели, проповядван между народи, приет беше с вяра в света, възнесе се в слава“ (Тим. 3:16)⁶¹.

Богочовекът Иисус Христос казва за Себе Си не само „Аз съм истината“ (Йоан 14:6), но и „Аз съм пътят“, т.е Той е пътят към Истината, Той е нейният критерий, Той е самата Истина.⁶² Спасителят победи света (Йоан 16:33), а тази победа начева чрез кръстната смърт, която е „тайнство, защото има не толкова морален, а сакраментален смисъл.“⁶³

Кръстната саможертва на Господ Иисус Христос е съвършено послушание, израз на абсолютната Божия любов: „Защото Бог толкова много обикна света, че отдаде Своя Единороден Син, та всеки, който вярва в Него, да не погине, а да има вечен живот.“ (Йоан 3:16), а Голгота е мястото, където Божията любов е най-явно изразена.⁶⁴ При

и вечен живот. Би било малодушно да се задоволим само с малкото и преходното... това са правила много утописти, много от лъжливите религии, от идолопоклонническите и от по-новите идеологии...“.

⁶⁰ Санджаковски, Ст. „Богочовекът Христос – критерий за всички ценности“. *Мирна*, 16 (2002), с. 35.

⁶¹ Коев, Т. „Възкресение и живот“. *Духовна култура*, 4 (1991), с. 5, където се подчертава, че: „Без Възкресението кръстната смърт се обезсмисля, както се обезсмисля и Възкресението без Кръста“.

⁶² Попович, И. *Философски пропасти*. Света Гора, Атон, 2006, с. 96, където се напомня, че „извън Неговата богочовешка Личност истината е онтологично невъзможна.“; вж. и Папандреу, Д. „Християнската истина и всеобщността на спасението“. *Богословска мисъл*, 3-4 (2003), сс. 124-136, където се прави еклезиологична интерпретация на истината на вярата и всеобщността на спасителното Христово дело.

⁶³ Флоровский, Г. „О смерти крестной“. *Православная мысль*, Вып. 4, 1930, с. 166.

⁶⁴ Шмеман, Ал. „Велики петък“. *Мирна*, 22 (2004), с. 102. Седемте изречения, изречени от Иисус Христос непосредствено преди Неговата кръстна смърт, са откровение, чрез което Спасителят потвърждава и освещава Своего учение и дейност; в хроно-

кръста е положена и основата на Новия Завет между Бога и човека, като печатът на този Нов Завет е жертвената Божия любов.⁶⁵

Славата и силата на кръста са слава и сила на триединния Бог. Както възплъщението на Бог Слово, така и кръстът са дело на троичния по Лица Бог, а в основата и на двете е Божията любов.⁶⁶ Божият Син принася Себе Си в жертва на Бог Отец чрез Светия Дух, така се разкрива троичният характер на кръстната смърт – единното действие на Пресветата Троица от Бог Отец чрез Бог Син в Бог Дух Свети.⁶⁷

Любовта е силна като смърт, но Христовият кръст издига онази любов, която е по-силна и от смъртта – страдащата любов.⁶⁸

логичен ред първите три се отнасят към началото на страданията Му, а останалите – точно преди Неговата смърт. Началните думи „Отче, прости им! Те не знаят какво правят“ (Лука 23:34) разкриват тайната на кръста, който е изворът и основата на Евангелието на прощението както за юдеите, така и за езичниците, а кулминацията е абсолютната увереност на разпнатия Месия в Неговия Отец: „Отче! В Твоите ръце предавам духа Си“ (Лука 23:46). Вж. у Трайчев, Ем. „Седемте изречения на Иисус Христос от кръста“. *Духовна култура*, 4 (1995), с. 8, където авторът пояснява: „Свърши се“, означава „завърши се“. Но този край означава и началото на нов стадий на съществуване. Последните думи на Иисус Христос от кръста в четвъртото Евангелие са думи не на поражение, а на триумф и победа“.

⁶⁵ Коев, Т. „Възплъщението, кръстът и възкресението и тяхната взаимна връзка“. *Духовна култура*, 4 (1977), с. 10.

⁶⁶ За божествената кръстна сила, която действа изначално, разбираме от предобразите на кръста в Священото Писание на Стария Завет: дървото на живота в Едемския рай (Бит. 2:9); благословението на Яков (Бит. 48:14); Моисеевата тояга, чрез която били разделени водите на Червено море (Изм. 14:16) и др. Срвн. у Вълчанов, Сл. Величието на Божия кръст. – Във: *Вечното в двата библейски...*, сс. 287-288; Доростолски митр. Иларион, Светият кръст. Велико Търново, 2005, сс. 24-29. В пълната жертвеният смисъл на кръстната смърт е разкрита от св. ап. Павел (вж. Евр 9:11-12; 14:15); кръстната смърт е първосвещеническа жертва. Срвн. у Димитров, Ив. Ж. *Господ Иисус Христос – единствен новозаветен пастиреначалник и първосвещеник*. ГДА, т. XXIX, 3, 1979/1980; Дюлгерев, Д. *Иисус Христос – новозаветен Първосвещеник Изкупител. Догматическо осветление на изкупителното дело Христово*. София, 1926, сс. 1-83.

⁶⁷ Архиеп. Брюкселски и Белгийски Василий, „Спасителното дело на Кръста и във Възкресението“. *Духовна култура*, 4 (1981), с. 7.

⁶⁸ Еп. К. Уеър, „Бог стана човек“. *Мирна*, 16 (2002), с. 21, където епископ Калистос Уеър определя кръстната смърт като „победа на страдащата любов“.

„... след като твърдите, че Христос е Слово Божие и Дух, защо ни порицавате като другарстващи?“

Като запазва първоначалния юдейски духовен избор,⁶⁹ ислямът се опитва да асимилира и Евангелието, поставяйки върху него своя отпечатък, но безуспешно.

Придържайки се към юдейското разбиране за трансцендентността на Бога,⁷⁰ Коранът формира своя подход за идеологическия сблъсък с християнството: същността на Христовото учение, възплъщението на Бог Слово, цялото спасително дело са отхвърлени.

Коранът не само че не оспорва историчността на Исус Христос, но предлага и „най-богатия образ на Исус Христос, в сравнение с която и да е друга нехристиянска култура“.⁷¹ Това не бива да подвежда или заблуждава, защото има своята цел: без да отрича Неговата необикновена човешка природа, ислямът безапелационно отхвърля божествената Му природа; мюсюлманите уважават Исус Христос (Иса ал-Масийх) главно защото в Корана се говори за Него, но не Го приемат като Син Божий, а само като пророк.

В „Книгата на Аллах“ личността на Иса преднамерено е обрисувана предимно чрез богословско обосноваване, а не чрез биографични сведения. Приписват му се много повече почетни титли, отколкото на която и да е друга спомената личност: той е знак, милост, пример, свидетел; наричан е с личното име Иса, а също и Месия, Син на Мариам, Вестител, Пророк, Раб, Слово от Аллах, Дух от Бога, Сви-

⁶⁹ За старозаветните повествования, съдържащи се в Корана, вж. у Михайлов, Д. *Ранният ислям*. София, 1999, с. 113, където авторът дава пример чрез една характерна особеност при старозаветните разкази, отразени в Корана – те нямат библийски аналог, което довежда до предположението, че техен източник е Талмудът; вж. и у Браун, К. „Ислямът, юдаизмът и християнството в сравнителна перспектива“. – В: *Християнството и нехристиянските религии*. Силистра, 2003, с. 168, където се уточнява, че „...отличителна характеристика на исляма е акцентът не толкова върху ортодоксията (правилното разсъждаване), колкото върху ортопраксиса (правилното поведение) Същото може да се каже и за юдаизма“.

⁷⁰ Вж. подробно у Вълчанов, Сл. „Идеята за единия Бог в Стария Завет“. *Духовна култура*, 5 (1984), сс. 14-23, където са анализирани свидетелствата и идеите в старозаветното Писание за строго единия Бог, които са отразени в Синайското законодателство, в периода на библийските пророци и на фона на отрицанието на идолопоклонството.

⁷¹ Попов, Р. *Исус Христос в Корана*. София, 2008, с. 51.

детел, Знамение, Знатен, Благословен, Мир, Знак за Часа и др.⁷²

Предвид темата на изложението за християните са важни две от изброените: Слово (Калима) и Дух Божий (във връзка с Иса).

В някои от стиховете на Корана Иса е наричан Слово; един от случаите е когато става въпрос за раждането на Яхия (св. Йоан Предтеча – б.а): „И както стоеше, молейки се в светилището (има се предвид Закария – б.а), ангелите го призоваха: „Аллах те благовества за Яхия, който ще потвърди Слово от Аллах...“ (Коран 3:39). Според ислямските тълкуватели в цитирания стих под Слово се има предвид Иса, което е видно по-нататък в стих 45 от същата глава: „Аллах те благовества за Слово от Него. Името му е Месията Иса, синът на Мариам...“⁷³

В Корана никой друг, освен Иса – дори и Мохамед – не е споменат във връзка с Дух Божий: „Месията Иса, синът на Мариам, е само пратеник на Аллах и Негово Слово, което Той извести на Мариам, и дух от Него.“ (Коран 4:171).⁷⁴ Според Корана не само при раждането, но и по-нататък през целия си живот, Иса е подкрепян от Светия Дух: „... и дадохме на Иса, сина на Мариам, ясните знаци, и го подкрепихме със Светия Дух.“ (Коран 2:87).⁷⁵

Ислямът категорично не приема и божественото достойнство на Бог Дух Свети, затова и споменаването в Корана на Дух Божий, е в смисъл на дух от Него (има се предвид Аллах – б.а).

В Божественото Откровение обаче се съдържат несъмнени указания за равенството и единосъщиято на Светия Дух с Бог Отец и с Бог Син. Като Бог Светият Дух има равни на Отец и Син божествени свойства и действия: Той е всезнаещ (Йн 16:43), всемогъщ (Мт 12:28),

⁷² Три са главите от Корана – трета, пета и деветнадесета, които са наречени с оглед живота на Иса. За него се споменава още в петнадесет глави и 93 стиха. Като цяло образът му е изграден в синхрон с посланието на исляма и с проповедта на Мохамед; за майка му се говори на 34 места в Корана, като деветнадесета глава е именувана „Мариам“, а трета е посветена на баща ѝ Имран. Вж. повече у Стаматова, К. Ислямската представа за ...с. 137-153; Попов, Р. Пос. съч., с. 107-137; Янулатос, Ан. *Ислам*. Београд, 2005, с. 132-135; Robson, G. *Christ in Islam*. London, 1944, pp. 65-73; Журавский, А. В. „Иисус Христос“. – В: *Мир Библии*, 4 (1997), сс. 1-9.

⁷³Словото на Аллах „бъди“ се среща осем пъти в Корана, употребата му е обвързана или с Иса, или с предстоящото възкресение на мъртвите в Съдния ден.

⁷⁴ Сrv. също и Коран 2:87; 2:253; 5:110; 19:17; 21:91; 66:12.

⁷⁵ Сrv. също и Коран 2:252; 5:110.

вездесъщ (Рм 8:9), Творец (Бит 1:2), Промислител, поставя пастири в Църквата (Деян 20:28), отпуска греховете (Йн 20:22-23), оправдава, освещава (2Кор 6:11), подтиква към съвършенство и святост (1Кор 3:16), към чиста молитва (Рм 8:26).⁷⁶

В седма глава – „За Светия Дух, силогистично доказателство“ – св. Йоан Дамаскин пояснява: „Така сме наставени и за Духа Божий, Който съпътства Словото и разкрива Неговата енергия, затова и не мислим, че Той е безипостасно дихание, защото ако се мисли и Духът в Бога по подобие с нашия дъх, *така би било сведено величието на божествената природа до нищожност*. Ние обаче Го мислим като същностна сила, сама по себе си съзерцавана в отделна ипостас, която изхожда от Отца и почива в Словото, Коего и разкрива...“⁷⁷

В Корана Иса ал-Масийх не е Божие слово в смисъла, който се влага в пролога на Евангелието според св. ев. Йоан.⁷⁸ Затова и в шеста глава – „За Словото и Сина Божий, силогистично доказателство“ св. Йоан Дамаскин казва: „И тъй, този един и единствен Бог не е безсловесен. Имайки обаче Слово, Той ще Го има не лишено от ипостас, и не

⁷⁶ В творенията на светите отци – Василий Велики, Григорий Богослов, Григорий Нисийски, Атанасий Велики и Кирил Йерусалимски, които са вдъхновители и създатели на Никео-Цариградския символ на вярата, е разработено и библейски обосновано тринитарното богословие на Изток през IV век и в частност пневматологията на Втория вселенски събор; светоотеческото учение за Светия Дух има своите основания в старозаветната каноническа литература. (Вж. у Вълчанов, Сл. „Старозаветни основания за изработване вероопределението на II Вселенски събор за Св. Дух (по случай 1600 години от II Вселенски събор)“. *Духовна култура*, 9 (1981), с. 26.; Коев, Т. „Църковното учение за Св. Дух в светлината на Никео-Цариградския символ“. *Духовна култура*, 12 (1981), сс. 19-25, където са посочени както библейските, така и светоотеческите свидетелства, главно пневматологичните възгледи на св. Василий Велики и св. Григорий Богослов; вж. също Коев, Т. „Учението на св. Василий Велики за Св. Дух“. *Духовна култура*, 3 (1979), сс. 1-10.

⁷⁷ Св. Йоан Дамаскин. *Извор на знанието. Точно изложение на православната...*, с. 51. Курсивът е мой; думите на светителя ясно разобличават погрешното разбиране за Бог Дух Свети, което се среща в Корана.

⁷⁸ Показателен пример за разпространение на Евангелието на разбираем от народите език е концепцията за Логоса в пролога на евангелието според Йоан: „В начало беше Словото, и Словото беше у Бога, и Словото беше Бог. То беше в начало у Бога.“ (Йоан 1:1-2). Вж. у Трайчев, Ем. „Произходът на концепцията за Логоса“. *Духовна култура*, 3 (1999), сс. 1-5, където авторът насочва исторически поглед към първите векове на нашата ера; развитието на концепцията за Премъдрост – Слово има подчертано юдейски характер (с.5).

такова, което е имало начало на своето битие или ще има край, тъй като не е имало време, когато Бог е бил безсловесен. Но Бог винаги има своето Слово, което се ражда от Него, не безлично като нашето слово, което се излива във въздуха, но ипостасно, живо, съвършено, което се съдържа не във Него, но винаги съществува в Него“.⁷⁹

В обобщение: в Корана се говори само за човека Иса⁸⁰, на когото Аллах дава власт, подкрепяйки го със Светия Дух; според исляма Иса е избран човек, един от шестимата велики пророци, но не е Бог.

За християните Иисус, Който е Христос (Месията), е Бог, а истината, която не само съдържателно отграничава, но и въздига вярата им, е, че Иисус Христос е не само Бог, Той е единородният Син на Бога.

Още от своята поява ислямът категорично отхвърля тъкмо тази истина. Според религията на Мохамед така се пропукват устоите на монотеизма, извършва се съдружаване с Аллах (ширк), въвежда се втори, а сетне и трети Бог: „Това е Иса, синът на Мариам – словото на истината, в което се съмняват. Не подобава на Аллах да се сдобива със син... (и добавя Иса): „Аллах е моят Господ и вашият Господ. Служете Нему. Това е правият път. Но изпаднаха в разногласие групите помежду си. Горко на онези, които не вярват, от зрелището във Великия ден!“⁸¹ Според тълкувателите, групите са „юдеите и християните, или християнските секти... някои от тях наричали пророка Иса „син Божи“, други – „Самия Бог“, трети „един от Троицата...“⁸²

И днес, в 21в. ислямът продължава да е с претенции за универсалност, но не успява да надскочи старозаветните рамки и остава затворен за свободата и любовта, възвестени в Новия Завет: „Основна-

⁷⁹ Св. Йоан Дамаскин. *Извор на знанието. Точно изложение на православната...*, сс. 47-49; курсивът отново е мой и е в смисъла на пос. № 77, но по отношение на Бог Слово – второто Лице на Светата Троица.

⁸⁰ Относно делата и мисията на Иса, така както са отразени в Корана, най-главното е: почитан е като един от 6-мата големи пророци – пратеници (Коран 57:26-27); пример е за юдеите (Коран 5:46); има помощници (апостолите – б.а; вж. Коран 3:52); върши чудеса, но със силата на Аллах (Коран 5:110); след злостно противодействие на юдеите е обвинен в бунт и е арестуван (Коран 4:155-159); имало е разпятие, но на кръста е бил разпънат друг (Коран 4:157), а Аллах го е въздигнал при себе си (Коран 4:155-159). Ако първата част от служението на Иса е като пророк на юдеите, то втората ще започне при неговото второ пришествие (Коран 4:159), когато като мюсюлманин ще се бори с лъжливия месия.

⁸¹ Коран 19: 34-37.

⁸² Вж. пояснението към Коран 19:37.

та онтологична истина за християнското богословие... гласи, че Бог е Любов и Свобода, и човекът също е Любов и Свобода. Оттук двете неразделни реалности на християнската богочовешка визия за човека в историята са твърде прости: любов към Бога с цялото същество и любов към ближния като към самите себе си (Мат. 22:37-40).⁸³

В библейско-християнската традиция свободата е неразривно обвързана с любовта, затова и човекът може да избира: или свободата като любов, или свободата като поробване и отрицание.

Като същество в свобода и общение, а и за двете се искат усилия, християнинът изгражда себе си и света около себе си „по образа“ на божествената свобода и общение.

Нерядко такъв път е трагичен, кръстен и кръстоносен, защото „...в Църквата няма леки и широки пътища... Християнският път е път на всецяло отречение.“⁸⁴

Пътят, избран от исляма, е друг, затова и общението между Бога и човечеството в Иисус Христос чрез Светия Дух, е все така непосилно за него.

И все така, Богочовекът Иисус Христос остава камъкът, който макар да е отхвърлян от владетелите на този свят, е и ще бъде в основата на всичко съществуващо.

⁸³ Йевтич, Ат. „Християнското разбиране за личността в историята“. – В: Изтокът и Западът за личността..., сс. 85-86; Влахос, И. „Богословски размисъл за свободата“. Богословска мисъл, 1-2 (1999), сс. 13-19, където митрополит Йеротеос (Влахос) подчертава, че истинската свобода не може да бъде изразена без любов, тъй като ще загуби своето онтологично съществуване.

⁸⁴ Флоровски, Г. *Богословие и свещенство*. София, 2020, с. 132.

Здравко Кънев

Ерес 101 книга *За ересите* на св. Йоан Дамаскин

и кораничните аргументи срещу икопочитанието

Abstract: Zdravko Kaney, *Haeresis 101 in the Liber de haeresibus of St. John of Damascus, and the Quranic Arguments against the Icons*. The author analyzes the Quranic doctrinal arguments of Muslim works on icon worship in the Christian Church and their possible influence on the text of St. Paul Damascene.

Keywords: *History of Religion, Christianity and Islam, Religious Studies*

Появата на ислямската религия през VII в. първоначално обхващаща Арабския полуостров, а не след дълго преминава и извън границите му, и се оказва предизвикателство, което е непознато за ортодоксалната християнска вяра. В голяма степен това се дължи на липсата на съприкосновение с традиционното християнство, което по онова време се бори срещу множество еретически течения, които оказват своето влияние върху християните.

В областта Хиджас християнството е разпространено най-вече в негови еретически форми – арианство¹ и несторианство², които остават единственият досег с християнството на основателя на ислямската религия – Мохамед. Арабските езичници почти нямат контакти с православието, а се срещат главно с несториани, ариани и монофизити, при които основната истина на християнството за свършено-

¹ Още в началото на текста се споменава „някакъв монах арианин“, който, според св. Йоан Дамаскин, е преподавал арианското учение на Мохамед, а той „организира собствена ерес“ (б.а.).

² Повече за ереста на Арий и Несторий вж. у Коев, Т., Бакалов, Г. *Въведение в християнството*. София., 2000, сс. 84-91; 98-109; Коев, Т. *Догматическите формулировки на първите четири вселенски събори (за богочовешката същност на Исуса Христа)*. София, 1968, сс. 99-105; Риболов, Св. „Арианството и учението на св. Атанасий Александрийски за отношението между двете природи на Христа“. *Духовна култура*, 8 (2001), с. 9-20.

то съединение на божествената и човешката природа в личността на Богочовека Иисус Христос е съществено изопачена.³

При появяването на исляма християнските богослови се оказват неподготвени за новото религиозно учение, което не може да бъде видно през *„очите на античното наследство, както се наблюдава у ранните християнски автори (II в.), впоследствие осъществили адекватна апология на християнството“*.⁴

Пред християнската църква „застава“ религия, която синкретично обединява в себе си не само заемки от християнството, но също и от юдаизма, зороастризма, елементи от предислямските езически вярвания, както и „откровението“ на Мохамед – „пророка“ на арабската пустиня.⁵

Бог, *„Който иска да се спасят всички човеци и да достигнат до познание на истината“* (1 Тим. 2:4), в точното време изпраща свети мъже, които, подобно на Моисей, да поведат верните и да съберат всички, които са се отклонили от истинската вяра, за да не погинат.

През VIII в. живее и твори св. Йоан Дамаскин⁶, личност на която Бог определя важна роля за съхраняването на древното християнско Предание в трудните времена за Православната църква, която по това време се изправя срещу множество изпитания.

Наред с иконоборското движение във Византия, пред погледа на св. Йоан Дамаскин е и учението на Мохамед, който твърди, че е получил нова религия и небесна книга, като откровение на почитаното от него божество – Аллах.

Монахът от Дамаск Йоан е отговорът, благословен от Бога, на всичко онова, което се случва: иконоборските спорове в Източната

³ Вж. у Стаматова, К. *Ислямската представа за Иисус Христос*. София, 2011, с. 131, където авторката пише: „в по-голямата си част християнският материал в Корана е свързан с идеи, които се пораждат от христологичните спорове на тогавашното време“.

⁴ Великов, Ю. „Преподобни Йоан Дамаскин, Теодор Абу Кура и ранният ислям“. – В: *Същия, Мисъл, слово, текст*. Т. 2, Пловдив, 2017, с. 79.

⁵ От самото си начало ислямът, по думите на А. Керезов, е „заквасен с юдейски квас.“ (Керезов, А. „Християнство и ислям: великото предизвикателство“. *Мирна*, 3 (1997), с. 13); вж. и Стаматова, К. „Ислямът и неговият изначален юдейски избор“. *Духовна култура*, 12 (2003), с. 12, където се посочва: „макар Мохамедовата религия да е с претенции за универсалност и уеднаквяване на историческото бъдеще, тя не успява да надскочи старозаветните рамки...“

⁶ Ок. 780 – 680 г. в Дамаск, Сирия.

Римска империя – Константинопол, повратите в отношението на мюсюлманските халифи към християните, които вече не получават държавна подкрепа и свобода да изповядват вярата си и да практикуват своя култ. В този тежък период, в който кризата на вярата все повече се задълбочава и е въпрос не просто на интерпретация на случващото се, а на жертвена готовност за следване и изпълнение на предадените от отците вяра, започва да твори св. Йоан Дамаскин.

До нас са достигнали различни по характер негови творби – догматически, полемични, поетически, проповеди и др., които св. Йоан пише в манастира „Св. Сава“, край Йерусалим, където и прекарва значителна част от живота си.

От съчиненията му с догматическа насоченост се откроява „Извор на знанието“ – трилогия, която съдържа „Диалектика“ (Философски глави), „За ересите“ и „Точно изложение на православната вяра“.

Предвид темата на настоящата статия, интересът ни е насочен към Ерес 101-измалтяни, която е най-ранният опит за диспут с ислямската религия от страна на християнски автор⁷. Учението на Мохамед, разглеждано в ерес 101-ва, се предхожда от ереста на „иконоотрицателите“.

Това, което разбираме от краткия текст е, че св. Йоан Дамаскин определя новопоявилата се ислямска религия като християнска ерес. Вероятно неговото основание се подхранва от разбирането на исляма за боговдъхновеността на религията и на юдаизма, и на християнството. Коранът и тълкуванията към него определят юдеите и християните принципно като изповядващи исляма – т.е. религията на човечеството. Затова те не са неверници, а в най-широк смисъл са вярващи: „Назова ви Той – мюсюлмани – и в Писанията преди, и в този Коран, за да бъде Пратеника свидетел за вас, и вие да бъдете свидетели за хората“ (Коран 22:78). Според мярката на Корана юдеите и християните не са вярващи в пълния смисъл на думата, а са частично вярващи, т.е. вярващи, които имат общо само с една част от религията на мюсюлманите. И ще бъдат частично вярващи, а отгук – друговерци, докато

⁷ Има сведения, че първият християнски свети отец и автор, който начева полемиката с исляма, е преп. Максим Исповедник, който излага своята позиция относно новопоявилата се религия в писмо до приятеля си Петър, екзарх на Африка. В традицията се приема, че св. Йоан Дамаскин е първият автор, който е водил открита полемика с представители на ислямската религия и то на доктринално ниво.

не приемат исляма.⁸

Св. Йоан Дамаскин искрено и дълбоко се е вълнувал от факта, че мюсюлманите не приемат Божия Син – Иисус Христос, Словото, второто Лице на Светата Троица, за единосъщен на Бог Отец, а Го приемат и определят като сътворен, като дават примера с първия човек Адам (Коран 3:59)⁹. Това само по себе е христологичен проблем.

Коранът утвърждава, че Иисус Христос е историческа личност и дори в сравнение с други нехристиянски традиции, обрисова най-богатия образ: приписват Му се много повече почетни титли, отколкото на която и да е друга спомената личност в Корана, но това е с определена цел – без да отхвърля Неговата необикновена човешка природа, ислямът категорично не приема божествената Му природа¹⁰.

В Ерес 101 св. Йоан Дамаскин разглежда следните теми:

- предислямски езически вярвания;
- време и място на възникване на ислямската религия: обстоятелства и история;
- някои аспекти от ислямското учение;
- ритуални практики и обреди;
- религиозни норми и забранени действия в исляма;
- основни обвинения и претенции на исляма към християнството;
- апология на християнството.

В края на съчинението си св. Йоан Дамаскин очертава базисните проблеми на християнската полемика с исляма, като предоставя и възможност за отговор, т.е. възможност за диалог (общуване) между мюсюлманите и християните.

Поява и развитие на култа в ислямската религия

⁸ Вж. у Браун, К. „Ислямът, юдаизмът и християнството в сравнителна перспектива“. – В: *Християнството и нехристиянските религии*. Силистра, 2003, сс. 161-167.

⁹ „Примерът с Иса пред Аллах е като примера с Адам. Сътвори го Той от пръст, после му рече: „Бъди!“ И той стана“. (Коран 3:59). В текста ще се използва Превод на Свещения Коран. Прев. от араб. Цв. Теофанов., София, 1997.

¹⁰ Вж. повече у Попов, Р. *Иисус Христос в Корана*. София, 2008, сс. 51сл; Стаматова, К. *Ислямската представа за...* с.137-153; Раух, А. „Личността на Иисус Христос в исляма и в християнството“. – В: *Библия-култура-диалог*. Т. II, София, 2010, с. 53-54.

Още в началните редове на съчинението ясно се подчертава границата между християнството и измамното мохамеданово¹¹ (измаилтяново, агарянино) учение, което, заедно с изповядващите го, според св. Йоан Дамаскин, са определяни като суеверие¹² и предвестник на Антихриста¹³.

Светителят акцентира върху видимите противоречия в учението на исляма; например, ислямската религия твърди, че Иисус Христос е Слово (калима) на Бога и Дух от Него, но същевременно е творение,¹⁴ пророк и Негов слуга; Христос не е претърпял кръстна смърт, като е била разпната сянката Му или някой друг, вероятно този, който Го е предал.¹⁵ Кораничният текст определя Иисус Христос, роден от Мария (Мариам)¹⁶, единствено като последния пророк¹⁷ преди идването на Мохамед; Христовата божествена природа като второ Лице на Светата Троица¹⁸, кръстните страдания и смърт¹⁹, както и богочо-

¹¹ Коректно е да използваме мюсюлмани, а не мохамедани за изповядващите исляма. Това уточнение е важно, защото те вярват не в Аллах, а в Мохамед (б.а.).

¹² Празна вяра. (б.а.)

¹³ Св. Йоан Дамаскин. *Извор на знанието*, т. I, *За ересите накратко*, София, 2014, с. 315.

¹⁴ „И дадохме на Муса Писанието, и подир него изпратихме един след друг пратениците, и дадохме на Иса, сина на Мариам, ясните знаци, и го подкрепихме със Светия дух. Нима не ви обземаше надменност всеки път, щом пратеник ви донасяше онова, което душите ви не желаят? И някои отрекохте, а други убивате.“ (Коран 2:87).

¹⁵ „и защото не повярваха и изричаха срещу Мариам огромна клевета, и изричаха: „Ние убихме Месията Иса, сина на Мариам, пратеника на Аллах“ – но не го убиха и не го разпнаха, а само им бе оприличен. И които бяха в разногласие за това, се съмняваха за него. Нямаат знание за това, освен да следват предположението. Със сигурност не го убиха те (Коран 4:156-157).

¹⁶ „И се прикри от тях със завеса. И пратихме при нея Нашия Дух, който ѝ се представи като съвършен човек. Рече тя: „Всемиловичия да ме опази от теб! Ако си богобоязлив...! Рече Джибрил: „Аз съм само пратеник на твоя Господ, за да те даря с пречисто момче.“ Рече: „Как ще имам момче, щом не ме е докосвал мъж и не съм блудница? „ Рече ангелът: „Тъй рече твоят Господ: „ Това за Мен е лесно. И за да го сторим знамение за хората, и милост от Нас. Това е предрешено дело.“ (Коран 19:17-21).

¹⁷ Ислямската религия разделя пророците в три категории: пейгамберг, наби и най-възвишената категория – расул.

¹⁸ „И рекоха неверниците: „Всемиловичия се сдоби със син.“ Вие изрекохте нещо ужасно, от което небесата биха се разкъсали и земята – разцепила, и планините – сгромолясали в руини – да приписват син на Всемиловичия! Не подобава на Всемиловичия да има син.“ (Коран 19:88-92).

¹⁹ „и изричаха: „Ние убихме Месията Иса, сина на Мариам, пратеника на Аллах“ – но не го убиха и не го разпнаха, а само им бе оприличен. И които бяха в разногласие

вечеството Му, и Неговото възкресение са категорично отхвърлени от исляма.

Наред с изброените догматически проблеми, които имат за цел да разрушат и подложат на съмнение веровите истини на християнската вяра, св. Йоан Дамаскин посочва и обвинението в идолопоклонство, като основният мотив на мюсюлманите е тяхната ненавист към Христовия кръст. На тези обвинения и на други подобни, св. Йоан Дамаскин отговаря посредством реторични въпроси, оборвайки другогверските разсъждения.

Първият поставен реторичен въпрос е свързан с достоверността на кораничния текст: *„Кой свидетелства, че Бог му е дал писание? Кой от пророците е предсказал, че ще излезе такъв пророк?“* Кой от пророците е предсказал, че ще излезе такъв пророк?²⁰

След това се поставя въпрос за идването на ислямския пророк Мохамед, за получаването (изпращането) на небесната книга, и още – по какъв начин се случва това? Св. Йоан Дамаскин разобличава като се аргументира и чрез езическите основи и остатъци у ислямската религия, които несъмнено оказват въздействие върху сформирането на светогледа и доктриналните постулати на ислямската религия.

Дали ислямът е „небесна религия“ ?

Според св. Йоан Дамаскин учението на Мохамед е *„достойно за присмех“*²¹. Светителят обръща внимание и на историята на арабите преди появата на Мохамед, която е известна като джахилия – период на езичество и непросветеност във вярата.²²

Чрез историческа ретроспекция св. Йоан Дамаскин определя арабските племена като такива, които *„били идолопоклонници и се покланяли на Зорницата и на Афродита, която на своя собствен език нарекли Хавар, което означава велика. Прочее до времето на Ирак-*

за това, се съмняваха за него. Няма т знание за това, освен да следват предположението. Със сигурност не го убиха те. Да, възнесе го Аллах при Себе си. Аллах е всемогъщ, премъдър. И сред хората на Писанието няма такъв, който да не повярва в него преди неговата смърт, а в Деня на възкресението той ще е свидетел за тях.“ (Коран 4:157-159).

²⁰ Св. Йоан Дамаскин. *Извор на знанието*, том I, с. 317.

²¹ *Пак там*, с. 315.

²² Пеев, Й. *Ислямът: доктринално единство и разнообразие*. София, 1982 с. 3; Павлович, П. *История и култура на древна Арабия*. София, 2001, сс. 8-9.

лий явно са били идолопоклонници²³. От цитирания текст разбираме, че византийските автори са били запознати с предислямската почит у арабите на „утринната звезда“, както и на лунния бог – Лах. Имат добри познания и за почитта сред арабите на камъка в Кааба, Мека, а племената, които населяват Южната част на Арабския полуостров, почитали божество, което наричали – ал-Рахман, т.е. Всмилостивият, който дава плодородие и добрини.²⁴

Съществен въпрос, който поставя св. Йоан Дамаскин, и който е важна част от полемиката с исляма, е този за достоверността на откровението. Основната теза на св. Йоан е, че понеже откровението на Мохамед идва на сън,²⁵ то няма как да се определя като достоверно, защото според юдейското и християнското разбиране относно общуването с Бога, то е възможно само в абсолютна, пълна трезвост и будност на съзнанието.²⁶

Обръщайки внимание на периода преди зараждането на исляма, св. Йоан Дамаскин изтъква множеството заемки и остатъци от предислямския езически светоглед, който оставя трайна следа както в кораничната традиция, така и в традицията – сунна²⁷ на исляма. Посочването на езическите заемки има за цел да опровергава и изобличи неверните доктринални претенции за истинност на исляма, т.е. че той е небесна и богооткровена религия.

²³ Св. Йоан Дамаскин. *Извор на знанието*, т. I, с. 315.

²⁴ Павлович, П. „Първото откровение на пророка Мухаммад: Зараждане и историческа динамика на наратива през периода VIII-X век“. *Orientalia*, 1 (2009), с. 42.

²⁵ Вж. Стаматова, К. „Сънят – между Божието благовестие и сатанинското нашепване (част I)“. *Духовна култура*, 3 (2009), сс. 50-58.

²⁶ Повече за Старозаветното откровение и пророчество вж. у Шиваров, Н. „История и каноничност на старозаветния текст“. – В: *Из историята на Старозаветния библейски канон*. Автор и съст. Ив. Найденов, София, 2001, сс. 27-30; Шиваров, Н. „Идеята за богоизбраничеството в Стария Завет“. *Духовна култура*, 6 (1974); Найденов, Ив. „Равинатът и Писанието“. – В: *Класически и модерни измерения на религиозното откровение. (Сборник с материали от конференции на тема: Библия и класическа древност. Религия и контекст)*. София, 2009, сс. 63-69.

²⁷ Сунна (ар.) – буквално означава прокаран, посочен път от Аллах; съдържа установения от Мохамед начин за практическо и теоретическо изпълнение на религията. Под сунна се разбира и традицията, подражанието на Мохамед. Традицията е задължителна за спазване от всички мюсюлмани, защото в Корана се казва: „Който се покорява на Пратеника, вече се е покорил на Аллах“ (Коран 4:59;80). Повече за сунната вж. в *Ислямът. Кратък справочник*. Съст. С. Евстатиев, София, 2007, сс. 180-183.

Таухид и отхвърлянето на иконопочитанието

След като разпространява насилствено в градовете Мека и Медина (Ятриб) получената „небесна“ религия, Мохамед обръща внимание и на доктриналната част на своето учение. Като цитира подбрани коранични стихове, той постепенно изгражда системата от „истините“ на исляма, които стават задължителни за изповядващите тази религия.

Първият и основен постулат е изповядването на вярата в един Бог: *„Аллах е един, Аллах е вечен, не ражда и не е роден и няма равен нему“* (Сура 112). Цялото съдържание на тази основна истина за ислямската религия е насочена против християнството, срещу догмата за второто Лице на Светата Троица – Иисус Христос, Божият Син, Който, според християнската вяра, е завършекът на пророците и изпълнението на Закона. Чрез таухид се отрича християнската триадология, а именно, че единият по същност Бог е троичен по Лица.

Основата на ислямската религия е т. нар. шахада: *„Няма друг бог освен Аллах.“*²⁸ Тези слова са основните за приемането във вярата, като встъпващият трябва да бъде напълно убеден в тяхната истинност. С тези думи, както отбелязва Мустафа Алиш Хаджи,²⁹ се изразява следното: първо, няма друг Творец освен Аллах; второ, няма друг Владетел и Разпоредител в тази Вселена освен Аллах; трето, никой друг не заслужава да му се покланят освен Аллах.³⁰

Ще обърнем внимание на последно от изброените – относно поклонението на друго, освен на Аллах, защото е от съществено значение за християнството.

Поклонението или отдаването на почит към божеството е едно от основните задължения на вярващия. Ислямската религия опре-

²⁸ Шахадата е първата част от т. нар аркан ад-дин (стълбове на исляма), които всъщност изразяват т.нар. ортопраксия – ритуалната част на ислямската религия. (б. а.). „Обединяването на двата основни елемента – изповядването на абсолютното единобожие и признаването на пророческата мисия на Мохамед в неразделно цяло изразява концентрираната идейна същност на исляма. Шахадата не подлежи на различни тълкувания, нейното произнасяне е задължително за всеки мюсюлманин и е показател за неговата принадлежност към исляма.“ (Стаматова, К. *Мюсюлманката между традицията и модерността*. София, 2004, с. 18).

²⁹ Към настоящия момент е главен мюфтия на Република България. (б.а.)

³⁰ Алиш, М. „Култови практики на исляма. Стълбове на ислямската религия“. – В: *Християнство и ислям*. София, 2007, с. 127.

деля поклонението или отдаването на почит на кръста Христов, на иконите – образите на Иисус Христос, на пресвета Богородица и на всички праведници и Божии угодници, като идолопоклонство.

Отговорът на св. Йоан Дамаскин е, че християните се покланят на *„Кръста Христов, чрез който силата на бесовете и дяволската заблуда бе разрушена?“*, а по-нататък авторът упреква в идолопоклонство мюсюлманите, защото те са, които почитат камък с релеф, като глава на Афродита (Хавер).³¹

Св. Йоан Дамаскин оборва обвиненията срещу християните и в друго свое съчинение, озаглавено „Точно изложение на православната вяра“, където в главата „За иконите“ обосновава аргументира защо християните, които почитат образите на Иисус Христос, на св. кръст и т.н. не са идолопоклонници. Като цитира думите на св. Василий Велики, свързани с почитта към иконите, светителят пояснява, че *„честта, въздавана на изображението, преминава върху първообраза.“*³²

Разбирането в юдаизма, което преминава и в християнството е, че се осъждат онези, които се покланят на кумири и принасят жертви на демони.

В Стария завет Творецът няма как да бъде изобразен, защото Той е невидим, но, поради Своето добросърдечие, Бог изпрати Своя Единороден Син да приеме човешка плът, и чрез изкупителното дело Христово да ни спаси от робството на греха и тлението, и чрез възкресението, да ни дари спасение и вечен живот.

Следователно, след като Словото Божие – Иисус Христос, прие човешка природа и стана във всичко подобен на нас, освен в греха, то Той може да бъде изобразяван. Почитта, споменът, който се предава чрез иконите, е Божието слово в палитри. След като Богочовекът живя между нас и бе видим, това означава, че може и да бъде изобразяван, като почитта към изображения преминава към първообраза, т.е. към Онзи, Който сътвори човека по Свой образ и подобие (Бит. 1:27-28; 2:7).

Изборът на кораничните теми и пасажии, които са от интерес за св. Йоан Дамаскин, се определят от неговите полемични цели – да докаже, че Коранът съдържа противоречиви легенди и че Мохамед

³¹ Св. Йоан Дамаскин. *Извор на знанието*, том I, с. 323.

³² *Пак там*, т. II, с. 257.

няма основание за своите пророчески твърдения. Светият отец не представя Корана последователно, а избиращо, като водеща е полемичната насоченост.

Стойността на полемичния труд на св. Йоан Дамаскин е в това, че описва картината на новопоявилата се ислямска религия, такава, каквато е била разбираана от самите араби. Темите, които той извежда, и аргументите, с които бораи са валидни и сега, защото християнско-ислямският диалог е една от формите на историческо и културно взаимодействие.

И днес, в ХХI в. и за християните, и за мюсюлманите са характерни, от една страна, разбирането за близост, породено от общата авраамическа традиция, а от друга – съзнанието за базисни доктринални различия.³³

В *Ерес 101* св. Йоан Дамаскин ясно извежда и подчертава тъкмо тези доктринални различия. В тяхната основа е богооткровената истина за личността на Богочовека Иисус Христос, Който беше в света, но...светът не Го позна.

ИЗПОЛЗВАНА ЛИТЕРАТУРА

- Алиш, М. „Култови практики на исляма. Стълбове на ислямската религия“. - В: Християнство и ислям. София, 2007.
- Браун, К. „Ислямът, юдаизмът и християнството в сравнителна перспектива“. – В: Християнството и нехристиянските религии. Силистра, 2003.
- Великов, Ю. „Преподобни Йоан Дамаскин, Теодор Абу Кура и ранният ислям“. В: - Мисъл, слово, текст, т. 2, Пловдив, 2017.
- Евстатиен, С. Ислямът. Кратък справочник. С., 2007.
- Св. Йоан Дамаскин. Извор на знанието, том I, II, София, 2014, 2019.

³³ Вж. у Стаматова, К. „Християнство и ислям. Пътят от противопоставяне към „пречистване“ на историческата памет“. *Духовна култура*, 2 (2004), с. 10, където четем: „Съвременните нееднозначни отношения между Запада и Дома на исляма не могат да бъдат правилно разбрани и осмислени, ако се пренебрегват религиозните им отношения... Оказвайки се в противоречие със средновековните представи на християните за божествения план на историята, ислямът с основание се възприема като религиозно-историческо предизвикателство.“

- Стаматова, К. „Защо ислямът не приема Иисус за Син Божи и Спасител?“ Богословска мисъл, 3-4/2003, VIII, София, 2005
- Прот. Йоан Майендорф, Византийски представи за исляма. <https://dveri.bg>.
- Керезов, А. „Християнство и ислям: великото предизвикателство“. Мирна, 3/1997.
- Коев, Т. Догматическите формулировки на първите четири вселенски събори (за богочовешката същност на Иисуса Христа). София, 1968.
- Коев, Т., Бакалов, Г. Въведение в християнството. С., 2000.
- Найденов, И. Из историята на Старозаветния библийски канон. С., 2001.
- Найденов, Ив. „Равинатът и Писанието“. – В: Класически и модерни измерения на религиозното откровение. (Сборник с материали от конференции на тема: Библия и класическа древност. Религия и контекст). София, 2009.
- Павлович, П. „Първото откровение на пророка Мухаммад: Зараждане и историческа динамика на наратива през периода VIII-X век“. *Orientalia*, 1/2009.
- Павлович, П. История и култура на древна Арабия. София, 2001.
- Попов, Р. Иисус Христос в Корана. София, 2008.
- Риболов, „Св. Мястото на исляма в творчеството на св. Йоан Дамаскин“. *Ориенталия*, 1/2007.
- Риболов, С. „Византийските автори за исляма“. *Християнство и култура*, т. XV, 2006, брой 3 (110).
- Риболов, Св. „Арианството и учението на св. Атанасий Александрийски за отношението между двете природи на Христа“. *Духовна култура*, 8/2001.
- Стаматова, К. „Християнство и ислям. Пътят от противопоставяне към „пречистване“ на историческата памет“. *Духовна култура*, 2/2004.
- Стаматова, К. „Сънят – между Божието благовестие и сатанинското нашестване (част I)“. *Духовна култура*, 3/2009.
- Стаматова, К. „Ислямът и неговият изначален юдейски избор“. *Духовна култура*, 12/2003.
- Стаматова, К. Мюсюлманката между традицията и модерността. София, 2004.
- Стаматова, К. Ислямската представа за Иисус Христос. София, 2011.
- Теофанов., Цв. Прев. от арабския оригинал на Свещения Коран, София, 1997.

- Шиваров, Н. „Идеята за богоизбраничеството в Стария Завет“. Духовна култура“, 6/1974;

Дитмар Шон

СВ. ЙОАН ДАМАСКИН И НЕГОВИЯТ ПРИНОС

към средновековния спор за „правилната религия“¹

Abstract: Dietmar Schon, *St. John Damascene and His Contribution to the Medieval Controversy over the "Right Religion"*. The text of the 100th chapter of the book *On Heresies* is a peculiar mixture: a dispassionate, realistic exposition that goes along with scathing criticism. There are facts about Islam and the Qu'ran, the truth of which can be verified, side by side with mere allegations. The attacks stand next to the defense of right faith, the themes change rapidly and without any discernible consistency, while only particular aspects are thoroughly developed in a comparative aspect; repetitions occur despite the brevity of the text, while stylistic devices occur suddenly. St. John of Damascus uses various stylistic devices and argumentative techniques in order to prove his theses and to construct something akin to a judicial defense with the aim of proving that Islam is a false religion and convince that his own faith is the true religion. At the same time, the transition to the third part of the *Fountain of Knowledge* trilogy – *An Exact Exposition of the Orthodox Faith* is presented dramatically, from the crudest detailed unmasking of a fallacy to a brightly shining compendium of the true religion – that religion, in which St. John believed and which he unreservedly advocated – Chalcedonian Orthodoxy.

Keywords: *Islam, Orthodox Polemics, Dogmatic Theology, Near East*

Първо бих искал да изкажа моите най-сърдечни благодарности към декана на Богословския факултет при СУ „Св. Климент Охридски“, г-н проф. д-р Александър Омарчевски, както и на г-н проф. д-р Божидар Андонов, а и на цялата професорска колегия за поканата за тази гостенска лекция. Много се радвам за това, че вече за втори път мога да говоря тук пред Вас. За мен това е ясен знак, че се утвърди добър контакт между Богословския факултет на СУ „Св. Климент Охридски“ и Източноцърковния институт на католическата епархия

¹ Преводът е извършен от Божидар Андонов. Текстът е публична лекция, изнесена през 2016 г. в Богословския факултет при СУ „Св. Климент Охридски“.

Регенсбург. А ако към това добавим и съвместно проведената в Регенсбург през октомври, 2017 г., образователна седмица, вече може да се говори за успешно, съвместно сътрудничество между двете богословски институции. Ние работим по въпроса това сътрудничество да бъде продължено през есента на тази година и също през 2019 г.

От няколко години се забелязва възобновен интерес към група литературни произведения от Средновековието. При това става дума за ранни спорове с исляма под перото на християнски автори и особено от такива, които принадлежат към Православието. По-долу ще разгледам един от тези автори, това е св. Йоан Дамаскин.

1. Православният спор с исляма: полемика или доказателство за истинната вяра?

Арабската инвазия и нейните непосредствени последствия подтикват християнските автори да изпитат тези събития още през VII в. Едва няколко десетилетия по-късно за първи път е се пише ислямската религия на новите господари на Изтока. Литературното измерение на тези събития често се квалифицира като „полемика“, защото съответните текстове са белязани от остра критика, хапливост и изопачени тълкувания. Такава полемика във връзка с някоя религия днес се счита за обидна и неуместна. Тук трябва да въведем първото уточнение. Георг Браунгарт подчертава три значими в тази връзка гледни точки в енциклопедична статия към термина „Полемика“²¹: а. Терминът „ПОЛЕМИКА“ е бил използван във връзка с обществено решени, в повечето случай личностно ориентирани спорове през вековете, като ценностнонеутрална дума. б. Отрицателна конотация на термина може да се види едва от VIII в. насам; в. В класическата антична риторика действително не се открива жанр „Полемика“, но затова пък има указания за полемични текстове във връзка с юридическия език.

Особено значение добива връзката с израза от риториката „юридически език“ и по-точно с пламенната защитна реч пред съда в полза на „клиент“, оценен като нуждаещ се от защита. Този топос със сигурност е бил познат на обучената в духа на античните образо-

² Braungart, Georg, „Polemik“. – in: RGG4, Bd. 6 (Studienausgabe), Mohr Siebeck Tübingen, 2003, Sp. 1439-1440.

вателни идеали християнска личност от Близкия Изток – човек като Йоан Дамаскин. Ако тази гледна точка се вземе сериозно, става ясно следното: намерението не е да бъде унижена другата религия и нейните вярващи. Поставените под въпрос „полемични“ сблъсъци на средновековните автори с исляма са в услуга преди всичко на търсенето на истината. Следователно става дума за опит, на фона на собствената твърда верска убеденост да се изведе обосновано разграничаване на фалшивата от истинната религия.

2. Св. Йоан Дамаскин: глава 100 от
Liber de haeresibus = Книга за ересите

Следва да разясня по-подробно един документ на тази литературна група – глава 100 от *Liber de haeresibus* на Йоан Дамаскин. Този текст, обхващащ само няколко страници, представлява най-ранно добитото свидетелство на гръцки език за изобличаване на исляма като фалшива религия и – в изводите – доказване на християнството като истинната религия. „Книга за ересите“ и завършващата я глава 100, както е известно, е част от един далеч по-обстойно изложен труд в 3 части – „Извор на знанието“, и е съставена на гръцки език. Нейната първа част, „Диалектика“, третира философските основи; втората част – „За ересите“ – представя 100 заблуди или отклонения от Истината; третата и далеч по-обхватна част е „Точно изложение на православната вяра“. Дори само това триделно деление говори много за намерението на автора: той е целял да състави кратък и въпреки това изчерпателен философско-теологически компендиум. Този труд е трябвало да бъде надежден и ориентиран към традицията пътепоказател за неговите единовърци, които междувременно са под натиск да преминат в другото вероизповедание. Преди всичко обаче с цялото си творчество Дамаскин се вижда като действащ в услуга на Истината³ – мотивация, която следва да приемем за водеща и за неговите изказвания относно исляма.

3. За поставените цели и начина
на представяне на глава 100 в „Книга за ересите“

³ Sahas, Daniel J. *John of Damascus on Islam. The Heresy of the Ismaelites*, Brill Leiden, 1972, p. 51 mit FN 5.

Съдържанието на краткия текст е многократно изследвано. При това често в центъра на изследванията стои преди всичко въпросът дали и доколко текстът съдържа достоверна информация за исляма и за създаването на тази религия, и доколко аргументирано Йоан е боравил с информациите, които са му били на разположение (или са ползвани избирателно от него). Подробен пример за такъв анализ предлага Даниел Й. Заас⁴. Неговото изследване показва многообразна картина, която Йоан е сглобил от много и различни отделни части: характера на откровението и възможни източници на Корана, спор за пророческите претенции на Мохаммед, неговата личност и начин на живот, въпроси свързани с Мека, кааба (=древния кубичен езически храм) и поклонническия ритуал, точни или наложили се аспекти на едно религиозно законодателство и др. В своите интерпретации Заас показва много интересни преки връзки между средновековния текст на Дамаскин и днешното разбиране за ранния ислям. Накрая Заас квалифицира представянето на Йоан като „Есе за исляма“⁵. Но една такава квалификация като „Есе за исляма“ предполага, че Дамаскин се е интересувал от исляма като такъв, и е искал да даде първоначална информация на своите читатели. Относно това, разбира се, съществуват съмнения.

Подобен принос към анализа на глава 100 предлага Игор Похошайев⁶. Той разглежда въпроса за точната информация за исляма само обобщено, но затова пък повече разяснява въведените от Йоан стилистично-аргументативни средства, с оглед на кръга от адресати на произведението. Както Заас, така и той все пак квалифицира текста на Йоан като „изследване за исляма“. Но той разпознава необходимостта да се доизясни мотивацията на Дамаскин и я открива в особени обстоятелства на времето, и в неговото лично притеснение⁷. По този начин Похошайев загатва за религиозна-политическия обрат

⁴ *Ibid.*, pp. 66-95.

⁵ *Ibid.*, p. 95: „(...) it is an essay on Islam, in a book of Christian heresies“.

⁶ Pochoshajew, Igor, „Johannes von Damaskos: de Haeresibus 100“. *Islamochristiana* 30 (2004), pp. 65-75.

⁷ *Ibid.*, p. 69: „Alle stilistischen Eigentümlichkeiten der Islamabhandlung sind damit jedoch nicht erklärt. Eine zusätzliche Klarheit in der Sache kann meines Erachtens aus den gesellschaftlichen Veränderungen, die sich in der Zeit des Johannes vollzogen, und der persönlichen Betroffenheit des Autors durch das politische Geschehen seiner Zeit gewonnen werden“.

под ръководството на Халиф Умар II (717-720); този обрат приключва с компетентните услуги на християни в администрацията, досега с удоволствие ангажираните за това, но отсега нататък те са приканвани да сменят конфесията си с ислямска. Самият Йоан вероятно е бил засегнат от тези мерки. На Похошайев трябва да му се признае, че разглежданата от него „стилистична самобитност“ има нужда от обяснение. Признание заслужава и неговото указание, че религиозно-политическият обрат, извършен от Умар II, е фактор, който трябва да се вземе под внимание. Свързаното с това обяснение, че Йоан бил изложил на хартия в своя текст един вид лично възмездие за принудителния отказ от служба поради преданост към вярата, става неоснователно. Въпросният религиозно-политически обрат засяга не само относително ограничения брой християнски служители на Халифа. Много повече трябва да се изходи от това, че обратът включва доста широки кръгове хора, защото още предшественикът на Умар, ал-Валид е въвел този нов курс в административния апарат. В последствие насилствената смяна на религията като цяло се увеличава, общественят климат за християните генерално се влошава, и те са изложени на увеличаващ се произвол. Към това се включват и куп постепенно наложени мерки, които целят постепенна ислямизация на всички обществени структури⁸. Действително ли трябва да се приеме, че Йоан, принуден от тези обстоятелства, е искал да напише за своите единомишленници произведение за исляма? Може да се съмняваме в това.

Според мен глава 100 е насочена към това да насърчи и да сплоти все повече преследваните християни чрез доказателство, че ислямът е „погрешната религия“, а християнството на Халкидонската традиция е „истинната религия“. Изумително примерно подбраните анализи изтъкват важни прозрения за разбирането на Дамаскин и неговия текст. И въпреки това, трябва още по-силно да се фокусираме върху това дали споменатата „стилистична самобитност“ не би могло да се обясни по-добре като страстна пледоария срещу фалшивата религия и индиректно в полза на истинната религия. Подобно на разиграваща се пред съда сцена, става дума за критично преглеждане на „базисен материал“, и за също толкова критична проверка на дос-

⁸ *Ibid.*, pp. 73 sq.

товерността от свидетели. Такава защитна реч е водена от целта да се разклатят противниковите позиции, да се посее съмнение в тях; и обратно, трябва да се подчертае всичко, което в конфликтна ситуация може да възстанови и заздравя преследваните доверители. Още по-остро формулирано: колкото повече се отдаде на Йоан, с неговата пледоария да посее съмнение в истинността на новата религия, толкова по-малко атрактивна ще е за застрашените от преминаване в другото вероизповедание християни⁹.

4. Пледоарията на св. Йоан Дамаскин за доказване на истинната и съответната фалшивата религия

Текстът на глава 100 е една своеобразна смесица: безпристрастно, реалистично изложение редом с хаплива критика; факти за исляма и Корана, верността на които може да се провери, редом с голи твърдения; нападките стоят непосредствено до защитата; темите се сменят бързо и без разпознаваема последователност; само отделни аспекти са разработени старателно в сравнителен аспект; въпреки краткостта на текста се срещат повторения; стилистичните средства се променят скокообразно. С помощта на няколко примера бих искал да онагледя, че тази „стилистична самобитност“ на текста може да се обясни с определена мотивация и още повече: с една определена техника на Дамаскин.

Текстът започва с характеристика на ислямското учение посредством неговите вярващи и техния произход. При това Йоан се позовава конкретно на „измаилитите“ и техния произход от Измаил. Като следващо определение той използва „агаряни“ както и „сарацини“. Последното понятие той извежда, позовавайки се на Битие 16:8 от думите на библейската личност Агар, производна дума, която се квалифицира от изследователите като „произволна“, „неоснователна“ или

⁹ Адел Теодор Кури формулира основната мотивация на автора в тази посока: Reinhold Gleis/ Adel Theodor Khoury, „Johannes Damaskenos und Theodor Abu Qurra. Schriften zum Islam“. *Corpus Islamo-Christianum Series Graeca* 3, Echter/ Oros Verlag Würzburg/ Altenberge 1995, p. 45: „Der Islam ist offensichtlich anders als das Christentum, es widerspricht ihm sogar; also kann er nur eine falsche Religion sein. Es reicht also, die Schwachstellen dieser Religion bloßzulegen, die größten Irrtümer aufzudecken, um den orthodoxen Christen den minderen religiösen Wert des Islam vor Augen zu führen“.

„недействителна“¹⁰. Малкият детайл заслужава внимание. Как един значим автор като Йоан стига до това, да си позволи да предложи на своите читатели такава „напълно неоснователна“ производна дума? Съществува единодушие относно това, че причината не е в оскъдно познаване на Библията. Предполага се, че намерението на Дамаскин е да обоснове по библейски мнението си относно теологичното безплодие на исляма¹¹. Действително може да се изходи от това, че както Йоан, така и неговите християнски читатели са познавали текста от Битие 16:8. Ако въпреки това им се предлага такава „нереална“ или „напълно неоснователна“ етимология, то тогава читателите би трябвало да възприемат този пасаж от текста по-малко като сериозно, или библейско обосновано производно, и много повече като игра-на-думи. Една такава игра на думи от своя страна ще накара читателите да се подсмият, а към това, на което се подсмиваш – ти губиш както страх, така и уважение. Затова св. Йоан тук не предава нито информация, нито дезинформация; той работи много повече със стилистично средство, с което иска да постигне емоционално въздействие върху читателя: извънредно силните мюсюлмански завоеватели са смъртни и нещо повече – оставени на произвола на читателите.

Св. Йоан многократно се изказва относно предислямската религия на Южна Арабия. За нея изнамира обозначението „идолопоклонници“, които се покланяли на зорницата и на богинята Афродита, която били нарекли „Великата“¹². През изминалите векове са вложени много усилия и огромна компетентност, за да се свържат данните на Дамаскин с текста от Корана и с днешното познание за предислямската религия на арабите¹³. На заден план отново стои неизказаното предположение, че св. Йоан е искал да предложи на своите читатели безпристрастна, фактическа информация. Действително текстови-

¹⁰ Adel Theodor Khoury, *Les théologiens byzantins et l'Islam*, p. 60 mit FN 18: „L'auteur transcrit assez librement la reponse d'Agar à l'Ange: 'Je fuis de devant ma maitresse Sarai.' Il lui fait dire: 'Sara m'a renvoyée vide.' Ajoutons que cette étymologie est passablement fantaisiste“. Sahas, Daniel J. *Op. cit.*, p. 71 говори за „произвол“, който Йоан е проявил в тази етимология. Pochoshajew, I. *Op. cit.*, p. 66 bezeichnet die Ableitung des Damaszeners als „völlig grundlos“.

¹¹ Pochoshajew, I. *Op. cit.*, p. 66 mit FN 6. Мотивацията на Йоан, както е посочено от автора, заслужава одобрение.

¹² Reinhold Gleib/ Adel Theodor Khoury, *Johannes Damaskenos und Theodor Abu Qurra*, p. 75.

¹³ *Ibid.*, p.186f. Срв. Adel Theodor Khoury, *Einführung in die Grundlagen des Islam*, pp. 23 сл.

ят пасаж за Кааба доказва детайлни познания. Във всеки случай св. Йоан не споменава нищо за предприетото от Мохаммед очищение на Кааба от всички езичници¹⁴, дали защото това не му е било познато, или съзнателно е спестил информацията. Но и в двата случая изложението на св. Йоан се нуждае от още едно обяснение относно връзките между Кааба и култа към Афродита. Отговорът изглежда, че се крие във въздействието на такива данни. Култът към Афродита принадлежи към пътя, който в „Книга за ересите“ вече е разобличен като погрешен подход на античните гърци – религия, която чрез успешната мисия на християнството на други места е превъзможната от давна. Св. Йоан Дамаскин по този начин напомня на своите читатели за това, че чрез проповедта на Евангелието най-малкото в пределите на империята исторически още столетия преди исляма, се е оказала подходящото средство, което да помогне истинната религия да си проправи път, а погрешната религия на античните гърци да изчезне. След няколко последващи изложения той отново се връща към култа на Афродита, като квалифицира донесения за Кааба черен камък като „главата на Афродита“, на която хората по-рано се били покланяли и наричали „великата“; на камъка можело да се видят и гравюри¹⁵. По този начин се намеква, че в противовес на успешната мисия на християнството, появяването на Мохаммед не е довело до преодоляване на погрешната религия на античните гърци, а напротив, тя продължава да съществува в променена форма – сякаш „в лоното“ на исляма. Мисията на Мохаммед по този начин изглежда в сравнение с Християнството, от една страна, излишна, от друга, напразна. Следователно, като резултат, св. Йоан предава на своите читатели впечатлението, че мисията на Мохаммед се е провалила в култа на Афродита, докато християнството отдавна го е преодоляло.

Друг кръг от теми, които св. Йоан третира, засягат личността на основателя на религията, Мохаммед. При това, в сравнение с автори от империята, той демонстрира съържаност. Неговата главна опорна точка е включена в кратката, използвана още в началния пасаж на

¹⁴ Hamilton Gibb/ J.H. Kramers, Art. „Muhammad“. – In: *Shorter Encyclopedia of Islam*, pp. 390-405 (402): „Only he (= Muhammad, Anm. d. Verf.) demanded ruthlessly the destruction of all idols in and around Mecca“. Спв. Albrecht Noth, „Die Hagra“. – In: Heinz Halm (Hrsg.), *Geschichte der arabischen Welt*, 4. Aufl. Beck München 2001, p. 43.

¹⁵ Reinhold Gleib/ Adel Theodor Khoury, *Johannes Damaskenos und Theodor Abu Qurra*, p. 75.

текста, формулировка „фалшив пророк“¹⁶. По този начин Дамаскин се връща към един добре познат на неговите християнски читатели феномен: именно появата на фалшиви пророци в старозаветния контекст, които се явяват противници на истинските пророци. Пасажи от Библията, като напр. Йеремия 23:9-32, съдържат подробна критика: „Пророк, който има истински сън, нека разказва съня, и оня, който има послание от Мене, нека говори моето послание вярно“ (Йерем. 23:28). И още: Бог например възвестява в Йерем. 23:30-32, че самият Той е срещу фалшивите пророци. Като резултат, на запознатите със словото читатели на Дамаскин им се предлага познатия топоним, именно „фалшив пророк“ относно пророческата претенция на Мохаммед; едновременно с това у тях се събужда надеждата за Божия намеса в спора за правото на истината.

Квалификацията на Мохамед като „фалшив пророк“ се обосновава от Йоан в поредната атака с две нови обосновки: Мохаммед само е затвърдил Стария и Новия Завет, и е имал ариански учител-проповедник. И двете опорни точки изненадват. В самото начало на коментара на Адел Теодор Коури препраща към Корана, и особено към онези места, които представляват потвърждение на Тората и Евангелието¹⁷; той остава при тази идентификация, без да обяснява защо в нея може да се разпознае доказателство за фалшив пророк. Относно „арианския монах“ Адел Коури държи на това, че св. Йоан тук е значително по-предпазлив от по-късните автори. Целта на този текстови пасаж Адел Коури разпознава в усилието на Мохаммед да се оспори всяка оригиналност¹⁸. Това трябва да се одобри. И въпреки това, паралелно присъства и друг значително по-важен аспект. Да се върнем още веднъж за илюстрация към Йерем. 23:30-32. Там фалшивите пророци биват упрекнати, че възвестяват само собственото си слово, а не Божието слово. В Йерем. 23:29 се казва: „Казва Господ: Не е ли словото Ми като огън и като чук, който строшава скалата?“ На сумарното потвърждение на Стария и Новия Завет и използването на отделни фрагменти от тях в Корана, им липсва не само оригиналност,

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*, p. 187.

¹⁸ *Ibid.*, p. 187: „Es geht bei allen diesen Angaben darum, die Botschaft Muhammads jeder Originalität zu berauben und sie in die Nähe einer christlichen Häresie zu rücken“.

но и съответно силата на Божието слово. По този начин посоченото от Йоан се оказва теологически аргумент за демаскиране на фалшивите пророци. Съществуването на учител за пророци доказва липсата на типичната при старозаветните пророци възвишена непосредственост на пророческото прозрение към Бога. И тук св. Йоан се аргументира теологически. Ако се вземат и двете изходни точки св. Йоан двукратно установява дефицити в исляма спрямо истинната религия. Като единствен възможен извод на читателя се внушава, че ислямът е религия с недостатъци, проповядвана от фалшив пророк, и следователно тя може да бъде само фалшива.

Колко деликатно подхожда св. Йоан, за да достигне целта си!? Той осветлява и друг малък детайл. На едно място той сякаш хвали влиянието на Мохаммед: последният формулира няколко тези в Корана и по този начин преподава страхопочитание към Бог¹⁹. Същността на това изказване е „преподаването“! Сравнено със старозаветните образи на пророци, един просто „учител на страхопочитание пред Бог“ не е нито автентичен пратеник на Божието Слово, нито е оригинален; той е в най-добрия случай набожен човек. Тук св. Йоан работи малко повече с намеци, които използва подобно на пледиращ адвокат, който не иска да остане нищо неизпробвано, с което да разклати достоверността на източник на противоположното убеждение, и да посее съмнение в „автентичността“ и „оригиналността“ на исляма.

Значително повече усилия Йоан използва за това да постави под съмнение претенцията за откровение в исляма. Затова той използва друго подобно стилистично средство, а именно – фиктивния диалог, чиито части на речта във всеки случай по много различен начин се превръщат в недостатък на въпросния мюсюлманин. Основният проблем първо се представя чрез два въпроса: кой е свидетел, че Коранът произлиза от Бога? И също: кой пророк е предсказал, че ще се появи пророк като Мохамед?²⁰ По първия въпрос св. Йоан Дамаскин разяснява доста подробно, че Моисей получава Закона на планината

¹⁹ Ibid., p. 75: „Indem er (= Muhammad, Anm. d. Verf.) in dem von ihm stammenden Buch einige Lehrsätze aufstellte, (...) lehrte er sie auf diese Weise die Ehrfurcht vor Gott“.

²⁰ Ibid., p. 77: „Wer ist denn Zeuge, dass Gott ihm (= Muhammad, Anm. d. Verf.) die Schrift gegeben hat, oder welcher der Propheten hat vorhergesagt, dass ein solcher Prophet (wie er) erscheinen wird“?

Синай пред лицето на целия народ. По втора точка той препраща към пророческото обещание за Месията, което включва и възплъщението, кръстната смърт и възкресението – нещо, което цялостно е изпълнено в Христос. И тогава св. Йоан Дамаскин се връща към техниката с въпросите:

„Как така вашият пророк не е дошъл по този начин, по който други свидетелстват за него, и как така Бог и нему не е предал Писанието(...) във ваше присъствие(...), та и вие да бихте имали доказателство?“²¹

Тук се загатва търсенето на обективни критерии, с чиято помощ да може да се различава истинната от фалшивата религия – усилие, на което по-късни автори са посвещавали още значително по-активни усилия. При св. Йоан критериите „удостоверяване чрез свидетел“ и „обществено достояние на процеса на даване на откровението“ са изведени от Библията, но произведените оттам заключения вече са толкова абсолютизирани, че могат да се приведат като контролни мащаби, едновременно прекращащи време и пространство, за служба на пророците и за автентичност на едно откровение. Св. Йоан Дамаскин разработва този изпит, като се връща към фиктивния диалог и на два пъти опитва техниката с въпросите. Целта е запитаните да се доведат до признание, да не знаят отговора, което пък да ги накарат да мълчат. Затова Дамаскин си служи с техника, която е сравнима с кръстосан разпит пред съда. Тя цели да разкрие вътрешни противоречия на противниковата позиция и дори до известна степен да ги изложи на присмех.

Св. Йоан Дамаскин прилага тази техника и в обратната поска – именно в защита на собствената позиция и за доказателство на неоснователността на упреците срещу християните. При това първо фокусира мюсюлманския упрек към християнското „присъединяване“ към единия Бог и показва вътрешни противоречия, за да защити по този начин християнския догмат за възплъщението. По-нататък той опитва паралелно, като посока форма и аргументация, да обори мюсюлманския упрек към християнско идолопоклонство поради боготворене на Кръста. При това той във всички случаи прекраща рамките на една апология на християнските позиции, за да подготви

²¹ *Ibid.*

отново ответен упрек, конкретно поради обожествяването на черния камък на Кааба от мюсюлманите. Похошайев потвърждава, че св. Йоан тук се аргументира много безпристрастно, като първо се позовава на Библията, после на общи рационални причини; при това той прокарва сравнителна преценка на символичното значение на кръста и на Кааба²². Това трябва да му се признае. Въпреки това и при този пасаж от текста е на лице въздействието върху читателя, че не е попаднал в марш на познанието, а в емоционално удовлетворение от това да види противника повален със собствените му оръжия.

5. Резултат

Примерите въпреки тяхната фрагментарност и избирателност показват, че св. Йоан Дамаскин използва различни стилистични средства и аргументативни „доказателствени“ техники, за да изгради нещо подобно на съдебна защитна реч, която да докаже исляма като фалшива религия и като косвено следствие – да убеди, че собствената вяра е истинната религия. Като опитен адвокат в своята пледоария, той кара своите читатели да се подсмивват, посява съмнения чрез намеци, създава емоционално удовлетворение; поставя под въпрос, подбира едни аспекти и пренебрегва други, редуцира възвишените претенции; той търси обективни критерии като контролни мащаби за характера на откровение на истинната религия; оборва с обективна аргументация, обезценява възражения срещу собственото верско убеждение чрез противоположни примери и разкриване на вътрешни противоречия; във фиктивни „игри“ на въпроси и отговори той кара своите противници да признаят незнание и безсилие, и така ги излага на присмех. Във всичко това на преден план стои въздействието върху неговите читатели. Въздействието върху читателя му е толкова важно, че св. Йоан не се страхува, в глава 100 на „Книга за ересите“ противно на други части на неговите събрани съчинения да скача от тема на тема, и до голяма степен да се откаже от затворено представяне и последователна систематика²³. За да се възприеме тази

²² Pochoshajew, I. *Op. cit.*, p. 68 mit FN 27.

²³ Sahas, Daniel J. *John of Damascus on Islam. The Heresy of the Ismaelites*, pp. 94 sq. Необходимата структура на текста не отразява достатъчно сложността на аргументите на Дамаскин и следователно е само частично убедителна.

особеност, само трябва да се сравни потокът на мисълта в глава 100 с един пасаж от третата част „Извора на знанието“ – „Точно изложение на православната вяра“. Където и да намери допирна точка, той я използва в глава 100, за да окуражи своите уязвими и заплашени от натиск да преминат в чуждото вероизповедание читатели, да стоят твърдо в истинната религия, и за да намали атрактивността на фалшивата за него религия – ислям.

И нещо повече, св. Йоан не възнамерява, да предложи на своите читатели сигурна информация за една нова религия. Вече беше загатнат проблемът текстът на Дамаскин да се охарактеризира като „труд за исляма“. За да стане ясна съществената причина, е нужно старателно разграничаване между целта, която си е поставил Йоан и интересът на съвременните интерпретатори към неговия текст. Заас например започва своето изложение така:

„Важно е да проучим отблизо това, което Йоан Дамаскин е трябвало да докладва и да отбележи за исляма. И то само тогава може да се направи картина за знанията му и оценката му за исляма“²⁴.

По този начин, както погледът към първоначалния читателски кръг, така и въпросът за водещия интерес на Дамаскин твърде бързо биват подчинени на интереса на един съвременен изследовател, който иска да анализира нивото на познание за исляма по онова време. Но св. Йоан в никакъв случай не формулира своя текст като историк или изобщо като предтеча на модерните учени-ислямовеци, а като теолог борещ се за истината. Това обяснява защо текстът съдържа една толкова трудна за разгадаване смесица от достоверна информация за тогавашния ислям и неговото възникване, от точни препратки към Корана, но и от изопачавания, от различни интерпретации, а на места също и от измислици.

Въпреки че днес стилът му се възприема отчасти като неodobрително полемичен, св. Йоан не възнамерява да обижда вярващите от другата религия, защото от това неговите читатели не биха имали полза. Много повече той действа като пледиращ адвокат, който без страх в избора на опорни точки и методи страстно застава срещу това, което за него може да е само фалшива религия: исляма. Тази фалшива религия св. Йоан Дамаскин представя на читателя като завършек

²⁴ Sahas, Daniel J. *John of Damascus on Islam. The Heresy of the Ismaelites*, p. 67.

на „Книга за ересите“ и по този начин като апогей на една злополучна верига на историческо замъгляване на истината. Едновременно с това преходът към третата част на трилогията „Извор на знанието“ – „Точно изложение на православната вяра“, е представен в цялата му драматичност, от най-грубата подробно разобличена заблуда до един толкова по-светло сияещ компендиум на истинната религия – онази религия, в която св. Йоан вярва, и за която той се застъпва безрезервно – Халкидонското православие.

Чавдар Спасов

ЕДИН ПРАВОПИСЕН ПРОБЛЕМ

или „как трябва да се пишат словосъчетанията: „Свещеното писание” или „Свещеното Писание”, „Стар завет и Нов завет” или „Стар Завет и Нов Завет”, поставен в контекста на необходимостта от еднопосочност на педагогическото въздействие

Abstract: Chavdar Spasov, *Abstract: A Spelling problem or „how to write“ phrases: „Holy Scripture“ or „Holy Scripture“, „Old Testament and New Testament“ or „Old Testament and New Testament“, placed in the context of the need for one-way pedagogical impact.* The aim of this article is to raise the question of the spelling of the phrases „Holy Scripture“, „Old Testament“ and „New Testament“ before the scientific community. The problem, in its essence, is as linguistic as a theological one, because it concerns concepts that are fundamental to theological knowledge. However, the discrepancy in the spelling of these words in the textbooks in different subjects hinders the work of both students and teachers, which in turn leads to a lack of unidirectional pedagogical influence.

Keywords: *The Spelling, „Old Testament“ and „New Testament“, Pedagogical Influence*

Първо, бих искал да започна с това, че с тази статия не си поставям за цел да направя преглед на многообразието от аспекти, интерпретиращи от морфологична гледна точка различните случаи на употреба на главна буква нито в исторически, нито в сравнителен план, което по своята същност би било колосално по своята същност изследване.

Второ, не си поставям за цел и да осветля научно един по същество колкото езиковедски, толкова и богословски проблем, като заема едната или другата страна. Задача ми е съвсем скромна – да представя още една гледна точка относно въпроса за правописа на посочените в заглавието словосъчетания, а именно: „Свещеното писание” или

„Свещеното Писание”, „Стар завет и Нов завет” или „Стар Завет и Нов Завет”. Тази гледна точка обаче считам за изключително важна, защото касае еднопосочността на педагогическото въздействие при обучението на подрастващите.

В пояснението „Паричните единици в Новия Завет”, включено след текстовете на всичките 77 книги от Библията, в изданието: Библия – сиреч книгите на Свещеното писание на Вехтия и Новия завет, издание на Светия Синод на Българската църква от 1991, е употребена формата „Новия Завет”¹. Доцент Ивайло Найденов, понастоящем декан на Богословския факултет на Софийския университет „Св. Климент Охридски”, в книгата си „Библейският Йона” също многократно употребява формите „Свещеното Писание”, „Стар Завет и Нов Завет”. Като примери могат да се посочат: на стр.19 пише: „Книгата на пророк Йона е неразделна част от канона на Стария Завет”², на стр.175 е употребена формата „Свещеното Писание”³.

Не само днешните преподаватели богослови, но и старите и уважавани професори по различните богословски научни дисциплини в Софийския университет в своите научни трудове и статии употребяват единствено и само правописните форми „Свещеното Писание” и „Стар Завет и Нов Завет”. Красноречив пример в това отношение е професор протопрезвитер Николай Шиваров, който в научния си труд, изучаван и днес от всички студенти бъдещи богослови – „Херменевтика на Стария Завет”, още в самото заглавие е употребил гореспоменатата форма.⁴ Същото се отнася и до проф. Христо Гяуров, който използва навсякъде по-старите форми „Св. Писание”⁵ и „Вехтия и Новия Завет”.⁶ Този списък може да бъде продължен с десетки имена на български учени в областта на богословските науки, което в случая е напълно излишно.

Не е излишно обаче да видим как стоят нещата в новоиздадените учебници по религия за начален и среден курс на общообразова-

¹ Библия, сиреч книгите на Свещеното Писание на Ветхия и Новия Завет, изд. на Светия Синод на Българската църква, София, 1991.

² Найденов, Ив. *Библейският Йона*, София, 2008, с. 19.

³ Пак там, с. 175.

⁴ Вж. Шиваров, Н. *Херменевтика на Стария Завет*, София, 2003.

⁵ Гяуров, Хр. *Новозаветна херменевтика*, София, 1943, с.1.

⁶ Пак там, с. 4.

телните училища. То е необходимо, защото въз основа на Заповед № 06-00-159 от 28.08.1997 година на Министерството на образованието и науката религията получи място в учебните планове на общообразователното училище като свободноизбираем предмет (СИП или ФУЧ), а след приетата Инструкция № 2 от 23.06.2003 г. от Министерството на образованието и науката и на задължителноизбираем предмет (ЗИП или ИУЧ).⁷ От настоящата 2020-2021 учебна година предметът „Религия“ ще продължава да се изучава като избираем (ИУЧ) за учениците от първи до дванадесети клас, но вече ще е с учебници, одобрени от Министерството на образованието и науката, а не само с учебни помагала. Обучението ще се провежда по предварително зададени програми, утвърдени със заповед № РД09-1474 от 24.08.2018 г. на МОН⁸, по три направления:

1. Религия (християнство)
2. Религия (ислям)
3. Религия (неконфесионално обучение).

До настоящия момент са издадени учебници по учебния предмет „Религия–християнство-православие“ само за учениците от първи до пети клас, като предстои и издаването на учебници за следващите класове. В учебника „Религия – християнство-православие за пети клас“, издание на Българската православна църква – Българската патриаршия от 2019 год., констатираме употребата на едни и същи правописни форми. В първия раздел със заглавие: „Библията – книга на живота“ на стр. 8 четем: „Двете части на Библията, Старият и Новият Завет ...“ и „Днес Священото Писание е преведено на повече от 2400 езика ...“⁹. Не по-различно е и в учебника за четвърти клас, където още на стр.3 пише: „Разгръщаме популярните страници на Священото Писание“, а на стр.16: „В Новия Завет Божият Син Иисус

⁷ www@zkn_PUO br_180717, чл. 87 (2) от „Закон за предучилищното и училищно образование“, влязъл в сила от 01.08.2016 г., структурата на учебния план обхваща три раздела: задължителни учебни часове (ЗУЧ), избираеми учебни часове (ИУЧ) и факултативни учебни часове (ФУЧ). А според същия закон чл. 2) 89) се предвижда изучаването на религия в избираемите учебни часове.

⁸ В интернет адреса на заповедта на МОН – [pr_UP-religia-nekofesionaln_170418.pdf](#) – също са употребени формите „Стар Завет и Нов Завет“.

⁹ Вж. *Религия–християнство-православие*, учебник за 5 клас, София: Синодално изд., 2019, с.8.

Христос обединява тези заповеди (Десетте Божии заповед – бел. моя) в две – любовта към Бога и към ближния”.¹⁰

От всичко казано дотук, може да се направи следният извод: от богословска гледна точка единствено правилни са формите „Свещеното Писание” и „Стар Завет и Нов Завет”. Богословските науки правят ясно разграничение между Свещеното Писание и Свещеното Предание, от една страна, и всекидневната употреба на думата „писание” и преданието като фолклорен и литературен жанр, от друга. А също и между Стария (Вехтия) Завет и Новия Завет като двете основни части на Библията, от една страна, и завета като духовно послание, отправено от предходните поколения към техните потомци, от друга.

От чисто езиковедска гледна точка обаче нещата стоят коренно различно. По аналогия със словосъчетанията: Божието слово, Божиата воля, Божия заповед, Божието всемогъщество, Божиата справедливост, Божия храм, Божиата милост, Божиата доброта, Божия гняв, Божиите дела, Божествената сила, Божествената искра, Свещената история, Свещения текст и т.н., по които няма разлика при правописа в светската и богословската литература, в учебниците по литература, включително и по новото учебно съдържание, се употребяват формите „Старият завет”, „Новият завет” и „Свещеното писание”. Ето и няколко примери в тази насока:

В учебника по литература за 8 клас, издателство „Просвета плюс”, София, 2017, на стр.116 срещаме формите: „Стария завет” и „Новия завет”, а на стр.121 – „Свещеното писание”.¹¹ Същите форми са използвани и в учебниците по литература на издателство „Просвета” (стр.98 – „Старият завет” и „Новият завет” и стр. 96 – „Свещеното писание”)¹²; на издателство „Анубис” (стр.111 – „Стар завет” и „Нов завет” и стр. 99 – „Свещеното писание”)¹³; на издателство „Диоген” (стр.184 – „Стар завет” и стр.185–„Нов завет” и стр.181 – „Свещеното писание”)¹⁴; на издателство „БГ учебник” (стр.70 – „Старият завет” и

¹⁰ Вж. *Религия–християнство–православие*, учебник за 4 клас, София: Синодално изд., 2019, с.16.

¹¹ Вж. *Учебник по литература за 8 клас*, София: „Просвета плюс”, 2017, с.116.

¹² Вж. *Учебник по литература за 8 клас*, София: „Просвета”, 2017, с.96-98.

¹³ Вж. *Учебник по литература за 8 клас*, София: „Анубис”, 2017, с. 99-111.

¹⁴ Вж. *Учебник по литература за 8 клас*, София: „Диоген”, 2017, с. 181-185.

„Новият завет”¹⁵; на издателство „Регалия 6” (стр.114 – „Стар завет” и „Нов завет” и стр. 110 – „Светото писание”)¹⁶ и т.н. Тези форми срещаме и в някои от учебниците по литература за 9 клас – напр. в учебника по литература за 9 клас, издателство „Булвест 2000”, София, 2018, на стр. 202 срещаме формата: „Новия завет”, а на стр. 195 – „Светото писание”¹⁷. В изданието на ИК „Скорпио”: „Правописни и пунктуационни норми с приложение текстове”, София, 2005, с автор Иван Инев, което в продължение на повече от едно десетилетие бе препоръчвано на учениците от много учители по български език и литература, в раздела „Морфологична употреба на главни букви” на стр. 35 са посочени като правилни формите: „Светото писание, Новият завет и Стариият завет”¹⁸.

Някой логично би задал въпроса: „А как стоят нещата в правописния речник на българския език?”. В „Официален правописен речник на българския език, издание на Българската академия на науките, Институт за български език „Проф. Любомир Андрейчин”, София, 2012, в уводната част е включен разделът „Употреба на главни и малки букви”, но тук единствената форма, която срещаме на стр. 40 е „Евангелие”¹⁹, по която няма никакво разминаване от богословска и езиковедска гледна точка. Идентично е положението и в по-старото издание на правописния речник на съвременния български книжовен език, издание на Българската академия на науките, София, 1983, където също в уводната част не са посочени тези форми.

От гореизложените примери може да се направи още един основен извод: няма и не може да има еднопосочност на педагогическото въздействие върху подрастващите, когато имаме разминаване между два коренно противоположни подхода в областта на правописа. Годици наред студентите първокурсници в Богословския факултет на Софийския университет „Св. Климент Охридски”, които не са възпитаници на Духовната семинария, едва ли

¹⁵ Вж. Учебник по литература за 8 клас, София: „БГ учебник”, 2017, с. 70.

¹⁶ Вж. Учебник по литература за 8 клас, София: „Регалия 6”, 2017, с. 110-114.

¹⁷ Вж. Учебник по литература за 9 клас, София: „Булвест 2000”, 2018, с. 195-202.

¹⁸ Вж. Инев, Ив. *Правописни и пунктуационни норми с приложение текстове*, София: ИК „Скорпио”, 2005, с. 35.

¹⁹ Вж. *Официален правописен речник на българския език, издание на Българската академия на науките*, София: „Проф. Любомир Андрейчин, 2012, с. 40.

са имали логично обяснение защо в училище и в университета на едни и същи словосъчетания правописът е различен. Пред същата дилема през тази учебна година и в бъдеще ще бъдат поставени и учениците, които ще изучават като учебен предмет „Религия - християнство”. А те не са никак малко, защото и в самата конституция на Република България в чл. 13 (3) е записано: „Традиционна религия в Република България е източноправославната”. А какво да кажем за учителите по религия, когато по-будните ученици им зададат въпроса: „Защо в учебниците по религия пише „Свещеното Писание”, „Стар Завет и Нов Завет”, а в учебниците по литература – „Свещеното писание” и „Стар завет и Нов завет”. А ако този учител преподава едновременно и двата предмета?! Защото интересът на учителите към курсовете за следдипломна квалификация за придобиване на правоспособност „учител по религия” от миналата година сериозно нараства.

Убеден съм, че няма и не може да има неразрешими проблеми. Всичко е въпрос добра воля. Считам, че учените езиковеди трябва да направят крачката на компромиса, защото за богословието този въпрос е принципен и засяга устоите на самата вяра. Така, както с главна буква е прието да се пишат редица съществителни нарицателни имена, които като приложения са придобили „статута” на неразделна част от имената на исторически личности и на персонажи от художествени произведения (напр. Отец Паисий, Патриарх Евтимий, Презвитер Козма, Дякон Левски или Бай Ганьо, Хитър Петър и т.н), така може да се кодифицират и формите „Свещеното Писание”, „Стар Завет и Нов Завет”. Ако това не се направи, необходимостта от еднопосочност на педагогическото въздействие ще си остане просто едно добро пожелание. А настоящите и бъдещи учители и преподаватели да се оправят сами – кой както може!

РОЛЯТА НА УЧИТЕЛЯ ПРИ ПРЕПОДАВАНЕТО НА СВЕЩЕНОТО ПИСАНИЕ В ЧАСОВЕТЕ ПО БЪЛГАРСКИ ЕЗИК И ЛИТЕРАТУРА В ГИМНАЗИАЛНАТА СТЕПЕН НА ОБРАЗОВАНИЕ

Abstract: *The role of the teacher concerning the Holy Scripture lesson in the courses of Bulgarian language and literature (High School level). The different conditions in today's contemporary society are also leading to significant changes in the role of teacher in the process of teaching and educating students. The article outlines the main moral aspects of this issue, as well as the need for a new teaching methodology, in which the correlation between "faith" and "life" to acquire a strong moral emphasis. The most important goal and task of teaching the Holy Scripture in the courses of Bulgarian language and literature in the high school level are also taken into consideration, along with the need for methodical planning of the individual lessons.*

Keywords: *Teacher, Holy Scripture, Pedagogy, Bulgarian Language, Literature*

Едва ли някой би опровергал твърдението, че в днешното технологично и секуляризирано¹ общество ролята на учителя за възпитанието на подрастващите нараства неимоверно. Младите хора постоянно се изправят пред морални избори в живота. Кой друг, ако не учителят, имащ както привилегиата, така и огромната отговорност за тяхното възпитание, трябва да им даде вярната ориентация. За раз-

¹Вж. Тонева, К. *Секуляризираната религиозност*, София, 2018, с.15, където доц. Клара Тонева определя секуляризацията като „(...) тотална отдаденост на живота и настоящия век (saeculum) и пълното пренебрегване на ценността и надеждата, свързани с отвъдното или с всякакво очакване на бъдещ свят”.

лика от атеистите християните притежават ясни и точни ориентири както по отношение търсенето на смисъла в живота, така и по отношение нравствения облик на съвременния човек. Защото единствено вярата в Бога е способна да бъде реална алтернатива на всички негативни явления, водещи до разрушаването на личността и застрашаващи здравето и живота на младите хора, тъй като „християнското богословие познава Бога като първопричина на всичко съществуващо и като най-свършено битие”².

За не малка част от учениците обаче думата „Бог” е изпразнена от същинското си съдържание, поради което те често я заменят с думата „природа”. Затова спомага и обстоятелството, че в пети клас в часовете по български език и литература³ християнският Бог в Неговата Троиединност се изучава в контекста на цяла поредица от върховни божества в древните митологии и съвременните религии. По същия начин и в осми клас преди изучаването на Священото Писание учениците получават нови знания за старогръцката митология с нейните многобройни езически божества, повечето от които са персонафикация на природните сили. Твърде малко са учениците, които преди това са посещавали часове по религия и са получили по-задълбочени познания за християнството и вярата в Бога. Те вече знаят думите на Спасителя: „Истина, истина ви казвам: който вярва в Мене, ще има живот вечен. Аз съм хлябът на живота” (Йоан.6:47-48). Горчивата истина е, че преди изучаването на библейските текстове в гимназиалната степен на образование за една не малка част от младите хора Священото Писание е просто една „книга”, за която те са получили непълни познания в часовете по български език и литература в среден курс и която никога не са отваряли да прочетат през живота си. В горен курс обаче те вече имат възможност да четат конкретни текстове от Библията и да разсъждават върху тях.

От личен опит съм се убедил, че съвременният млад човек има крещяща нужда от истинско и пълноценно общуване, в което да получи искрен и навременен отговор по всеки вълнуващ го въпрос. Някой би попитал как така във века на неограничените възможности за

² Панчовски, Ив., Д. Киров, *Християнска етика*, т. I, *Философия на морала*, София, 1996, с. 41.

³ Темата в учебника по литература за пети клас е формулирана като: „Бог сътворява света и човека”.

общуване е възможно да има „глад“ за общуване. Отговорът на този въпрос лично аз намирам в твърдението на преподавателя по богословие, свещеникът доцент Иван Иванов: „Съвременните информационни технологии предлагат различни форми на общуване, които, от една страна, дават възможност на хората да се чувстват по-близки и информирани, но от друга – духовно ги „оголват“. Осъществява се само едно повърхностно и непълно общуване, един изкуствен диалог, който не е част от живото общуване и оказва негативни последствия върху личността“⁴.

Според новото учебно съдържание⁵ по български език и литература Священото Писание се изучава от всички ученици в българското училище в гимназиалната степен на обучение осми клас.⁶ За съжаление обаче и в тези ограничени на брой часове по различни причини (недостатъчна подготовка, атеистични и комунистически убеждения сред по-старата генерация от учители, липса на мотивация поради ниското заплащане и т.н.) обучението често преминава формално.

Следвайки утвърдените от Министерството на образованието и науката учебни планове и програми за гимназиалната степен на образование учителите по български език и литература трябва да преподават на своите ученици теми и от Стария и от Новия Завет. Изучаването на Стария Завет започва с основните библейски мотиви за сътворението, грехопадението и братоубийството, продължава с историята на Йосиф и неговите братя и завършва с историята на спасението на еврейския народ от египетски плен и Десетте Божии заповеди. Новият Завет се изучава по Евангелията според св. ап. ев. Матей и св. ап. ев. Йоан. Всеки един учител обаче може да се възползва от правото си да включи и допълнителни урочни единици, с

⁴ Иванов, Ив. *Евхаристията–спасителен диалог с Бога*, Рим, 2005, с.8.

⁵ По старото учебно съдържание Священото Писание се изучаваше в девети клас в часовете по български език и литература, но с приемането на „Закон за предучилищното и училищно образование“, влязъл в сила от 01. 08. 2016 год., вече се изучава в осми клас. Вж. www.zkn_PUO_br_180717.

⁶ Вж.: www.zkn_PUO_br_180717, чл. 73 (3) от „Закон за предучилищното и училищно образование“, влязъл в сила от 01.08.2016 г., където е казано, че „обучението за придобиване на средно образование“ се дели на два етапа, като учениците от VIII до X клас са в първия гимназиален етап и изучаването на Священото Писание според учебния план е в осми клас.

които по-добре да осъществя методическите цели и задачи. Лично аз съм добавил към индивидуалния си учебен план и още една тема, озаглавена: „Възкресението на Иисус Христос – крайтъгълен камък на вярата в Бога”.

Убеден съм, че, за да повиши ефективността и да постигне по-добри резултати в реализацията на поставените си цели при преподаване на Библията в часовете по български език и литература, учителят е добре да не се ограничава единствено в сферата на литературнонаучното познание, а да търси допирни точки с други научни области, не само от литературознанието, но и от сферата на богословието, физиката, психологията, историята.⁷ Подкрепя за избора ми на такъв един, по същество иновативен подход⁸, намирам във вижданията на съвременните учени и преподаватели по богословие, според които „разработването на различни модели на религиозното образование е последица от търсенията на религиозните педагози в областта на нравственото възпитание в съвременното училище”⁹. От друга страна, в самия процес на обучение и възпитание формирането на християнските нравствени ценности изисква творчески подход от страна на учителя, затова ние преподавателите трябва да се стремим не само „да насочим всеки към собствения му жизнен опит, но и да улесним придобиването на нов”¹⁰.

От друга страна, всеки един учител може да избере един или друг вариант както при избора на учебно съдържание, така и при конкретното планиране на целите и задачите на всяка методическа единица, а от тук и на обучението като цяло.

⁷ Вж. [www@zkn_PUO.br_180717](http://www.zkn_PUO.br_180717), чл. 76 (4) от „Закон за предучилищното и училищно образование” влязъл в сила от 01.08.2016г., който гласи, че „в процеса на училищното образование религиите се изучават в исторически, философски и културен план чрез учебното съдържание на различните учебни предмети”.

⁸ Вж. [www@zkn_PUO.br_180717](http://www.zkn_PUO.br_180717), чл. 38 (7) т.3 и т.4 от „Закон за предучилищното и училищно образование”, влязъл в сила от 1.08.2016 г., иновативните училища „използват нови методи на преподаване”, „разработват по нов начин учебното съдържание, учебните програми и учебните планове”. В закона в Раздел II, чл. 3 (2), т.8 изрично е посочено, че основен принцип на образованието като процес е „иновативност и ефективност в педагогическите практики”.

⁹ Кожухаров, В. *Православното образование в дидактическа светлина*, В. Търново, 2001, с.161.

¹⁰ Грос, Енг. „Теория на религиозното възпитание“, В: *Религиозна педагогика*, София, 2003, с. 46.

Убеден съм, че вариантивността при избора на отделните дидактически елементи дава по-голяма свобода на преподавателя в процеса на обучението и има за отправна точка разбирането, че „е необходимо вярата да се разяснява в контекста на живота, а животът да се разбира в светлината на вярата”¹¹. Този по същество „корелационно-дидактичен принцип”¹² създава реалната възможност да се разчупи шаблона при изучаването на Библията в часовете по български език и литература, като младите хора се докоснат до съвременните методи и концепции, характерни за различните научни области на човешкото познание, най-вече на богословието, литературознанието и физиката.

В същото време не бива да бъде подценявано и практическото приложение на усвоените знания, без което не може да се осъществи преходът от абстрактното равнище на разгледаните въпроси към конкретното им планиране и реализация. Без такъв преход не могат да бъдат осъществени и основните цели на учебно-възпитателния процес в неговото единство и целостта му, а именно – разбирането на „християнската вяра и нейното значение за живота”, което на свой ред ще способства за формирането в съзнанието на младите хора на християнски морално-етични принципи. По такъв начин всеки учител има свободата да избере най-подходящата форма за организация на урока, способстваща за осъществяването както на конкретните цели и задачи, така и на целите и задачите на учебния процес като цяло. Ето защо при методическото планиране на всеки отделен урок, способстващо за успешната му реализация, учителят не би трябвало да разчита единствено на фронталното обучение, въпреки че по същество това са уроци за нови знания, а широко да използва и дидактичната беседа, способстваща за пълноценното му общуване с учениците и за тяхното личностно развитие.

Основните цели и задачи при преподаването на Библията в гимназиалната степен на образование в часовете по български език и литература могат да се обобщят по следния начин:

- Разширяване на познанията на учениците върху Свещеното Писание чрез четене, анализиране и дискутиране на конкретни биб-

¹¹ Андонов, Б. *Религиозното обучение в България в началото на третото хилядолетие*, София, 2008, с.159.

¹² *Пак там*, с.158.

лейски текстове. Придобитите нови знания ще имат същностно значение за следващите етапи на обучението им в часовете по български език и литература в гимназиалната степен на образование, като в същото време ще спомогнат и за развитието на техните комуникативни умения.

- Осъзнаване на необходимостта от все по-тясната взаимна обвързаност на вярата в Бога с различните научнопознавателни области, каквато тенденция се наблюдава в наше време.

- Учениците да разберат, че вярата и науката не са никакви противоположни, антагонистични понятия, защото както природата, така и природните закони, познати и все още непознати за човечеството, са творение на нашия Отец Създател. Мнозина обаче днес смятат, че всяко ново научно откритие подкопава основите на религията. Митрополит Борис Неврокопски е категоричен по този въпрос, за него вярата и науката „не само че не се изключват, не само че се допълват взаимно, но те са в своята същност неразривно свързани помежду си”¹³. Учителят трябва да обясни на учениците, че вярата в Бога не означава откъсване от реалния живот, нито пък противопоставяне на изучаваните от тях в училище природни науки. Според проф. Ганчо Пашев „очертаният път за осъществяването на Царството Божие, разбирано като духовно-нравствено съвършенство и творчество в живота и развитието на човека, не изключва тясно сътрудничество на човека със силите на природата”¹⁴. Осъзнавайки тази азбучна истина за всеки християнин, младите хора разширяват и собствения си научен кръгозор. Така се осъществява свързването на получените знания при изучаването както на естествените науки, така и по български език и литература, с вярата в Бога. За мен е важно учениците добре да вникнат в същностното значение на вярата за всички християни по света, които са я приели с ума и сърцето и която е довела на свой ред до затвърждаване или промяна в техните нравствени принципи в зависимост от това на какъв етап от живота си са достигнали до нея.

- Необходимост от спазване на основни за християнството морални ценности в съвременното общество, раздирано от остри социални противоречия.

¹³ Неврокопски, митр. Б. *Кризата в нашето училище*, Синод. изд.: София, 1925, с.78

¹⁴ Пашев, Г. *Царството Божие*, София, 1935, с.66.

Разбирането на важността на тази цел е едно от необходимите условия за изграждането на здрави морални принципи в съзнанието на младите хора, които да ги предпазят от редица негативни явления в обществото и да спомогнат за личностното им развитие, което стои и в основата на християнско учение чрез Христовото послание за любовта. Възпитанието в толерантност по отношение на другия, на чуждото мнение, на различния начин на мислене и на различните житейски възгледи и ценностна система трябва да стане първостепенна задача за всеки един учител при преподаването на Свещеното Писание.

- Разбиране на водещата роля на християнството за изграждането на единна Европа, най-вече поради факта, че върху неговите основи се гради европейския научен и културен модел.

- Развитие на четивната грамотност на учениците при изучаването на конкретните библейски текстове.

- Формиране на умения и способности за аналитично мислене, както и за самостоятелно определяне и дефиниране на същността на основните проблеми в урока, а също и осмисляне на целесъобразността на придобитите знания във връзка с реалните житейски ситуации, в които всеки един човек попада в даден момент.

- Формиране на евристични способности и умения, като младите хора влизат в ролята на изследователи и стигат до познания, които след това успешно да приложат на практика в живота. Универсалността на библейските текстове и актуалността на проблематиката в тях ги стимулира към творческа изява.

- Възпитание на младите хора в духа на християнските добродетели, в способност да различават истински стойностните неща в живота, за да могат успешно да се противопоставят на многобройните изкушения в съвременното общество.

- Възпитание в дух на критично мислене, което е от съществено значение за изграждането на младите хора като личности.

Обръщам внимание и на друг един аспект при изучаването на Библията – възприемането и като изкуство с нейните безспорни художествени достойнства. Защото в Свещеното Писание „самата образност е предпоставка за развитието на изобразителното изкуство.

Тя е вид акомодация”¹⁵. Ханс Фрай в библейските си проучвания, без да изключва историческия аспект, се стреми да изследва и вътрешните взаимовръзки на текстовете в Свещеното Писание и стига до извода, че в своята съвкупност те могат да се възприемат като част от едно по-голямо повествование, носещо белезите на документален исторически роман, чийто сюжет се гради върху фактологическата достоверност.¹⁶ Още повече, че подобно на повечето художествени произведения и Библията има за крайна цел да окаже въздействие върху мисленето и съзнанието на читателите и така да преобрази техните души, тъй като, (...) Божието слово е намерило своя литературен израз у боговдъхновени и ревностни за чистата вяра и нравственост автори”¹⁷.

Този акцент върху художествената стойност на Свещеното Писание засилва интереса на учениците към текстовете от Стария и Новия Завет, като ги подтиква да ги прочетат. В същото време обаче възпитанието на подрастващите в духа на християнските добродетели „не може да се изпълни само с методите на литературната интерпретация”¹⁸, защото считам за изключително важно младите хора „да се въведат в едно живо разбиране на Библията”¹⁹.

Друг основен аспект, на който искам да се спра, се отнася до основните научно-познавателни и възпитателни цели и задачи при конкретното методическо разработване на уроците при преподаването на Свещеното Писание в часовете по български език и литература. Тези цели и задачи са свързани както с познанията, които учениците трябва да получат в края на учебния процес, така и със способностите и уменията, които трябва да придобият като една добра основа, необходима им в бъдеще при интерпретациите на произведенията както от старобългарската, така и от съвременната българска литература.

С първата тема: „Библията – Стар Завет – съдържание. Основни библейски мотиви”, с която започва изучаването на Библията, учениците получават от своя учител редица познания за същността и съдържанието на Свещеното Писание. Те четат конкретни текстове,

¹⁵ Шиваров, Н. *Херменевтика на Стария Завет*, София, 2003, с.42.

¹⁶ Срв. Фрай, Х. *Великият код. Библията и литературата*, София, 1993.

¹⁷ Шиваров, Н. *Херменевтика на...*, с.102.

¹⁸ Андонов, Б. *Религиозното обучение...*, с.166.

¹⁹ *Пак там*.

разсъждават и дискутират по въпросите за сътворението, грехопадението и братоубийството, присъстващи в първите четири глави от книга Битие.

Този урок е от значение и за личностното развитие на младите хора, тъй като четенето на текстове от съчинението ги стимулира да разсъждават върху тях, което се превръща в своеобразен мост към изучаваните впоследствие произведения от старобългарската литература. Въпросите за сътворението и грехопадението придобиват ключово значение и за възпитанието на младите хора в духа на християнските ценности. Изключително важна отново е ролята на учителя, защото в процеса на обучението учениците е добре да бъдат активирани да приемат ролята на изследователи и сами да се запознаят с текстовете от Свещеното Писание, като по този начин потърсят отговорите на въпросите, които ги вълнуват. Още по-важно е обаче те да се научат да бъдат отговорни, като осъзнаят, че животът не се гради върху желанията за удоволствия и наслади. Човешкият живот е огромна отговорност към себе си, близките ти, твоите приятели, обществото като цяло, към собствените ти деца и внуци и изобщо към бъдещите поколения, а също така и към Бога – нашия Създател. Точно на това ни учи и Иисус Христос: „Не си събирайте съкровища на земята, дето ги яде молец и ръжда и дето крадци подкопават и крадат, но събирайте си съкровища на небето, дето ни молец, ни ръжда ги яде и дето крадци не подкопават и не крадат. Защото дето е съкровището ви, там ще бъде и сърцето ви” (Мат. 6:19-21). Колкото по-скоро младите хора осъзнаят тези послания, толкова по-голямо ще бъде и удовлетворението им от постигнатото в живота. А това е и пътят, водещ ни към непреходните нравствени ценности в Христовото учение.

Урокът, в който учениците разсъждават върху „историята на Йосиф и неговите братя”, има важен морално-етичен акцент при изучаването на библейските текстове в часовете по български език и литература в гимназиалния курс на обучение. Учениците се убеждават, че този библейски разказ, макар и да е писан преди близо 40 века, звучи все така съвременно и същевременно притежава непреходна историческа и художествена стойност. Според проф. Н. Шиваров историята за Йосиф и неговите братя има „новелистичен характер,

(...) но новела обаче няма в пълен смисъл на термина за този жанр²⁰. Младите хора са впечатлени от нравствените добродетели, които притежава Йосиф, най-вече от това, че не търси отмъщение, а е готов да прости на братята си за стореното зло.

Като използва възможностите, които му дават дидактичната беседа и дискусиата в обучението, учителят е добре да насочи своите ученици към чертите от техния собствен характер, като ги подтикне към разсъждения какво искат и могат да променят в характера си и като какви личности искат да се изградят в бъдещото си личностно развитие. Младите хора трябва да се стремят да формират в характера си такива черти, които да ги превърнат в нравствено извисени личности, победили злото в душите си, приели Бога с ума и сърцето си. Същевременно „без нравственото понятие за Бога не може да бъде разбрано християнското учение по фундаментални етически въпроси, като например учението за доброто и произхода на нравствения закон, битието на нравствените ценности и естеството на нравствения светопорядък“²¹. Убеден съм, че този етичен акцент трябва да има основополагащо значение в живота на всеки християнин.

Постепенно подрастващите сами се убеждават в нравствените измерения на Христовото учение. Точно това е необходимата основа при бъдещото изучаване на Новия Завет, защото една от най-съществените страни на старозаветното откровение е неговата христоцентричност.²²

Урокът, в който учениците научават за „спасението на еврейския народ от египетски плен и Десетте Божии заповеди“, също предоставя на младите хора възможност да разсъждават по въпроси от нравствено-етично естество, които ги вълнуват, тъй като сред основните теми са и тези за истината и лъжата, за готовността да се жертваш за свободата и справедливостта, за вярата в Бога, както и за фалшивите кумири, с които често я заменяме. Тук също ролята на учителя е твърде важна, защото той е този, който трябва да съпроводи учениците до върха на истинското и стойностно познание, в чиято същност са нравствените послания, съдържащи се в историята за спасението на еврейския народ, предвождан от пророк Мойсей, чрез

²⁰ Шиваров, Н. *Херменевтика на...*, с.63.

²¹ Нушев, К. *Християнското учение за справедливостта*, София, 2008., с. 91.

²² Срв. Шиваров, Н. *Вечното в двата библейски завета*, В.Търново, 1993, с. 287.

когото Бог сключва с човечеството, свещен Завет, като ни изпраща Свещените скрижали.

Интерес в учениците предизвиква и въпросът защо толкова хора не знаят и не спазват Десетте Божии заповеди, отнасяйки се пренебрежително към някои от тях. Младите хора е добре да осъзнаят, че в тези нравствени послания могат като в огледало да видят своя лик, истинската си същност. Защото не е честно да искаме справедливост единствено за себе си, а самите ние да сме несправедливи в отношението си към другите и към нашия Отец Създател.

За да постигне предварително поставените си цели в урока, в който учениците изучават Новия Завет с Евангелията според св. ап. ев. Матей и св. ап. ев. Йоан, е добре учителят да им обясни защо всичките 27 книги, които са неговите съставни части, са канонични, Кой е Иисус Христос и каква е същността на учението Му, защо християните се стремят да следват Неговите послания и защо Той, Синът Божий, се жертва за хората. Важен акцент в урока е изясняването на засвидетелстваното в Евангелията твърдение, че „двете природи у Иисуса Христа – божествена и човешка – са съединени ипостасно”²³. За християните не съществува и съмнение, че Иисус Христос е Богочовек, едно божествено лице в две природи – божествена и човешка,²⁴ както Самият Той свидетелства: „Аз и Отец – едно сме” (Йоан. 10:30). Ето защо „никой не дохожда при Бога Отца освен чрез Него” (Йоан. 14:6).

Добре би било също така учениците постепенно да осъзнаят, че описаните в Евангелията събития също са исторически факти, които те не са учили в училище и не присъстват в учебниците им, където акцентът е върху събитията от обществено-политически характер. Тази гледна точка ясно е формулирана от протоерей Г. Флоровски: „(...) историята на човека не е политическа история, (...) а история на духа, история на човешкото израстване (...) под водителството на историческия Богочовек, на нашия Господ Иисус Христос”²⁵. По такъв начин възникването на християнството на свой ред бележи повратна точка в тълкуването на историята.²⁶

Друг въпрос, с който учениците е добре да се запознаят в урока,

²³ Срв. Шиваров, Н. *Вечното в двата библейски завета*, В.Търново, 1993, с. 282.

²⁴ Флоровски, прот. Г. *Християнство и култура*, София, 2006, с. 77.

²⁵ *Пак там*.

²⁶ *Пак там*, с. 65.

е взаимната обвързаност на Стария и Новия Завет поради обстоятелството, че „божественият и човешкият елемент в свещените библейски книги не стоят отделно един от друг, а са органически съединени помежду си (...) Божественият елемент прониква навсякъде в Св. Писание, поради което цялото Св. Писание трябва да се счита за слово Божие”²⁷. „Съединението на божествения и човешкия елемент в Св. Писание може да бъде уподобено на съединението на двете природи у Исуса Христа – божията и човешката.”²⁸ Но на свой ред „двата Завета не трябва да се смесват, необходимо е внимателно да се различават. Въпреки това те са неразривно свързани не само като две системи, но преди всичко в личността на Христос. Исус Христос принадлежи и на двата Завета”²⁹.

Това, че любовта към ближния има основополагаща роля в Христовото учение е азбучна истина за всеки християнин. Върху нея се изгражда и Новият Завет, който Бог сключва с хората. Вдъхновен от посланията на Спасителя, св. ап. ев. Йоан Богослов се обръща към всички християни с думите: „Възлюбени, нека се обичаме един друг. Защото любовта е от Бог и този, който обича, е роден от Бог и познава Бог. Онзи, който не обича, не познава Бог, защото Бог е любов” (1 Йоан. 4:7-8). Така „Новият Завет ще бъде записан на сърцата, а не на каменни плочи, които биха могли да бъдат счупени”³⁰. За това свидетелства и св. ап. Павел: „(...) ще вложи законите Си в мислите им, в сърцата им ще ги напиша и ще бъда техен Бог, а те ще бъдат Мой народ” (Евр. 8:10).

Ако учителят успее в този урок словото на Спасителя да достигне до съзнанието на всеки ученик, то и целите на урока ще бъдат постигнати. „Аз съмизлязъл и дохождам от Бога” (Йоан. 8:42) – казва Исус Христос, като ни учи, че който Го следва, ще получи изкупление за греховете си и ще си добие вечен живот.

Важно е младите хора да разберат, че общуването ни с нашия Отец Създател може да се осъществи чрез съзнателния ни стремеж да водим духовен живот, какъвто пример за нас са апостолите на Христовата Църква. Само така ще можем да получим и жадуваната от все-

²⁷ Гяуров, Хр. *Новозаветна херменевтика*, София, 1943, с. 17.

²⁸ *Пак там*, с.17.

²⁹ Флоровски, прот. Г. *Библия, Църква, Предание*, София, 2003, с. 27.

³⁰ Шиваров, Н. *Херменевтика на...*, с.21.

ки християнин Божия благодат. „Без съмнение възхождението към Бога е възможно само при условие на насрещно божествено снизхождение, ако ние се сдобием с такава благодат”³¹. Учениците трябва да осъзнаят, че не бива да постъпват несправедливо с никого, както ни учи Божият Син: „Прочее, всичко, което искате да правят вам хората, правете и вие тях” (Мат. 7:12).

Християнското учение за справедливостта трябва да стане за младите хора осъзната необходимост, ако искат да постигнат мечтаната от всеки човек хармония във взаимоотношенията си. Затова те трябва да изпълват стремленията си с вяра в Бога, с любов и надежда, че техните потомци и бъдните поколения ще ги запомнят с добро. „В Новия Завет справедливостта като добродетел се разглежда в пряка връзка с основните християнски добродетели на благодатната нравственост – вярата, надеждата и любовта.”³² Затова само вярващите християнин е способен да види благодатната Божия светлина на евангелското слово: „Аз светлина дадох на света, щото всякой вярващ в Мене да не остане в тъмнината” (Йоан. 12:46).

Учителят трябва да знае, че възпитанието на учениците в духа на християнските нравствени добродетели не приключва с преподаването на Свещеното Писание и на старобългарската литература, а продължава цял живот. Затова и всеки нов урок би постигнал целта си само ако учениците надградят получените знания от предишните уроци, а възпитанието им в християнските ценности започне да придобива общественополезни измерения, тъй като в житейския си път ще трябва да преодоляват много трудности и да правят решаващи житейски избори, с които или ще се доближат до Христовото учение, или ще се отдалечат. „Човекът избира доброволно и съзнателно да осъществява доброто в живота и да избягва злото като отрицателно и разрушително явление в нравствената област и така се проявява като нравствено същество.”³³ Ако младите хора нямат здрави морални принципи, лесно биха преминали през „широките врата” (Мат. 7:13) на греха. „И понеже беззаконието ще се умножи, у мнозина ще изистине любовта, а който претърпи докрай, той ще бъде спасен” (гл. 24:12-13). Трябват обаче огромни усилия, ако учителят иска да осъ-

³¹ Флоровски, прот. Г. *Философия и богословие*, София, 2012, с. 62.

³² Нушев, К. *Цит. сбч.*, с.75.

³³ Нушев, К. *Цит. сбч.*, с.116.

ществува така желаната промяна в мисленето и ценностната система на младите хора, защото нищо не идва даром, а трябва да го искаш силно и най-вече да повярваш, че осъществяването му е възможно.

Учителят не бива никога да забравя, че възпитанието на подрастващите е продължителен и сложен процес, който изисква не само педагогически умения и отлично познаване на учебния материал, но и личен пример, без който е невъзможно да спечелиш сърцата им. От друга страна, той не бива да забравя и това, че обучението е двустранен процес, поради което и влиянието не е еднопосочно. Преподавателят също се учи от своите ученици или студенти. Въпросът е в това дали всички ние искаме да бъдем интелигентни, знаещи и вярващи, или не го искаме, а решението е въпрос на личен избор.

ISTORIA CREȘTINISMULUI ȘI ROLUL ei între preocupările Școlii Române din Roma (1922-1948)²

Abstract: *The History of Christianity and its Role among the People Engaged with the the Romanian School in Rome (1922-1948).* Using mainly texts and writings of the members and directors of the Romanian School in Rome, but also the two publications of the institution from the interwar period, respectively *Ephemeris Dacoromana* and *Diplomatarium Italicum*, the author tries here to show how important was the institution for the history of Christianity within that context, as well as doing this through the researched conducted under its auspices. The activity of people like Vasile Pârvan or Dimitrie Găzdaru, but also that of later generations like G. Călinescu, Francisc Pall and others, is reviewed and analyzed, along with certain aspects that highlight the dynamics of the activity of the members in the institution.

Keywords: *Francisc Pall, Dimitrie Găzdaru, Vasile Pârvan, Architecture, Vatican Archives*

Introducere

Gândită și înființată, asemenea școlii de la Paris, cu scopul de a contribui la valorificarea patrimoniului cultural românesc în Occident și la formarea unor tineri valoroși care să fie ulterior utili învățământului universitar și cercetării din arealul românesc, Școala Română din Roma, devenită după 1989 Accademia di Romania in Roma, a fost cu certitudine un spațiu aparte, o enclavă a culturii românești de pe meleagurile italiene.

¹Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca, România
Universitatea din Pretoria, Africa de Sud; e-mail: iuliu.morariu@ubbcluj.ro

² „Lucrare produsă în timpul stagiului la Accademia di Romania din Roma, obținut cu sprijinul statului român prin programul național de burse „Vasile Pârvan”.

Cercetările dedicate acestora în decursul timpului³ vin să vorbească despre rolul jucat de către personalitățile ei importante și despre impactul pe care l-au avut anumite opere publicate aici în decursul vremii. Cu toate acestea, există încă multe aspecte care ar putea fi valorificate. Asupra unuia dintre ele ne vom opri în rândurile cercetării de față. Este vorba despre modul în care se regăsește istoria creștinismului între preocupările membrilor acestei școli. În evidențierea acestui aspect ne vom folosi deopotrivă

³ A se vedea, de exemplu: Veronica Turcuș, „Bursierul român în străinătate în perioada interbelică. Aspecte sociologice și educaționale”, în *Anuarul Institutului de Istorie «G. Barițiu»* din Cluj-Napoca, Series Historica, LII (2013), pp. 101-102; Ileana Kisilewicz, „Școala română din Roma. Istorie și arhitectură”, *Revista Monumentelor Istorice*, 4 (2010), no. 1-2, p. 37-46; Stelian Mândruț, „Professori e borsisti della Scuola Romana di Roma nel periodo interbellico”, în *Anuarul Institutului Italo-Român de Studii Istorice*, 3 (2006), pp. 141-158; Stelian Mândruț, „Profesori și bursieri ai Școlii Române de la Roma în epoca interbelică”, *Acta Musei Napocensis*, 47 (2010), no. 2, p. 163-174; Alexandru Marcu, „Institutul Academic Român din Roma”, în *Cele Trei Crișuri. Anale Culturale*, XVI (1935), nr. 1-2, p. 5-31; George Lăzărescu, Școala Română din Roma, Editura Enciclopedică, București, 1996; Veronica Turcuș, „Contribuții la istoria raporturilor culturale româno-italiene în perioada interbelică. Alexandru Marcu și Școala Română din Roma”, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Series Historia*. IVL (2001), no. 1-2, p. 177-195; idem, „Raporturile de tutelă dintre Academia Română și primele generații de elevi ai Școlii Române din Roma”, în *Analele Academiei Române. Memoriile Secțiunii Istorice*, Seria IV, XXXII (2007), pp. 51-77; Idem, „George G. Mateescu – elev al Școlii Române din Roma (1922-1924)”, *SCIVA*, 59-60 (2008-2009), p. 115-136; Dinu Adameșteanu, „L'Accademia di Romania (Scuola Romana di Roma), la fine dell'attività scientifica (1945)”, în *Ephemeris Dacoromana*, XI (2000), pp. 17-19; Mihai Bărbulescu, Veronica Turcuș, Iulian M. Damian, *Accademia di Romania din Roma, 1922-2012*, Accademia di Romania, Roma, 2012; Veronica Turcuș, *Școala Română din Roma (1922-1947)*, Editura Școala Ardeleană, Cluj-Napoca, 2016; Ioan Andrieșescu, *Învățații noștri – Vasile Pârvan*, Editura Cartea Românească, București, 1938; Ion Barnea, „Vasile Pârvan și problema creștinismului în Dacia Traiană”, în *Studii Teologice*, X (1958), nr. 1-2, pp. 93-105; Asociația Academică „Vasile Pârvan” a Fostilor Membri ai Școalei Române din Roma, În memoria lui Vasile Pârvan, Editura Asociația Academică „Vasile Pârvan” a Fostilor Membri ai Școalei Române din Roma, București, 1934; Gheorghe Buș, „Atitudine și cugetare la Vasile Pârvan”, în *Revista de filosofie*, XV (1968), nr. 8, pp. 927-938; Veronica Turcuș, *George G. Mateescu (1892-1929), director al Școlii Române din Roma – viața și opera*, Editura Academiei Române, București, 2008; Ștefan Bezdechi, *Câteva considerații asupra studiului d-lui Em. Panaitescu: numărul geților și al dacilor*, Editura Institutului de Arte Grafice „Ardealul”, Cluj, 1934; Mircea Zăciu, Marian Papahagi, Aurel Sasu, *Dicționarul Scriitorilor Români. D-L*, Editura Fundației Culturale Române, București, 1998, p. 339-344; Silviu Mihailă, *Zoe Dumitrescu-Bușulenga în conștiința critică a contemporanilor*, A. S. E. Publishing House, București, 2016; Iuliu-Marius Morariu, „George G. Mateescu și Clujul”, *Tabor*, XV (2021), nr. 6, p. 81-84.

de publicațiile școlii, respectiv *Ephemeris Dacoromana* și *Diplomatarium Italicum*, dar și de publicațiile membrilor și directorilor acestei instituții, într-o încercare de a aduce în atenție aspecte care nu au fost până acum evidențiate în publicistica din arealul contemporan.

Istoria creștinismului și rolul ei între preocupările Școlii Române din Roma (1922-1948)

Încă dintru început trebuie menționat faptul că, deși fondatorul și primul director al instituției, profesorul Vasile Pârvan⁴ a fost un cercetător ale cărui preocupări au venit adesea în convergență cu istoria creștinismului⁵, el va rămâne totuși consecvent profesiei sale de arheolog și va încuraja dezvoltarea unei adevărate școli în acest sens. Cu toate acestea, dată fiind importanța strategică a Romei și a țării în care se găsea instituția pe care o conducea, a fost el însuși pus în situația de a încuraja valorificarea unor documente care să aibă în centru istoria creștină. Cu certitudine, se dorea prin aceasta, pe lângă restituirea unor aspecte relevante pentru istoria românilor și cea a creștinătății, și apropierea de Sfântul Scaun.

Astfel, cele 10 numere din *Ephemeris Dacoroamana*, publicate cu întreruperi între anii 1923 și 1945⁶ și cele 4 numere din *Diplomatarium Italicum*, vor conține și texte care au în centru tematica pe care o avem în vedere. Din cei 128 de bursieri regăsiți aici între 1922 și 1946,⁷ o parte se va ocupa și de publicarea unor texte ce privesc istoria creștinismului. Un astfel

⁴ Cf. D. M. Pippidi, „Din corespondența dintre Vasile Pârvan și Nicolae Iorga,” *Studii și Cercetări de Istorie Veche și Arheologie*, 44 (1993), nr. 1, p. 29-32; Vasile Pârvan, *Corespondență și acte*, ediție îngrijită, cu introducere, note și indice de Alexandru Zub, București, Editura Minerva, 1973.

⁵ A se vedea, de exemplu: Vasile Pârvan, *Contribuții epigrafice la istoria creștinismului daco-roman*, Atelierele Socec, București, 1911; Idem, *Începuturile vieții romane la gurile Dunării*, Editura Cultura Națională, București, 1923. Cf. Ștefan Ștefănescu (coord.), *Enciclopedia istoriografiei românești*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1978, p. 258-259.

⁶ Such as: St. Bezdeki, „Nicephori Gregorae epistulae XV”, *Ephemeris Dacoromana*, II (1924), p. 239-377; idem, „Nicephori Gregorae epistulae XV”, *Ephemeris Dacoromana*, II (1924), p. 239-377; Alexandru Marcu, „Riflessi di storie rumene in opere italiane dei secoli XIV e XV”, *Ephemeris Dacoromana*, I (1923), p. 338-386.

⁷ According to the information offered by: Mihai Bărbulescu, Veronica Turcuș, Iulian M. Damian, *Accademia di Romania din Roma, 1922-2012*, pp. 203-207. Cf. Stelian Mândruț, „Professori e borsisti della Scuola Romana di Roma nel periodo interbellico”, în *Anuarul Institutului Italo-Român de Studii Istorice*. 3 (2006), pp. 141-158; Stelian Mândruț, „Profe-

de exemplu poate fi considerat Ștefan Bezdechi.⁸ în *Ephemeris Dacoromana*, el va publica două texte, ambele în limba latină, vorbind despre modul în care a supraviețuit gândirea lui Platon în filosofia creștină a veacurilor de aur și evidențiind influențele care pot fi găsite la oameni precum Sfântul Ioan Hrisostom⁹, sau despre Nichifor Gregoras¹⁰ și corespondența lui epistolară¹¹.

Aspecte de istorie bisericească vor mai aduce în atenție și Alexandru Busuioceanu¹² care va descrie o biserică construită pe ruinele unui temple păgând, vorbind despre istoricul acesteia și valoarea ei arhitecturală, și Claudiu Isopescu, care va publica o serie de documente cu privire la istoria bisericească a românilor, datând din cel de-al cincisprezecelea secol.¹³ El va continua ulterior seria inițiată, însă în paginile celui alt periodic, respectiv *Diplomatarium Italicum*¹⁴.

De altfel, acesta va fi cel care va conține cele mai multe documente cu privire la istoria creștinismului, în ciuda faptului că între anii 1925 și 1939¹⁵, va apărea doar în patru numere. Desigur, faptul este explicabil dacă ne raportăm la destinația celui de-al doilea anuar al Școlii Române din

sori și bursieri ai Școlii Române de la Roma în epoca interbelică,” *Acta Musei Napocensis*, 47 (2010), no. 2, p. 163-174.

⁸ Stephanus Bezdeki, „Ioannes Chrysostomus et Plato”, p. 291-337.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Pentru mai multe informații cu privire la viața și activitatea lui, a se vedea: Rodolphe Guiland, *Essai sur Nicéphore Grégoras : l'homme et l'oeuvre*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1926; Nicephorus Gregoras, *Nicephori Gregorae Byzantinae Historiae Libri XXXVII = Nikēphorou Tou Grēgoras, Rōmaikēs Istorias, Logoi LZ'. accedunt Nili Cabasilae Thessalonicensis Metropolitae, Theodori Melitoniotaē, Magnae Ecclesiae Sacellarii, Georgii Lapithae, Opuscula, Epistolae*, ed. J. P. Migne, Paris, 1865; Idem, *Corpus byzantinae historiae. Vol. 20/I: Nicephori Gregorae byzantina historia = Nikephoroy toy Gregora Romaikē istoria*, vol. 1-2, Typographia Bartholomaei Javarina, Venezia, 1729; Nicephorus Gregoras, *Correspondance de Nicéphore Grégoras*, col. „Collection byzantine”, Les Editions de Les Belles Lettres, 1927.

¹¹ St. Bezdeki, „Nicephori Gregorae epistulae XV”, *Ephemeris Dacoromana*, II (1924), p. 239-377.

¹² Alex. Busuioceanu, „Un ciclo di affreschi del secolo XV: S. Urbano alla Caffarella”, *Ephemeris Dacoromana*, II (1924), p. 1-65.

¹³ Claudio Isopescu, „Alcuni documenti inediti della fine del cinquecento”, *Ephemeris Dacoromana*, II (1924), p. 460-500.

¹⁴ Idem, „Alcuni documenti inediti della fine del cinquecento. Secondo serie”, în *Diplomatarium Italicum*, I (1925), p. 378-505

¹⁵ <http://www.accadromania.it/publicazioni.htm>, accessed 01. 09. 2021.

Roma, respectiv aceea de a publica în paginile ei documente ce privesc istoria românilor și nu numai, care au fost extrase din arhivele Vaticanului.

Astfel, viitorul critic literar și filolog G. Călinescu, care va studia la Roma între anii 1924 și 1926¹⁶ va publica aici un studiu dedicat Misionarilor italieni catolici din Moldova în secolele 17 și 18,¹⁷ Claudiu Isopescu va continua seria de documente publicate initial în *Ephemeris Dacoromana*, oferind 94 de documente din *Fondul Borghese* dedicate istoriei Țărilor Române în timpul lui Mihai Viteazul. Sursa lui de informare o vor constitui aici documentele emise de către nunțiatul catolic din Polonia. Cele publicate aici vin să vorbească astfel despre relevanța acestei instituții pentru spațiul geopolitic românesc și să arate cum a fost privit domnitorul care a realizat pentru prima dată Unirea Principatelor de către spațiul exlesiasitic.

Același Călinescu va fi prezent în numărul al doilea din mai-sus pomenita revistă, alături de Nicolae Buta¹⁸, ucenicul lui Ioan Lupaș¹⁹ care se va concentra tot asupra lui Mihai Viteazul și epocii lui. Din fondul *Propaganda Fide*, el va reuși să extragă un număr de 473 de deocumente, datând din perioada 1599-1603, înfățișând astfel prin intermediul lor aspecte care fuseseră parțial aduse în atenție și de către Claudiu Isopescu. Toate aceste informații vin să aducă în atenție istoria bisericească și importanța ei pentru peisajul cultural și cel spiritual românesc și european deopotrivă.

Cel de-al doilea număr va cunoaște un adevărat crescendo al textelor dedicate istoriei creștinismului în perioada medieval. Astfel discipolul lui Vasile Pârvan, care va studia aici între 1926 și 1928²⁰, Constantin Radu, va

¹⁶ Mihai Bărbulescu, Veronica Turcuș, Iulian M. Damian, *Accademia di Romania din Roma, 1922-2012*, p. 204. Cf. <http://www.accadromania.it/bursieri%201922%20-%202012.pdf>, accessed 12. 03. 2021.

¹⁷ Gh. Călinescu, „Alcumi missionari cattolici italiani nella Moldavia nei secoli XVII e XVIII”, *Diplomatarium Italicum*, I (1925), p. 1-223.

¹⁸ Nicolae Buta, „I Paesi Romeni in una serie di „Avissi” della fine del Cinquecento”, *Diplomatarium Italicum*, II (1926), p. 72-304.

¹⁹ Care, așa cum arată specialiștii: „În virtutea acestei amicitii, abia întors de la Roma în toamna anului 1926, Nicolae Buta a susținut pe lângă mentorul său, profesorul Ioan Lupaș, atunci ministru în guvernul Averescu, solicitarea lui Constantin Daicoviciu de a obține un fond de cercetare suplimentar în vederea studierii modului de organizare al supravegherii monumentelor istorice în Italia”. Veronica Turcuș, Școala Română din Roma (1947-1922), Cluj-Napoca, Editura Școala Ardeleană, 2016, p. 86.

²⁰ Mihai Bărbulescu, Veronica Turcuș, Iulian M. Damian, *Accademia di Romania din Roma, 1922-2012*, p. 206; <http://www.accadromania.it/bursieri%201922%20-%202012.pdf>, accessed 11. 03. 2021.

publica un amplu studiu dedicat lui Despot Vodă principele Moldovei și reformelor cu caracter social, cultural și religios pe care acesta le-a întreprins²¹. Ioan Moga va corbi despre relațiile dintre Gabriel Bathori și Radu Șerban și modul în care se reflectă ele în arhivele de la Viena²², Anton Mesrobeanu²³ despre domnitorul Gaspar Graziani și modul în care a știut acesta să se folosească de conflictual dintre turci și polonezi care a avut loc în anul 1621²⁴ Dimitrie Găzdaru²⁵ (1897-1991), care va studia filologia

²¹ Constantin Radu, „Vita Despoti Principis Moldaviae”, *Diplomatarium Italicum*, III (1927), p. 1-41.

²² Ioan Moga, „La contesa tra Gabriele Bathori e Radu Șerban vista dalla Corte di Vienna”, *Diplomatarium Italicum*, III (1927), p. 42-125.

²³ Anton Mesrobeanu had a Bachelor in Letters but was also a historian and studied in Rome between 1926 and 1928. Vasile Pârvan, *Correspondență și acte*, p. 291. Cf. <http://www.accadromania.it/bursieri%201922%20-%202012.pdf>, accessed 11. 03. 2021. For more information about his life and activity, see also: <http://dictionare.enciclopedii.uaic.ro/catalogCD-UAIC/aratafisatest.php?letter=M&id=6542>, accessed 15. 03. 2021, but also: Anton Mesrobeanu, „Rolul politic al Movileștilor până la domnia lui Ieremia Vodă,” in *Cercetări istorice*, I (1925), no. 1, p. 177-189; Idem, „Contribuții la istoria catolicismului din Moldova,” *Cercetări istorice*, IV (1928), no. 2, p. 76-91.

²⁴ Idem, „Nuovi contributi sul Vaevoda Gaspare Graziani e la guerra turco-pollacca del 1621”, *Diplomatarium Italicum*, III (1927), p. 126-239.

²⁵ Considerat unul dintre cei mai mari romaniști ai secolului trecut, a desfășurat o operă aparte și a avut o publicistică bogată. A se vedea, de exemplu: Dimitrie Găzdaru, „Chronique roumaine”, *Arhiva*, XXXII (1925), pp. 284-285; Idem, „Cl. Isopescu, La poesia popolare romena, Livorno, 1927,” in *Arhiva*, XXXVI (1929), p. 293; idem, „Al. Lupeanu-Melin, De pe Secaș. Strigături și cântece din popor, Blaj, 1927,” *Arhiva*, XXXVI (1929), p. 293-294; Idem, „G. F. Ciasanu, G. Fira, C. M. Popescu, Culegere de folclor din jud. Vâlcea și împrejurimi, București, 1928,” *Arhiva*, XXXVI (1929), p. 296-297; Idem, „Sopra una conseguenza del carattere di legge fonetica generale delta. proclisi ed enclisi,” in *Atti del III Congresso Internazionale dei Linguisti*, Firenze, Cassa Editrice F. Le Monnier, 1935, p. 308-312; Idem, „Mici controverse istoromâne: 1. La ce epocă se referă știrile lui Domenico Mario Negri despre Morlachii din Dalmația?”, *Arhiva*, XLIV (1937), p. 95-97; Idem, „Mici controverse istoromâne: 2. Articolul anonim „I Romeni dell'Istria” din a. 1883,” in *Arhiva*, XLIV (1937), pp. 97-1010; Idem, „Filologia Română în Anglia,” in *Revista Critică*, XI (1937), p. 49-50; Idem, „Alte controverse istoromâne. 2. Iarăși despre falsul Paropat al lui P. Kandler,” *Arhiva*, XLVI (1939), p. 94-95; idem, „Alte controverse istoromâne. 4. Autorul unei opere anonime despre Istria, apărută în a. 1863,” *Arhiva*, XLVI (1939), p. 95-96; Dimitrie Găzdaru, Maria Găzdaru, „Călători și geografi italieni în sec. XVII. Referințele lor despre Țările Românești,” *Arhiva*, XLVI (1939), pp. 177-208; Dimitrie Găzdaru, „Romeni Occidentali stanziati in Italia nel medioevo,” in *Cultura Neolatina*, VI-VII (1946-1947), p. 141-163; idem, „Español no más y rumano númai en su desarrollo paralelo,” *Filología*, I (1949), pp. 23-42; idem, „La controversia sobre las leyes fonéticas en el episto-

între anii 1927 și 1929 la Roma, fiind acompaniat și de către soția lui aici²⁶, devenind ulterior, în timpul guvernării legionare, o vreme și director al acestei instituții, chiar dacă pentru scurtă vreme²⁷, va vorbi tot în acest număr despre Tudor Vladimirescu și revolta condusă de acesta în anul 1828²⁸, vorbind despre modul în care un preot catolic pe nume Molajoni a văzut aceste momente și a transmis informații în legătură cu ele la Roma.

Ulterior, ultimul număr al publicației va fi unul în care vor semna exclusiv clujeni. Aurel Decei,²⁹ Gh. Vinulescu³⁰ and Francisc Pall³¹ vor fi cei care vor semna textul, iar Mihail Berzea va semna din nou indicele³². Documente provenite din surse precum *Codice Urbiniano Latino* 6064, sau vândul *Propaganda Fide*, vor fi aduse în atenția cititorilor, iar aspecte pre-

lario de los principales lingüistas del siglo XIX”, in *Anales de Filología Clásica di Buenos Aires*, IV (1949), 211-328; idem, „Bestiari”, in *Enciclopedia Cattolica*, vol. II, Casa Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1950, col. 1504- 1506; Idem, „HIC, IBI, INDE en las lenguas ibero-románicas”, *Filología*, II (1950), p. 29-44; Idem, „Cuatro cartas de Friedrich Diez a G. I. Ascoli”, *Filología*, III (1951), p. 105-110; Idem, „Paralelos populares argentinos al más antiguo texto italiano”, *Logos*, VII (1951), no. 9, p. 97-100; idem, „Vechi pribegi români. Între Carpați și Adriatică”, in *Cercetări Românești*, I (1951), p. p. 2-3; idem, „Înfrângerea puterilor răului”, *Buletinul Bisericii Ortodoxe Române*, IV (1952), p. 8-9; idem, „Contribuția Românilor la progresul cultural al Slavilor”, in *Cercetări Românești*, II (1952), p. 3-17; idem, „Cui prodest?” in *Solia – The Herald*, XX (1955), no. 9, p. 221; Idem, „Afirmări românești pe plan cultural internațional”, in *Cercetări Românești*, V (1955), p. 33-39; idem, „Publicații rare sau necunoscute și documente inedite despre limba și poporul românesc. 1. Presbyter Diocleas, s. XII. 2. Memoriale Pauli de Paulo, 1371-1408. 3. Poggio Bracciolini, 1431. 4. Domenico Mario Negri, ca. 1490. 5. Diarii Udinesi, 1508-1541”, *Cercetări Românești*, V (1955), p. 49-62.

²⁶ Cf. Mihai Bărbulescu, Veronica Turcuș, Iulian M. Damian, *Accademia di Romania din Roma, 1922-2012*, p. 205; <http://www.accadromania.it/bursieri%201922%20-%202012.pdf>, accessed 11. 03. 2021.

²⁷ Cf. Veronica Turcuș, Șerban Turcuș, „România legionară și impactul asupra instituțiilor de cultură. Studiu de caz”, in *Anuarul Institutului de Istorie „G. Barițiu” din Cluj-Napoca*, LII (2013), p. 261-284

²⁸ D. Găzdaru, „Una relazione manoscritta italiana sulla rivoluzione di Tudor Vladimirescu”, *Diplomatarium Italicum*, III (1927), p. 240-273.

²⁹ Aurel Decei, „Avissi riguardanti i Paesi Romeni negli anni 1596-1598”, *Diplomatarium Italicum*, IV (1928), p.1-74.

³⁰ Gh. Vinulescu, „Pietro Diodato e la sua relazione sulla Moldavia”, *Diplomatarium Italicum*, IV (1928), p. 75-135.

³¹ Francisc Pall „Le controversie tra i Minori conventuali e i Gesuiti nelle missioni di Moldavia (Romania)”, *Diplomatarium Italicum*, IV (1928), p. 136-357.

³² M. Berza, „Indice”, *Diplomatarium Italicum*, IV (1928), p. 361-413.

cum activitatea iezuiților vor constitui preocupare importantă a cercetătorilor de aici.

Aspecte conclusive

După cum am încercat și noi să arătăm în paginile cercetării de față, istoria creștinismului a reprezentat un subiect important pentru Școala Română de la Roma în perioada interbelică. Unii dintre directorii ei vor publica texte importante în care vor vorbi despre modul în care a evoluat creștinismul în anumite perioade istorice, în timp ce, cele două publicații, respectiv *Efemeris Dacoromana* și *Diplomatarium Italicum*, vor găzdui texte valoroase și documente din diferite arhive romane, valorificând atât istoria Italiei și a instituției Pontificale, cât și pe cea a românilor, probabil cu scopul de a crea punți de legătură între culturi și spații aparte.

Forum Theologicum Sardicense
2/2020

Под редакцията на
доц. д-р Светослав Риболов и доц. д-р Павел Павлов

Редакция на английски език:
ас. д-р Йоаннис Каминис

Художник на корицата и предпечатна подготовка:
Златина Карчева

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: bogoslovskamissal@gmail.com