ВИЗАНТИЙСКО БОГОСЛОВИЕ

ИСТОРИЧЕСКИ НАСОКИ И ДОГМАТИЧЕСКИ ТЕМИ

ЙОАН МАЙЕНДОРФ

ИЗДАТЕЛСТВО „ГА

ЙОАН МАЙЕНДОРФ

ВИЗАНТИЙСКО БОГОС

ЗАВЕТ

ВИЗАНТИЙСКО БОГОСЛОВИЕ

С0Г

Byzantine Theology **- John Meyendorf © Fordam University Press © Бистра Рушкова - преводач © Издателство „ГАЛ-ИКО“, София 1996**

Й О А Н М А Й Е Н Д О Р Ф

ВИЗАНТИЙСКО БОГОСЛОВИЕ

ИСТОРИЧЕСКИ НАСОКИ И ДОГМАТИЧЕСКИ ТЕМИ

превод от английски Б И С Т Р А Р У Ш К О В А

С О Ф И Я - 1995 И З Д А Т Е Л С Т В О Г А Л - И К О
ВИЗАНТИЙСКО БОГОСЛОВИЕ

Йоан Майендорф
първо издание

преводач Бистра Рушкова редактор Иван Христов биография и библиография Емил Димитров художник Константин Жеков коректор Зоя Величкова технически редактор Кирил Величков предпечатна подготовка Даниела Алексова

формат 84x108/32, п.к. 19,75

Издателство „ГАЛ-ИКО“ - София ISBN 954-8010-52-6

СЪДЪРЖАНИЕ

УВОД

ИСТОРИЧЕСКИ НАСОКИ

ДОГМАТИЧЕСКИ ТЕМИ

Авторът е особено задължен на Преп. Едуин А. Куейн от Ордена на Йезуитите, редактор при Фордхам юниверсити прес, който не пестеше време, енергия и необикновената си компетентност за подобрявгше на текста, а също така на Преп. Уолтър Дж. Бургхард от Ордена на Йезуитите за това, че прочете ръкописа и направи няколко полезни предложения.

Авторът дължи благодарност и на проф. Ярослав Пеликан от Йейлския университет за това, че му позволи да прочете и цитира коректурите на втория том от неговия монументален труд върху „Християнската традиция“.

Й.М.

У В О Д

ХЛРЛКТЕР И ИЗВОРИ НА ВИЗАНТИЙС КОТО БОГОСЛОВИЕ

[Дс са нужни векове на борба и свръхчовешки усилия, за да сс отиде отвъд елинизма, като сс освободи той от естествените си връзки, от етническите си и културни ограничения, преди окончателно да приеме универсалния облик на християнската истина.

Владимир Лоски,
***I Ision of God,* 58.**

Ангичната кутура е доказала, че е достатъчно жизнена, за да признае едно вътрешно „преображение“... Християните са доказали, че е възмож- но да се преориентира културния процес, без да се изпада в предкултурно състояние, да сс преобразува културпата тъкан в нов дух. Същият процес, който но различни начини е описван като „елинизация на християнството“, може да се изложи по-скоро като „християнизация на елинизма“.

Георги Флоровски
„Faith and Culture“, *St. Vladimir's*
***Quarterly, 4*, 1-2 [1955-1956], 40.**

Император Константин (324-337) слага край на периода на конфронтация между християнството и Римската империя. Пак той напуска старата столица и премества центъра на политическия и културния живот на тогавашния „цивилизован свят“ на мястото на древногръцкия град на 1>осфора - Византион. Официално той е наречен Константинопол, „Новия Рим“, и остава столица на една импе- перия, която продължава да се нарича „Римска“, в продължение на повече от единадесет столетия, до падането му под турска власт през 1453 г.

Константинопол става безспорен център на източното християнство, особено след изчезването на старите християнски центрове в Египет - Палестина и Сирия. Неговият епископ приема титлата „вселенски патриарх“, а мисионерите му покръстват огромни територии в християнската вяра. Всъщност „Новият Рим“ става люлка на цивилизацията за Близкия Изток и Източна Европа така, както е „старият Рим“ за Латинския Запад.

Целта на настоящата книга е да опише категориите на богословската мисъл, както са се оформяли в рамките на византийската християнска цивилизация, нейната философия на живот, литургия и изкуство и тяхното присъствие в съвременното източно православие. Централната тема, или интуиция, на византийското богословие е, че човешката природа не е статично, „затворено“, автономно цяло, а динамична реалност, определена в самото си съществуване от отношението си с Бога. Това отношение се разглежда като процес на издигане и като причастие (общуване) - човек, създаден по образа на Бога, е призван свободно да постигне „богоподобие“. Неговото отношение с Бога е едновременно даденост и задача, непосредствено изживяване и очакване за още по-велико видение, което може да се постигне в свободното усилие на любовта. Динамизмът на византийската антропология лесно може да се противопостави на статичните категории „природа“ и „благодат“, които преобладават в мисълта на Запад- ното християнство след Августин. Това може да се окаже жизнено важен източник в съвременното богословско търсене на ново разбиране за човека.

Византия отдавна е загинала като култура и цивилизация, но значимостта на нейното влияние върху историческото развитие на човешкото общество е все още предмет на спорове. От времето на Гибън историците цитират като основни нейни дефекти обществената закостенялост, отсъствието на творчески дух в областта на науката и технологията и сакра- лизираната представа за държавата. Настоящата книга поддържа становището, че Византия има истински и *траен* принос в историята на човечеството в областта на религиозната мисъл. Неувяхващата привлекателност на византийското изкуство и удивителното оцеляване на Източното християнство през възможно най-динамичните социални промени са най- доброто доказателство за това, че Византия наистина е открила нещо фундаментално *вярно* за човешката природа и нейното отношение с Бога.

За да изразят този „теоцентричен“ възглед за човека - толкова близък на съвременните опити да се изгради „тео- центрична антропология“, - византийските богослови използват понятията на гръцката философия, особено понятието за theosis, или „обожение“. През миналия век Адолф Харнак остро осъжда „елинизираното християнство“ на гръцките Отци, но днес той едва ли има много последователи. Неизбежната необходимост християнската вяра да се формулира отново и да се преосмисли в светлината на променящи се културни модели е общопризната, а усилията на гръцките Отци да формулират християнството с категориите на елинизма могат само да се смятат за основателни. Както Лоски е осъзнал, византийското богословие в действителност не е нищо друго освен продължително усилие и борба да се изрази традицията на Църквата с живите категории на гръцката мисъл, така че елинизмът да бъде обърнат към Христос.

Основателно е да се пита дали този опит е бил успешен, но не може да се отрече, че той е бил оправдан в главната си цел. Тази книга е опит да се опишат основните исторически тенденции на византийското богословие, като винаги се свързват с основната му тема и да се покаже в една по-система- тична форма, че на резултатите от византийската богословска мисъл може да се гледа и като на синтез. Целта ни не е просто да опишем идеята за „обожението“ и нейното развитие в гръцката патристична мисъл (по този въпрос има множество специализирани изследвания), а да анализираме цялото историческо развитие на богословските идеи, отнасящи се до отношенията Бог-човек във Византия. Дали ще се занимаваме с тринитарния или христологичния догмат, или ще изследваме еклесиологията и доктрината за тайнствата, ос- новното течение на византийското богословие разкрива един и същ възглед за човека, призван да „познае“ Бога, да „участвува“ в Неговия живот, да бъде „спасен“ не просто чрез някакво външно действие на Бога или чрез рационалното познание на предустановени истини, а като „стане Бог“. И това обожение на човека във византийското богословие е коренно различно от неоплатоническото връщане към безличното Единно - то е нов израз на новозаветния живот „во Христе“ и в „общността на Светия Дух“.

1.Хронологически граници

Има неоспорими основания да се смята, че периодът след Халкедонския събор (451) и варварското нашествие в Италия е специфично византийски. Резултатът от събора е монофи- зитския разкол, който откъсва Константинопол от Александрия и Антиохия (древните източни центрове на богословско творчество), а и от целия не-гръцки Изток. Междувременно, въпреки че все още принадлежат към същата съборна имперска Църква, латини и ромеи започват да развиват едно нарастващо чувство на отчуждение, както показват разнопосочните течения в христологията, еклесиологията и пневма- тологията. В този контекст много ясно се откроява несравнимото културно и интелектуално превъзходство на Константинопол.

По този начин историческите обстоятелства поставят Византия в изключително и в известна степен независимо положение на превъзходство, от което тя развива едновременно синтетична и творческа богословска традиция.

В продължение на няколко века Византия полага усилия да задържи заедно частите на един разпадащ се християнски свят: като поддържа христологическата си обвързаност към Халкедонския събор и към Томоса на папа Лъв, тя запазва мостовете към Запада въпреки всички търкания, а като остава непоклатимо вярна на александрийската христология на Атанасий и Кирил, тя се опитва - за съжаление без успех - да държи всички врати отворени за монофизитите.

Тези христологически взаимовръзки и дебати включват учение за отношенията между Бога и човека, богословие на „участието“, което чрез творческия синтез на Максим Изповедник ще послужи за основа на цялостното развитие на византийската християнска мисъл чак до падането на Константинопол под турска власт. Така между патристичната епоха и по- късното византийско богословие има един същностен кон- тинуитет - както настоящето изследване ще се опита да покаже, - който покрива почти едно хилядолетие от християнската история на Изтока - от Халкедонския събор до падането на Константинопол.

Този континуитет не се изразява в някакъв формален авторитет или образец, който би могъл да бъде приемлив през целия период. Той по-скоро се състои в последователен богословски начин на мислене, в последователно разбиране за човешката съдба по отношение на Бога и на света. „Бог е станал човек“, пише Атанасий, „за да може човекът да стане Бог“. Тази фундаментална постановка на александрийското богословие, която доминира всички богословски дискусии за „обожението“, породила много проблеми. Пантеизъм, бягство от историята и платонизиращ спиритуализъм са очевидните опасности и

въпреки че православното халкедонско богословие като цяло ги съзнава, то предполага едно позитивно учение за човека като за същество, призвано постоянно да превъзмогва собствените си ограничения. Смята се, че истинската природа на човека не е „автономна“, а предопределена да участвува в божествен живот, който е станал достъпен во Христе. В това схващане човешката роля в сътворения свят може да бъде изпълнена, само ако той опази „образа“ на Бога, който е част от човешката му природа от самото начало.

От христологическите спорове в V в. до дебатите върху Божията „същност“ и „енергия“ през XIV в. всички големи кризи на византийската богословска мисъл могат да се сведат до един или друг аспект на този основен християнски проблем. Толкова различни автори като Леонтий Иерусалим- ски и Григорий Палама, Максим Изповедник и Симеон Нови Богослов, Фотий и Николай Кавасила в основата си са в съгласие по този въпрос. Това е съгласието, което като цяло отличава византийското богословие от поставгустинското и схоластическо Западно богословие и което прави възможен опита за систематично представяне на византийската християнска мисъл, който ще направим във втората част на нашето изследване.

2.Живото предание

Не е лесно да се изложи живото предание, като се има предвид самия характер на византийския църковен живот такъв, какъвто е отразен в богословската литература. Както през патристическия период, така и през византийския, нито съборите, нито богословите са показали някакъв особен интерес към изграждане на позитивни богословски системи. С няколко изключения - например халкедонската дефиниция - самите съборни постановления имат негативен облик. Те осъждат изкривяванията на християнската Истина, а не развиват положителното й съдържание, приемано като неоспоримо, живо Предание и целокупна Истина, стоящи извън и над формулите на догмата. Огромна част от богословската литература е или екзегетическа, или полемична, но и в двата случая християнската вяра се приема за дадена реалност, върху която се коментира или която се защитава, но която човек не се опитва да формулира детайлно. Дори Йоан Дамаскин. понякога наричан „Източния Тома Аквински“, защото е съставил систематично „Изложение на православната вяра“ (*De fide orthodoxa),* е дал само един кратък учебник, а не богословска система. Ако нещо недостига в неговата мисъл, то е онова оригинално философско творчество, което предполага нова система.

Все пак липсата на стремеж към систематизация не означава липса на интерес към истинското съдържание на вярата или неспособност да се даде точна богословска дефиниция. Точно обратното - никоя друга цивилизация не е преживяла толкова много спорове за адекватността или неадекватността на думите, отразяващи религиозни истини. *Homoou- sion* като различно от *homoiousion*, „от две природи“ или „в две природи“; две воли или една воля; *latreia* на иконите или *proskynesis* на образите; сътворения или несътворен характер на божествените „енергии“; изхождение „от Сина“ или „чрез Сина“ - това са въпроси, по които византийските християни спорят векове наред. Човек би помислил, че гръцкият християнски дух се е състоял точно в оптимистичната вяра, че в основата си човешкият език е способен да изрази религиозна истина и че спасението зависи от точния израз, използуван, за да се предаде значението на Евангелието. Но същите гръцки християни твърдо вярват, че понятийния език не може да изрази *целокупната* истина, а човешкият ум е неспособен да постигне същността на Бога. Следователно във Византия е съществувала антиномия в самия подход към богословието: Бог действително се е разкрил в Иисус Христос и знанието на Неговата Истина е съществено за спасението, но Бог е също така над човешкия интелект и не може да бъде напълно изразен с човешка реч.

Богословието във Византия никога не е било монопол на професионалисти или на „учена Църква“. За целия византийски период нито един църковен събор не минава без оспорване. а опитите на няколко императори да регулират с декрети съзнанието на своите поданици са осуетени не толкова от една упорито независима йерархия, колкото от мълчаливата опозиция на целокупното тяло на Църквата. Тази липса на ясен и юридически дефиниран критерий кое е ортодоксално, означава, че всички носят отговорност за истината. Болшинството от миряните, разбира се, следва най-изтъкнатите епископи, чиято учителска отговорност никога не е оспорвана, или монашески водачи, които често играят централна роля в догматическите спорове. Но простите вярващи също знаят как да решават за себе си, особено когато епископатът е разделен. Достатъчно е да припомним тук свидетелството на Григорий Назиански, който се оплаква, че и търговците обсъждат понятието „единосъщие“ на пазара.

Но императорските намеси в богословските дебати, които днес приличат на непозволена намеса на светската власт в свещените предели на Църквата, се смятали за нещо съвсем нормално във време, когато законът изисквал от императора да бъде „прославен в своята божествена ревност и сведущ в догмата за Светата Троица“.[1] Въпреки че никой не е склонен да дари императора с привилегия за непогрешимост, никой не оспорва и принципа, че императорът може да изрази своето богословско становище, което *de facto* добива по-голяма, а понякога и решителна тежест, защото е произнесено от самия Автократор.

Цезаропапизмът обаче никога не бива възприет като принцип във Византия. Безброй герои на вярата постоянно се величаели, точно защото са се противопоставяли на ерети- чески императори. В църквата се пеели химни в прослава на Василий, защото не се подчинил на Валент и в прослава на Максим за неговото мъченичество при Констант. Многобройни монаси са величани, защото се противопоставяли на иконоборческите императори от VIII в. Тези литургични възхвали сами по себе си са били достатъчни да потвърдят принципа, че императорът е длъжен да пази, а не да дефинира християнската вяра.

В действителност, монасите са тези, които през цялата византийска история са истинското свидетелство за вътрешната църковна независимост. В характера на гръцкото богословие се отразява фактът, че византийската църква е преди всичко монашеска. Не е чудно, че императорите, които се опитват да утвърдят иконоборството, първо е трябвало да организират антимонашеско движение в Църквата, защото монашеството е било по необходимост враждебно към цезаро- папистката система, към която някои императори били предразположени.

Монасите, които били хиляди в самия Константинопол, в големите градове и практически във всяко кътче на визан- тийския свят, последователно се противопоставяли на всеки догматически компромис. Те защитавали едно строго православие, но понякога поставяли своята ревност в услуга на монофизитството или оригенизма. От VI в. нататък кандидатите за епископи са избирани почти изключително от редиците на монасите. По този начин византийската духовност и голяма част от византийската литургия са сътворени от монаси. Фактът, че византийското християнство нямало това, което днес би се наричало „светско богословие“, до голяма степен се дължи на доминиращото положение на монасите. Но същото това доминиране е попречило на християнската църква да стане изцяло тъждествена с империята, която пос- тоянно се стремяла да се сакрализира и да приобщи божествения план на спасението към собствените си временни интереси. Числената, духовна и интелектуална мощ на византийското монашество е решителния фактор, който запазва основното есхатологическо измерение на християнската вяра в Църквата.

Последното важно предварително наблюдение, което може да се направи относно специфичния характер на визан- тийското богословие, е важността на литургията във византийския религиозен възглед. В източното християнство евха- ристийната служба повече от всичко друго се идентифицира с реалността на самата Църква, защото манифестира смиреността

на Бога, който приема смъртно тяло и тайнственото присъствие на есхатологическото Царство Божие между хората. Тя указва тези централни реалности на вярата не чрез понятия, а чрез символи и знаци, разбираеми за цялата молитвена общност. Централността на евхаристията в действителност е истинския ключ към византийското йерархично и корпоративно разбиране за Църквата. Църквата е вселенска, но се реализира истински само в местното евхаристийно събрание, при което група грешни мъже и жени изцяло се превръщат в „народ Божий". Това евхаристийно-центрично учение за Църквата потикнало византийците да разкрасяват и украсяват светото тайнство със сложен и понякога тежък церемониал и с изключително богата химнография в ежедневен, седмичен, пасхален и годишен цикъл. Освен светотайнската еклесиология, произтичаща от самата евхаристия, тези хим- нографски цикли представляват истински източник на богословието. Векове наред византийците не само слушали богословски уроци и пишели и четели богословски трактати, но и ежедневно пеели и размишлявали за християнското тайнство на служба, чието богатство на израза не може да се открие другаде в християнския свят. Дори след падането на Константинопол, когато източното християнство е лишено от училища, книги и интелектуално водачество, богослужението остава главния учител и водач на православието. Преведена на различните народни езици на византийския свят - славянски, грузински, арабски и десетки други - литургията е била и мощен израз на единството на вярата и светотайнския живот.

2.Светото Писание, екзегезата, критериите

Християнския изток се нуждаел от много повече време отколкото Запада, за да се договори за канона на Светото Писание. Основно колебанията се отнасяли за книгите на Стария Завет, които не влизат в еврейския канон („кратък" канон) и за книгата на Откровението в Новия Завет. Съборните и патристични авторитети от IV в. на Изток се различават в своята позиция относно действителната важност на книгите Премъдрост, Еклисиаст, Естир, Иудит и Товит. В известното си 39-то Пасхално послание Атанасий ги изключва от книгите на Светото Писание, но ги счита полезни за катехумените - възглед, който той споделя с Кирил Йерусалимски. Правило 60 на Лаодикийския събор - автентично или не - също отразява традицията на един „по-кратък" канон. Но Пето- Шестият събор от 692 г. потвърждава авторитета на 58 Апостолско правило, което допуска някои книги от „по-дългия" канон, включително и Трета книга Макавейска, но пропуска книгите Премъдрост, Товит и Иудит. Йоан Дамаскин (t ок. 735) смята книгите Премъдрост и Еклисиаст за „възхитителни", но все пак пропуска да ги включи в канона.[2] Следователно, въпреки че византийското патристично и църковно предание почти изключително използва Септуагинтата като стандартен библейски текст и че части от „по-дългия" канон - особено от книгата Премъдрост - имат литургическа употреба, византийските богослови остават верни на „хебрайски" критерии за старозветната литература, които изключват текстове, оригинално сътворени на гръцки език. Съвременното православно богословие се придържа към тези нерешени крайни позиции, когато прави разлика между „канонически" и „второканонически" писания на Стария Завет, прилагайки първия термин само към книгите от „по-краткия" канон.

Сред писанията на Новия Завет книгата на Откровението е приета с неохота в канона на Новия Завет. Тя е пропусната от канона в списъците на Лаодикийския събор (правило 60), от Апостолско правило 85 и от Кирил Йерусалимски.[3] Коментаторите на Антиохийската школа също я пренебрегват, отразявайки преобладаващото становище в Сирийската Църква. Във византийското богослужение, което зависело от Сирия и Палестина, Откровението е единствената книга от Новия Завет, която никога не се употребява като литургическо четиво. Позицията на Александрийската школа обаче, изразена най-вече от Атанасий и последвана от Йоан Дамаскин в VIII в., в крайна сметка е възприета от византийската Църква. След VI в. никой не изразява съмнение в каноничността на Откровението.

Византийците винаги са възприемали писмената форма на апостолското послание в рамките на „апостолското предание" - широкия, жив и непрекъснат континуитет на апостолската Църква. Известните думи на Василий Кесарийски (t 379) за Писанието и Преданието могат да се смятат за отражение на единодушието между по-късните византийски богослови: „Ние не се задоволяваме с това, което е написано в Деянията и Посланията (изразът *ho apostolos,* тук преведен като Деяния и Послания, означава литургическата книга, която съдържала всички новозаветни писания освен четирите евангелия и книгата на Откровението) и в Евангелията. Преди и след тяхното четене ние добавяме други учения, които сме получили от устно поучение и в които се отразява голямата тежест на тайнството (на вярата)".[4] „Другите учения", които Василий споменава, са всъщност литургическите и светотайн- ски предания, които заедно с концептуалното съгласие, пос**тигнато в континуитета на гръцкото патристично богословие, във Византия винаги са служели за жива рамка на разбирането на Светото Писание.**

В екзегетическите методи, както и в теорията си за знанието, византийците възприемат критерия на Отците от IV и V в. Като съгласува фундаменталните идеи на кападокийски- те Отци за Троичността с христологическата мисъл на V-VII

в. Йоан Дамаскин е могъл да състави своето „Изложение на православната вяра" *(De fide orthodoxa),* **което да послужи като учебник по богословие през следващия период. Други творци с по-малко въображение съставят още по-прости антологии** *(florilegia)* **от патристични цитати, или „панопли", отричащи всички ереси. Голяма част от византийската богословска литература е изключително антологическа по природа. Независимо от това се развивало и живо богословие, особено в монашеските кръгове.**

Във всеки опит да се извърши преглед на основните догматически теми е невъзможно да се избегне постоянно позоваване на Отците от класическия период, защото те били главните традиционни авторитети за византийците. В същото време, признавайки, че в Църквата всеки християнин, особено светеца, има честта и възможността да види и съпреживее истината, същите византийци предполагат учение за откровението, което много се различава от това, поддържано на Запад. Защото представата за *theologia* **във Византия, както и при кападокийските Отци, е неразделна от** *theoria* **(„съзерцание"); богословието не е могло да бъде - както е било на Запад - рационална дедукция от „богооткровени" предпоставки, т.е. от Светото Писание, или от постановките на някой църковен учител. То е по-скоро видение, преживяно от светците, чиято автентичност, разбира се, трябвало да бъде проверена чрез свидетелството на Светото Писание и Преданието. Не че рационалният дедуктивен процес е напълно елиминиран от богословската мисъл, но за византийците той представлява най-нисшето и най-неблагонадеждно ниво на богословието. Истински богослов е онзи, който вижда и съпрежи- вява съдържанието на своето богословие. Смятало се, че това съпреживяване не принадлежи само на интелекта (въпреки че интелектът не е изключен от неговото достигане), но и на „духовното око", което поставя целокупния човек - интелект, емоции и дори сетива - в контакт с божественото същест**вуване. Това е била и първоначалната причина за спора между Григорий Палама и калабриеца Варлаам, който отприщва богословските спорове през XIV в. (1337-1340).

Откровението, следователно, не се е ограничавало нито с писаното слово на Светото Писание, нито с дефинициите на съборите, а е било директно достъпно като жива истина в човешкия опит за Божието присъствие в Неговата Църква. Някои историци на източната християнска мисъл виждат в тази възможност за непосредствен контакт с Бога една форма на

Василий Велики - б. пр.

месалианство - термин, с който от IV в. се означава една монашеска секта, която била против йерархията и светите тайнства и която съборите непрекъснато осъждали. Но основният поток на източнохристиянската „гносиология“, който действително потвърждава възможността за непосредствен духовен опит за Бога, се основава на светотайнска, следователно и йерархически структурирана еклесиология, която дава хрис- тологическа и пневматологическа основа за личния опит и предполага, че християнското богословие винаги трябва да се придържа към апостолическото и патристично свидетелство.

Този опитен характер на Откровението има директно влияние върху учението за „развитието“: византийските богослови като цяло смятали, че нови откровения никога не биха могли да бъдат добавени към единственото свидетелство на апостолите. Точно защото разбирането им за Истината не е било понятийно, богословите не са могли да признаят нито че Истината е изразена по вербален и понятийно изчерпателен начин от новозаветните писания, нито че опитът на Отците и светците може да обогати *съдържание то* на апостолската вяра. Нищо ново не може да се научи за Христос и за спасението извън онова, което апостолите са „чули, което сме видяли с очите си, което сме наблюдавали и което ръцете ни са попипали, за Словото на живота“ (1 Йоан 1:1). Опитът на светците би следвало да е по същество идентичен с този на апостолите: понятията за „развитие“ или „растеж“ могат да се прилагат единствено към човешкото усвояване на божествената Истина, а не към самата Истина и, разбира се, към понятийната разработка на църковното учение или към отхвърлянето на ересите.

В Иисус Христос, следователно, пълнотата на Истината е била открита един път завинаги. Това откровение е засви- детелствувано от апостолското послание чрез писано слово или устна традиция. Но в своята от Бога дадена свобода хората могат да го изпитат в различна степен и под различна форма. Светът, на който това свидетелство е обявено, непрекъснато поставя нови предизвикателства и проблеми. Самата комплексност на човешкото битие, неохотата на византийската християнска мисъл да сведе богословието до една определена форма на човешкото усвояване - интелектуалната, характерът на Новозаветното послание, интересуващо се не от абстрактни истини, а от едно Лице, отсъствието във византийската Църква на постоянен, безпогрешен критерий за истината - всички тези елементи са допринесли за разбирането на християнството във Византия като жив опит, за чиято цялостност и автентичност определено е отговорна светотайнс- ката структура на ЦЬрквата, но чието съдържание се пренася от поколение на поколение от цялата църковна общност.

Същите тези елементи обуславят и факта, че еволюцията на богословието във византийската Църква би могла да бъде единствено бавен и органичен процес, изискващ мълчаливото съгласие на целокупната йерархия и на вярващите. Сама, църковната власт никога не е успяла да наложи важни промени в богословието или църковната политика, а когато такива опити са правени, те завършвали или с неуспех, или с продължителна съпротива, а дори и с разкол.

Така опитната природа на богословието родила богословски консерватизъм (а не субективизъм, както можем да очакваме, ако погрешно разбираме опита като индивидуалис- тичен мистицизъм), защото опита на светците - а всички християни са призовани да бъдат светци - винаги се е разбирал като задължително идентичен с този на апостолите и Отците. В действителност единството на Църквата в пространството и времето се схващало като съпреживявано единство в единия Христос, на който апостолите са били свидетели в миналото и който всички поколения отново ще съзерцават, когато Той дойде в славата Си на съдния ден.

Но ако няма развитие в *съдържание то* на вярата, т.е. в личността Христова, винаги идентична сама на себе си, а само във формулирането й и в отношението й към променящия се свят, тогава какво значение са имали за византийците догматическите дефиниции и съборните постановления? Отговорът се съдържа в самия им текст: всички вселенски събори, като се започне с Ефеския (431) - първия, на който са запазени протоколите - изрично подчертават, че догматическите дефиниции не са самоцел и че съборните отци неохотно пристъпват към дефиниране проблемите на доктрината, единствено за да изключат погрешните интерпретации, предлагани от еретиците. Най-известното съборно определение - това на Халкедонския събор, също е категорично в това отношение. Догматическата формулировка на събора започва с тържествено потвърждаване на символа на вярата на Никео-Цари- градския събор и заявява по отношение на последния:

„Тази мъдра и полезна формула на божествената благодат е била достатъчна за съвършеното знание и потвърждение на вярата. Тя ни дава съвършено учение за Отца, Сина и Светия Дух и обявява Въплъщението на Господа за онези, които го приемат с вяра. Но доколкото някои понечили да омаловажат проповядването на Истината и със своите собствени ереси подстрекават към празни дър- дорници... настоящият свети, велик и вселенски събор, желаейки да изключи всеки план, замислен срещу Истината, и учейки на това, което е непроменено от началото, постанови, че вярата на 318-те отци (от Никея) ще остане ненакърнена“.[5]

Определението за двете природи на Христос, което следва това предисловие, се смята само за средство в защита на онова, което вече е било казано в Никея. В действителност, то отново започва със стандартната формула „Като следваме светите Отци...“. Подобни формули са използувани от всички византийски събори в по-следващия период.

Това, което е действително важно в този подход, е самото учение за Истината, което византийците схващат не като понятие, което може адекватно да бъде изразено с думи или да бъде развито рационално, а като самия Бог - лично при- съствуващ и срещан в Църквата в самата Му лична идентичност. Него не могат да го изразят изцяло нито Светото Писание, нито съборните определения, нито богословието. Всяко едно от тях може само да посочи някои страни на Неговото съществуване или да изключи погрешни интерпретации на Неговото битие или дела. Но никой човешки език сам по себе си не е *изцяло* адекватен на Истината, нито пък може да я изчерпи. Следователно Светото Писание и Църковните предводители не могат да се смятат за „единствените“ извори на богословието. Православното богословие, разбира се, трябва да бъде в съгласие с тях, но истинския богослов е свободен да изрази своята непосредствена среща с Истината. Това е автентичното послание, поддържано доста стриктно от византийската „мистична“ традиция на Максим Изповедник, Симеон Нови Богослов и Григорий Палама.

1.Богословието, положително и отрицателно

Цялото византийско богословие - и особено неговият „опитен“ характер - би било схванато погрешно, ако забравим другата му страна: апофатическото или отрицателно богословие.

Асоциирана обикновено с името на тайнствения автор на „Ареопагитиките“ от VI в., формата на апофатизъм, която се налага във византийската мисъл, в действителност вече е напълно развита през IV в. в писанията на кападокийските Отци срещу Евномий. Отхвърляйки Евномиевото становище, че човешкият разум може да достигне самата същност на Бога, те твърдят, че Бог е абсолютно трансцендентен и изключват всякаква възможност Той да бъде идентифициран с някакво човешко понятие. Казвайки какво Бог *не е,* богословът действително говори Истината, защото никоя човешка дума или мисъл не може да схване какво Бог *е.* Възкачването на човешката душа към Бога е описано от Григорий Нисийски като процес на отхвърляне, който при това никога не може да бъде завършен:

„(Душата) се издига отново и в духа преминава през разбираемия и надкосмически свят...; тя преминава през сбора от небесни същества, търсейки да види своя Възлюблен сред тях. В своето търсене тя преминава през целия ангелски свят и когато сред блажените, които среща, не намери Онзи, когото търси, си казва: „Може ли някой от тези поне да разбира Онзи, когото обичам?“ Но те не отвръщат на този въпрос и с мълчанието си й дават да разбере, че Онзи, когото търси, е недостъпен дори за тях. Тогава, след като с помощта на Духа е преминала през целия надкосмически град и не е

успяла да разпознае сред разумните и безтелесни същества Оногова, когото желае, и напускайки всичко, което е намерила, тя разпознава Този, когото търси като Единствения, който не може да разбере.“[6]

Следователно процесът на отхвърляне е необходим етап в бо- гопознанието. Това е интелектуален процес, но и духовно пречистване (*katharsis*), което отхвърля всякакви форми на идентифициране на Бога с това, което Бог не е, т.е. всякакво идолопоклонство. Парадоксално е обаче, че сам по себе си процесът не допуска човек да познава Бог освен като Непознаваем и Неразбираем, дори ако самото изживяване на тази трансцендентност е положително християнско преживяване. По този въпрос православното християнско предание ясно се различава и от гностическото, и от неоплатоническото предание, представени в християнството от Климент Александрийски и Ориген. Неоплатоническата мисъл е потвърдила непостижимостта на Бога за човешкия ум, но разглежда тази непостижимост като резултат от греховния характер на душата и особено на нейното свързване с материално тяло. Когато умът възвърне първоначалното си и естествено състояние - където Бог пожелае - той, според Ориген, действително се съединява със самата божествена същност: въздигането му достига най-висшето съвършенство, знание и благослове- ност. В този момент обаче Оригеновият Бог престава да бъде нещо абсолютно Друго, Бога на Авраам, Исаак и Яков, и става бога на философите. По тази причина Григорий Нисийски, който иначе вкусва толкова много от очарованието на ориге- низма, твърди, че Бог е недостъпен дори и за небесните същества.

В своето апофатическо богословие гръцките Отци учат не само, че Бог е над езика и разума поради падението на чо- вешката природа, но и че е непостижим *сам по себе си*. Човешкото знание се занимава само със „съществуващото“, т.е. не надхвърля нивото на сътвореното съществуване. На това ниво, следователно, може да се каже, че „Бог не съществува“. За Псевдо-Дионисий Бог е „небитие“ *(me on).* Това е темата на прочутата Пета глава на Дионисиевото „Мистично богословие“.[7] Плотиновото учение за „монадата“, което Ориген отнася към Бога[8], за Псевдо-Дионисий е съвсем неприложимо за описването на Божието битие. „Бог“, пише той, „е нито единно, нито единство.“[9]

Византийските богослови напълно съзнават факта, че „отрицателното“ богословие е познато на неоплатоническата мисъл като интелектуален метод за приближаване към мистерията на Бога и че това не означава непременно, че Бог Сам по Себе Си е абсолютно непознаваем. Калабриецът Вар- лаам разяснява това, като пише:

„Ако искате да знаете дали гърците са разбирали, че свръхсъщност- ният и безименен Бог превъзхожда знанието, науката и всички други достижения, четете трудовете на питагорейците - Пантенет,
Бротин, Филолай, Хармид и Филоксен - които са посветени на тази тема. Там ще намерите същите изрази, които и великият Дионисий използва в своето „Мистическо богословие“... Платон също е разбирал божествената трансцендентност.“[10]

В действителност Григорий Палама се съгласява с Варлаам, когато признава, че езичниците са приемали монотеизма и понятието за Бога като философски Абсолют и че „от това задължително следва апофатическото богословие“.[11] Но фор- малният, интелектуален „апофатизъм“ на гръцките философи се различава от библейското учение за трансцендентното, защото там трансцендентността води до положителна среща с Непознатия като с Жив Бог, води към „съзерцание по- велико от знанието“.[12] Християнското богословие се основава на тази представа.

Възможността да се придобие опит за Бога по път, различен от интелектуалното знание, емоция или сетива, стои в основата на гръцкото патристично разбиране за християнската вяра и богословие. Това означава просто едно откриване на Бога, на Неговото съществуване извън собствената Му природа, на Неговите действия, или „енергии“, чрез които Той *доброволно* се разкрива пред човека, а също и една присъща особеност на човека, която му позволява да достигне отвъд сътворения свят. Срещата на Божествената любов и „енергия“ и на човешката способност да превъзмогне себе си прави възможно едно „съзерцание по-велико от знанието“, което Отците наричат „очи на вярата“, „Дух“ и в крайна сметка „обожение“.

Следователно богословието може и трябва да се основава на Писанието, на догматическите решения на църковните учители или на свидетелството на светците. Но за да бъде истинско богословие, то трябва да може да стигне отвъд буквата на Писанието, отвъд формулите, използувани в дефинициите, отвъд езика, с който светците си служат, за да предадат изживяното. Защото само тогава то ще може да види единството на Откровението, единство, което не е просто интелектуална съгласуваност и последователност, а е жива реалност, изпитвана в континуитета на единната Църква през вековете: Светият Дух е единственият гарант и пазител на този континуитет. Никакъв външен критерий, от който се нуждаят тварното човешко възприятие или интелектуалност, не

би бил достатъчен.

Така във Византия никога не е имало сблъсък или дори поляризация между богословието и това, което Запада нарича „мистицизъм“. Целокупното Източно християнско богословие често е наричано „мистическо“. Терминът действително е верен, при условие че не забравяме, че във Византия „мис- тическото“ знание не е някакъв емоционален индивидуализъм, а точно обратното - непрекъснато общуване с Духа, който обитава цялата Църква. Освен това той означава и непрестанното съзнание за неадекватността на човешкия интелект и на човешкия език да изразят пълнотата на истината и постоян- ното балансиране на положителните богословски твърдения за Бога с коректива на апофатическото богословие. Най-накрая, това е „Аз-Ти“ отношение с Бога, т.е. не само знание, а и любов.

Коментирайки Еклисиаста 3:7 - „време да мълчиш, и време да говориш“ - Григорий Нисийски предлага на богослова:

„Когато се говори за Бога, за Неговата същност, тогава *е време да се мълчи.* Но когато се говори за Неговите дела, знанието за които може да достигне дори и до нас, тогава *е време да се говори* за Неговото всемогъщие, като се разкажат и обяснят Неговите дела и думите ни се разпрострат дотук. За неща, които излизат извън това обаче, сътвореното не трябва да излиза извън границите на своята природа, а да се задоволи с това да познае себе си. Защото, по мое мнение, ако човек никога не опознае себе си, никога не разбере същността на душата или природата на тялото, причината на съществуването... ако не познава себе си, как може тогава да обясни неща, които го превъзхождат? За такива неща *е време да се мълчи,* мълчанието тук със сигурност е по-добро. Има обаче *време да се говори* за онези неща, с помощта на които можем през живота си да напреднем в добродетелта“.[13]

Следователно характерът и методът на византийското богословие се определят от проблема за отношението между Бога и света, между твореца и творението и обхващат антропология, която намира крайния си ключ в христологията. Тази неизбежна последователност ще определи темите на следващите глави.

Б Е Л Е Ж К И

1. *Epanagoge tou nomou*, 9th C., Ill, 8, ed. C. E. Zachariae von Lingen- thal, in J. Zepos, P. Zcpos, *Jus Graecoromanum,* 2 (Athens, 1931), 242.

2. Joannes Damascenus, *De fide orthodoxa,* IV, 17; PG 94:1180bc.

3. Кирил Йерусалимски, *Horn, cat.,* IV, 36; PG 33:500bc.

4. Basilius Caesariensis, *Ad Spiritu Sancto,* 27; ed. B. Pruche, *Sources Chretiennes* 17 (Paris, 1945), 234.

5. Chalcedon, *Definitio fidei, Conciliorum oecumenicorum decreta* (Bologna: Istituto per le Scienze Religiose, 1973), 84.

6. Gregorius Nyssenus, *In Cant. or. VI;* ed. W. Jaeger (Leiden: Brill, 1960), 6:182; PG 44:893в.

7. PG 3:1045d-**1048**b.

8. Origen, *De princ.,* I, 1, 6. Ed. B. Koetschau, GCS, 22.

9. Псевдо-Дионисий, *Мистическо богословие*; PG 3:1048a.

10. Варлаам Калабриеца, *Второ писмо до Палама,* ed. G. Schiro, *Barlaam Kalabro: epistole* (Palermo, 1954), 298-299.

11. Gregorius Palamas, *Triades,* II, 3, 67; ed. J. MeyendorfT (Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1959), 527.

12. *Ibid.,* 53; 493.

13. Григорий Нисийски, *Коментар за Ес.,* sermon 7; PG 44:732d; **ed. W. Jaeger (Leiden: Brill, 1962) 5:415-416; преведено от H. Musirillo в *From Glory to Glory: Texts from Gregory of Nyssa's Mystical Writings* (New York: Scribner, 1961), 129.**

ИСТОРИЧЕСКИ НАСОКИ

Византийското Богословие след Халкедонския Събор

Константинопол, този огромен културен котел, „Новият Рим“ и столица на империята, не ражда нито един действително изтъкнат богослов през V и VI в. Същевременно градът е свидетел на големите богословски спорове по онова време, чийто изход често зависел от санкцията на императора. Епископи, монаси, екзегети и философи идвали в столицата да търсят благоразположение и подкрепа. Около епископската катедра в императорския град, откъдето обикновено се привличали богословските съветници на властта, те създали едно смешение от идеи и предразположение към синкретични, компромисни решения. Епископите на Константинопол и техните подчинени обаче все още били способни да защитават ясни богословски убеждения, дори и против императорската воля. За това свидетелствува самот- ната про-халкедонска позиция, заета от патриарсите Евфемий (489-495) и Македоний II (495-511) при управлението на мо- нофизитския император Анастасий I. Така богословието, което можем да наречем типично „византийско“, за разлика от по-ранните течения в източната християнска мисъл, съсредоточени главно в Египет и Сирия, се ражда в следхалкедонския период. То получава официална санкция при Юстиниан I (527-565) и намира израз в балансирания синтез на Максим Изповедник (t 662).

Изглежда, че няма отделна фигура, която да е изиграла решителна роля при формирането на това богословие. Също толкова трудно е да се намери школа или друг интелектуален център в столицата, където творчески да се е развивала бо- гословската мисъл. Въпреки че не е лишено от основание да приемем съществуването на богословска школа за обучаване на висши църковни кадри, свързана с патриаршията, липсват сведения за нейния характер и ниво на подготовка. Има дан-
ни за съществуването на център за богословско образование при известния манастир *Akoimetai* **(„Незаспиващите“). Други центрове със сигурност са съществували, но за тях се знае много малко. Активните богослови от V и VI в. често са получавали образованието си в отдалечени части на империята като Сирия или Палестина. Лаврата на св. Сава близо до Йерусалим, например, е сцена на разгорещени дебати между съперничещи оригенистки фракции.**

Богословието не е било включено в предметите, които са се преподавали в имперския светски университет в Константинопол, основан от Константин и реорганизиран с декрет на Теодосий II (408-450). В същото време той е бил място за съхранение на античните гръцки философски идеи. Университетът остава двуезичен (гръцки и латински) чак до VII в. и до управлението на Юстиниан I е включвал езичници сред своите преподаватели. Но драстичните мерки, предприети от Юстиниан I за изключване на езичниците и неправославните християни от преподаването, както и закриването на езическия Атински университет, трябва да са подчертали, че ролята на светското учение в християнска Византия е чисто спомагателна. Въпреки че малък кръг от интелектуалци продължава философските традиции на античните гърци, официалната позиция и на Църква, и на държава е, че философията в най- добрия случай е средство за изразяване на Откровението, но те никога не признават, че философията може да оформи самото съдържание на богословските идеи. На практика с готовност се допускало аристотеловата логика да се преподава в училищата, докато недоверието към платонизма упорито продължавало заради неговите метафизически импликации. Въпреки това платонизмът продължава своето съществуване, основно чрез патристическата литература и особено чрез оригенистичната традиция, но никога не е формално признат като валиден израз на религиозни идеи.

Консервативно по форма и цел, византийското богословие от епохата на Юстиниан I непрекъснато се обръща към Преданието като към основен източник. Христологическите спорове от този период се състоят главно в борба между ек- зегетите на Светото Писание относно философски термини, възприети от християнското богословие през III и IV в. и за патристичните текстове, в които тези термини са употребени. Литургическата химнология, която започва да процъфтява по това време, включва резултатите от споровете и често е една форма на изповядване на правата вяра. Различните елементи от византийския богословски традиционализъм, които доминират през V и VI в. съставляват базата за по- нататъшно творчество в по-късните периоди и изискват много специално внимание.

1.Традиции в екзегезата

> **„Необходимо е онези, които стоят начело на църквите... да поучават целия клир и народа..., събирайки от Светото Писание мислите и преценките за истината, но без да излизат от сега поставените граници, нито пък отклонявайки се от преданието на богобоязливите Отци. Но ако се повдигне някакъв въпрос относно Писанието, той не трябва да се интерпретира другояче освен както светителите и учителите на Църквата са го изложили в своите писания. Нека те [епископите] се прочуят с познанието си за патриотичните текстове, а не със съставянето на трактати, родени в техните глави.“**

Този текст от Правило 19 на Трулския събор (692) отразява традиционалистичния и консервативен характер на византийския подход към богословието, по-специално на екзегезата, и обяснява защо в манастирските и частни библиотеки на Византия има безброй копия от патристични catenae, „вериги“ от авторитетни интерпретации на някои библейски текстове, изразяващи или претендиращи че изразяват континуитета на екзегетическата традиция.

Въпреки че постигнатия по този метод consensus patrum в някои случаи е частичен и изкуствен, стандартното църков- но учение започва да се осланя на него, особено когато е осве тено с литургическа и химнографска употреба. Библията винаги е била схващана не просто като източник на богоот- кровени доктринални съждения или като описание на исторически факти, а като свидетелство на живата Истина, която динамично присъства в светотайнската общност на новоза- ветната Църква. Например почитанието на Девата, Божията Майка, веднъж завинаги се асоциира с типологическа интерпретация на старозаветния храмов култ: тази, която е носила Бог в своята утроба, е истинския „храм“, истинската „ски- ния“, „светилник“ и последен „дом“ на Бога. По този начин византиецът, който в навечерието на Богородичен празник слушал в църквата четене от книгата на Притчите за това как „Премъдростта си съгради дом“ (Притч. 9:1), естествено и почти изключително мисли за „Словото превръщащо се в плът“, т.е. намирайки дома Му в Девата. Идентифицирането на старозаветната Премъдрост с Логоса на Йоан се приема като дадено от времето на Ориген и никой не си е помислял да го оспори. Дори в IV в., когато арианския спор до голяма степен се концентрира върху познатия текст „Господ ме имаше за начало на Своя път, преди Своите създания, открай време“ (Притч. 8:22), арианите съвсем естествено го интерпретират в полза на своята позиция. Атанасий и други члено-

ве на Никейската партия избягват да оспорват идентифицирането на Логоса с Премъдростта, предпочитайки да търсят податки от други текстове, поддържащи несътворения характер на Логоса-Мъдрост. Никой не поставя под въпрос установения екзегетически консенсус за самата идентификация.

Голяма част от приетия във Византия екзегетически метод има своите корени в александрийската традиция и нейния алегоризъм. Разказвайки притчата за двата сина на Авра- ам като алегория за двата Завета (Гал. 4:23), св. Павел дава християнска санкция на един не буквален метод за интерпретиране на Писанието, познат като midrash, който се развива сред палестинските равини в предхристиянски времена. Така, довеждайки алегорическия метод на интерпретиране на Писанието до крайност, александрийските елинистични среди, към които принадлежат Филон, Климент и Ориген, можели да се позовават на изтъкнатия прецедент при самия св. Павел. Преди всичко алегорията е в съзвучие с елинската и най- вече платоническа нагласа към вечните неща, противостоящи на историческите факти. За гръцкия интелектуалец основният проблем при приемане на християнството често е липсата на директни разсъждения върху Неизменното, тъй като философската му подготовка го е накарала да асоциира изменчивостта с нереалността. Алегорическият метод обаче дава възможност да се интерпретират всички конкретни, променливи факти като символи на непроменливи реалности. По този начин самата история губи своето основно значение и в крайните случаи просто е била отричана.

Но съзвучието с елинизма не е единствения елемент, който допринася за широко разпространеното използване на алегорията в екзегезата. Методът предоставя удобно оръжие срещу гностицизма - главното предизвикателство срещу християнството през II в. Най-важните гностически системи - особено тези на Валентин и Маркион - противопоставяли Демиурга, Яхве на юдаизма, на истинския Бог, разкрит в Новия Завет. Християнските апологети използували алегорията, за да „спасят“ Стария Завет и отвръщат на гностическия дуа- лизъм с идеята, че Старият и Новият Завет имат един и същ „духовен“ смисъл и отразяват последователно Откровение на един и същ истински Бог.

Ориген също използува възгледа за „духовния смисъл“ в своето учение за Преданието. Духът, който е вдъхновил библейските автори, присъствува и в „духовните мъже“ на християнската църква. Следователно единствено светците могат да дешифрират автентичното значение на Светото Писание.

„Светото Писание“, пише Ориген, „е било съставено чрез Духа Божи и няма само този смисъл, който е очевиден, а има и друг, скрит за повечето читатели. Защото съдържанието на Писанието е външ- ната форма на някои мистерии и на образите на божествени неща. По този въпрос цялата Църква е единодушна, че щом целият Закон е духовен, не всички могат да разпознаят духовното значение, а само онези, които са дарени с благодатта на Светия Дух в словото на мъдростта и знанието.“[1]

Въпреки че повдига важния въпрос за авторитета в екзегеза- та, този пасаж изразява възглед, който до голяма степен е общоприет в средновековното византийско християнство и който обяснява загрижеността за един consensus patrum, фор- мално изразена в правилото на Трулския събор, цитирано в началото на тази част.

Освен александрийския алегоризъм, византийската екзе- гетическа традиция приема и по-трезвото влияние на Антиохийската школа. Противопоставянето на Александрия и Ан- тиохия - намерило своя израз в добре познатите остри христологически дебати през V в. - не трябва да се преувеличава на нивото на екзегезата. Главните умове на Антиохийската школа - Диодор Тарсийски (ок. 330-ок. 390), Теодор Мопсу- естийски (350-428) и Теодорет Кирски (ок. 393-ок. 466) - не отричат възможността за духовно значение на библейските текстове. Същевременно те реагират остро срещу елиминирането на буквалното, историческо значение и срещу произволния алегоризъм, базиращ се на платонически философски предпоставки, чужди на Библията. Така понятието *theoria* („съзерцание“), в което се подразбира възможността за откриване на духовен смисъл отвъд буквата на текста, не се отхвърля, но ударението се поставя върху това, което действително е станало или е било казано исторически, както и върху моралния или теологически смисъл на текста.

Богословският авторитет на Антиохийската школа е унищожен с осъждането на Несторий, ученик на Теодор Мопсуестийски, на Ефеския събор през 431 г. и след анатемата срещу Трите глави (Теодор Мопсуестийски и антикирилските писания на Теодорет Кирски и Ива Едески), произнесена от Втория Константинополски събор в 553 г. След 553 г. коментарите върху Светото Писание на Теодор, един от най-великите екзегети на ранното християнство, можели да се запазят само тайно в сирийски или арменски превод, докато от гръцкия оригинал остават само фрагменти, разпръснати в */сатените.* Но традицията на антиохийската екзегеза оцелява в ек- зегетическите творби на Теодорет, които никога не са били забранени, и особено в писанията на приятеля на Теодор, Йоан Златоуст - най-популярният гръцки църковен писател. Неговата дефиниция за типологията, противопоставена на алегорията като „пророчество, изразено на езика на фактите“[2] и неговата загриженост за историята служат като защита срещу крайностите на спиритуализацията в александрийската традиция от късновизантийската екзегетическа литература, същевременно оставяйки място за *theoria,* т.е. за фундаментално и християнски ориентирано типологическо интерпретиране на Стария Завет.

2.Философски тенденции

Философските тенденции в следхалкедонска Византия се определят от три основни фактора: (1) патристичната традиция и нейните импликации - например пренасянето на Кападо- кийската тринитарна терминология върху проблема за ипос- тасното единство на двете природи в Христос; (2) постоянно възраждащият се оригенизъм и съдържащото се в него предизвикателство към библейската доктрина за сътворението и към библейската антропология; (3) продължаващото влияние на нехристиянския неоплатонизъм върху интелектуалците (закриването на Атинския университет от Юстиниан I физически слага край на един център на мисъл и знание, който малко преди това е прославен от последната голяма фигура на езическата гръцка философия - Прокъл (410-485). И в трите случая основният проблем е отношението между ан- тичната гръцка мисъл и християнското Откровение.

Някои съвременни историци продължават да изказват много противоречиви мнения за философията на гръцките Отци. В известната си *Histoire de la philosophie* („История на философията“) Емил Брейе пише: „В първите пет века на християнството няма нищо, което да може да се назове християнска философия и което да обхваща оригинална или раз- лична от тази на езическите мислители скала на интелектуални ценности.“[3] Според Брейе, християнството и елинската философия не са противоположни като две интелектуални системи, тъй като християнството се основава на богооткро- вени факти, а не на философски идеи. Приемайки тези факти, гръцките Отци възприемат всичко от гръцката философия, което е съвместимо с християнското Откровение. От такова изкуствено редопоставяне не може да произлезе никаква нова философия. Привидно обратното мнение, по-близко до класическата преценка на Адолф Харнак, е изразено от Х. А. Улфсън, чиято книга *The Philosophy of the Church Fathers* („Философията на църковните отци“) представя мисълта на Отците като „преобразуване на християнските вярвания във формата на философия, като по този начин се ражда и християнска версия на гръцката философия“.[4] И накрая, монументалният труд на Клод Тремонтан *La Metaphysique du Christi- anisme et la naissance de la philosophie chretienne* („Християнската метафизика и раждането на средновековната философия“) убедено поддържа историческото съществуване на християнска философия, която Отците последователно защитавали от елинския синтез. Тази философия обхваща основни положения за сътворението, за единството и множественост- та, за знанието, свободата, и т.н.,

несъвместими с елинизма, и е фундаментално библейска. „От гледна точка на метафизиката," пише той, „християнското православие се определя от верността си към метафизическите принципи, намиращи се в библейското богословие."[5] Следователно, ако гръцките Отци са били православни, те не са „гръцки" в истинския смисъл на думата. В действителност, в съвременната историческа и богословска литература няма по-неясен термин от „елинизъм". Така Георги Флоровски упорито настоява на „християнски елинизъм", означавайки с този термин източните Отци, противопоставени на западната средновековна мисъл,[6] но в основата той е съгласен с Тремонтан за пълната несъвместимост между гръцката философска мисъл и Библията, особено по такива основни въпроси като сътворението и свободата.[7]

Следователно заключенията на Тремонтан и Флоровски изглеждат верни и трябва да се избягват обичайните лозунги и клишета, които прекалено често се използват, за да характеризират патристичната и византийска мисъл като възвишен „християнски елинизъм", или като „елинизация на християнството", или пък като Източен „платонизъм" срещу Западното „аристотелианство".

Далеч по-конструктивен метод за подход към въпроса и за установяване на балансирано мнение е да се направи предварително разлика между *системите* в античната гръцка философия - платоническа, аристотелова или неоплатоническа - и отделните понятия или термини. Използването на гръцки понятия и терминология е било неизбежно средство за общуване и е необходима стъпка за релевантността на християнското Евангелие на света, в който се е появило и в който трябвало да се разпростре. Но тринитарната терминология на кападокийските Отци и по-късното ѝ приложение в хрис- тологията през халкедонския и следхалкедонския период ясно показват, че такива понятия като *ousia, hypostasis* или *physis* придобиват съвършено ново значение, когато се използват извън контекста на платоновата или аристотеловата система, в която са родени. Три ипостаси, обединени в една „същност" *(ousia),* или две „природи" *[physis*), обединени в една ипостас, не могат да бъдат част нито от платоновата, нито от аристотеловата система на мислене и предполагат нови пер- соналистични (и следователно неелинистични) метафизичес- ки предпоставки. Междувременно, тринитарният и христоло- гически синтез на кападокийските Отци би се занимавал с други проблеми и би имал за резултат други схващания, ако произходът на кападокийците и публиката, към която се обръщат, не бяха гръцки. Така гръцката патристична мисъл остава отворена за гръцката философска проблематика, но избягва да се ограничава с някоя елинистична философска *система.* От Григорий Назиански през IV в. до Григорий Пала- ма през XIV в. всички представители на православната традиция изразяват убеждението, че ересите се основават на безкритичното абсорбиране на езическа гръцка философия в християнската мисъл.

Сред изтъкнатите фигури на ранната християнска литература само Ориген, Немезий Емески и Псевдо-Дионисий представят системи на мислене, които действително могат да се определят като християнски версии на гръцката философия. Останалите, включително и такива творци като Гри- горий Нисийски и Максим Изповедник, въпреки очевидната си философска нагласа са всъщност фундаментално в опозиция на езическия елинизъм по основните въпроси за сътворението и свободата и не могат да се характеризират като гръцки философи. След смъртта си Ориген и Псевдо-Дионисий имат съдба, която ще обсъдим по-късно, но влиянието на Немезий и неговата платонистична антропологическа „система" е толкова ограничено във Византия за разлика от широкото си въздействие върху западната средновековна мисъл, че латинският превод на неговия труд *Peri physeos anthropou (.De natura hominis)* се приписва на Григорий Нисийски.[8]

2.Проблемът за оригенизма

Съвременните изследвания хвърлиха съвършено нова светлина върху историята на оригенизма през V и VI в. По-специално, публикуването на творбите на Евагрий Понтийски разясни проблемите, които са разделяли съперничещите си монашески партии в Египет, Палестина и други области на източното християнство.

Докато Оригеновата тринитарна проблематика послужила като един от изходните пунктове на арианските спорове през IV в., неговите възгледи за сътворението, падението, човека и отношенията „Бог-човек" очаровали първите гръцки интелектуалци дотолкова, че ги накарали да се присъединят към монашеското движение. Монашеският аскетизъм и духовност намират оправдание в неговата система, но са в противоречие с основните предпоставки на библейското християнство. В резултат на това Ориген и неговият ученик Евагрий са осъдени от Теофил Александрийски през 400 г. и от Втория Константинополски събор през 553 г. Но дори и тези присъди не попречили на трайното влияние на техните системи, които послужили за основа на интегрираната християнска философия на Максим Изповедник. Така оригенизмът остава в центъра на богословската мисъл на следхалкедонското източно християнство и влиянието му върху духовността и

богословската терминология не приключва с осъждането на оригенистичната *система* през 553 г., а продължава поне до иконоборческата криза през VIII в.

Няма съмнение, че Ориген се ползва с най-голям авторитет измежду ранните апологети на християнството. Неговата система прави християнската религия приемлива за нео- платониците, но приемането на християнството на оригенис- тични принципи не означава непременно отхвърляне на основните неоплатонически възгледи за Бога и света. Ако, например, кападокийските Отци, които са чели Ориген в годините на учението си, в крайна сметка достигат до православ- ното християнство, други, като техният приятел и съвременник Евагрий Понтийски, развиват оригенизма в съвсем раз- лична посока.

В прочутото си съчинение *De principiis* Ориген пръв постулира сътворението като *вечен* Божи акт. Бог винаги е бил всемогъщ Творец и „ние дори не можем да наричаме Бог всемогъщ, ако няма нищо, върху което Той да упражнява Своята сила“.[9] Но тъй като Ориген е много последователен при отхвърлянето на аристотеловото учение за вечността на материята, той твърди, че вечно съществуващият сътворен свят е свят на „умове“, а не на материя. Платонизиращият в основата си спиритуализъм, който се съдържа тук, винаги остава привлекателен за монашеските кръгове, които търсят метафизическо оправдание на аскетизма. Следващата стъпка в мисълта на Ориген е схващането, че „умственият“ свят, който включва „всички рационални естества - т.е. Отец, Син, Свети Дух, Ангелите, Силите, Властите и другите Добродетели, както и самия човек по достойнството на неговата душа - са една единна субстанция“.[10] По-късната патристическа традиция противопоставя на тази идея учението за абсолютната трансцендентност на Бога, изразено в апофатическото богословие. За Ориген обаче, монистичната структура, обхващаща Бог и „умовете“ в една единствена субстанция, се прекъсва единствено от Падението. Злоупотребявайки със своята „свобода“, умовете извършват греха да въстанат срещу Бога. Някои съгрешават тежко и се превръщат в демони; други съг- решават по-малко и стават ангели, а трети - още по-малко и стават архангели. Така всеки приема състояние, което е про- порционално на извършения грях. Останалите души не грешат нито достатъчно тежко, за да се причислят към демоните, нито достатъчно малко, за да се превърнат в ангели, и така Бог е създал настоящия свят, свързвайки за наказание душата с тялото.[11] Сегашният видим свят, който включва и човека - разбиран като ум, трансформиран чрез греха в тяло - е резултат от Падението. Крайната съдба на човека е демате- риализацията и връщането към единение с Божията същност.

Евагрий Понтийски значително развива тази оригенис- тична система като я прилага в христологията. Според Евагрий, Иисус Христос не е въплътен Логос, а само „интелект“, който не е извършил първородния грях и така не е включен в катастрофата на материализацията. Той приема тяло, за да покаже пътя за възстановяване на първичното единение на човека с Бога.[12] Около това учение възникват сериозни конфликти между противоборстващите монашески партии, които продължават чак до управлението на Юстиниан I. В центъра на тези вълнения - Лаврата на св. Сава в Палестина, някои монаси твърдят, че са „равни на Христос“ (*isochristoi*), тъй като чрез молитва и съзерцание в тях се е възстановило първоначалното отношение с Бога, което е съществувало и в Христа. Тази крайна и очевидно еретическа форма на ориге- низъм е осъдена първо с императорски декрет, а след това от вселенския събор през 553 г. Писанията на Ориген и Евагрий са унищожени и се запазват само частично в латински или сирийски преводи, или защитени от различни псевдоними. Античният елинизъм отново трябва да отстъпи пред основните принципи на библейското християнство.

' 4. Псевдо-Дионисий

Осъждането на Ориген и Евагрий обаче не означавало пълното изчезване на платоническия светоглед от византийското християнство. Елинистическото схващане за света като „порядък“ и „йерархия“, стриктното платоническо разграничаване между „умопостигаемия“ и „сетивновъзприемаемия“ свят и неоплатоническото групиране на същества в „триади“ се появяват отново в прочутите писания на един мистериозен автор от началото на VI в., който пише под псевдонима Дио- нисий Ареопагит. Квазиапостолският авторитет на този непознат автор остава неоспорван през цялото средновековие и на Изток, и на Запад.

Историците на източната християнска мисъл обикновено подчертават ролята на Дионисий, заедно с тази на Григорий Нисийски и Максим Изповедник, когато разглеждат апофа- тическото богословие. Според Владимир Лоски Дионисий далеч не е „платоник с християнски нюанс“, а точно обрат- ното: „християнски мислител маскиран като неоплатоник; богослов, ясно разбиращ задачата си, която се състои в това да завладее пространството, държано от неоплатонизма, като майсторски овладее неговия философски метод“.[13] И наистина, няколко елемента от Дионисиевата мисъл се явяват успешни християнски съответствия на неоплатоническите и оригенистични позиции. Дионисий отхвърля оригеновото учение за познаването на Бога „по същност“, тъй като Бог не може да бъде „познат“. Защото знанието може да се отнася само за „битийните неща“, а Бог е над битието и над всякаква опозиция между битие и небитие. С Бог обаче може да има „единение“ - крайната цел на човешкото същес-твуване. Но това единение е по-скоро „незнание“, отколкото знание, защото предполага отрешаване от всякаква активност на чувствата или на ума, тъй като умът е приложим само за сътвореното съществуване. Бог следователно е

абсолютно транс- цендентен и е над всякакво съществуване, тъй че докато се борави с категориите на съществуването, може да бъде описан само с негативни термини.[14] Но Бог позволява да бъде опознат извън Своята трансцендентна природа: „Бог се по- казва чрез Своите „сили“ във всички същества и достига множественост без да изоставя Своето единство“.[15] Така понятията за красота, битие, доброта и други подобни отразяват Бога, но не Неговата същност, а само Неговите „сили“ и „енергии“.[16] Те обаче не са някаква умалена форма на божественост, или просто еманации, а са изцяло Бог, в който сътворените същества могат да участвуват в степен и съотношение, присъщи на всяко от тях. Така Дионисиевият Бог е отново живия Бог от Библията, а не Единното на Плотин и в това отношение Дионисий поставя основата за по-нататъшно положително развитие на християнската мисъл.

Не трябва да забравяме обаче, че същинското богословие на Дионисий, т.е. неговата доктрина за Бога и за отношението между Бога и света, не е изцяло оригинално (в действителност основните му елементи се появяват в писанията на кападокийските Отци). Освен това, чрез йерархическия си възглед за вселената Дионисий упражнява доста двусмислено влияние, особено в областта на еклесиологията и светотайнс- кото богословие.

Ако за Ориген йерархията на сътворените същества - ангели, хора и демони - е резултат от Падението, за Диони- сий тя е неизменен и божествен ред (чин), чрез който човек постига „асимилация и единство с Бога“.[17] Трите „триади“, или деветте чина на небесната йерархия и двете „триади“ на църковната йерархия са всъщност система на опосредвания. Всеки чин участвува в Бога „според своите възможности“, но това участие е обусловено от по-висшия чин.[18] Най-очевид- ните последствия от тази система се наблюдават в областта на еклесиологията. За Дионисий църковната йерархия, която включва триадите „епископи (йерарси)-свещеници-дякони“ и „монаси-миряни-катехумени (грешници)“ не е нищо друго освен отражение на небесния чин. Следователно всеки църковен чин е *лично състояние,* а не функция в общността. „Йерархът“, пише Дионисий, „е обожен и божи човек, въведен в свещеното знание.“[19] И тъй като йерархът е преди всичко гностик или инициатор, в основата си няма разлика между неговата роля и тази на харизматика. Същото важи, разбира се, и за другите чинове.[20]

И тъй като Дионисий стриктно се придържа и към пла- тоновото разделение между умствените и материалните чинове, при което материалният е само отражение и символ на умствения, неговата доктрина за светите тайнства е едновременно чисто символична и индивидуалистична. Функцията на евхаристията, например, е само да символизира единството на интелекта с Бог и Христос.[21]

Нашето заключение към тези кратки бележки за Дионисий следователно трябва да бъде, че в областите, където той надминава неоплатонизма - а това е областта на богословието - той е истински християнин, без обаче да е истински оригинален. Същевременно неговото учение за йерархиите, макар да представлява действителен опит да се интегрира нео- платоническият възглед за света в християнски рамки, е очевиден провал, последствията от който довеждат до голямо объркване, особено в областта на литургията и еклесиологи- ческите формулировки. Освен това човек се пита, дали западната схоластична доктрина за свещеническия „характер“ и в по-малка степен честото объркване във византийския Изток на ролята на църковната йерархия и тази на „светите мъже“ в крайна сметка не водят началото си от Дионисий.

3.Литургия

Появата на Дионисиевите творби хронологически съвпада с един повратен момент в историята на християнското богослужение. Когато Юстиниан I закрива последните езически храмове и школи, християнството безспорно става религията на масите в империята. Християнското богослужение, първо- начално замислено като култ на малките преследвани общности, започва вече да се служи в огромни катедрали, една от които е „Великата Църква“ Св. София в Константинопол - един от славните резултати на Юстиниановото царуване - в присъствието на хиляди вярващи. Тази напълно нова ситуация не можела да не окаже влияние върху практиката и богословието на литургията. Евхаристията, например, вече не можела да запази външния облик на обяд на общността. Голяма част от присъствуващите била съставена от християни само на думи, тъй като трудно отговаряла на условията, изисквани от редовно причастяващите се. Като се започне с Йоан Златоуст, клирът започва да проповядва, че подготовката, постът и самоизпитанието са необходимите предпоставки за причестяване и подчертават тайнствените, есхатоло- гични елементи на светото тайнство. Осми и девети век са свидетели на такива добавки като иконостаса, разделящ светилището от вярващите, и използването на лъжичката за причестяване, за да се избегне поставянето на светотайнските елементи в ръцете на прихожаните. Всички тези нововъведения целят да запазят тайнството, но резултатът е, че отделят клира от вярващите и придават на богослужението аспект на представление, а не на общо действие на целокупния Божи народ.

Писанията на Псевдо-Дионисий също допринасят за тази тенденция. Неговите идеи за Божията благодат, която слиза върху по-низшите чинове на йерархията чрез личното посредничество на йерарсите, са направили много за създаването на нови византийски богослужебни форми, които той разглежда само като символи, разкриващи тайнствата пред очите на вярващите. Появите и излизанията на този, който служи, закриването и откриването на елементите, отварянето и затварянето на вратите, както и различни жестове, свързани със светите тайнства, често водят своето начало от строгата система на йерархическа дейност, описана от Дионисий и с готовност се приемат от Църквата, която се стараела да опази тайнствения характер на култа от осквернението на масите, понастоящем изпълващи храмовете.

За щастие Дионисиевото богословие практически няма никакво влияние върху такива основни текстове като молитвата на кръщението или евхаристийния канон. То служи глав- но да развива и обяснява изключително богатите детайли, с които Византия вече украсявала основните светотайнски действия на християнската вяра, без да модифицира самата й същност и оставяйки вратата отворена за автентичното литургическо и светотайнско богословие, които ще продължат да вдъхновяват основния поток на византийската духовност.

Друго важно развитие в богослужението през V и VI в. е широкото усвояване на елинистическа по природа химногра- фия. В ранните християнски общности църковната химногра- фия се състои от псалтира и някои други поетически откъси от Светото Писание със сравнително малко нови химни. През V и VI в. обаче, с настояването за по-голяма богослужебна тържественост (често копирана от дворцовия церемониал) в големите градски църкви и неизбежната елинизация на Църквата, задължително идва и приток на нова поезия.

Този приток среща силната съпротива на монашеските кръгове, които считат за неприлично да се заместват библейски текстове от литургията с човешки поетически композиции, но тази съпротива не трае дълго. В действителност монасите застават начело на химнографското творчество през VIII и IX в.

Още в VI в. обаче религиозната поезия на Роман Слад- копевец се смята за революционна в Константинопол. Образците на неговата поезия и музика са взети главно от Сирия, където поетически религиозни композиции вече са популяризирани от Ефрем Сирин (t 373).

Роден в Емеса, Роман пристига в Константинопол при управлението на Анастасий I (491-518) и скоро си спечелва голяма слава благодарение на своите кондаци. Основно базиращ се на някаква библейска тема или възхваляващ библейски персонаж, кондакът е всъщност метрическа омилия, рецитирана или пята от певец, придружен от всички прихожани, които пеят един прост рефрен. Той се придържа към неизменен образец, като започва с кратка прелюдия и продължава със серия от поетически строфи.

Поезията на Роман се осланя главно на образност и драматизъм и съдържа малко или никаква теология. Например христологическите дебати от този период не са отразени в неговите кондаци. Написани на прост народен гръцки, те сигурно са изиграли огромна роля за доближаване на темите на библейската история до масите. Без съмнение, кондаците дълбоко затвърждават онова разбиране за християнството, съсредоточено върху богослужението, което става толкова характерно за византийците.

Някои от кондаците на Роман остават в съкратена форма в литургическите книги и моделът, който той установява почти без изменения, се репродуцира в известния Акатист, един от най-популярните образци на византийската химнография. Въпреки че, както ще видим по-късно, последващите химног- рафски модели, оформени в манастирите, доста се различават от този на Роман, делото на великия Сладкопевец на VI в. изиграва основна роля в оформянето на византийското християнство като различно от латинското, сирийското, египетското или арменското.

Културната рамка на византийското богословие след Халкедонския събор все повече се ограничава в гръкогово- рящия свят. Богословите на имперската столица все по-малко и по-малко се съобразяват с богатството на различните не-гръцки традиции на ранното християнство. Не трябва да за-бравяме обаче, че до възраждането на богословието на Запад през XII в. Константинопол остава безспорния интелектуален център на християнския свят с много малка конкуренция. Тогава човек разбира, защо Константинопол развива чувство на все по-растящо и достойно за съжаление самодоволство.

Б Е Л Е Ж К И

1. Origen, *De principiis*, Praefatio 8; ed. B. Koetschau, GCS 22 (1913), 14.6-13; преведено от G. W. Butlerworth, *On the First Principles* (London: spck, 1936), 5.

2. Йоан Хризостом, *De paenitentia*, horn. 6, 4; PG 49:320.

3. Emile Brehier, *Histoire de la philosophie* (Paris: Presses Universi- taires de France, 1931), II, 494.

4. H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers* (Cambridge: Harvard University Press, 1956), I, vi.

5. Claude Tresmontant, *La Metaphysique du christianisme et la nais- sance de la philosophie chretienne* (Paris: du Seuil, 1961), 23.

6. Georges Florovsky, „The Eastern Orthodox Church and the Ecumenical Movement“, *Theology Today 1* (April 1950), 74-76.

7. Georges Florovsky, „The Idea of Creation in Christian Philosophy“, *Eastern Church Quarterly* 8 (1949), 53-77.

8. Виж Etienne Gilson, *La philosophie au Moyen-Age* (2-ро издание, Paris: Payot, 1952), 72-77.

9. Origen, *De principiis,* I, 2, 10; ed. Koetschau, p. 42; прев. Butter- worth, 23.
10. Цитирано от Йероним в *Ep.* 124, *ad A vit.,* 15.*
11. Виж анатемите на Константинополския събор (553) както са дадени в F. Diekamp, *Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahr- hundert und das fiinfte allgemeine Konzil* (Munster, 1898), 90-96.
12. Основните текстове се намират в A. Guillaumont, *Les „Kephalaia Gnostica“ d'Evagre le Pontique et I'histoire de I'origenisme chez les Grecs et les Syriens* (Paris: du Seuil, 1962), особено 156-160.
13. Vladimir Lossky, *Vision of God* (London: Faith Press, 1963), 99-
100.
14. Псевдо-Дионисий, *Мистическо богословие*, V; PG 3:1045d- 1048a.
15. Lossky, *Vision*, 102.
16. Виж главно Псевдо-Дионисий, *За Божествените имена*, II; PG 3:636sq.
17. Псевдо-Дионисий, За *небесната йерархия,* III, 2; PG 3:165a.
18. Виж R. Roques, *L'univers dionysien: Structure hierarchique du monde selon le pseudo-Denys* (Paris: Aubier, 1954), 98.
19. Псевдо-Дионисий, *За църковната йерархия,* I, 3; PG 3:373c.
20. Виж анализа на Roques, *L'univers dionysien,* 172.
21 .*Ibid.,* 267, 269.

Когато се позовава на съчиненията на византийските автори, Йоан Ма- йендорф често посочва името на английски, а заглавието на латински - Б. ред.

През хилядолетието, отделящо Халкедонския събор и падането на Константинопол, византийската богословска мисъл е доминирана от христологическия проблем така, както той е дефиниран в спора между Кирил и Нес- торий и в последвалите дискусии и съборни декрети. Не трябва обаче да се забравя, че основният въпрос в тези дебати е крайната съдба на *човека*.

От ранното Средновековие насам западната христологи- ческа мисъл е доминирана от Анселмовата идея за изкупление чрез „удовлетворяване". Идеята, че Иисус е предоставил на Отца съвършена и достатъчна жертва като изкупление на греховете на човечеството, стои в центъра на христологичес- ките размишления и играе голяма роля в съвременните исторически проучвания върху патриотическата епоха. В резултат на това христологията се схваща като предмет сам по себе си ясно разграничим от пневматологията и антропологията. Ако обаче имаме предвид гръцкото патристично учение, според което истинската природа на човека означава живот в Бога, реализиран веднъж завинаги чрез Светия Дух в ипостасното единство на човека Иисус и Лоroса, и този живот в Бога е достъпен за всички чрез същия Свети Дух в човешката природа на Христос, в Неговото тяло - Църквата, то христологията придобива ново и универсално значение. Тя вече не може да бъде изолирана нито от доктрината за Светия Дух, нито от доктрината за човека и се превръща в ключ за разбиране на Евангелието като цяло.

Въпросът за „участието в Божия живот" и за „обожение- то" стои като необходим фон на сблъсъка между александ- рийската и антиохийската христология през V в. Когато великите екзегети на Антиохия - Диодор Тарсийски, Теодор Мопсуестийски, Несторий и дори Теодорет Кирски - подчертават пълнотата на човешката природа на историческия Иисус, те разбират тази човешка природа не просто като различна от божествената, а като „автономна" и персонифицирана. Щом става „обожен", Христос не би могъл да е истински човек, а щом трябва да не знае, да страда и да умре, то Той е просто син на Мария. Точно това разбиране за човешката природа като автономна привлича симпатията на **съвременните западни богослови към антиохийците, но то е и това, което провокира появата на несторианството и сблъсъка с Александрия. Защото схващането за „обожението" е точно аргумента, с който Атанасий отговаря на Арий: „Бог е станал човек, за да може човекът да стане Бог". Великите ка- падокийски Отци също споделят това мнение и са убедени - както и огромното мнозинство от източния епископат - в истинността на Никейската вяра, въпреки първоначалните си съмнения по отношение на израза „единосъщен".**

Така „благата вест" за настъпването на нов живот - човешки, който е също така и божествен - е изразена от Кирил Александрийски, а не от по-рационалната схема, поддържана от Несторий. На Кирил обаче му липсва речник и гъвкавост, за да задоволи онези, които се страхуват от монофизитското изкушение да видят в Иисус един Бог, който е престанал да бъде и човек. Формулата на Кирил за „една природа (или ипостас) въплътена" оставя отворена вратата за православ- ното разграничаване между божествената природа *per se* и „божествената природа като въплътена". Следователно, признавайки реалността на „плътта", тя все още е полемическа, антинесторианска формула, а не балансирана и позитивна дефиниция за това какъв е Христос. Следователно Халкедон- ското определение от 451 г. - две природи, съединени в една ипостас, но напълно запазващи съответствуващите им характеристики - е необходима поправка на кириловия речник. Трябва да признаем заслугата на антиохийците (особено на Теодорет) и на папа Лъв Римски за това, че показват необходимостта от тази поправка, без която кириловата христоло- гия лесно би могла да бъде, а е и била, интерпретирана в мо- нофизитски смисъл от Евтихий и неговите последователи.

Но колкото и да е балансирано и позитивно, Халкедон- ското определение няма сотериологическото и харизматично въздействие, което прави позициите на Атанасий и на Кирил толкова привлекателни. Политически и църковни съперничества, лични амбиции, императорски натиск, целящ да наложи Халкедон със сила, оскърбителните тълкувания на Кирил в монофизитски смисъл, а и злонамереният прочит на събора от някои несториански настроени антиохийци, които виждат в него дезавуиране на великия Кирил - всичко това провокира първия голям и дълготраен разкол в християнството.

Разбираемо е, защо византийските императори се опитват да възстановят религиозното единство в империята. През втората половина на V в. те правят няколко неуспешни опита да изгладят разкола като заобикалят проблема. Така Юстиниан I, последния велик римски император, отново прибягва до съборни процедури след няколко опита да постигне единство с императорски укази.

В епохата на Юстиниан лесно можем да разграничим четири основни богословски течения:

1. Монофизити

Въпреки че повечето монофизити са готови да анатемосат Евтихий, както и идеята, че човешката природа на Христос е „смесена" с Неговата божествена природа, те твърдо се придържат към богословието и терминологията на Кирил Алек- сандрийски. Както „староникейците" през IV в. отказват да приемат формулата за трите ипостаси, въведена от кападо- кийските Отци, защото Атанасий не я е използувал, така и водачите на монофизитството през V и VI в. - Диоскор Алек- сандрийски, Филоксен Мабугски и великият Север Антиохий- ски - отхвърлят Халкедонския събор и христологическата формула „една ипостас (личност) в две природи", защото Кирил никога не я е използувал и защото те я интерпретират като връщане към несторианството. Те твърдят, че опасността от евтихианство не е толкова голяма, че да оправдае хал- кедонското отклонение от кирилската терминология. Остро възразяват - и това възражение може да се приеме като истински сериозното различие между тяхната христология и халкедонското православие - срещу идеята, че след обединението двете природи „напълно запазват своите свойства".

2. Крайни диофизити

Крайните диофизити са халкедонци, които все още твърдо поддържат антиохийската христология и които възразяват срещу някои предложения на Кирил, едно от които е теопас- хитската формула: „Един от Светата Троица страдал тел ом". За тях субектът на страданието е Иисус, сина на Мария, а не божествения Логос. Но можем да запитаме, няма ли тогава двойственост на субектите в Христос? Съществуването на тази партия в халкедонския лагер и влиянието, упражнено от нейните представители - Теодорет Кирски до смъртта му в

466 г., Генадий Константинополски (458-471), неговия наследник Македоний II и други - предоставят на монофизитите основните им аргументи за отхвърлянето на Халкедон като несторианско събор, който дезавуира Кирил.

2. Кирилски халкедонци

Кирилските халкедонци, които очевидно представляват мнозинство на самия събор, никога не признават, че има противоречие между Кирил и Халкедон, нито пък смятат, че терминологията е цел сама по себе си, а я разглеждат като подходящ начин за опровергаване на несторианството и евти- хианството. За разлика от тази на крайните диофизити, позицията на Кирилските халкедонци се символизира от приемането на теопасхитската кирилска формула. Представителите на тази тенденция - „скитския монах“ Йоан Максенций (Ски- тополски), Йоан Граматик (Кесарийски), Ефрем Антиохийс- ки, Леонтий Йерусалимски, Анастасий I Антиохийски, Евло- гий Александрийски и Теодор Раитуйски - доминират византийското богословие през VI в. и спечелват подкрепата на Юстиниан I. Съвременните историци (между които Жозеф Лебон и Шарл Мелер) често наричат тази тенденция „неохал- кедонска“, като под това се подразбира, че стриктно диофи- зитското разбиране за Халкедон е единствено правилното и че антиохийската христология е за предпочитане пред кирилската. Обхвата на дебата по този въпрос е много широк и в областта на христологията, и в областта на антропологията, защото поставя под въпрос и самия възглед за „обожението“.

3. Оригенисти

Въвлечени в ожесточени спорове, но с влияние в двора в началото на управлението на Юстиниан I, оригенистите предлагат свое решение, основано на напълно еретическата христология на Евагрий Понтийски. За тях Христос не е Логос, а „интелект“, който няма участие в първородния грях и поради това ипостасно и по същност съединен с Логоса. Творбите на Леонтий Византийски, главния представител на оригенистич- ната христология в Константинопол, са включени в прохал- кедонския полемичен арсенал, а учението му за *enhypostaton* се възприема от Максим Изповедник и Йоан Дамаскин, които, разбира се, отхвърлят скрития оригенистичен контекст, в който то се появява първоначално.

Петият вселенски събор, свикан от Юстиниан I, за да получи формално църковно одобрение на опитите си да направи Халкедон приемлив за монофизитите, става триумф на кирилското халкедонство. Съборът одобрява посмъртното осъждане на Трите глави от Юстиниан I и въпреки че Ива Едески, Теодорет Кирски и Теодор Мопсуестийски, осъден като еретик и учител на Несторий, са официално приети за православни от Халкедонския събор, те са пощадени като личности. Обаче писанията им, насочени срещу Кирил, попадат под анатемите на събора от 553 г. Така формално се запазва авторитета на Халкедон, но крайната диофизитска интерпретация на неговите решения е официално отхвърлена. Съборът категорично потвърждава единството на *субекта* в Христос (анатема 2, 3, 4, 5) и така формално легализира тео- пасхитската формула (анатема 10). Оттогава тази формула се пее на всяка литургия в химна „Единородни Сине Божи“, който се приписва на самия Юстиниан I. Въпреки че анатема 13 дава формално одобрение на „Дванадесетте глави“ на Кирил срещу Несторий, анатема 8 уточнява, че ако се използва кирилската формула „една природа въплътена“, думата „природа“ следва да се разбира като „ипостас“. Така от монофизитите, които се връщат към православната Църква, не се изисква да отричат каквото и да е от кирилското богословие, а само да признаят, че Халкедон не е несторианско събор.

За съжаление, към 553 г. разколът вече е пуснал дълбоки корени в Египет и Сирия и решенията на събора нямат никакъв практически резултат. Те обаче са необходима предпоставка за бъдещи опити за обединение и са интересен прецедент на реформулиране на символа на вярата, вече определен от друг събор, заради „отделени“ братя, които погрешно разбират предишната формулировка.

Съборът от 553 г. приема също и серия от анатеми срещу Ориген и Евагрий Понтийски. *Problemata gnostica* на Еваг- рий много помага за разбиране значението на тези решения, които са отправени не срещу несъществуващи ереси, приписвани на Ориген, както се смяташе преди, а срещу активна група евагрийци, тясно свързани с тогавашните христологи- чески дебати. Въпреки тези осъждания обаче, някои аспекти на мисълта на Ориген, Евагрий и Леонтий Византийски продължават да оказват влияние върху развитието на богословската мисъл и духовност.

Следователно осъждането на оригенизма в 553 г. е решителна стъпка в източното християнско богословие, което тогава се самоопределя към библейския възглед за сътворението, за антропоцентричната вселена, за човека като съгласувано психосоматично цяло, за историята като линейна ориентация към края *eschaton* и за Бог като лично и живо същество, свободно от всякаква метафизическа необходимост.

Решението от 553 г. обаче не приключва христологичес- кия спор. В действителност, като решава някои проблеми, всяка догматическа дефиниция - от Ефес, Халкедон и от Втория Цариградски събор - повдига и нови. Разколът на моно- физитите остава като досаден политически дразнител за империята и заплаха за Църквата, която на Изток скоро щяла да се изправи пред предизвикателствата на персийския зоро- астризъм и исляма. Потвърждаването на кирилското православие в 553 г. повдига постоянния въпрос за двата етапа в личната позиция на Кирил: провъзгласяването срещу Несто- рий на Христовото единство (особено Дванадесетте анатеми) и по-късното му становище, в което има по-голямо разбиране за опасенията на антиохийците. Така, в 430 г. Кирил не признава, че в действията на Христос може да се открие разлика между тези, които са божествени и тези, които са само човешки, но в известното си писмо до Йоан Антиохийски от 433 г. той признава, че такава разлика е неизбежна.

Като цяло, монофизитите след Халкедон предпочитат „първия Кирил“ пред „втория“. Техният голям богослов, Север, признава двойствеността в Христовото битие, но за него тази двойственост е двойственост „във въображението“, докато „в действителност“ има само една природа или битие. Тази позиция директно води до моноенергизъм: „едното е действуващото“, пише Север, „а другото е действието“.[1] По терминологични причини обаче монофизитите като цяло избягват да говорят за „една воля“ в Христос заради възможните несторианско асоциации. В антиохийската христология е било възможно да се каже, че двете природи са обединени от една обща „воля“.

Персийските войни на император Ираклий (610-641) отново въвличат византийското управление в униатска политика спрямо монофизитите и най-вече спрямо арменските мо- нофизити. Патриарх Сергий (610-638), приятел и богословски съветник на Йраклий, съставя формула на обединение,

според която монофизитите биха приели халкедонската фор- мула за „двете природи“ с уточнението, че те са обединени в една „енергия“ и една воля. Тази политика постига известен успех "и в Армения и Египет и в резултат на това се сключват

местни унии. Моноенергизмът и монотелитството обаче срещат упоритата опозиция на някои халкедонци, водени от Иерусалимския патриарх Софроний и от Максим Изповедник. Въпреки подкрепата на Ираклий и неговите наследници, монотелитството е осъдено окончателно на Шестия вселенски събор в 680 г., който повтаря халкедонското учение, че в Христос всяка природа запазва свойствата си непокътнати и следователно има две „енергии“, или две воли, в Христос - божествената и човешката.

Максим Изповедник (ок. 580-662), архитекта на това решение, интелектуално доминира периода и в много отношения може да се смята за истинския баща на византийското богословие, тъй като в неговата система намираме християнски философски отговор на Оригеновия мит за сътворението и доктрина за „обожението“, базираща се на сотериологията на Кирил и на халкедонската христология, като реална основа на християнския духовен живот.

Максим никога не се опитва, пък и не е имал възможност, да изложи в подреден вид своята система. Неговите творби включват само голяма колекция от *Ambigua* - крайно несистематична компилация от коментари върху неясни пасажи от Григорий Назиански и Псевдо-Дионисий, сборник от „Отговори на въпроси от Таласий“*, няколко поредици „Глави“ (кратки изказвания по духовни или богословски въпроси) и няколко полемически трактата против монотелитите. В тези *membra disjecta* обаче откриваме един изключително последователен възглед за християнската вяра, формиран като цяло напълно независимо от монотелитския спор. Така неговата позиция против монотелитите добива още по-голяма сила, именно защото корените й са много по-дълбоки от случайните исторически условия, в които е трябвало да бъде изразена и които довеждат самия Максим до изтезания и мъченическа смърт.

В системата на Ориген неподвижността е една от същинските характеристики на истинското битие. Тя принад-

♦ „Върху различни трудни въпроси в Светото Писание до Таласий“ - б. пр.

лежи на Бога, но и на творенията, докато живеят в съгласие с Божията воля. Разноликостта и движението идват от Падението. За Максим „движението“ или „действието“ е основно качество на природата. Всяко същество има свой собствен смисъл и предназначение, които отразяват вечния и божествен Логос, „чрез който са сътворени всички неща“. Логосът на всяко същество му е даден не само като статичен елемент, а и като вечна цел, която то е призвано да постигне.

Тук мисълта на Максим използува аристотеловото учение за това, че всяка природа има своя собствена „енергия“ или екзистенциална манифестация. Кападокийските отци прилагат същия принцип към доктрината си за трите ипоста- си на Бога. Григорий Нисийски е трябвало да се брани срещу обвинението в тритеизъм. Трите ипостаси не са три Бога, защото имат една природа, както е очевидно от факта, че има само една „енергия“ на Бога. Така в кападокийската мисъл учението за „енергията“вече се свързва с това за природата. Следователно Максим е могъл да се позове на традицията, когато се противопоставя на монотелитското твърдение, че „енергията“ отразява една ипостас - или лице, или действу- ващо, и че следователно Христос би могъл да има само една „енергия“.

Според Максим, човек заема изключително място сред другите творения. Той не само носи в себе си логоса - той е *образ* на божествения Логос и целта на неговата природа е да постигне *подобие* с Бога. В сътворението като цяло ролята на човека е да обедини всички неща в Бога и така да превъзмогне злите сили на обособяването, разделянето, разпадането и смъртта. „Естественото“, установено от Бога „движение“, „енергията“, или волята на човека, следователно е насочено към единение с Бога, или „обожение“, но не изолирано от целия сътворен свят, а възвръщащо го към първоначалното му състояние.

Тук лесно можем да разберем защо Максим е бил толкова уверен, че моноенергизмът и монотелизмът предават халкедонското учение, че Христос е изцяло човек. Не може да има истинска човечност там, където няма естествена, автентична човешка воля или „движение“.

Но ако човешката воля не е нищо друго освен движение на природата, има ли място за човешка свобода? И как може да се

обяснят Грехопадението и въставането на човека против Бога? Тези въпроси, на които Ориген придава толкова голямо значение, намират нов отговор у Максим. Още у Григорий Нисийски истинската човешка свобода не се състои в автономен човешки живот, а в ситуацията, която е наистина естествена за единението на човека с Бога. Когато човек е изолиран от Бога, той се оказва в робски плен на страстите си, на самия себе си и най-накрая на Сатаната. Следователно за Максим, когато човек следва естествената си воля, която предполага живот в Бога, Божието съдействие и единение, той е истински свободен. Но човек притежава и друг потенциал, определен не от неговата природа, а от всеки човешки индивид, или ипостас, свобода на избора, на бунта, на движение срещу природата и следователно на самоунищожение. Тази свобода на индивида е използувана от Адам и Ева и има като резултат от Грехопадението отделянето от Бога, от истинското знание, от пълната осигуреност на „природния“ живот. Тази свобода включва колебание, лутане и страдание. Това е *гномичната* воля *{gnome* - мнение), която е функция на ипостасния, или индивидуален живот, а не на природата.

В Христос човешката природа е съединена с ипостаста на Логоса и оставайки напълно човешка, е освободена от греха, източник на който е гномичната воля. Тъй като е „в-ипос- тасена“ в Самия Логос, човешката природа на Христос е съвършена човешка природа. В тайнствения процес, който започва с Неговото зачатие в утробата на Девата, Иисус преминава през естествен растеж, незнание, страдание и дори смърт - всичко, което преживява падналия човек, който Той е дошъл да спаси - и чрез възкресението Той изпълнява крайното човешко предназначение. Така Христос наистина може да бъде спасител на човечеството, защото в Него никога не би могло да има противоречие между естествена и гномична воля. Точно защото е винаги в съгласие с божествената воля, благодарение на ипостасното единство, Неговата човешка воля извършва също така и „естественото движение“ на човешката природа.

Учението за „обожението“ при Максим се основава на фундаменталната патристична предпоставка, че единението с Бога не намалява и не унищожава човешката природа, а я прави съвършена. Ипостасното единство в Христос предполага общението на свойствата *(perichoresis ton ididmaton).* Чертите на човека и на Бога се проявяват в „общение една с друга“ (Халкедонска дефиниция), а човешките действия - или „енергии“ - имат самия Бог като индивидуален извършител. Следователно може да се каже, че „Бог е роден“, че Мария е *Theotokos* (Богородица) и че „Логосът е бил разпнат“, докато раждането и смъртта си остават чисто *човешки* реалности. Но може и трябва да се каже също, че един човек е възкръснал от мъртвите и седи от дясната страна на Отца, придобил чертите, които „по природа“ принадлежат само на Бога: безсмъртие и слава. Чрез човешката природа на Христа, обоже- на от ипостасното й единство с Логоса, всички членове на Тялото Христово имат достъп до „обожението“ благодарение на благодатта и действието на Духа в Христовата Църква.

Най-важните елементи на Максимовата христология дават трайната терминологическа и философска рамка на византийската мисъл и духовност. Заедно с тринитарната доктрина на великите кападокийски Отци, те са възприети в „Точно изложение на православната вяра“ на Йоан Дамаскин (първата половина на VIII в.), която служи като стандартен догматически учебник във Византия. Освен това, те се използуват като най-авторитетния източник за позоваване в повечето от догматическите спорове, които възникват на Изток през Средновековието.

Следващата глава, в която се разглежда иконоборството, ще покаже, че христологическия проблем индиректно се появява отново през VIII и IX в. Но дори и по-късно, христоло- гическият дебат се открива отново, особено в периода на царуването на Комнините, и съборни решения по този въпрос се включват в „Синодика“.

Около 1087 г. един константинополски монах на име Нил, който участвува в богословски дискусии с арменците, е осъден за възгледа си, че човешката природа на Христос е не само „ипостасно“ съединена с Бога,[2] а е и обожена „по природа“. Очевидно той е приел някои от монофизитските аргументи на своите опоненти. През 1117 г. Константинополския Синод се занимава със случая на Евстратий, митрополит на Никея, който също е участвувал в дискусията с арменците, но който, за разлика от Нил, е изразил православната христология с термини много подобни на тези на Теодор Мопсуестий- ски. Човешката природа, приета от Христос, била не само различна от Неговата божествена природа, но била и в положение на „робско“ подчинение. Тя трябвало да „се покланя
Богу“, да е „пречистена“ и само на нея принадлежи човешката титла на първосвещеник - термин, неподходящ за Бога. Осъждайки мнението на Евстратий, синодът подновява решенията на Петия вселенски събор против христологията на „Трите глави“.[3]

„Кирилското“ заключение на събора против Евстратий води до по-нататъшни христологически дебати, които този път се концентрират върху значението на евхаристийната жертва. Дякон Сотерих Пантевген, кандидат за антиохийски патриарх, твърдял, че жертвата не би могла да се поднася на Светата Троица, защото това би означавало, че единия Христос извършва две противоположни действия - човешкото действие на приношение и божественото действие на приемане на жертвата, и би означавало несторианско раздвояване и персонифициране на двете природи. Николай, епископ на Мстония в Пелопонес и един ст големите византийски богослови на XII в., отговаря на Сотерих с разработка на учението за ипостаста, базираща се на идеите на Леонтий Византийски и Максим Изповедник. Именно ипостасното единство е онова, което позволява да се мисли за Бога като за действу- ващ човешки в акта на предлагане (на жертвата), оставайки Бог по природа и следователно, заедно с това, като приемащ жертвата. Николай противопоставя на Сотерих финала на „Херувимската молитва“, чийто автор - както показват съв- ременните изследвания - не е никой друг освен самия Кирил Александрийски, но която е част и от двете византийски литургии (отнасяни съответно към Василий и към Йоан Златоуст): „Защото ти си този, който жертва и който се жертва, който приемаш жертвата и Сам се принасяш в жертва“. Николай, чието становище се потвърждава от събора в 1156— 1157 г,, показва, че нито Евхаристията, нито делото Христово като цяло могат да бъдат сведени до юридическо учение за жертвата, схващана като отплата. Бог няма нужда да приема нищо от нас: „Не ние отидохме при Него (за да принесем жертва), а по-скоро Той се смили над нас и прие нашата природа не като условие за помирение, а за да се срещне открито с нас в плът“.[4]

Тази „открита среща в плът“ се подчертава още повече в 1170 г. във връзка с осъждането на Константин Керкирски и неговия последовател Йоан Ириник като криптомонофизити. Същността на проблема се състояла в това, че те отказвали да прилагат цитата от Йоан 14:28 „Моят Отец е по-голям от Мене“, за да означават разликата между божествената и човешката природа в Христа. Те казвали, че този текст се отнася до ипостасните характеристики в Светата Троица, бащинството по дефиниция бидейки „по-голямо“ от синовството, а човешката природа на Христос, която според Събора от 553 г. е различима от божествената само „в ума ни“, е обожена и изцяло „една“ с божествената природа. Следователно тя в никакъв смисъл не може да е „по-малка“ от божествената. Отхвърляйки този възглед, съборът от 1170 г. отново потвърждава решенията на Халкедонския и Втория Константинопол- ски събор за божествеността на Христос, ипостасно съединена с истинска и действена човешка природа, „сътворена, изобразима и смъртна“. Божествената природа е безспорно „по-голяма“ от такава човешка природа.

В действителност, терминологичните христологически дискусии през XII в. преразглеждат всички основни проблеми, за които се спори през V, VI и VII в. Византийската Църква остава вярна на схващането за това, което Георги Флоров- ски веднъж нарече „асиметрично съединение“ на Бога и човека в Христос: докато ипостасният извор на живота - целта и образеца - остава божествен, човек не е нито принизен, нито погълнат от съединението, а отново става изцяло човек. Този възглед е изразен и в евхаристийната жертва, уникален акт, в който нито едно Христово действие не е представено изолирано или сведено до чисто човешки понятия като „отплата“ или „удовлетворяване“. Христос, както „Синодикът“ обявява всяка година в Неделята на православието, „ни е помирил със Себе си чрез целокупното тайнство на икономията и чрез Себе си и в Себе си ни е помирил и със Своя Бог и Отец, и с най-светия и животворен Дух“.[5]

Б Е Л Е Ж К И

1. Цитирано по J. Lebon, *Le Monophysitisme severien*, *elude histori- que*, *litteraire et theologique sur la resistance monophysite au Concile de Chalcedoine jusqu'a la constitution de I'Eglise jacobite* (Louvain dissertation, 1909), 445-446.

2. Anna Comnena, *Alexiad,* X, 1; ed. B. Leib (Paris, 1943), II, 187-188; *SynodiKon,* ed. J. Gouillard, *Travaux et memoires* 2 (Paris: Presses Universi- taires de France, 1967), 202-206.

3. Виж P. Joannou, „Der Nominalismus und die menschliche Psy- chologie Christi: das Semeioma gegen Eustratios von Nikaia (1117)“, *Byzan- tinische Zeitschrift* 47 (1954), 374-378.

4. Николай Метонит, *Съчинение срещу Сотерих-,* ed. A. De- metrakopoulos, Bibliotheke Ekklesiastike (repr. Hildesheim: Olms, 1965), 337-338.
5. *Пета анат ема срещу Сотерих, В: Synodikort* ed. Gouillard, 75.

ИКОНОБОРЧЕСКА КРИЗА

ДЪЛГИЯТ ИКОНОБОРЧЕСКИ СПОР, който често се възобновява във византийското богословие, е дълбоко свързан с христологическия проблем, разделил източното християнство през V, VI и VII в.

1.Поява на движението

Императорите от VIII и IX в. подбуждат и подкрепят иконо- борческото движение и от самото начало ред въпроси от богословски и извънбогословски характер са неразделно свързани с тази императорска политика.

Съдейки по изворите от онова време и от най-новите исторически изследвания, в това движение могат да се открият три елемента:

А. *Проблем на религиозната култура.* От езическото си минало гръкоговорящите християни наследяват вкус към религиозна образност. Когато ранната Църква осъжда това изкуство като идолопоклонство, триизмерната форма практически изчезва, за да се появи отново в християнски, двуизмерен вариант. Културното минало на други източни християни, особено сирийци и арменци, ги прави много по-малко склонни да използват образи. Следователно е много показателно, че императорите, които поддържат иконоборчеството, са от арменски или исаврийски произход. Освен това, неговорещи- ят гръцки Изток е почти изцяло монофизитски към VIII в., а както ще видим, монофизитството тихомълком или открито осигурява същността на иконоборческите богословски аргументи.

Б. *Конфронтация с исляма.* След арабското завоевание на Палестина, Сирия и Египет, Византийската империя се оказва в постоянна военна и идеологическа конфронтация с исляма. И християнството, и ислямът претендират, че са световни религии, чиито глави респективно са византийския император и арабския халиф. Но в последвалата психологическа война ислямът постоянно повтаря, че е най-новото и следователно най-висше и най-чисто откровение на Бога Авраамов и упорито отправя обвинения в политеизъм и идолопоклонство срещу християнското учение за Троицата и използването на

икони. И родените на Изток императори от VIII в. реагират на обвинението в идолопоклонство. Те решават да очистят християнството, за да може то по-добре да се справи с предизвикателството на исляма. Следователно има известно ислямско влияние върху иконоборческото движение, но това влияние е част от студената война срещу исляма, а не съзнателна негова имитация.

В. *Наследството на елинския спиритуализъм.* Спорът, започнат от императорите Лъв III Исавър (717-741) и Константин V Копроним (741-775), изглежда първоначално е бил мотивиран от извънбогословските фактори, описани по-горе. Но в самата гръцка християнска традиция иконоборците лесно намират нови аргументи, които не са пряко свързани с осъденото монофизитство или чуждо културно влияние. Ико- ноборческата тенденция в мисленето, която може да се проследи в ранното християнство, по-късно е била обвързана с оригенизма. Ранните апологети на християнството приемат старозаветните забрани срещу всякакво изобразяване на Бога толкова буквално, колкото и евреите преди това. Но в полемиките си срещу християнството неоплатоническите автори омаловажават значението на идолите в гръцкото езичество и развиват *релативна* доктрина за образа като средство за достъп до божествения прототип, а не като обиталище на самия бог, и използват този аргумент, за да покажат религиозната малоценност на християнството. Порфирий, например, пише:

> **„Ако някои елини са толкова лекомислени да вярват, че боговете живеят и идоли, тяхната мисъл остава по-чиста от тази [на християните], които вярват, че божеството е влязло в утробата на Дева Мария, станало е зародиш, било родено и увито в пелени и било пълно с кръв, ципи, жлъч и още по-долни неща.“**[1]

Порфирий очевидно е разбирал, че вярата в историческо Божие въплъщение е несъвместима с тоталното иконоборство, защото един исторически Христос несъмнено би бил видим и изобразим. И действително, християнската иконография започва да процъфтява още през III в. Иконоборческите тенденции обаче оцеляват в оригенистките кръгове, повлияни от платоническия спиритуализъм, който отрича перманентно сътворено от Бога съществуване на материята и за които единствено истинска реалност е „интелектуалната“. Когато Констанция, сестрата на император Константин, посетила
Йерусалим и поискала от Евсевий Кесарийски образ на Христос, той й отговаря, че „обликът на слуга“, приет от Лотоса в Иисус Христос, вече не е в областта на реалното и че нейната загриженост за материален образ на Иисус не е достойна за истинската вяра. След прославата си Христос може да се съзерцава само „в ума“.[2] Съществуват сведения, че богословските съветници на Лъв III - първия иконоборчески император, също са били оригенисти, с възгледи, най-вероятно идентични с тези на Евсевий. Така едно чисто ,;гръцко“ иконоборство, философски съвсем различно от ориенталското или ислямското, допринася за успеха на движението.

2.Иконоборческо богословие

Изглежда, че преди управлението на Константин V Копро- ним (741-775) не се е изявявало в писмена форма никакво разгърнато богословие на иконоборството. Самият император пише богословски трактати, които атакуват почитанието на иконите и в 754 г. той свиква в Хиерия (на азиатския бряг на Босфора) събор, който има претенциите да бъде вселенски. Решенията на този събор са запазени в протоколите на Седмия вселенски събор, или Втори Никейски, който фор- мално отхвърля иконоборството (787).

Забележително е, че за да оправдае позицията си, Константин формално се позовава на авторитета на първите шест събора. За него иконоборството не е нова доктрина, а логичен резултат на христологическите дебати от предходните векове. Художникът, постановява съборът в Хиерия, когато създава образ на Христос, може да нарисува или само Неговата човешка природа, като така я разделя от божествената, или и двете заедно. В първия случай, той е несторианец, а в другия, той приема, че божествеността е описана от човешкото, което е абсурдно, или и двете са смесени, и в този случай той е монофизит.[3]

Тези аргументи не са лишени от сила и сигурно са впечатлили съвременниците, но те не взимат под внимание хал- кедонското постановление, че „всяка природа запазва своя начин на съществуване“. Очевидно, въпреки че формално отхвърлят монофизитството, иконоборците предполагат, че обожението на човешкото в Христа е потиснало неговата същинска индивидуална човешка специфика. Освен това, те като че ли пренебрегват истинското значение на ипостасното

единство, което предполага реално разграничение между природа и ипостас. Бидейки приета от ипостаста на Логоса, човешката природа не се слива с божествената, а запазва цялата си идентичност.

Друг аспект на позицията на иконоборците е тяхното разбиране за образа, който те винаги считат за идентичен, или „единосъщен“, с прототипа. Последствието от този подход е, че един материален образ никога не би могъл да достигне такава идентичност и винаги остава неадекватен. Единственият истински „образ“ на Христос, който те биха могли да признаят, е светотайнския на Евхаристията като „образ“ и „символ“ на Христос - възглед, взет от Псевдо-Дионисий.[4]

3.Православни богословие на образа: Йоан Дамаскин

и Седмият **Вселенски събор** Във Византия сигурно е имало някакви дискусии за образите в края на VII в. и това е

отразено в Правило 82 на Трулския събор. Този текст е важен с това, че поставя проблема за религиозното изображение в христологичен контекст:

„В някои репродукции на почитани образи Предтечата е изобразен да сочи агнеца с пръст. Това изображение е било прието като символ на благодатта. То е скрита фигура на онзи истински агнец, който е Христос, нашия Господ, Който ни се показва според Закона. Приемайки тези древни фигури и сенки като символи на истината, предадена на Църквата, *днес ние предпочитаме самите благодат и истина* като изпълнение на този закон. И така, за да разкрием пред очите на всички, поне с помощта на боите, това, което е съвършено, постановяваме, че оттук насетне Христос, нашия Господ, трябва да се представя *в Своя човешки облик,* а не в облика на древния агнец.“[5]

Така, за отците на Трулския събор образът на Христос представлява изповедание на вяра в историческото Въплъщение, което не може да се изобрази от символическата фигура на агнеца и се нуждае от образ на Иисус „в човешкия Му облик“.

Преди Лъв III да издаде официалните си декрети против иконите, Константинополския патриарх Герман I (715-730) използува същите аргументи срещу зараждащото се в двора иконоборство:

„Във вечна памет на живота и в плът на нашия Господ Иисус Христос, на Неговото страдание, на Неговата смърт, носеща спасение и на изкуплението на света, което е резултат от тях, ние сме приели традицията да Го изобразяваме в човешкия Му облик, т.е. във видимото Му Богоявление (теофания), разбирайки, че по този начин прославяме унижението на Бога Слово.“*[6]

Така Герман става първия свидетел на православието срещу иконоборството във Византия. След като той напуска поста си под натиска на императора, защитата на иконите се подема от самотният и географски отдалечен глас на Йоан Дамаскин.

Живял и творил в условията на относителна сигурност, обезпечена от арабските завоеватели за християнските гета в Близкия Изток, този смирен монах от манастира св. Сава в Палестина успява да обедини православното становище във византийския свят чрез трите си прочути трактата в защита на иконите. Първият му трактат започва с препотвърждаване на христологическия аргумент „Аз представям Бога, невидимия Бог, не като невидим, а дотолкова, доколкото Той е станал видим за нас по причастност на плътта и кръвта“.[7] Йоан подчертава преди всичко *промяната,* която е настъпила в отношението между Бога и видимия свят, когато Той е станал човек. По своята собствена воля Бог става видим като приема материално битие и придава нова функция и достойнство на материята.

„В предишни времена Бог, безтелесен и без форма, не е могъл да бъде изобразен. Но днес, след като Бог се е явил телом и е живял сред хората, аз мога да изобразя това, което е видимо в Бога *[to horaton tou theou].* Аз не почитам материята, но почитам създателя на материята, който е станал материя заради мен, който е приел живот в плът и който чрез материята е постигнал моето спасение.“*[8]

В допълнение на този основен аргумент, Йоан настоява и на някои вторични и не толкова решаващи моменти. Старият Завет, например, не бил изцяло иконоборчески, а използувал образи, особено при поклонението в храма, които християните можели да интерпретират като прототипи на Христос. Йоан осъжда и идентифицирането на иконата с прототипа от страна на иконоборците, както и идеята, че иконата е „Бог“. Неоплатоническата и оригенистка традиции, които иконоборците също използували, подкрепят православието по този въпрос. Само Синът и Духът са „природни образи“ на Отца и следователно са единосъщни с Него, докато другите образи на Бога са в същността си различни от своя модел и следователно не са „идоли“.

Тази дискусия за природата на образа полага основите на изключително важното определение за култа към иконите, прието от Седмия вселенски събор в 787 г. Тъй като е разли- чен от божествения образец, образът, или иконата, може да бъде обект само на относително почитание или благоговение, а не на поклонението, запазено единствено за Бога.[9] Това авторитетно твърдение на един вселенски събор ясно изключва боготворенето на иконите, което често се приписвало на византийското християнство.

Недоразумението по този въпрос е много старо и отчасти се дължи на трудностите при превода. Гръцкото *proskyne- sis* („поклонение“) вече е било преведено като *adoratio* в латинската версия на Актите на Съборите, използувана от Карл Велики в прочутата *Libri Carolini*, която отхвърля събора. По- късно дори н Тома Аквински, който, разбира се, приема Втория Никейски събор, признава „относително служение“ (*lat- reia)* на иконите - позиция, която позволява на гърците да обвинят латинците в идолопоклонство на събора в св. София през 1450 г.[10]

Въпреки изключителната си терминологическа прецизност при описване почитането на иконите, Вторият Никейски събор не разработва подробно техническите въпроси на хрис- тологията, повдигнати от иконоборческия събор в Хиерия. Задачата да отхвърлят този събор и да развият доста общите христологически постановки на Герман и Йоан Дамаскин се пада на двете велики богословски фигури от втория иконо- борчески период - по време на управлението на Лъв V Арменец (813-820), Михаил II (820-829) и Теофил (829-842) - Теодор Студит и Патриарх Никифор.

4.Православно богословие на образа: Теодор Студит и Никифор

Теодор Студит (759-826) е един от най-големите реформатори на източнохристиянското монашеско движение. В 798 г. той се оказва начело на Студийския манастир в Константинопол (Студий е името на основателя), който по това време бил в упадък. Под ръководството на Теодор монашеската общност бързо нараства до няколкостотин човека и става главния монашески център на столицата. В окончателния си вид Студийският типик (*Hypotypdsis)* е дело на учениците на Теодор, но всъщност се гради върху неговите принципи за монашески живот и се превръща в модел за големите кино- вийни общности във Византия и славянския свят. Самият Теодор е автор на два сборника с указания за своите монаси („големия“ и „малък“ Катехизис), в които той развива своя възглед за монашеството, основаващ се на послушание към игумена, живот в богослужение, постоянна работа и лична бедност. Тези принципи доста се различават от еремитската, или „исихастка“, традиция и са извлечени от правилата на Пахомий и Василий. Влиянието на Теодор върху по-късното развитие на византийското християнство се изразява и в неговия принос към химнографията. Много от аскетическите части на Триода (използуван през Великите пости) и на Па- раклетика, или Октоиха (осмогласника), са негово дело или на непосредствените му ученици. Неговата роля в конфликтите между Църква и държава ще разгледаме в следващата глава.

В многобройните писма до своите съвременници, в трите си книги *Antirrhetici* срещу иконоборците и в няколко по- малки трактата по този въпрос Теодор взима активно участие в защитата на образите.

Както вече видяхме, 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 халкедонска- та христология и набелязва готовност за връщане към историческите факти на Новия Завет. От епохата на Юстиниан 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 несторианството пречи на много византийски богослови да видят човека в Христос, защото „човек“, означаващ и индивидуално човешко съзнание, им се струвало, че означава отделен човешки ипостас. В писанията на Теодор против иконоборството тази трудност е преодоляна чрез час- тично връщане към аристотеловите категории.

„Без съмнение Христос не е просто човек, нито пък е православно да се каже, че Той е приел *от хората да е само един [ton tina an- thropon*], 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...“[11]

За Теодор човечността „съществува само в Петър и Павел“, т.е. в конкретни човешки същества, а Иисус е бил такова същество. Иначе не би било възможно Тома да сложи пръста си в раните Христови.[12] Иконоборците твърдят, че поради обединението на божественото и човешкото Христос не може да бъде описан и следователно не е възможно никакво Негово изображение. Но според Теодор, „Христос, който не може да бъде описан, би бил невъплътен Христос;... Исаия [8:3] го описва като мъжко същество, а само формите на тялото могат да различат мъжа от жената“.[13]

Твърдата позиция за индивидуалността на Христос като човек отново повдига въпроса за ипостасното единство, защото в халкедонската христология единствения ипостас, или лице, на Христос, е този на Логоса. Очевидно следва, че ипо- стаста 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 крайния извор на индивидуално, лично съществуване, което у Христос е едновременно божествено и човешко.

За Теодор образът може да бъде образ само на ипостас, защото образът на една природа е невъобразим.[14] Единственият правилен надпис върху иконите на Христос е този на *личния* Бог „Този, който е“, гръцкия еквивалент на староза- ветната свещена тетраграма YHWH (Яхве), който не съдържа безлични термини като „божество“ или „царство“, принадлежащи на Троицата и не можещи да бъдат изобразени.[15] Този принцип, стриктно следван в класическата византийска иконография, показва, че за Теодор иконата на Христос не е изображение само на „човека Иисус“, а и на въплътения Ло- гос. 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 това.

Човешкото в Христос, правещо иконите възможни, е „нова човечност“, която напълно се е върнала към единение с Бога, обожена вследствие общението на свойствата и отново носеща изцяло образа на Бога. Този факт трябва да се отрази в иконографията като вид изкуство: така художникът придобива квазисакрамеитална функция. Теодор сравнява християнския художник със Самия Бог, който сътворява човека по Свой образ: „Обстоятелството, че Бог е сътворил човека по Свой образ и подобие, показва, че иконописанието е божествено действие“.[16] В началото Бог сътворил човека по Свой образ. Рисувайки икона на Христос, иконописеца също твори „образ на Бога“, защото това в действителност е обожената природа на Иисус.

По положение, темперамент и стил Константинопол- ският патриарх Никифор е пълна противоположност на Теодор. Той е един от поредицата византийски патриарси между Тарасий и Фотий, които са били издигнати до най-висшия пост в Църквата след успешна гражданска кариера. Като патриарх, той следва политика на *oikonomia* и отменя каноническите наказания, наложени преди това на свещеника Йосиф, който извършил „прелюбодейското“ бракосъчетание на Константин VI. Този акт довежда Никифор до жесток конфликт с Теодор и монасите зилоти. По-късно свален от Лъв V (в 815 г.) заради защитата на иконите, той умира в 828 г. след като написва едно *Опровержение* на иконоборческия събор от 815 г., три книги *Antirrhetici,* една *Пространна апология* и един интересен трактат *Против Евсевий и Епифаний* - основните патриотически извори на иконоборците.

Мисълта на Никифор е изцяло насочена против ориге- нисткото учение, съдържащо се в писмото на Евсевий до Констанция, че обожението на човешката природа означава дематериализация и преминаване в чисто интелектуална форма на съществуване. Патриархът постоянно настоява на но- возаветните свидетелства, че Иисус е изпитвал умора, глад и жажда като всеки друг човек.[17] Разглеждайки въпроса за незнанието на Иисус, Никифор се опитва да примири съответните пасажи от Светото Писание с доктрината за ипостасно- то единство по начин, който по различни причини не е обичаен за източното богословие. В Евагриевия оригенизъм невежеството се смята за равно, ако не и идентично, с грехов- ността. Божественият гносис е първоначалното състояние на сътворените интелекти преди Падението. Иисус е точно интелекта, който не е съгрешавал и следователно в изпъкваща степен и необходимост запазва „знанието за Бога“ и всяка друга форма на по-нисш гносис. Авторите от епохата на Юстиниан, последвани от Максим и от Йоан Дамаскин, отричат всякакво незнание у Христос поради ипостасното единство, но вероятно под влиянието на латентно евагрианство интерпретират Евангелските пасажи, в които се говори за незнанието на Иисус като примери за Неговата *oikonomia,* или пастирско желание, да бъде видян просто като човек, а не като изразяващи истинско незнание. Никифор застава против тази традиция по въпроса, макар да признава, че ипостасното единство *би могло* да потисне всякакво човешко незнание в Иисус въз основа на общението на свойствата, като божественото знание се предава на човешката природа. Той твърди, че божествената икономия всъщност е изисквала от Христос да приеме всички аспекти на човешкото битие, включително и незнанието: „Той доброволно действувал, желал, бил невеж и страдал като човек“.[18] Въплъщавайки се, Логосът приема не някаква абстрактна, идеална човечност, а конкретната човечност, която е съществувала в историята след Грехопадението, с намерението да я спаси. „Той не притежавал плът, различ- на от нашата, тази, която падна вследствие на греха. [Приемайки я] Той не я преобразил... Той е бил съставен от същата природа, както и ние, но без грях и чрез тази природа Той осъдил греха и смъртта.“[19]

Тази пълнота на човешката природа е включвала, разбира се, и възможността да бъде описана, защото ако Христос не може да бъде описан, Майка Му, с която той споделял същата човешка природа, също би трябвало да се смята за неподлежаща на описание. „Прекалено голямата чест, отдавана на Майката“, пише Никифор, „всъщност може да я лиши от чест, защото тогава ще трябва да й се припише нетленност, безсмъртие и вечност, ако това, което по природа принадлежи на Логоса, трябва по благодат да се припише на онази, която Го роди.“[20]

Същата логика важи и за евхаристията, която иконоборците, както видяхме, са считали за единствения допустим образ или символ на Христос. За Никифор и за другите православни защитници на иконите, този възглед е неприемлив, защото те разбират евхаристията като самата реалност на Тялото и Кръвта Христови, а не като „образ“, защото образът е направен, за да се *виждa,* а евхаристията е в основата си *храна,* която се яде. Бидейки претворени в Христа, евха- ристийните елементи не губят връзката си с този свят така, както Дева Мария не е престанала да бъде част от човечест

вото, като станала Божия Майка. „Ние изповядваме“, пише Никифор, „че чрез призива на свещеника, чрез идването на Пресветия Дух Тялото и Кръвта Христови стават тайнствено и невидимо присъствуващи...“ и те са спасителна храна за нас „не защото Тялото престава да бъде тяло, а защото то остава такова и се запазва като тяло.“[21]

Настояването на Никифор за автентичността на човешкото в Христа понякога го отклонява от класическата кирилска христология. Той избягва теопасхизма, като отказва да признае, че „Логосът е претърпял страдание или че тялото е извършило чудеса... На всяка природа трябва да се приписва това, което й е присъщо“[22] и омаловажава идеята за общението на свойствата, което той свежда до манипулиране на „думи“.[23] Очевидно Теодор Студит е бил по-защитен от риска да изпадне в несторианство, отколкото Никифор. Така или иначе, необходимостта да бъде препотвърдена човечността на Христос и по този начин да се защити възможността Той да бъде описан, довежда византийските богослови до възраждане на елементите на антиохийската традиция и така до доказателство за тяхната вярност към Халкедон.

5.Трайно значение на проблема

Иконоборческата криза има трайно въздействие върху интелектуалния живот във Византия. Четири аспекта на това влияние са особено важни за развитието на богословието.

А. По времето на персийските войни на император Ираклий през VII в. Византия в културно отношение се отвръща от своето римско минало и се обръща към Изтока. Голямата конфронтация с исляма, която се отразява в източниците и характера на иконоборството, прави тази тенденция още по- ясна. Лишени от политическата закрила на византийските императори, с които те се намират в догматически конфликт, папите се обръщат към франките и така се обвързват с настъпващото ново латинско Средновековие. В резултат на това социалният, културен и политически фон на тази раздяла стават очевидни. Двете половини на християнския свят започват да говорят на различни езици, а разминаването им по отношение на авторитетите в богословието става още по-остро от преди.

Макар да получава израз в известна културна осмоза с арабския свят, особено при управлението на Теофил, завоят на Византия на Изток не означава по-голямо разбирателство между византийското християнство и исляма. Сблъсъкът им остава враждебен в основата си и тази враждебност е пречка за истински диалог. Йоан Дамаскин, който живее в подвласт- ната на арабите Палестина, говори за Мохамед като за „предтеча на Антихриста“.[24] Цитирайки от втора ръка Корана, той представя новата религия просто като грубо суеверие и неморалност. По-късната византийска литература върху исляма рядко надминава това ниво на чиста полемика.

Така или иначе, дори тази ориентация на Изток да не я е обогатила сама по себе си, Византия остава в продължение на няколко века истинската столица на християнския свят. Надминавайки културно каролингския Запад и силно във военно отношение в съпротивата си срещу исляма, византийското християнство запазва универсалистическия си мисионерски възглед, който се изразява в успешното покръстване на славяните и други източни народи. Но по-късното й богословско развитие се осъществява в изключително гръцка среда. Все още носеща титлата „Велика Църква на Константинопол - Нов Рим“, тя е позната на латинските си конкуренти и на славянските си ученици като „гръцка“ Църква.

Б. Каквато и роля да са изиграли в победата на православието над иконоборците висшите членове на клира или такива богослови като Патриарх Никифор, истинската заслуга принадлежи на византийските монаси, които в огромното си множество се противопоставят на императорите. Последните, особено Лъв III и Константин V, изразяват по-ясно от всеки свой предшественик претенция за цезаропапизъм. Така иконоборческата криза е до голяма степен конфронтация между държавата и неконформисткото, непоколебимо независимо монашество, което приема пророческата роля на бранител на независимостта на Евангелието от „света“. Фактът, че тази роля се приема от монасите, а не от най-висшата каноническа власт в Църквата, само подчертава, че проблемът е бил да се защити не Църквата като институция, а християнската вяра като път към вечно спасение.

Монасите, разбира се, приемат ролята си много сериозно и дори след победата си запазват особено чувство на отговорност за вярата, както видяхме в случая с Теодор Студит.

Богословски те поддържат традицията на вярност към миналото, както и съзнание за екзистенциалната значимост на бо- гословието като такова. Тяхната роля в развитието на по-къс- ното византийско богословие остава решаваща векове наред.

В. Богословският проблем, стоящ между православните и иконоборците, основно е свързан с иконата на Христос, защото вярата в божествеността на Христос означавала позиция по основния въпрос за неизобразимата същност на Бога и за Въплъщението, което Го прави видим. Така, иконата на Христос е икона *par excellence* и означава изповядване на вярата във Въплъщението.

Иконоборците обаче възразяват на богословска основа не само срещу тази икона, а и срещу използването на каквито и да е религиозни изображения с изключение на кръста, защото, както обявява техния събор в 754 г., те се противопоставят на „всяко езичество“. Те приравняват всяко почитание на образи с идолопоклонството. Ако целта, преследвана от Константин V, да „пречисти“ византийското християнство не само от култа към иконите, а и от монашеството, беше постигната, целият характер на източнохристиянското благо— честие и неговият етос щяха да имат друг развой. Победата на православието е означавала, например, че религиозната вяра може да се изрази не само в твърдения, книги или личен духовен опит, а също и

чрез властта на човека над материята, постигната чрез естетическо преживяване и чрез жестове и положение на тялото пред светите икони. Всичко това е предполагало определена философия на религията и антропология. Богослужението, литургията и религиозното съзнание включват целия човек, без да пренебрегват която и да е функция на душата или на тялото и без да оставят някоя от тях на царството на света.

Г. От всички културни семейства на християнството - латинско, сирийско, египетско или арменско - византийското е единственото, в което изкуството става неотделимо от богословието. Дебатите от VIII и IX в. показват, че в светлината на Въплъщението изкуството не можело да запази „неутрална“ функция, че то може и дори трябва да изразява вярата. Така чрез своя стил, чрез символичните композиции, чрез сложните художествени програми при изписването на стените на византийските църкви, чрез перманентната система, която до-
минира в състава на византийския иконостас, иконите стават израз и източник на божествено познание. Благата-вест, че Бог е станал човек и че сред хората присъствува прославена и обожена човешка природа, най-напред в Христос, но чрез Него и Светия Дух и в Дева Мария и в светците - цялата тази „украса на Църквата“ е получила израз във византийското християнско изкуство. Евгений Трубецкой, руски философ от началото на XX в., нарече този израз „умозрение в красках“.[25]

Б Е Л Е Ж К И

1. **Порфирий,** ***Срещу християните,*** **frg. 77; ed. A. Harnack,** ***AbhBerlAk(*** 1916), 93.
2. **Текстът на писмото на Евсевий у Nicephorus,** ***Contra Eusebium,*** **ed. J. B. Pitra,** ***Spicilegium Solesmense*** **(Paris, 1852; repr. Graz, 1962), I, 383- 386.**
3. **Mansi, XIII,** 252ав, 256ав.
4. ***Ibid.,*** 216D-264C. Виж **Псевдо-Дионисий,** ***За небесната йерархия,*** **PG** 3:1 24A.
5. **Mansi, XI, 977-980.**
6. **Germanus I,** ***De haeresibus et synodis;*** **PG** 98:80A.
7. **Joannes Damascenus,** ***Or.*** **I; PG 94:1236c.**
8. ***Ibid.;*** **PG 94:1245a.**
9. **Mansi, XIII,** 377D.
10. ***Ibid.,*** **XXXII, 103.**
11. **Theodorus Studita,** ***Antirrhetic*** 1; **PG** 99:332D-333A.
12. ***Ibid.,*** **Ill; PG** 99:396C-397A.
13. ***Ibid.,*** **409c.**
14. ***Ibid.,*** 405A.
15. **Theodorus Studita,** ***Ep. ad Naucratius,*** **II,** 67; **PG** 99:1296АВ; **виж** също ***Antirrh.,*** **Ill; PG** 99:420D.
16. ***Antirrh.,*** **Ill; PG** 99:420A.
17. **Nicephorus,** ***Antirrh.,*** **I; PG** 100:272B.
18. ***Ibid.,*** 328BD.
19. **Nicephorus,** ***Contra Eusebium,*** **ed. Pitra, I, 401.**
20. ***Antirrh.,*** **PG** 100:268B.
21. ***Ibid.,*** 440, 447.
22. ***Ibid.,*** 252B.
23. ***Ibid.,*** 317B.
24. **Joannes Damascenus,** ***De Haer.*** **PG** 94:764A.
25. **Евг. Трубецкой,** ***Умозрение в красках*** **(Москва,** 1915-1916; **repr. Paris: YMCA Press,** 1965); **преведено като** ***Icons: Theology in Color*** **(New York: St. Vladimir's Seminary Press,** 1973).

Монаси и Хуманисти

През 843 г. византийската църква празнува „триумфа на православието“ над иконоборството - триумф, който се разглежда като победа над всички ереси, които дотогава са разделяли християнството. Документът, съставен по този случай - известния „Синодик“, паметува защитниците на правата вяра, осъжда еретиците и имплицитно предполага, че византийското общество е достигнало до вътрешен стабилитет, който никога няма да позволи по-ната- тъшно разделение. В действителност, възникват нови конфликти и кризи и Синодикът трябва да се разшири. Но тенденцията да се замразява историята, да се гледа на империята и на Църквата като на израз на вечната и неизменна форма на Божието откровение остава постоянна и митологична черта на византийската цивилизация, въпреки че постоянно се подлага на предизвикателството на историческите реалности. В самия IX в. византийското общество всъщност е разделено общество - разделено политически, интелектуално и богословски.

През целия иконоборчески период Византия е културно откъсната от Запада и отдадена на военното и интелектуално предизвикателство на исляма. Когато в 787 и 843 г. най-после се възстановява общението с Римската Църква, враждебната поява на Каролингската империя препятствува възстановяването на стария *or bis Christianorum.* Нещо повече, възобновеното почитание на иконите е победа на *гръцките* традиции, разграничаващо се от ориенталското, не-гръцко културно иконоборство на Исаврийците. Резултатът от този исторически развой е, че Византийската Църква излиза от иконобор- ческата криза повече от всякога „гръцка“. Тя дори би могла да стане чисто национална църква (като Арменската), ако империята отново не се беше разраснала през IX и X в. при великите императори от Македонската династия и ако не бяха покръстването на славяните и последвалата експанзия на византийското християнство в Източна Европа - едно от големите мисионерски събития в историята на християнството. За разлика от Запада обаче, където папството „преминава в ръцете на варварите“ след тяхното покръстване, Константинопол, „Новия Рим“, остава безспорния и единствен център

на християнския Изток до 1453 г. Този „Рим“ е културно и интелектуално *гръцки* дотам, че в едно писмо до папа Николай I император Михаил III нарича латинския език „варварски“ и „скитски“.

Елинският характер на византийската цивилизация внася в богословието вечния проблем за отношението между античния гръцки „ум“ и християнското Евангелие. Въпреки че този въпрос присъствува имплицитно в голяма част от богословската литература през VI, VII и VIII в., той не е бил специално повдиган след закриването на езическите университети от Юстиниан. В IX в., след интелектуалното обновление, което настъпва при последния иконоборчески император Теофил (829-842), византийските учени започват по-енергич- но да изучават античните езически автори. Университетът в Константинопол, подпомаган и закрилян от кесаря Варда и станал прочут с преподавателската дейност на великия Фо- тий, става център на този първи ренесанс. Учени като Фотий, Арета и Михаил Пеел поощряват енциклопедичните интереси и копирането на древни ръкописи. Голяма част от нашето знание за гръцката античност е директен резултат от техните усилия. Като цяло техният интерес към античната философия си остава на академично ниво и лесно съжителствува със също толкова академичното и консервативно богословие, което преобладава в официалните църковни кръгове. Когато в XI в. Йоан Итал прави опит за нов синтез между платонизма и християнството, той веднага е подложен на канонически санкции. Така, на византийския хуманизъм винаги не му достига кохерентността и динамизма на западната схоластика и на западния Ренесанс и той не съумява да пречупи широко разпространеното убеждение на много византийци, че Атина и Йерусалим са несъвместими. Неуморни пазачи на този възглед са водещите представители на монашеството, упорито стоящи в опозиция на „светската мъдрост“.

Този поляритет между хуманисти и монаси се появява не само на интелектуално ниво, но и в църковната политика. Монасите упорито се противопоставят на църковните „реалисти“, които са готови да проявят толерантност към бившите иконоборци и царствени грешници и към неизбежните политически отстъпки, а по-късно и към поддържани от държавата доктринални компромиси с латинския Запад. Такива конфликти възникват, когато патриарсите Тарасий (784-806) и Методий I (843-847) приемат в епископски чин предишни поддръжници на официалното иконоборство, когато същият Тарасий и Никифор I (806-815) прощават повторния брак на император Константин VI, който се развел с първата си съпруга и когато в 857 г. патриарх Игнатий е принуден да се оттегли и е заменен от Фотий. Въпреки че формално погледнато не са богословски, тези конфликти поставят въпроса за християнското свидетелство в света и като такива имат ог- ромно влияние върху византийската еклесиология и социална етика.

Теодор Студит

В IX в. Теодор е едновременно модел и идеолог на ригорист- ката монашеска партия, която играе решителна роля в целия живот на византийското християнство.

В предходната глава разгледахме приносът на Теодор към богословието на иконата като аспект на халкедонското христологическо православие. Неговото въздействие върху историята на монашеството е също толкова важно. Подложено на суровото предизвикателство на иконоборческите гонения, византийското монашество се увенчава с мъченическа слава и авторитета му в православните среди често е по-голям от този на компромисно настроената църковна йерархия. Под ръководството на Теодор то се превръща в организирана и изразителна крепост на каноническия и морален ригори- зъм.

За Теодор монашеския живот в действителност е синоним на автентичното християнство:

„Някои хора питат откъде е дошла традицията да се отричаме от света и да ставаме монаси? Но техният въпрос означава все едно да питат откъде е традицията да ставаме християни. Защото Онзи, който пръв е дал началото на апостолската традиция, е установил шест тайнства: първо - просветлението; второ - събранието, или общността; трето - съвършенството на помазването; четвърто - съвършенството на свещеничеството; пето - съвършенството на монашеството; шесто - служенето на ония, които затварят очи в свя- тост“[1]

Този пасаж е важен не само защото монашеството се брои като едно от светите тайнства на Църквата - и то в списък, който е коренно различен от пост-Тридентските „седем свети

тайнства“, а защото монашеското състояние се смята за една от съществените форми на християнско съвършенство и свидетелство. Чрез откъсване от света, чрез обетите за нестежа- ние, безбрачие и послушание, чрез живот, насочен към вече дадената реалност на царството Божие, монашеството се превръща в „ангелски живот“. Монасите, според Теодор, образуват есхатологическа общност, която разбира по-пълно, и по-съвършено каква би трябвало да бъде цялата Църква. Студийските монаси донасят това есхатологическо свидетелство в самото сърце на имперската столица, центъра на „света“, и смятали за нормално да бъдат в постоянен конфликт със „света“ и с всичко, което той представлява. Те съставлявали една добре организирана група. Техният игумен презирал духовния индивидуализъм на ранните християнски отшелници и направил от Студийския манастир една по войнишки дисциплинирана, литургическа и работеща общност, в съответствие с най-добрите киновийни традиции, водещи началото си от Василий и Пахомий.

За Теодор и неговите ученици „принадлежността не към този свят“ никога не е означавала, че християнското действие не е нужно в света. Точно обратното - монасите практикуват и проповядват активно участие в делата на града, тъй че той да се приспособи доколкото е възможно към строгите критерии на царството Божие така, както те го разбират. Иконо- борческите императори преследват монасите заради защитата им на иконите, но и заради опитите им да подчинят земната християнска империя на императивите и изискванията на едно трансцендентно Евангелие. Техните православни наследници, принудени да признаят моралната победа на монасите и да търсят тяхната подкрепа, също намират за много трудно да изпълнят всичките им искания. Конфликтът около втория брак на Константин VI (795), който патриарсите Та- расий и Никифор толерират, но който Теодор Студит смята за „прелюбодейски“ („прелюбодейската схизма“), провокира десетилетия наред дискусии върху природата на *икономията* (*oikonomia*), т.е. възможността да се заобиколи буквата на закона заради крайното добро на Църквата и личното спасение. Този принцип, на който се позовава събора от 809 г. и който много подробно ще обсъдим в следващата глава, е оспорен от Теодор не толкова сам по себе си, колкото в конкретния случай с император Константин VI. „Или императорът е Бог, защото само божеството не е подвластно на закона, или има анархия и революция. Защото как може да има мир, ако няма закон валиден за всички и ако императора може да следва желанията си - да прелюбодействува или да приема ересите, например, - докато на поданиците му е забранено да общуват с прелюбодееца или еретика?“[2]

Теодор в никакъв случай не е новатор в отношението си към държавата. Защото неговото отношение е като това на Атанасий, Йоан Златоуст, Максим Изповедник и Йоан Дамаскин и ще бъде същото като на голяма част от византийското духовенство през по-късните векове. Това просто илюстрира факта, че византийското общество е далеч от намирането на „хармония“ между двете власти, за която Юстиниан говори в своята „Шеста новела“. Действието и свидетелството на монасите винаги присъствуват във Византия, за да демонстрират, че истинската хармония между царството Божие и „света“ е възможно само в *parousia.*

Идеологията на Теодор и неговите ангажименти го отвеждат далеч от константинополския паралелизъм между по- литическата структура на империята и структурата на Църквата - паралелизъм, одобрен в Никея и илюстриран най-добре в постепенното издигане на епископа на Константинопол до „вселенски патриарх“. Разбира се, Теодор никога официал- но не отрича каноническите текстове, които го отразяват, но на практика често се позовава на принципа на апостолич- ността като критерий за авторитета в Църквата, а не за политическото величие на някои градове. Подкрепата, която Римската Църква дава на православната партия през иконобор- ческия период, приятелската кореспонденция, която Теодор успява да установи с папите Лъв III (795-816) и Паскал I (817-824) контрастират с вътрешните конфликти между него и собствените му патриарси, иконоборчески или православни. Тези фактори обясняват голямото уважение, което той многократно изразява към „апостолическия престол“ на стария Рим. Той, например, се обръща към папа Паскал като към „скалата на вярата, върху която е построена вселенската Църква“. „Ти си Петър“, пише той, „красящ престола на Петър.“[3] Многобройните подобни пасажи, които са събрани от съвременните апологети на папството[4], не са напълно достатъчни, за да докажат, че възгледът на Теодор за Рим е идентичен с този на Първия Ватикански събор. В писмата му, успоредно с позоваването на Петър и на папата като водачи на Църквата, можем да открием и думи за „петоглавото тяло на Църквата“,’ отнасящи се до византийския възглед за „пен- тархия“ на патриарси. Освен това, обръщайки се към Йеру- салимския патриарх, той го нарича „първи измежду патриарсите“, защото мястото, където Господ е страдал, предполага „достойнство най-висше“.[6]

Независимост от категориите на „този свят“ - и следователно от държавата - е единственото нещо, което действително занимава великия Студит. Апостолическата претенция на Рим и не по-малко реалните, но много по-малко ефективни претенции на другите източни патриарси, му дават аргументи в борбата му срещу византийската държавна и цър- ковната йерархия. Все пак няма причина да се съмняваме, че неговият възглед за единството на Църквата, който той никога не развива систематически, не се различава радикално от този на съвременниците му - включително и патриарх Фо- тий, който, както ще видим, е винаги готов да признае изтъкнатото положение на Петър сред апостолите, но също така смята, че авторитета на римските наследници на Петър зависи от тяхното православие, а не е негова основа. Теодор Студит вижда в Рим най-важната

подкрепа на правата вяра и изразява този си възглед и надеждите си в най-добрите традиции на суперлативния византийски стил.

Старата монашеска опозиция на светската философия не присъствува в творбите на Теодор. Самият той като че ли даже е обичал да се упражнява в диалектика, както изглежда от ранната му кореспонденция с Йоан Граматик - хуманист и по-късно иконоборчески патриарх. Но антихуманистичната тенденция ясно се проявява сред непосредствените му ученици, противниците на Фотий от IX в.

Фотий (ок. 820 - ок. 891)

Фотий, доминиращата фигура във византийския религиозен, обществен и политически живот през IX в., е също и бащата на това, което обикновено се нарича византийски „хуманизъм". В известната си „Библиотека", оригинален и изключително важен сборник с литературна критика, той обсъжда християнските писатели от първите векове и редица светски автори. По същия начин, в „Отговорите" си до Амфилохий - сбирка от богословски и философски есета, той показва широко светско познание и задълбочена подготовка в патрис- тичното богословие.

Във всичките си писания Фотий си остава основно университетски професор. Интересът му в областта на философията е насочен главно към логика и диалектика - оттук и ясно изразеното му предпочитание към Аристотел, а не към Платон. В областта на богословието той остава верен на позициите и проблематиката на ранните събори и Отци. Любовта му към античната философия не го довежда до каквато и да е толерантност към човек като Ориген, чието осъждане от Петия вселенски събор той приема безрезервно,[7] или като Климент Александрийски, в чийто основен Труд - *Mypotypd- seis*" - Фотий намира „неблагочестивите митове" на плато- низма.[8]

Широката му ерудиция често ни предоставя подробен критически анализ и точни цитати от автори, за които без неговите бележки не бихме знаели нищо. Вниманието на Фотий е привлечено особено от христологическите спорове от V и VI в. Въпреки склонността си към антиохийската екзегеза и към богословите от Антиохийската школа,[9] той остава стрикт- но верен на кирилската екзегеза на Халкедонския събор, която преобладавала във Византия по времето на Юстиниан и отделя много внимание - ценно и за нас - на някои от нейните важни изразители.[10]

По други богословски въпроси Фотий остава в много формално съгласие с традиционните патристични и съборни позиции. Но той като че ли не е приел напълно абсолютния апофатизъм на един Григорий Нисийски или пък не е разбрал какво следва от него, защото неговата доктрина за Бога по отношение на сътворението се доближава до латинския схоластичен възглед за actus purus.[11] Трябва да се направи един внимателен анализ на Фотиевата мисъл, за да се определи точната му позиция по този въпрос. Така или иначе, византийските антипаламити от XIV в. се позовават на неговия авторитет срещу реалното различие между същност и „енергия" в Бога, поддържана от Палама и потвърдена от съборите от този период.[12] Освен това, страстта му към светско учение и свободното използване на понятието *икономия* го правят доста непопулярен в монашеските кръгове и преди, и след смъртта му.

В едно отношение Фотий очевидно е доминирал над съвременниците си и средните векове като цяло: чувството му за история, за исторически развой и за традиция. Това чувство се вижда във всяка глава на „Библиотеката". Така, анализирайки книгата на свещеника Теодор, който защитава автентичността на Дионисиевите писания, Фотий внимателно изрежда аргументи против автентичността и завършва простичко с думите, че авторът „се опитва да отхвърли тези възражения и търди, че *по негово мнение* книгата на великия Дионисий е истинска".[13] Въпреки че при други случаи Фотий приема автентичността на Дионисий за даденост, току що цитирания пасаж показва интелектуалната честност на Фотий в признанието, че е невъзможно да се обясни начина, по който Дионисий е могъл да предугади „традиции, които са съз- рявали постепенно в Църквата и за чието развитие е било потребно много време".[14]

Това признание за развитието на традицията, а и на възможността и легитимността на разнообразните църковни практики и правила, играе значителна роля в отношението на Фотий към папа Николай I и към Римската църква. Когато папата го обвинява, че от светско лице е издигнат в патриаршеско достойнство само за шест дни, една практика забранена на Запад, но никога не срещнала официална опозиция на Изток, Фотий пише: „Всеки трябва да пази това, което е определено от общите вселенски събори, но дадено мнение на някой от Отците на Църквата или дефинция, издадена от поместен събор, могат да се следват от някои и да се пренебрегват от други..." След това той споменава такива въпроси като бръсненето, постенето в събота и целибатното свещеничество и продължава: „Когато вярата остане ненарушена, общите и католически (съборни) решения са също в безопасност. Разумният човек уважава практиката и законите на другите. Той смята, че не е нито погрешно те да се спазват, нито пък е незаконно да се нарушават."[15]

Фотиевата загриженост за „общата вяра" и „вселенските решения" е илюстрирана от случая с *Filioque.* След като съв- ременните исторически изследвания показаха, че той не е бил последователно антилатински настроен, позицията му в спора може да се обясни само с факта, че той сериозно се е отнесъл към богословския проблем. Той не само набляга ос- новно на *Filioque* в своята енциклика от 866 г., но дори и след като църковният мир е възстановен при папа Йоан VIII в 879-880, а и след като се оттегля от патриаршеския престол, Фотий отдава много от последните си дни за написването на „Мистагогия на Светия Дух", първото подробно гръцко отхвърляне на латинското вмъкване на *filioque* в Символа на вярата.

Както ясно показва „Мистагогията", Фотий е бил загрижен в еднаква степен както заради това едностранно добавяне в текст, който вече бил спечелил всеобщо одобрение, така и заради съдържанието на самата добавка. Той не прави разлика между каноническите и богословските аспекти на проблема и назовава папите, особено Лъв III и Йоан VIII, които се противопоставили на добавянето, противници на *доктрината* за „двойното изхождение". Слабостта на Фотиевото третиране на проблема лежи във факта, че той не е имал достъп до изворите на латинското богословие. Той обаче е знаел, че латинските Отци са гледали на *Filioque* със симпатия и по- специално се позовава на Амвросий, Августин и Йероним (въпреки че първият и последният едва ли биха могли да се смятат за защитници на *Filioque*), но очевидно не е чел техните писания. Така неговото опровержение на латинската позиция се базира само на устна информация.

Каквито и слабости да има, и то в комбинация с един труден и остро диалектичен стил, „Мистагогията" разяснява основното византийско възражение срещу латинската доктрина за Светата Троица: че разбира Бога като единствена и философски проста същност, в която личното или ипостасно съществуване е сведено до възгледа за взаимни отношения между трите Лица. Ако идеята за единосъщието изисква Светият Дух да изхожда от Отца и Сина заедно, същността в Бога с необходимост ще предхожда Неговото лично съществуване като три ипостаси. За Фотий обаче „Отец е източника [на Сина и на Светия Дух] не по природа, а по силата на своето ипостасно свойство".[16] Обръкването на ипостасните свойства на Отеца и Сина, като им се приписва изхождението на Духа, означава да се изпадне в савелианство - модалистична ерес от III в., или по-скоро в полусавелианство. Савелий е сливал трите Лица в едно, докато латинците се ограничават с Отеца и Сина, но изпадат в опасността напълно да изключат Духа от Божествената природа.[17]

Така Фотий ясно показва, че зад спора за *Filioque* лежат два възгледа за Троицата: гръцкото персоналистично учение, което смята личното откровение на Отеца, Сина и Светия Дух за начало на тринитарното богословие и латинския, ав- густински подход към Бога като към проста същност, в която Троица от Лица може да се разбира само в рамките на вътрешни отношения.

Заставайки срещу латинския възглед за Троицата, Фотий не отрича *изпращането* на Духа Свети на света чрез Сина, в „икономията" на спасението като връзка между обожената човечност на Иисус и целокупното тяло на Църквата и на света.[18] Той, следователно, не би имал нищо против да се говори за изхождение на Духа чрез или от Сина в този последен смисъл. Нито пък е против Запада като такъв. Той често признава авторитета на латинските Отци и на Римската Църква, в която по това време все още не се използува добавката към Символа на вярата. Той твърди, а няма причина да се съмняваме в неговата искреност, че единствената му грижа е единството на Изтока и Запада в единната, католическа вяра, определена от старите събори. За съжаление, след него историята още повече разделя двете части на християнския свя± и нито на едната, нито на другата й достигат толерантността и чувството за история на Фотий.

Михаил Пеел (1018-1078)

След епохата на Фотий византийските интелектуалци получават по-свободен и по-пълен достъп до източниците на антич- ната гръцка философия. В лицето на Михаил Пеел ние откриваме личност, която до голяма степен е рожба на този ран- носредновековен византийски ренесанс. В действителност, приносът на Пеел в богословието е много ограничен и само индиректен. Но тъй като според тогавашния възглед за света във Византия религията и философията са неразделни, той може и трябва да бъде споменат като голям феномен в историята на византийското християнство.

„Искам да знаете", пише той, „че елинската мъдрост, ако и да не прославя божественото, а не е безпогрешна и в богословието, *познава природата такава, каквато Творецът я е създал."*[19] Това признание на компетентността на древните в познанието за природата осигурява база за естественото богословие, за познаването на Твореца чрез творенията. Разбира се, елементи от този подход съществуват при апологетите от II и III в. и са развити от Ориген и кападо- кийските Отци. Но като отговорни църковни люде, те преди всичко подчертават религиозната пропаст между християнството и античния елинизъм. За тях елинската мъдрост е инструмент на апологетиката, а не цел сама за себе си. От време на време самият Пеел признава тази несъвместимост. Например той отхвърля платоновия възглед за света на идеите, съществуващи сами по себе си, а не само в божествения интелект.[20] Но тези резерви му идват наум по-скоро като резултат от изричните и официални дефиниции на Църквата, а не от някакво дълбоко убеждение. Той безспорно изразява истинските си мисли по-точно, като пише: „Роден за знание, на мен ми стигат родилните мъки на Платон и Аристотел: те ме раждат и ме формират."[31]

В действителност, доста формалният богословски консерватизъм, който преобладава в официалните църковни кръгове, позволява повторната поява у хора като Пеел на неоплатонизъм, приблизително идентичен с този през VI в. У него и у неговите съвременници всъщност има много малко истински допирни точки между богословие и философия. Пеел безспорно остава християнин, но ако има някакъв емоционален двигател в неговите мисли, той се състои в това да намери съгласие между платонизма и християнството, а не противоречията между тях и малко го интересува дали това съгласие не е изкуствено. На Пеел, например, нищо не му пречи да открие Троицата и библейския свят на ангелите и светците» у Омир.[22]

Този пример на формално и изкуствено адаптиране на елинизма към Евангелието показва ограниченията на това, което беше наречено „византийски хуманизъм". На него очевидно не му достига живата сила, която прави възможна западната схоластика след преоткриването на Аристотел или италианския Ренесанс след упадъка на средновековната цивилизация. Дори и да познава Платон и Аристотел по-добре от който и да е на Запад, Пеел си остава сведновековен византиец, т.е. човек, отдаден на традицията и верен, поне формално, на строгите норми на официалното богословие. Той не е велик богослов, а лоялността му към официалното богословие му попречва да стане и велик философ. В основата си неговата мисъл остава еклектична. Принципите на неоплатонизма - вярност към Аристотел в сферата на логиката и естествената философия в комбинация с платоническа метафизика - са съвсем подходящи за неговия начин на мислене. „Що се отнася до мен", признава той, „аз събрах добрите страни и потенциала на всички. Моето мислене е различно и представлява сливане на всяка отделна идея в едно. И аз самия съм един, произлязъл от много други. А ако човек прочете моите книги, ще открие, че и те са много, произлезли от едного."[23]

Никаква брилянтност на израза или изключителна изтънченост и възвишеност на стила не могат да преобразят този еклектизъм в оригинална творческа система на философията. Истинското творчество и живата мисъл продължават в кръговете, които Пеел счита за заразени с нездрав и ирациона- лен мистицизъм. Следователно е съмнително дали Пеел някога е срещал най-автентичните представители на монашеската духовност, негови съвременници, като Симеон Нови Богослов, или е чел техни произведения. Ако беше, те със сигурност не биха постигнали съгласие.

Процесите срещу Йоан Итал (1076-1077, 1082)

Ученик на Пеел и негов наследник като *hypatos ton philoso- phon,* т.е. като глава на университета, Йоан Итал („италианецът", вероятно италиано-грък) е изправен официално пред съда по обвинения в еретизъм и осъден за прекомерната си употреба на античната философия като цяло и по-точно за платоническите си възгледи относно произхода и природата на света. Важността на двата последователни процеса срещу него е подчертана от факта, че за първи път от 843 г. нови обширни догматически параграфи се прибавят към „Синоди- ка", за да бъдат четени всяка година в Неделята на православието. Осъждайки Итал, византийската църква създава модел, който е използуван и по-късно.

Публикуваните творби на Йоан Итал не съдържат всички учения, в които той е обвинен, но не можем *a priori* да изключим възможността той да ги е проповядвал устно. Така или иначе, синодалните решения, които се отнасят до него, имат значение, което излиза извън рамките на неговата личност като официална позиция, заета от Църквата.

От единадесетте анатеми, които се отнасят до Итал и са

включени в „Синодика“, първите десет са чисто догматически и са произнесени в 1076-1077 г. Последната е официално лично осъждане, обявено в 1082 г.[24] Догматическата позиция, заета от синода, се отнася до два главни проблема:

1) Античните гръцки философи са първите ересиарси. С други думи, всички големи християнски ереси са резултат от тяхното влияние. Следователно, осъждайки еретиците, седемте събора индиректно осъждат и философите (анатема 5). В действителност, след Тертулиан патристическата литература често приписва на философията отговорността за всички ереси. Оттук следва, че позицията на синода не е нещо ново, но повторното й изложение през XI в. е от изключителна важност за средновековна Византия. Все пак се прави разлика между тези, които приемат „глупавите мнения“ на философите и тези, които се занимават с „елинска наука“ само заради самото обучение (анатема 7). Второто не се смята за автоматично погрешно. Синодалното решение до известна степен съответствува на положителната позиция, заета от консервативните среди и присъствуваща дори у Пеел, към изучаването на Аристотеловия „Органон“ в противовес на изучаването на Платон. Въпреки че Аристотел като цяло се е смятал за учител по логика и физика - предмети, полезни за „обучение“, Платон е означавал метафизическа позиция, несъвместима с християнството.

2) Анатемите осъждат серия от платонически позиции, приписани на Итал и почти идентични с тези на оригенисти- те, отхвърлени от Юстиниан и Вселенския събор от 553 г.: предсъществуване и преселение на душите, отричане на телесното възкресение, вечност на материята, самостоятелен свят на идеите, и т.н.

Дори след осъждането на Итал, учените византийци разбира се продължават да четат, преписват и изучават античните гръцки автори, но всеки опит да се последват „глупавите им мнения“ вече автоматично се превръща в престъпление срещу истинската (правата) вяра. Без съмнение, докато решенията от 1076-1077 г. очевидно поощряват традиционното монашеско презрение към „елинизма, от друга страна те са и сериозна нова пречка за развитието на хуманизма.

Гръцката по своя език и култура Византия заема много по-отрицателна позиция спрямо гръцката философия, отколкото Запада е имал някога. В навечерието на периода, когато последният ще посвети ума си на философията на древните и ще навлезе във великата епоха на схоластиката, византийската Църква тържествено отказва какъвто и да е нов синтез между гръцкото мислене и християнството, оставайки вярна само на синтеза, постигнат в патристичния период. Тя поставя на Запада задачата да стане по-гръцки от нея самата. Очевидно това е избор от съдбовно значение за бъдещето на богословието и за отношенията между Изтока и Запада.

Б Е Л Е Ж К И

1. Theodorus Studita, *Ep.* II, 165 **(до Григорий); PG** 99:1524в.
2. Theodorus Studita, *Ep.* II, 36 **(до Евпрепиан); PG** 99:1032cd.
3. Theodorus Studita, *Ep.* И, 12; PG 99:1152c.
4. Виж, например, S. Salaville, „La primaute de Saint Pierre et du pape d'apres Saint Theodore Studite (759-826)“, *Echos d'Orient* 17 (1914), 23-42; и A. Marin, *Saint Theodore* (Paris: Lecoffre, 1906), p. 1, който нарича Теодор „последния католик на Византия“. По подобен начин той пише в писмото си до Лъв Сакеларий (PG 99:1417c): „И кои са техните [на апостолите] наследници? - този, който заема Римския престол и е пръв; този, който седи на Константинополския престол и е втори; след тях са тези на Александрия, Антиохия и Йерусалим. Това е пентархийс- ката власт в Църквата и на тях принадлежат всички решения по въпросите на светите догми“ (цитирано в F. Dvornik, *Byzantium and the Roman Primacy* [New York: Fordham University Press, 1966], 101).
5. Theodorus Studita, *Ep.* II, 63 (до Навкратий); PG 99: 1281b.
6. Theodorus Studita, *Ep.* II, 15; PG 99:1161AB.
7. Photius, *Bibliotheca,* codex 8, 18, etc.
8. *Ibid.,* codex 109.
9. Виж статията за Диодор Тарсийски, *Bibliotheca,* codex 223, и неговата оценка за Теодорит Кирски, *ibid.,* codex 46.
10. Виж кодексите за Евлогий Александрийски, 182, 208, 225-227, които са всъщност детайлни монографии за този автор. За Ефрем Ан- тиохийски виж Bibliotheca, codex 228.
11. „Божественото е във вселената и по своята същност и по своята енергия.“ *Amphil.,* 75; PG 101:465вс.
12. Виж Akindynos, *Contra Palamas,* в Codex Monacensis graecus 223, foil. 283^{v}, 293^{v}, 298^{v}, 305, 31 l^{v}, и т.н.
13. *Bibliotheca,* codex 1.
14. *Ibid.*
15. *Ep.* 2 **до папа Николай; PG** 102:604d-605d.
16. *Mystagogia de Spiritu Sanctu,* 15; **PG** 102:293a.
17. *Ibid.,* 9, 23; **PG** 102:289b, 313bc.
18. *Ibid.,* 94.
19. Михаил Пеел, *Обръщение към неговите нехайни последователи-,* ed. J. F. Boissonade (Nuremberg, 1838; repr. Amsterdam: Hakkert, 1964), 151.
20. Ed. C. Sathas, *Bibliotheca graeca medii aevi* (Venice, 1872), V, 442.

Г

21.

22. ***Обръщение към неговите нехайни последователи,*** **146.**

23. Виж B. Tatakis, ***La philosophie byzantine*** **(Paris: Alcan, 1949), 199.**

24. Михаил Пеел, ***За смисъла на някои учения-,*** **ed. J. F. Boissonade,**

52.

25. Виж J. Gouillard, ***Synodikon,*** **56-60, 188-202.**

МОНАШЕСКО БОГОСЛОВИЕ

Значението на монасите за победата на православието над иконоборството илюстрира традиционното им участие в богословските спорове във Византия. Така, византийското монашество се явява не само школа за духовно усъвършенствуване, но и институция, която се чувствува отго- ворна за съдържанието на вярата и за съдбата на Църквата като цяло. Същевременно, специфичността на монашеската политика и идеология, основаването й на възгледа, че „Царството Божие не е от този свят“ и противопоставянето й на всички компромиси с изискванията на „този свят“ създават във Византия едно богословие, което може да се нарече „монашеско“. В контраст с формалния консерватизъм на официалните църковни кръгове и обратно на традициите на светския елинизъм, това богословие е и най-динамичното и творческо течение във византийската мисъл като цяло.

Известно е, че много рано в своето развитие монашеството става многообразно движение. Между крайното отшелничество на Антоний Египетски и абсолютния и организиран киновитизъм на Пахомий има цяла редица от междинни форми на монашески живот, практикувани навсякъде в източния християнски свят и постепенно разпространяващи се на Запад. Между отшелниците, често наричани „исихасти“, и кинови- тите има съперничество, а понякога и конфликти, но цялото източно монашеско движение остава единно в същностната си „принадлежност не към този свят“ и в убеждението, че молитвата, независимо в каква форма, е фундаменталното и неизменно съдържание на монашеския живот. Някои монашески центрове - като Студийския манастир - може и да са били относително „активни“, развивайки социална дейност, наука, копиране на ръкописи и други практически занимания. При все това литургическият цикъл на монашеското служение остава абсолютния център в живота на общността и най-често обхваща поне половината от ежедневието на монаха.

Като цяло, монашеската общност учи византийците как да се молят. Киновитите развиват литургическа система (която постепенно се приема от цялата Църква, така че днес Из- точната Църква не знае друг *ordo,* освен монашеския), докато исихастите създават традицията на личната молитва и непрекъснатото съзерцание. И в двата случая, молитвата е разбирана като начин да се постигне целта на християнския живот като такъв: участие в Бога, *thedsis* чрез общение с обожената Христова човешка природа в Светия Дух. Киновитите най- често подчертават светотайнската, или литургическа природа, на това общение, докато исихастите учат, че духовния опит може да се постигне с лични усилия. В следиконобор- ческа Византия двете традиции до голяма степен се преплитат и ние откриваме, например, че пророкът на личния мистицизъм, Симеон Нови Богослов, прекарва голяма част от живота си в киновийни общности, намиращи се в Константинопол. Следователно е възможно да се говори за едно монашеско богословие, тъй като богословски и духовно не е съществувало противопоставяне между отшелници и киновити.

1.Произход на монашеската мисъл: Евагрий и Макарий

Ролята на Евагрий Понтийски (t 399) в оформянето на ран- ната монашеска духовност е призната от историците в началото на този век. Автентичният текст на неговите ,^*ности- чески центурии*“ с напълно еретическата си христология обяснява, защо той е бил осъден от събора в 553 г. Разгледана като израз на неговата метафизическа система - един развит оригенизъм - духовната доктрина на Евагрий сама става малко подозрителна. Но във византийската традиция като цяло тя се използва векове наред извън оригиналния си и еретически контекст, както и нейното изключително психологическо значение. Тук ще споменем два основни аспекта на Евагриевата мисъл заради тяхното трайно присъствие в по- късната традиция: учението за страстите и учението за молитвата.

Според Евагрий, истинската природа на „ума“ е да бъде неизменно насочен към Бога и всичко, което го отделя от Бога, е зло. Така, вследствие Грехопадението, човешкият дух се оказва запленен от самолюбие, което ражда „мисли“. „Мислите“ - определено пейоративен термин у Евагрий, означават интерес към сетивните неща и отвличане от Бога. Действу- вайки върху страстната част на душата, те могат да я подбудят да изпитва *страсти.* Тези страсти съставляват една точ- но определена иерархия, като се започне с несъзнателното привързване към най-неизбежната от всички осезаеми човешки нужди - храната, и се свърши с обладаване от демони и себелюбие. Осемте степени, които съставляват тази йерархия, са: чревоугодие, сладострастие, скъперничество, скръб, гняв, униние, суета и горделивост.' С много малки изменения, тази класификация на страстите и на психологическата структура на човешкия дух, която тя предполага, се запазва от Йоан Касиан, Йоан Лествичник, Максим Изповедник и от почти всички източни аскетични писатели. Първата цел на монашеската „практика“ е да потисне страстите и да достигне състояние на „безстрастие“ - отрешаване от сетивата и „мислите“ - което прави възможно възстановяването на истинското първоначално отношение между ума и Бога. Започвайки с елементарните монашески добродетели - пост и безбра- чие, животът на монаха постепенно може да потисне другите страсти и да постигне истинско откъсване.

Така съединението става възможно чрез молитва. Еваг- рий е първия, който изковава термина „умствена молитва“, превърнал се в стандарт за византийския исихазъм. Молитвата - това е „подобаващата дейност на ума“,[2] „безстрастно съ- стояние“,[5] „най-висшата възможна умствена дейност“.[4] В това „състояние“ на молитва умът е напълно освободен от всякаква „множественост“, той е „глух и ням“ за всяко възприятие на сетивата.[5] Както вече знаем, според Евагрий, молитвата означава, че духът е в „същинско единство“ с божествения. И така, евагрийските монаси от VI в. могат да се хвалят, че са „равни на Христа“. Но Евагриевото учение за молитвата се разбира по много по-ортодоксален начин от поколения византийски монаси и заслугата за тази нова интерпретация на Евагриевата духовност до голяма степен принадлежи на творбите, които се приписват на Макарий Египетски.

Макарий Египетски е съвременник и учител на Евагрий в областта Скит в Египетската пустиня. Петдесет „*Омилии*“ и няколко други творби от неизвестен автор от началото на V в. са приписани на Макарий, който, днес вече е сигурно, никога не е бил писател. Влиянието на този анонимен автор, за удобство наричан „Макарий“, е огромно.

Докато Евагрий идентифицира човека с „интелекта“ и схваща християнската духовност като отрешаване от материята, Макарий го разбира като психосоматично цяло, определено за „обожение“. На оригенистката и платоническа антропология на Евагрий той противопоставя библейската идея за човека, което прави невъзможно крайната съдба на „ума“ или „душата“ да бъде разделяна от тялото. От тази антропология следва духовност, основана на реалността на Кръщението и Евхаристията като начини за единение с Христа и за „обожение“ на целокупното човешко съществуване във всичките му аспекти, включително и телесния. „Огънят, който живее вътре, в сърцето, се появява тогава [в последния ден] открито и осъществява възкресението на

„Духовни беседи“ - б.пр.

телата.“[6]

Така, при Макарий Евагриевата „Молитва на ума“ се превръща в „молитва на сърцето“. Центърът на психосома- тичния живот на човека, сърцето, е „плочата, на която Божията благодат изсича законите на Духа“,[7] но то може да бъде и „гроб“, където „принцът на злото и неговите ангели намират убежище“.[8] Човешкото сърце е бойното поле между Бога и Сатаната, между живота и смъртта. Посвещавайки цялото си съществуване на молитвата, монахът всъщност избира да участвува в предните редици на тази битка по директен и съзнателен начин. Защото Божието присъствие е реален факт, който „вътрешния човек“ долавя „като духовен опит и с увереност“.[5] Така, както в някои от книгите на Стария Завет (особено в Псалмите), и при Макарий ролята на сърцето е безспорно свързана с физиология, която вижда точно в този орган центъра на психосоматичния живот на човека. Това на практика означава, че всеки път, когато споменава „сърцето“, авторът просто иска да обозначи вътрешната личност на човека, „Азът“ в най-голямата му дълбочина. Така или иначе, „сърцето“ *никога* не означава само емоционалната страна на човека, както това понякога става на Запад.

Разбирането за съвместното съществуване на Бога и Сатаната в сърцето на човека и повика за съзнателно изпитване на благодатта, карат някои съвременни историци да идентифицират „Беседите“ на Макарий с писанията на някой меса- лиански водач. Ако това обвинение беше вярно, то би се отнасяло не само до Макарий, но и до голяма част от по-къс- ната монашеска духовност на Византия, където той се радва на безспорен авторитет и където неговите идеи, особено възгледа за съзнателното духовно изпитване на Бога, остават доминиращи. Но топната дефиниция за това, какво всъщност значи месалианство и отсъствието на някои основни месали-ански позиции у Макарий - например, антисакраментализма - прави тази хипотеза малко вероятна. Дори неизвестният автор на Макариевите „Беседи“ да беше принадлежал на традиция, която впоследствие се разделя между сектантската и православната духовност, неговата антропология и възглед за човешката съдба са несъмнено по-близки до Новия Завет, отколкото тези на евагриевите оригенисти. Освен това, по своето съответствие на библейския текст, неговото влияние индиректно помага да се запази за потомството традицията на чистата молитва, която у Евагрий има доста неясен контекст.

2.Великите духовни Отци

Оригенистичната духовност и месалианският псевдопрофе- тизъм, в които молитвата и виденията трябва да заменят светите тайнства, са двете главни изкушения на източното християнско монашество. Примерите с Евагрий и Макарий показват, че в IV и V в. не е било лесно да се тегли черта в монашеските среди между православни и сектанти. След няколко решения на съборите срещу месалианството (в Сид в 390
г., в Константинопол в 426 г. и в Ефес в 431 г.) и осъждането на Евагрий в 553 г. объркването става невъзможно, но по времето, когато законодателствуват съборите, в самите монашески среди вече има яснота по въпроса. Тук накратко ще споменем трима автори от голяма важност, които след като асимилират основните приноси и на евагриевата, и на мака- риевата традиции, дават класическите форми на източната християнска духовност.

Диадох, епископ на Фотикия в Епир през V в. и участник в Халкедонския събор (451), е автор на ^*ностически глави*“ и на още няколко малки духовни творби. Заглавието на основния му труд издава връзката му с Евагрий, но главното вдъхновение на Диадоховата доктрина за молитвата е подоб- но на Макариевото, въпреки че е по-далеч от месалианството, отколкото автора на „Духовните омилии“.

За Диадох кръщението е единствената основа на духовния живот: „Благодатта се таи в дълбините на нашия дух от момента на кръщението и дава очищение и на душата, и на тялото.“[10] Тази загриженост за човешката цялост е изразена от един мистицизъм на „сърцето“, обратно на Евагриевото настояване на „ума“. Всъщност, точно като Макарий, Диадох поставя ума или душата „в сърцето“:

> **„Благодатта скрива своето присъствие в кръстения в очакване на инициативата на душата. Но когато човек цял се обърне към Бога благодатта разкрива присъствието си в сърцето чрез неизразимо преживяване... И ако човек започне да върви напред, като спазва заповедите и непрестанно молитвено призовава Иисус Христос, огънят на светата благодат прониква дори външните чувства на сърцето...“[11]**

На няколко пъти в своите *Глави* Диадох разяснява двусмис- лието на Макариевата традиция по въпроса за съвместното съществуване на Бога и Сатаната в сърцето. Същевременно, той е напълно съгласен с Макариевото твърдение, че християните могат и дори трябва да изпитат съзнателно и „външно“ (т.е. не „интелектуално“ в Евагриевия смисъл на думата) присъствието на Духа в сърцата си. Неговото определение за християнската вяра като личен духовен опит впоследствие ще бъде заето от Симеон Нови Богослов и от други византийски духовни творци. Диадох възприема от Макарий и разбирането за непрестанна монашеска молитва като призоваване името на Иисус.[12] Но при Диадох Евагриевото много по-абст- рактно и спиритуалистично разбиране за молитвата е заменено със същностно ориентиране на духовността към Личността на Въплътения Логос, с възстановяване на ролята, която възгледът за „името“ на Бога играе в библейското богословие.

По-добре позната на Запад от средните векове насам и по-величана на Изток (където специално се чествува на Петата неделя от Великия пост), личността на Йоан Лествичник - автор на „Лествицата“ и игумен на Синайския манастир - е още едно от великите свидетелства на монашеската духовност, основана на молитвено призоваване на „името Иисусово“. Много малко се знае за живота му и дори датата на неговата смърт не е точно установена (смята се, че тя е настъпила някъде около 649 г.).

Прочутата му „Лествица“ има по-определен уклон към евагрианството, отколкото „Подвижническите глави“ на Диадох. Както може да се види от подробната класификация на страстите и от крайните форми на аскетизъм, които Йоан изисквал от своите монаси, без съмнение в тях се оглежда ори- генистка духовност. Тази крайност се харесва на френските янсенисти от XVII в., които спомагат за популярността на „Лествицата“ на Запад. Но положителното учение на Йоан за молитвата, както и това на Макарий и Диадох, е съсредоточено върху личността и името на Иисус: така то има значението на едно чисто християнско, основаващо се на въплъщението съзиждане и обхваща целия човек, а не само „ума“.

„Нека паметуването на Иисус да стане едно с твоето дихание: тогава ще разбереш ползата от исихията.“[1]’ При Йоан, термините „исихия“ („мълчание“, „покой“) и „исихаст“ означават съвсем тЪчно отшелническия, съзерцателен живот на самотния монах, практикуващ „Иисусовата молитва“. „Иси- хастът е този, който казва: „Готово е сърцето ми“ (Псал. 56: 8); исихастът е този, който казва: „Заспал съм, но сърцето ми е будно“ (Песен 5:2). Исихията е непрестанно славене и слу- жение на Бога. Исихаст е този, който се стреми да обрисува Безтелесния в телесното Му обитание...“^[4]

Терминологията, използувана от Йоан, става особено популярна по-късно сред византийски исихасти от XIII и XIV в. с практиката им да свързват умствената молитва с дишането. Не е *a priori* невъзможно тази практика да е била позната в Синай по времето на Йоан. Така или иначе, той разбира „обожението“ като общение на целия човек с преобразения Христос. „Паметуването на Иисус“ означава точно това, а не просто „медитация“ върху историческия Иисус или върху някакъв епизод от Неговия живот. В източната християнска ду- ховна традиция непрекъснато се появяват предупреждения срещу каквото и да е извикване чрез въображението на фигури извън „сърцето“. Монахът винаги е призован да възпроизведе в себе си (в „сърцето“ си) обективната реалност на преобразения Христос, което не е нито образ, нито символ, а самата реалност на Божието присъствие чрез светите тайнства, независимо от всякаква форма на въображение.

Тук ние би трябвало да си дадем сметка за необходимата и неизбежна връзка между духовност и богословие, която съществува в тази традиция. И ако има един отделен автор, който е успял да формулира тази връзка, това е Максим Изповедник.

Вече видяхме героическата и самотна роля на Максим в христологическите спорове, а и неговата способност да интегрира в последователна христологическа и антропологическа

система проблемите, които са били предмет на спор между православните и монотелитите. Също толкова забележителна е неговата способност да разглежда проблемите на духовния живот, които възникват по негово време, в светлината на Евагриевото и Макариевото наследство, от една страна, и на православната христология, от друга.

Без съмнение, произведенията на Ориген и Евагрий държат първенството в интересите и интелектуалното формиране на Максим. В доктрината си за духовния живот той възприема Евагриевата йерархия на страстите, както и разбирането за „безстрастието“ като цел на аскетическия *praxis.* При Евагрий, откъсването от „страстите“ е *отрицателно* постижение. чрез което би трябвало да се осъществи пълна липса на всякакво чувство на душата или на тялото, за да може духът да осъзнае божествената си природа и да възстанови същинското си единение с Бога чрез знание. Този възглед очевидно предполага оригенистка антропология, в която всяка връзка на „ума“ с „душата“ или „тялото“ е следствие от Гре- хопадението, В резултат на това, истинското освобождаване у Евагрий е и откъсване от добродетелите, а знанието замества самата действена любов. У Максим обаче, любовта се разбира не само като най-висша добродетел, но и като единствения истински резултат от отрешаването. Благодарение на „безстрастието“, любовта може да бъде съвършено еднаква за всички, защото човешките предпочитания са резултат от несъвършенство.[15] В крайна сметка, човешката любов, която по необходимост включва и елемент на желание (*eros*), трябва да бъде преобразена с Божията помощ и така да стане *agape.*[16]

При Максим, тази трансформация на Евагриевата духовност върви успоредно с едно основно модифициране на ори- генизма в учението за сътворението и предполага *положи телен* възглед за човека, чиято окончателна съдба не се състои в поглъщане от Божията същност, а в „естествена активност“, станала възможна чрез дадена от Бога действена любов. Тоталната трансцендентност и недостижимост на Божията същност става при Максим - както при Григорий Нисийс- ки преди него, а и във византийското богословие след него - въпрос на християнска вяра, фундаментален за духовния живот.[17] Ако любовта, а не „същностният гносис“, е най-висшата цел на духовния живот, бидейки един с Бога, човек остава изцяло такъв, какъвто е по своята природа и дейност. Но той се радва и на единение с Божията активност, което единствено може да гарантира пълното му освобождаване от „страстта“ и превръщането на неговия *eros* в *agape.* Така, във византийската монашеска духовност „да спазваш заповедите“, т.е. действената любов, остава и условие, и необходим аспект на визията на Бога.

Максим не се обляга само на монашеската духовна традиция, за да постигне своето балансирано разбиране за духовния живот. Той е преди всичко последователен халкедонец и така подхожда към проблема с фундаменталното убеждение, че всяка природа на Христа запазва като такава своите особености и своята дейност. „Обожението“ не потиска човешката природа, а я прави по-автентично човешка.

1.Противопоставяне на светската философия

Традиционната непопулярност на Византия в западното средновековие, а и в модерни времена, напоследък донякъде се измени от признанието, че византийските учени са тези, които съхраняват богатствата на елинската античност и ги предават на италианския Ренесанс. Ако това предаване действително е факт (а всички налични ръкописи на авторите от гръцката класическа античност са византийски и често монашески по произход), безспорно е също, че през цялата византийска интелектуална история положителният интерес към езическата философия, който упорито се появява от време на време в интелектуалните среди, винаги е срещал твърда съпротива - често от страна на официалната Църква и винаги от страна на монасите. Официалните съборни решения срещу „елинските митове“ - терминът по същество се отнася за платоновата метафизика - се появяват в 553 г. при Юстиниан, а по-късно и при осъждането на Итал и при паламитс- ките събори от XIV в. По-прикрито, но не по-малко решително, постепенното изоставяне на оригенистките възгледи е също победа на Библията над Академията.

Въпреки широко разпространеното мнение, че източно- християнската мисъл е платоническа за разлика от западното аристотелианство, намираме един важен коректив във факта, че гореспоменатите осъждания на различните форми на пла- тонизъм са се повтаряли всяка година във всички църкви на Първата неделя от Великия пост като част от Синодика на православието. В университетите се преподава аристотелова- та логика като част от „общата програма“, изисквана за студенти под осемнадесет години, но набожните семейства пречат на децата си да продължат образованието си на по-високо ниво, където трябвало да се чете Платон. Това най-общо обяснява защо агиографите постоянно споменават, че светците - особено монасите - са прекратили обучението си на осемнадесет години, за да постъпят в манастир.

В монашеските среди непрекъснато се осъжда „светската философия“, а поляризацията, която настъпва в IX в. между партията на монашеските „зилоти“ (често последователи на Теодор Студит), от една страна, и тази на висшето духовенство, от друга, е толкова интелектуална, колкото и политическа. Монасите се противопоставят на компромисите с държавата, но отхвърлят и възраждането на светския хуманизъм. Известно е, че патриарх Игнатий, големия конкурент на Фотий, подкрепян от монашеската партия, се отнесъл с презрение към поддръжниците на светската философия.[18] Симеон Нови Богослов пише жлъчни стихове срещу тях,[19] а Григо- рий Палама (t 1359) ориентира цялата си полемика срещу ка- лабриеца Варлаам към въпроса за „елинската мъдрост“, която той смята за основен източник на неговите грешки. Може би точно защото Византия е „гръкоговоряща“ и „гръкомисле- ща“, проблемът за гръцката философия и нейното отношение към християнството остават живи сред византийците. Така или иначе, монашеската мисъл продължава да им напомня за това, че са приели вярата, проповядвана от еврейски Месия и са станали „нов Йерусалим“.

2.Християнската вяра като духовен опит:
Симеон Нови Богослов

У Макарий и у Диадох отбелязахме идентифицирането на самата християнска вяра с *осъзнатия опит* за Бога. Симеон Нови Богослов (949-1022) става пророка на тази идея в средновековна Византия. Ученик на Студийски монах, „Новия Богослов“ - титла, дадена му от по-късните му почитатели, за да го приравнят с евангелист Йоан и с Григорий Назиански, и двамата често наричани „богослови“ във византийската литература - започва монашеския си живот като послушник в Студийския манастир. Но строгата, почти военна дисциплина на големия манастир очевидно е била чужда на неговия темперамент и той се оттегля в малката общност на св. Ма- мант, също в Константинопол, където скоро става йеромонах и е избран за игумен. Той е игумен на св. Мамант в продължение на повече от 25 години, но това завършва с конфликт, когато група монаси от неговата общност се оплакват на църковните власти за изискванията, които той им налага. Изпратен в изгнание, а след това реабилитиран, Симеон прекарва последните си години, пишейки духовни съчинения, уникални по своята мистическа оригиналност, поетичност и влия- ние върху по-късната византийска мисъл. Творбите му включват „Катехизисни поучения“, адресирани до монасите от св. Мамант, „Богословски и етически трактати“, петдесет и осем химна и още няколко по-малки съчинения.

Симеон често е посочван като един от основните представители на исихастката традиция във Византия след Еваг- рий и Макарий и преди Григорий Палама. Тази класификация обаче трябва да се приема само с резерви, тъй като Симеон никъде не споменава изрично за „умствена молитва“, или „Иису- сова молитва“, нито пък предлага ясно формулирано богословско разграничение между „същност“ и „енергия“ в Бога. Очевидно е обаче, че Симеон поддържа основното разбиране на християнството като лично общение с Бога и визия на Бога - позиция, която той споделя с исихазма и патристичната традиция като цяло. Като всички пророци, той изразява християнския духовен опит без някаква определена грижа за прецизна терминология. Лесно е, следователно, да открием у него различия с утвърдените традиции или богословски системи. Сред традиционалистки настроеното византийско общество Симеон изпъква като уникален случай на личен мистицизъм, но и като важен свидетел на неизбежното напрежение в християнството между всички форми на „институцио- нализъм“ и свободата на Духа.

Често автобиографични, творбите на Симеон се концентрират върху реалността на съзнателна среща с Христа - и тук той очевидно следва Макарий. „Да, умолявам ви“, обръща се той към монасите си, „нека се опитаме, в този живот, да Го видим и съзерцаваме. Защото ако сме достойни да Го видим с чувствата си, ние няма да видим смъртта; смъртта вече няма да има власт над нас [Рим. 6:9].“[20] Учението за „чувственото“ видение слага Симеон, а и Макарий, на ръба на месалианството, но днес като цяло се признава,[21] че целта на Симеон фундаментално се различава от тази на сектанти- те, които дефинират „духовния опит“ в противопоставеност на светотайнската структура на Църквата. Това, което Симеон иска да изясни, е, че Царството Божие действително е станало достижима реалност, че то не принадлежи само на „бъдещия живот“ и че в този живот то не се ограничава само с „духовното“ или „интелектуалното“ у човека, а включва цялото му съществуване. „Чрез Светия Дух“, пише той, „е възкресението на всички нас. И аз не говоря само за последното възкресение на тялото... [Христос] чрез Своя Дух Свети дарява, дори и сега, Царството небесно.“[22] И за да потвърди, че този духовен опит от Царството не е в никакъв смисъл човешка „заслуга“, проста и дължима награда за аскетична практика, Симеон настоява на неговия „внезапен“ и неочакван характер. В пасажи, в които си припомня собственото си пробуждане, той обича да подчертава, че не е знаел *кой* го е измъкнал от „тинята“ на света, за да му покаже в крайна сметка блаженството на Царството Божие.[23]

Пророческата настойчивост на Симеон, че християнската вяра е духовно преживяване на живия Христос, среща съ- протива: буквалният и минималистичен прочит на християнството, ограничаващ вярата до изпълнението на „задължение“, изглеждал много по-реалистичен и на монаси, и на миряни. За Симеон тези минималисти са съвременни еретици:

„Ето тези аз наричам еретици [заявява той в една омилия, отправена към неговата общност]: тези, които казват, че няма никой в наше време и от

нашите среди, който спазва Божиите заповеди и да стане като светите Отци... [и] тези, които твърдят, че това е невъзможно. Тези хора не са изпаднали в някаква ерес, а едновременно във всички ереси, защото тази е по-лоша от всички по своето безбожие... Тези, които говорят така, унищожават всички свети писания. Тези антихристи твърдят: „Това е невъзможно, невъзможно!“[24]

В края на живота си Симеон е въвлечен в яростен конфликт със Стефан, бивш митрополит на Никомедия, който станал синкел на патриаршията, т.е. административен служител, по въпроса за канонизацията на духовния му отец, Симеон Набожни, която той извършил в своята епархия без необходимата йерархическа санкция. Симеон Нови Богослов получава възможността да повдигне въпроса за авторитета в Църквата, противопоставяйки харизматичната личност на светеца на харизматичността на институцията. Изказванията му по този проблем лесно могат да се интерпретират като антийерархи- чески по принцип: според Симеон, ако някой, който не е получил видение, приеме епископата, той не е нищо друго освен един натрапник.[25] По този въпрос Симеон отразява един начин на мислене, който съществува и в античното, и във византийското християнство, у Псевдо-Дионисий, и в макарие- вата монашеска традиция, но субективизмът, който може да се съдържа в подобна интерпретация е сам по себе си отделен еклесиологичен проблем.

И тук, както винаги, Симеон не се занимава директно с „теоретизиране“. Целта му е да формулира напрежението между Царството Божие и „този свят“, да потвърди, че напрежението между „институцията“ и „събитието“ е заложено в самото съществуване на Църквата в историята. Реалистичният сакраментализъм на Симеон Нови Богослов - неговия химн за Евхаристията е част от молитвите преди причастява- не във византийския Евхологий - ясно показва, че това напрежение е онова, което наистина го занимава, а не отричането на сакраменталната природа на Църквата. Византийската Църква канонизира Симеон Нови Богослов и поколения от източноправославни го смятат за най-големия мистик на средните векове. С това, византийското християнство признава, че в Църквата единствено Духът е най-висшия критерий за истината и единствената последна инстанция.

3.Богословие на исихазма: Григорий Палама

Дискусиите във Византия през XIV в. засягат поредица от въпроси, включително и формите на монашеска духовност. В основата си обаче спорът е богословски: исихасткият метод на молитва се дискутира в светлината на предишната традиция относно богопознанието, христологията и антропологията. Подкрепата, която византийската Църква дава на исихаст- ките богослови, означава и заемането на позиция по тези основни въпроси на християнската вяра. Спорът възниква от конфронтацията на един атонски монах - Григорий Палама (1296-1359), и калабрийския италиано-гръцки „философ“ Варлаам. Първоначално проблемът е в учението за човешкото знание за Бога и естеството на богословието. За Палама, непосредственото богопознание во Христе е достъпно за всички, които са кръстени и следователно е реалната основа и критерий за истинско богословие. Варлаам обаче настоява на непознаваемостта на Бога, освен ако не се подхожда индиректно, от сътворени опосредващи звена - чрез богооткрове- ното Свето Писание, чрез индукция от сътвореното или изключителни мистически откровения. В действителност, проблемът не се различава радикално от този, който Симеон Нови Богослов дискутира с онези от своите монаси, които отричат възможността за директно видение на Бога. В следващия етап на спора Варлаам напада и психосоматичния начин на молитва, практикуван от византийските исихасти, като форма на месалиански материализъм.

Въпреки че някои разглеждат този метод като завръщане към изворите на монашеството, той се появява в нарочни писмени документи едва в края на XIII и началото на XIV в. По-точно, той е описан от Никифор Исихаст - анонимен автор, чийто „Метод на света молитва и внимание“ някои ръкописи приписват на Симеон Нови Богослов, а други - на Григорий Синайски (1255-1346), който е добре познат в славянските страни. Без съмнение, методът е бил широко разпространен, защото Григорий Палама цитира сред адептите му такива изтъкнати църковни личности като патриарх Ата- насий I (1289-1293, 1303-1310) и Филаделфийския митрополит Теолепт (1250—1321 /26).[26] Методът се състои в постигането на „внимание“ *(prosoche)* - първото условие за истинската молитва - като умът се концентрира „в сърцето“, задържа се всяко вдишване и се повтаря на ум кратката молитва: „Господи, Сине Божий, Иисусе Христе, помилуй мене, грешния“. Лесно можем да намерим паралели с нехристиянските източни духовни практики, а може да е имало и случаи на „материалистически“ злоупотреби сред византийските монаси. Но главните представители на исихазма от XIV в. са единодушни, като казват, че психосоматичният метод не е самоцел, а едно полезно средство, с което човек достига буквално състояние на „съсредоточаване“, готов да приеме Божията благодат - при положение, разбира се, че го е заслужил, като е „спазвал заповедите“. Варлаам противопоставя на този метод един платонически възглед за човека: всяко соматично участие в молитвата може да бъде само пречка за истинската „интелектуална“ среща. Съборът от 1341 г. осъжда Варлаам за нападките му срещу монасите, но няколко византийски бо- гослови, като Григорий Акиндин, Никифор Григора и по-къс - но томиста Прохор Кидон, продължават да протестират сре

щу богословските позиции на Палама. Палама обаче получава окончателно съборно одобрение на своето богословие последователно в 1347 и 1351 г. и посмъртно в 1368 г., когато е канонизиран.

Богословските позиции на Григорий Палама могат накратко да се сведат до следните три точки:

1) Познанието на Бога е преживяване, дадено на всички християни чрез Кръщението и чрез постоянното им участие в живота на Тялото Христово в Евхаристията. То изисква участието на целия човек в молитвата и богослужението, чрез любов към Бога и ближния. Тогава то се осъзнава не само като „интелектуално“ преживяване на ума, взет отделно, но и като „духовно чувство“, което предава едно нито чисто „интелектуално“, нито чисто материално усещане. В Христос Бог е приел целия човек, дух и тяло и човекът е бил обожен като такъв. В молитвата - например, в този „метод“, - в светите тайнства, в целия живот на Църквата като общност човек е призван да *участвува* в божествения живот: това участие е и истинското богопознание.
2) Бог е напълно недостижим в Своята същност и в този живот, и в бъдеще, защото единствено трите божествени ипостаси са „Бог по същност“. В „обожението“ човек може да стане Бог само „по благодат“ или „по енергия“. Недости- жимостта на Божията същност е едно от основните твърдения на кападокийските Отци срещу Евномий и в друг контекст срещу Ориген. Твърдението за абсолютната трансцен- дентност на Бога е само още един начин да се каже, че Той е Творецът *ex nihilo:* всичко, което съществува извън Бога, съществува само чрез Неговата „воля“ или „енергия“ и може да участвува в Неговия живот само по Негова воля или „благодат“.
3) Пълната сила, с която Палама утвърждава непости- жимостта на Бога и също толкова силното твърдение за обожението и участието в Божия живот като изначална цел на човешкото съществувание, придават и пълна реалност на па- ламитското разграничение между „същност“ и „енергия“ в Бога. Палама не се опитва да даде философско оправдание на това различие: неговият Бог е жив Бог, едновременно транс- цендентен и доброволно иманентен, който не се помества в предзададени философски категории. Палама обаче смята учението си, според което Христос има две природи, или „същности“, и две естествени воли, или „енергии“, за развитие на решенията на Шестия вселенски събор.[27] Защото самата Христова човечност, „в-ипостасена“ в Jloroca и станала по този начин наистина Божия човечност, не е станала „Бог по същност“. Тя е проникната от божествената енергия - чрез *circumincessio idiomatum* - и в нея нашата собствена човечност намира достъп до Бога в Неговите енергии. Енергиите, следователно, никога не се разглеждат като божествени еманации или като умалил се Бог. Те са божествен живот така, както Бог го е дал на Своите творения, и те са Бог, защото в Своя Син Той наистина се е жертвувал за нашето спасение.

Победата на паламизма през XIV в. е победа на специфично християнски, богоцентричен хуманизъм, на който гръцката патристична традиция винаги е държала, срещу всички възгледи за човека, които го считат за автономно или „светско“ същество. Същинската интуиция на паламизма, че „обо- жението“ не потиска човешката природа, а прави човека наистина човечен, има голямо отношение към съвременните ни проблеми: човек може да бъде напълно „човечен“, само ако възстанови загубеното си единение с Бога.

Б Е Л Е Ж К И

1. Evagrius Ponticiis, *Praktikos;* PG 40:1272-1276.
2. Pseudo-Nilus (Evagrius), *De Oratione,* 84; **PG** 79:1 185в.
3. *Ibid.,* 52.
4. *Ibid.,* 34а.
5. *Ibid.,* 11.
6. Macarius Egyptus, *Horn.,* 11, 1; ed. Dorries, 96-97.
7. *Ibid.,* 15, 20; 139.
8. *Ibid.,* 11, 11; 103.
9. *Ibid.,* 1, 12; 12.
10. Diadochus, *Cap.* 77, 78; ed. E. des Places, SC, 5 bis (Paris: Cerf, 1955), 135-136.
11. *Ibid.,* 85; 144-145.
12. Виж *ibid.,* 31, 32, 61, 88.
13. Joannes Climacus, *Scala paradisi,* Degree 28; PG 88:1112c.
14. *Ibid.,* Degree 27; **PG 88:1** 097ав.
15. За Еваграй и Максим виж Lars Thunberg, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor* (Lund: Gleerup, 1965), 317-325.
16. Виж P. Sherwood, in *Maximus the Confessor, The Ascetic Life,* ACW 21 (Westminster: Newman, 1955), 83.
17. Виж Lossky, *Vision of God,* 9-10.
18. Anastasius Bibliothecarius, *Preface to the Eight Council,* Mansi
XVI, 6.
19.1. Hausherr, ed., in *OrientChr* 12 (1928), 45.
20. Симеон Нови Богослов, *Cat.* II; ed. B. Krivocheine, *Symeon le Nouveau Theologien, Catecheses,* SC 96 (Paris: Cerf, 1963), 421-424.
21. Виж J. Darrouzes, SC 122, Introduction, 26.
22. Симеон Нови Богослов, *Cat.* VI, ed. Rrivocheine, 358-368.
23. Симеон Нови Богослов, *Euch.* 2; ed. Krivocheine, 47-73.
24. *Cat.* 29; ed. Krivocheine, 166-190.
25. *Cap. Eth.,* 6; **ed. J. Darrouzes, 406-454.**
26. Gregorius Palamas, *Triades,* I, 2; ed. J. MeyendorfT, *Defense des saints hesychastes,* Specilegium Sacrum Lovaniense 30 (Louvain, 1959), 99.
27. Synodal Tome of 1351; PG 151:722в.

ЕКЛЕСИОЛОГИЯ: КАНОНИЧЕСКИ ИЗВОРИ

В ГРЪЦКАТА ПАТРИСТИЧНА ЛИТЕРАТУРА, приемана през целия византийски период за най-висш израз на църковното предание, най-общо казано, не се намира систематично третиране на „еклесиологията“. Това обаче не значи, че такива фактори на християнския живот като църковен чин, светите тайнства и Преданието не са били основни за византийците. Един от главните извори на нашето знание за византийските еклесиологични идеи са старите канонически текстове: постановления на съборите, коментари и по- късното синодално законодателство. Дори и императорските закони, засягащи Църквата дотолкова, доколкото те са приемани като водещи принципи на църковната уредба, често свидетелстват за църковно съзнание по същество идентично с това на съборните правила.

Погледнато от юридическа гледна точка, целият корпус на византийските канонически извори едва ли представлява кохерентно цяло. Опитите за кодификация, които ще споменем по-късно, далеч не са изчерпателни и не изключват важни противоречия. Те никога не са имали за цел да предоставят пълен *corpus juris* на византийската Църква. Много западни полемисти са определяли това състояние на нещата като основна слабост на източното християнство, което не успява да си осигури независимо и последователно канонич- но право и по този начин се подчинява на държавната власт. Тези мнения обаче като цяло приемат за даденост, че Църквата е божествена „институция“, чието външно съществуване би могло адекватно да се дефинира с юридически термини - предположение, за което византийските християни дори не са и помисляли. За тях Църквата е преди всичко светотайнско общение с Бога во Христа и во Духа Свети, чието членство - целокупното Тяло Христово - не се ограничава до земното *oikoumene* („обитаемия свят“), където законът управлява обществото, а включва и сонма на ангели и светци, както и Божествения Глава. Без съмнение, управлението на земната Църква се приема като необходима задача, където използването на юридически термини и понятия е неизбежно. Тези понятия обаче никога не изчерпват крайната реалност на Божията Църква и се определят от време на време от съборите
или се оставят на добронамерената и по принцип християнс- ка грижа на императорите.

Това отношение не означава, че византийците са били безразлични към каноните или юридически некомпетентни. Напротив, като цяло те съзнават, че поне някои канони отразяват вечната и божествена природа на Църквата и че е християнски и абсолютен дълг те да се спазват. Същевременно, римските традиции във Византия винаги са достатъчно силни, за да поддържат почти непрекъснато цяла серия от високо компетентни църковни прависти, които съветват императорите за декрети, отнасящи се до Църквата и въвеждат нринципи на римското право в църковното законодателство и юриспруденция. Те обаче винаги възприемат своята роля като подчинена на по-фундаменталната и божествена природа на Църквата, изразена в светотайнско и догматическо единение, обединяващо небето и земята. И те признават, че няма каноническо законодателство на небето (защото, ако „чрез закона е оправданието, тогава Христос напразно умря“ [Гал. 2:21]) и че тяхната задача е ограничена.

1.Събори и Отци

Стандартната византийска сбирка от канони, която става и база на каноничното право в славянските страни и в съвременната православна Църква - т. нар. „Номоканон в XIV заглавия“ (неговият произход и развитие ще споменем по-къс- но) - съдържа следните канонически текстове от чисто църковен произход:

I.Апостолските правила - ранен сборник от осемдесет и пет дисциплинарни правила, които в първата половина на IV в. служат за стандартен канонически текст в Сирия. В много отношения неговото съдържание отразява практиките на пред- никейския период, но със сигурност няма истински апостолски произход. Един по-кратък сборник (петдесет правила) е преведен на латински от Дионисий Екзигус (късен V в.) и е широко приет на Запад. Въвеждането на пълната серия от осемдесет и пет правила в каноническото право на Констан- тинополската Църква е дело на патриарх Йоан III Схоластик (565-577) и е потвърдено от Пето-Шестия събор (692), а разликата между по-кратката и по-дългата версия има своя собствена роля в гръко-латинските полемики.

II. Правилата на вселенските събори:

1. Никейски (325) - 20 правила.
2. Първи Константинополски (381) - 7 правила.
3. Ефески (431) - 8 правила.
4. Халкедонски (451) - 30 правила.
5. Пето-Шести; познат и като Трулски събор и често наричан „Шести събор“ във византийските текстове (692), защото целият му корпус от правила получава „вселенски“ статут *post factum*, като процедурно се приписва на вселенските събори от 553 и 680 г. - 102 правила.
6. Втори Никейски (787) - 22 правила.

III. Правилата на поместните събори:
1. Анкира (314) - 25 правила.
2. Неокесария (314-325) - 15 правила.
3. Антиохия (341) - 25 правила.
4. Сардика (Сердика) (343) - 20 правила.
5. Гангра (първа половина на IV в.) - 21 правила.
6. Лаодикия (IV в.?) - 60 правила.
7. Константинопол (394) - 1 правило.
8. Картаген (419) - 133 (понякога 147) правила; познат и като *Codex canonum ecclesiae Africanae,* този сборник от правила е резултат от продължителното законодателство на африканските събори и е съставен в 419 г.
9. Константинопол (859-861); познат и като „Първо-Вто- ри“, защото двата събора от 859 и 861 г. за удобство се приемат за един - 17 правила.
10. Константинопол (879-880), понякога наричан „Осми вселенски“ - 3 правила.

IV. Правилата на светите Отци: патриотичните текстове, включени в тази категория, са в по-голямата си част писма по определени поводи или авторитетни отговори на различни личности. В сборниците те често се разделят или класифицират в „правила“. В, „Номоканона“ са включени следните автори:
1. Дионисий Александрийски (t 265).
2. Григорий Неокесарийски (t 270).
3. Петър Александрийски (t 311).
4. Атанасий Александрийски (t 373).
5. Василий Велики (t 379) [много авторитетен сборник от 92 „правила“].
6. Григорий Нисийски (t 395).
7. Григорий Богослов (Назиански) (t 389).
8. Амфилохий Иконийски (t 395).
9. Тимотей Александрийски (t 355).
10. Теофил Александрийски (t 412).
11. Кирил Александрийски (t 444).
12. Генадий Константинопол ски (t 471).

По-късни византийски сборници включват и текстове от кон- стантинополските патриарси Тарасий (t 809), Йоан Постник (t 595), Никифор (t 818) и Николай III (1084-1111), които влизат и в славянската „Кормчая книга“. Очевидно цялата тази серия от авторитетни канонични текстове е замислена преди всичко като рамка на цитати и стандарти, различни по вид и значение. Най-важният сборник от правила вероятно е този на Трулския събор, замислен от свикалия събора император Юстиниан II като първи опит да се кодифицира предишното съборно законодателство. В действителност, повечето от тези текстове, включително и Апостолските правила и Правилата на Отците, добиват своя авторитет от Трулския събор. Трябва обаче да се отбележи, че макар и Пето-Шестия събор да се разглежда като притежаващ „вселенски“ авторитет във византийската църковна традиция, той никога не е приет като такъв на Запад. Всъщност, тъй като той експлицитно осъжда латински литургически и канонични практики, той вече ясно указва на разбиране за Църковното предание и авторитет, различно от това на Латинската църква.

2.Императорско законодателство

Споменатият по-горе принцип за преходното и относително значение на правото в системата на Църквата може сега да послужи като ключ, чрез който да разберем лесното и практически неоспорвано приемане на Изток на императорското законодателство в областта на църковната администрация, след като самият император станал член на Църквата и се съгласил да защитава основните светотайнски и догматически принципи, на които тя се основава. Няма текст, който някога да е давал на императора правото да дефинира или формулира тези принципи. Всички обаче приемали, че той носи отговорността за свързването им с емпиричните реалности на историята и така да ръководи практическата дейност на видимата Църква там, където е необходимо Тов значението на известната фраза, приписвана на Константин ** последователно прилагана в законодателството на Юстини* ан: „Бог ме е поставил за надзирател на външните дела на Църквата“[1]. „Кодексът“ и „Новелите“ съдържат поредица от закони, отнасящи се до Църквата, които покриват много по- широк спектър от църковни функции и дейности, отколкото цялото съборно законодателство преди и след Юстиниан Чудесен пример за стила на Юстиниан е неговия едикт от 528 г., отнасящ се до начина на подбор на кандидатите за епископи:

„Като винаги мислим за доброто на пресветите църкви и за чест и слава на Светата Пречиста и единосъщна Троица, чрез която вярваме, ще бъдем спасени самите Ние и нашата държава, и следвайки учението на светите апостоли... с настоящия закон постановяваме че когато в някой град се опразни епископския престол, хората, които живеят в уречения град трябва да изберат три кандидата, познати с чистотата на своята вяра, светостта на живота си и другите благодетели, и нека най-достойният от тях бъде избран за епископ...“[2]

От друга страна, известната Шеста новела съдържа пълен комплект от подзаконови актове за съществуването на Църквата в рамките на римската имперска система.

По принцип е било само по себе си ясно, че не може да има противоречие между църковните канони и имперските закони. Сам Юстиниан постановява, че каноните имат „силата на закон“[3] *(legum vicem,* Nov. 131, 1), но по-късни византийски коментатори признават възможността за противоречие между каноните и имперските закони, като в този случай се отдава предпочитание на каноните.[4] В действителност, винаги трябва да се помни, че въпреки цялата власт, която им се дава в църковните дела, императорите не са нито над догмите, нито над каноните на Църквата. Явното отричане на доктриналния

авторитет на императорите от антииконобор- чески писатели като Йоан Дамаскин и Теодор Студит и противопоставянето на патриарх Николай I Мистик (901-907, 912- 925) на неканоничния четвърти брак на император Лъв VI (886— 912) са едни от многото налични примери. Горепосочените резерви по никакъв начин не изключват факта, че е невъзможно да се разбере византийското църковно управление и съзнание, без да се вземе предвид императорското законодателство. След „Кодекса“ на Юстиниан, най-голямото събрание на важни текстове се намира сред *Leges Novellae,* които са обнародвани от Юстиниан и неговите наследници, особено Лъв VI (886-912), като допълнения към „Кодекса“.

Други важни сборници от закони, отнасящи се до Църквата, са *Ecloga* на Исаврийците, издадени между 739 и 741 г. и включващи модификации на Юстиниановото законодателство, особено на законите за брак и развод. Василий I (867-886) публикува важни законодателни текстове, които отчасти кодифицират и отчасти модифицират предишно законодателство: *Procheiron,* който се появява между 870 и 878 г., е наръчник за адвокати, който, както и „Еклога“, съдържа закони, засягащи брака и църковните дела - Титул VII за забранени бракове, Титул XI за развод, Титул XXVIII за квалификацията и процедурата при назначения на клирици. Така наречените „Василики“, част от които се появяват при Василий I, а друга - при неговия приемник Лъв VI, репродуцират някои от Юстиниановите закони, но пропускат други и така правят една селекция, важна за средновековната византийска и славянска църковна практика. Не е много ясен точният характер на един друг текст, който също се появява при управлението на Македонската династия и вероятно е бил съставен от Фотий. Това е *‚JZpanagoge*“ (Резюме на закона), известен с описанието си на императора и патриарха на Константинопол като „най-възвишените и най-потребни членове на обществото“. Той съдържа и законодателство по въпросите на църков- ната дисциплина (Титули VIII и IX), на правния статус на църковното имущество (Титул X) и на брачното право (Титули XVII и XXI). Не е много ясно дали „Епанагога“ някога е бил формално издаден и дали е придобил силата на закон, но той често е цитиран и репродуциран в по-късни правни сборници. Неговата схема на установена от Бога диархия на императора и патриарха - в духа на Юстинианова теория за „симфония“ между държавата и Църквата, но особено величаеща уникалното положение на „вселенския патриарх“ на Константинопол като висш имперски сановник - е близо до идеологията, която преобладава във Византия през IX в. след победата над императорското иконоборство. По-късно тази схема се превръща в стандартна практика в славянските земи, където националните „патриарси“ си поделят диархията с различни местни владетели.

1.**Кодификация на църковното право**

Освен на известния „Кодекс“, епохата на Юстиниан е свидетел и на появата на кодифицирано църковно законодателство, въпреки че и преди това съществуват различни форми на хронологически или систематични сборници. И в годините на управление на Юстиниан^ а и след това, най-много за тази кодификация допринася Йоан III Схоластик, Константино- полски патриарх (565-577) с юридическо образование. Нему се приписва съставителството на „Сборник от петдесет титули“, който разделя решенията на съборите по предмет, както и на паралелен сборник от императорски закони, разделени в осемдесет и седем глави *(Collectio LXXXVII capitulorum).* В края на VI в. се появява още един, анонимен сборник, подобен на този на Йоан Схоластик, но разделен на четиринадесет Титули и с паралелен сборник от императорски закони под същите заглавия. Анонимният автор е познавал работата на един свой западен съвременник и колега, монаха Дионисий Екзигус (t 555), автор на първия латински сборник от решения на съборите, и е възприел от него „Африканския каноничен кодекс“, който, както и „правилата на Картагенския събор“, се радва на голям авторитет във Византия. Целият труд на Йоан Схоластик и този на анонимния автор се редактира отново през следващите векове и получава завършен вид под формата на Номоканони. Принципът на тази нова форма на каноничен наръчник очевидно отразява нуждата за византийския адвокат, канонист или църковен чиновник да има на разположение целокупното активно законодателство по проблеми, възникващи в живота на Църквата, систематично подредени по заглавия.

„Номоканонът в петдесет титула“, който добива окончателната си форма в 883 г. вероятно под надзора на Фотий, покрива много по-голям брой текстове и като цяло удовлетворява поколения от канонисти. Освен това, той често служи за основа на по-късни канонически коментари. И двата но- моканона са преведени на славянски. „Номоканонът в четиринадесет титула“ служи за основа на стандартния славянски канонически сборник в различните му варианти, т. нар. „Корм- чая книга“. Заедно с номоканоните, още няколко канонични справочници се използват във византийския свят. „Каноничен синопсис“ от Стефан Ефески, вероятно датиращ от VI в.

и по-късно преработен и довършен, включва коментар от Аристен. През XIV в. двама изтъкнати юристи от Солун публикуват систематични сборници, в които каноните ясно са отделени от императорските закони. Единият е Константин Херменопулос, добре познат на историците на римското право със своя *Hexabiblon,* който съставя и *Epitome* с канони, служещ като приложение на неговия сборник с граждански закони. Другият е Матей Властар, свещеник и монах, който съставя каноничен „сборник“, придружен от няколко по-съвременни документа и критически статии по канонични въпроси.

3.**Авторитетни коментари и критика**

При управлението на Йоан II Комнин (П 18-1143), енциклопедичният византийски учен и историк Йоан Зонара съставя коментар върху анонимния каноничен сборник в четиринадесет титула. Човек със систематичен ум, Зонара разяснява каноничните текстове по реда на тяхната важност. При това, той възприема логически кохерентна, но исторически изкуствена схема, според която така наречените Апостолски правила (канони) са с по-голям авторитет от съборните текстове, а решенията на вселенските събори - с по-голяма тежест от тези на поместните събори. Най-малка стойност придава на правилата (каноните) на отделните „отци“. Трудностите при последователното прилагане на този логически принцип (защото вселенските събори често издавали декрети с временно и преходно значение, докато важни доктринални и еклесио- логични проблеми са третирани от текстове, които Зонара смята за „второстепенни“) без съмнение са осъзнати от съвременника на Зонара, Алексий Аристен, който е автор на по- буквален и сбит коментар върху по-кратък сборник или *epitome* от канони (правила). Основната му цел е да обясни значението на текстовете в тяхната историческа обстановка, а не да съди за взаимните им отношения и съответното им значение.

В основния си труд, основаващ се на Фотиевия „Номока- нон“ в неговата цялост, третият голям коментатор от XII в., Теодор Валсамон, преследва определена задача, поставена му от император Мануил I Комнин (1143-1180) и вселенския патриарх Михаил Анхиалски (1170-1178): да координира цър- ковното и императорско законодателство. В действителност, задачата включва кодифициране на императорските закони, някои от които съдържат противоречия по отношение на

Църквата. Конкретната задача на Валсамон се отнася до онези случаи, в които Юстинианов закон, включен в „Номокано- на“ или е изпуснат, или изпада в противоречие с „Василики- те“. По принцип, той отдава предпочитание на „Василиките“ пред Юстиниан и като резултат от това в някои случаи и пред „Номоканона“ на Фотий. Това, че Валсамон поставя ударението върху императорското законодателство в по-съвременната му форма, не му пречи експлицитно да утвърди първенството на църковните канони над законите,[5] въпреки че на практика той от време на време пренебрегва ясни съборни решения, позовавайки се на императорски закони.[6] Това подчертаване на ролята на императора кара Валсамон да наблегне и на авторитета на вселенския патриарх в общите църковни дела. Той винаги вижда Църквата като централизирана в рамките на идеално универсална християнска империя.

Богата каноническа литература, чиито автори е невъзможно да изредим тук, коментира проблеми, възникнали от каноните, от императорското законодателство и от коментарите. В по-голямата си част полемична по природа, тази литература е един от главните източници за нашето разбиране за византийската средновековна еклесиология, която иначе не е подложена на систематично изложение.

Един от главните въпроси, повдигнати в тази литература, е каноничното отношение между патриарха и провинциалните митрополити. В действителност, споровете по този въпрос имплицитно се докосват до ролята на императора в църковните дела, защото бил общоприет фактът, че вселенският патриарх е не само църковен, но и *държав ен* служител. Светската му функция се изразявала в правото му да коронясва императора (привилегия, датираща от X в.) и в обичая да поема регентството в случай на нужда. Назначаването на патриарха като държавен сановник формално зависи от „инвести- турата“ на императора, която следва избора на трима кандидати от синода.[7] Същевременно, текстовете не предвиждат официална интервенция на императора в избора на местни митрополити, а няколко канона дори строго я осъждат. Така, зависимостта или независимостта на митрополитите от патриарха като държавни служители включвала и тяхното отношение с императора.

В X в. възниква спор между Евтимий, митрополит на Сард, който защитава правото на патриарха да избира мит- пополити сред тримата кандидати, представени от синода, и един анонимен автор, който интерпретира каноните, като даващи право на патриарха да ръкополага митрополити, но не и да ги избира. Тогава митрополитът на Амасия, Никита, написва трактат в полза на патриаршеските права.[8]

Изглежда, че спорът е приключил в полза на имперската и патриаршеска централизация - идея, която е изразена и в коментарите на Валсамон (особено върху Правило 28 от Халкедон). Но с отслабването на императорската власт през XIII и XIV в. патриархатът придобива по-голям престиж, независим от империята. Поредица от патриарси от времето на Па- леолозите утвърждават едновременно по-голяма независимост от държавата и по-голяма власт над митрополитите. Патриарх Атанасий I (1289-1293, 1303-1310) дори разпуска синода въобще. Неиздадената му кореспонденция и енциклики са от значителен каноничен и еклесиологичен интерес.[9] Примерът на Атанасий е последван от патриарсите от XIV

в., особено Калист и Филотей, с техния възглед за „универсално водачество“ *(kedemonia panton*), което те приписват на Константинополския патриарх и което е отразено в патриаршеските акти от тяхно време.

4.**Синодални и патриаршески декрети**

През целия византийски период Константинополският патриарх е *de facto* глава на Източната Църква като цяло. Неговата власт първо е описана като „предимство по чест след Римския епископ“ (Втори вселенски събор, Правило 3). В известното си Правило 28 Четвъртият вселенски събор говори за привилегии, „равни“ на тези на Рим и дава на епископа на столицата широка патриаршеска юрисдикция, както и правото да приема жалби против решенията на местните архиереи. Тези привилегии и права се базират единствено на престижа на „имперския град“ и никога не довеждат до някакво разбиране за патриаршеска непогрешимост. Неизбежно е било обаче, големи догматически проблеми да се решават в Константинопол от патриарха и епископите, които са около него и които съставляват перманентен синод. По-представителни събрания, понякога под председателството на императора и включващи и другите източни патриарси или техните пратеници, се срещат в изключителни случаи, за да решават по- важни въпроси. Основни решения на този постоянен магис- териум са включени в Синодика на православието, дълъг литургически текст, който от 843 г. се чете във всички църкви на Първата неделя от Великия пост и паметува победата над иконоборчеството. Синодика в различните си версии и документите, издадени от патриаршеския синод, са първостепенни извори за нашето знание за византийското еклесиологично саморазбиране.

Започвайки с тържествени благодарности за победата на православието над „всички ереси“, текстът на „Синодика“ съдържа специално паметуване на защитниците на истинската вяра през иконоборческия период, след това се добавят похвали за православните патриарси от следващия период и най-накрая има анатеми срещу различни еретици. След края на IX в. този документ получава някои добавки в резултат от няколко по-късни доктринални спора, разрешени от декрети на Константинополския синод.

Изреждането на патриарсите за периода между 715 и 14i6 г. е само по себе си важно свидетелство за начините, по които са се решавали различни вътрешни и външни проблеми. Последователното споменаване на Игнатий, Фотий, Стефан, Антоний, Николай и Евтимий като „православни патриарси вечной памяти“[10] показва, че известните разколи от IX и X в. между Игнатий и Фотий и между Николай и Евтимий, а и последвалите взаимни отлъчвания, просто не са се смятали за факт. Същевременно, това, че сред имената на патриарсите от края на XIII в. се пропускат тези на Никифор II (1260- 1261), Герман III (1265-1267), Йоан XI Век (1275-1282), Гри- горий II Кипърски (1283-1289) и Йоан XII Козма (1294— 1303), отразява отхвърлянето на Лионската уния (1274) и условията на помирение на „арсенитите“ с официалната Църква в 1310 г. Арсенитите отказали да признаят свалянето на патриарх Арсений Авториан в 1260 г. и в 1310 г. извоювали пълната му реабилитация, както и частично *damnatio memoriae* за няколко от неговите наследници.[11]

„Синодикът“ описва и византийския магистериум в действие срещу платонизма на Йоан Итал (1076-1077, 1082), както и христологическите отклонения на съвременника на Йоан, Нил Калабриец, тези на Евстратий Никейски (1117), Сотерих Пантевген (1155-1156), Константин от Корфу и Йоан Ириник (1169-1170) и най-накрая, решението на големите доктринални спорове върху „обожението“ и „енергиите“ през
XIV в. Актите на патриаршеския синод за съжаление не са запазени за целия период, а само за последните два века на Византийската империя. Те представляват неизчерпаем източник на информация за отношенията Църква-държава, за канонични процедури и практиката на икономия - една от важните илюстрации за начина, по който византийците разбирали отношението между закон и благодат в християнската Църква.

5.Икономия

Историческата и богословска литература често посочват принципа на икономия, за да илюстрират специфично византийската способност за свободно интерпретиране на закона в угода на политически или лични цели. Подобна употреба издава очевидно погрешното разбиране на термина и е несправедливост и към самия принцип, и към правилното му приложение. Терминът „икономия“ първоначално не принадлежи на правната терминология. Иначе означавайки „управление на домакинството“, в Новия Завет той приема смисъл на божествен *план за спасение:* „като ни откри тайната на волята Си по Своето благоволение, което отпреди беше положил в Себе Си [като план - *oikonornia],* в нареждане изпълнението на времената, за да съедини всичко небесно и земно под една глава - Христа“ (Ефес. 1:9-10; виж и 3:2-3). Но този божествен план за управление на историята и на света е поверен на хора. Защото това, че Павел проповядва словото, е икономия, поверена от Бога (1 Кор. 9:17) и следователно на нас трябва да се гледа като на „служители Христови и разпоредници [о/- *konomoi]* на тайните Божии“ (1 Кор. 4:1). По-специално, „управлението“ или „разпоредителството“ се пада на онези, които изпълняват службата да водят Църквата: „което е църквата, на която аз станах служител по Божия заповед *[oikonornia],* мен възложена за вас“ (Кол. 1:24-25). В пастирските послания икономията принадлежи на *episkopos:* „Защото епископът, като Божий разпоредник *[oikonornos],* трябва да е непорочен“ (Тит. 1:7).

Сред гръцките Отци *oikonornia* има стандартното значение на „история на въплъщението“, особено по време на христологическите спорове през V в. Това значение се употребява и в канонически текстове, където очевидно поставя пастирското „управление“, поверено на Църквата, в контекста на
Божия план за спасение на човечеството. Така, в известното си „Писмо до Амфилохий“, което става авторитетна част от византийските канонически сборници, след като утвърждава Киприановия принцип за невалидността на кръщение от еретици, Василий Велики продължава: „Ако обаче това стане пречка за всеобщата *oikonomia* [на Бога], трябва отново да се отнесем към обичая и да следваме Отците, които са ръководили [Църквата]“. „Обичаят“, за който Василий споменава, е разпространен „в Азия“, където „управлението на множеството“ е допуснало практиката да се приема кръщение от еретици. Така или иначе, Василий оправдава „икономията“ от страх, че прекалено голямата строгост ще се окаже пречка за спасението на някои.[12] В латинските версии на Новия Завет и в по-късния църковен речник терминът *oikonomia* много последователно се превежда като *dispensatio.* В западното каноническо право обаче терминът *dispensatio* получава съвсем определено значението на „изключение от закона, разрешено от съответната власт“. Текстът от Василий, цитиран по-горе и безброй позовавания на *oikonomia* във византийските канонически текстове очевидно го интерпретират в много по-широк смисъл. Тук не става дума само за изключение на закона, а за задължение да се решават индивидуални въпроси в общия контекст на Божия план за спасението на света. Каноническите ограничения може понякога да се окажат неадекватни на цялата реалност и универсалност на Евангелието и сами по себе си не гарантират, че като ги прилага, човек е послушен на Божията воля. За византийците - нека си послужим с един израз на патриарх Николай Мистик (901-907, 912-925)
- *oikonomia* е „подражание на Божията любов към човека“[13], а не просто „изключение от правилото“.

Понякога, независимо дали самата дума се използва или не, *oikonomia* става част от самото правило. Правило 8 на Никейския събор, например, уточнява, че новациански епископи трябва да се приемат като епископи, когато се опразни местният епископски престол, но да бъдат приемани като свещеници, или *chorepiskopoi,* когато католически епископ вече заема

местния престол. В този случай единството и благоденствието на Църквата са понятия, които превъзхождат всяко друго възможно разбиране за „валидността“ на ръкополагането извън каноническите граници на Църквата и *oikonomia* - т.е. Божия план за Църквата - представлява жива гъвкавост, която излиза отвъд една легалистична интерпретация на светотайнската валидност.

От друга страна, *oikonomia* играе важна роля във византийските брачни закони. Тези закони, както ще видим по-къс- но основно са насочени към изразяване и защита на разбирането, че уникалният църковен брак, който е светотайнска реалност, е проектиран - „говорейки за Христа и за църквата“ (Ефес. 5:32) - във вечното Царство Божие. Бракът следователно не е просто договор, който не може да бъде разтрогват докато и двете страни са на този свят, а е вечна връзка, която не се прекъсва от смъртта. В съответствие със св. Павел (1 Кор. 7:8-9) вторият брак се толерира, но не се смята за „легитимен“ сам по себе си, независимо дали е сключен след смъртта на единия партньор или след развод. И в двата случая, повторният брак се толерира само „по икономия“, като по-малко зло, а четвърти брак е изключен.

По своята природа *oikonomia* не може да се дефинира като правна норма и има много случаи на практически злоупотреби. През цялото си съществуване византийската Църква е свидетел на поляризация между партията на „крайните“, чиито привърженици са главно от монашеските среди, и като цяло по-умерената група на църковни служители, които подкрепят по-широка употреба на *oikonomia*, особено по отношение на държавата. В действителност, тъй като позволява различни възможни начини за приложение на християнското Евангелие на практика, икономия включва и помирение, дискусия и често неизбежно напрежение. Като включва представители на двете групи в каталога на своите светии - Теодор Студит и патриарсите Тарасий, Никифор и Методий, Игна- тий, както и Фотий - Църквата е отдала дължимото на всички тях дотолкова, доколкото се признава, че общата им грижа е била запазването на православната вяра. В действителност, никой във Византия никога не е отричал принципа на икономия. По-скоро, всички са съгласни с патриарха на Александрия - Евлогий (581-607), който пише: „*Oikonomia* винаги може да се практикува правилно дотолкова, доколкото благочестивото учение остава непокътнато“.[14] С други думи, *oikonomia* се отнася до практическите последствия на християнската вяра, но никога не прави компромиси със самата истина.

Б Е Л Е Ж К И

1. ***De Vita Constantini,*** 4, 24; **PG** 20:11 72AB.
2. ***Codex Justinianus*** **I, 3, 41; английски текст в P. R. Coleman- Norton,** ***Roman State and Christian Church*****, III (London: SPCK, 19661 no 579,1017.**
3. ***Novella*** **131, 1.**
4. Валсамон, ***Тълкования на Номоканона,*** **I, 2; PG 104:981c**
5. ***Ibid.***
6. Виж коментарът му върху Правило 58 на Лаодикийския събор и Правило 59 на Пето-Шестия събор, забраняващи служението на светите тайнства в частни домове, но отхвърлени от ***Novella*** **4 на Лъв VI;** ***ed. cit.*** **И, 440; Виж** ***Les novelles de Leon VI,*** **edd. P. Noailles and A. Dain (Paris: Belles Lettres, 1944), 20-21.**
7. Constantine Porphyrogenetos, ***De ceremoniis,*** **II, 14; PG** 112:1044a' **Symeon of Thessalonica,** ***De sacris ordinibus-,*** **PG** 155:440D.
8. Всички текстове и френски превод в J. Darrouzes, ***Documents inedits d'ecclesiologie byzantine*** **(Paris: Institut franca is d'etudes byzantines 1966).**
9. R. Guilland, „Correspondence inedite d'Athanase, patriarche de Constantinople“, ***Melanges Diehl*** **1 (Paris, 1930), 131-140; M. Banescu, „Le patriarche Athanase I et Andronic II“,** ***Academie roumaine, Bulletin de la section historique*** **23 (1942), 1-28.**
10. ***Synodikon,*** **ed. J. Gouillard, II, 103.**
11. За арсенитите, виж И. Троицкий, ***Арсений и арсенитм*** **(СПб, 1874; repr. London: Variorum, 1973 [с предговор и библиографско осъвременяване от И. Майендорф].**
12. Basilius Caesariensis, ***F.p. ad Amphilochium;*** **PG 32:669в.**
13. Nicholas Mystikos, ***Ep.*** 32 **(до папата), ed. A. Mai,** ***Spicilegium Romanum*** 10(1844), 300; **PG** 111:213A.
14. Евлогий, цитиран от Фотий в ***Bibliotheca,*** **277; ed. R. Henry (Paris: Belles Lettres, 1965), 4:112.**

СХИЗМАТЪТ МЕЖДУ ИЗТОКА И ЗАПАДА

Както вече видяхме, христологическите спорове през V в. предизвикват окончателния разрив между византийския християнски свят и другите древни източни християнски общности: сирийска, египетска и арменска. Гърците и латинците остават сами в общата си вярност към Халкедон като двете основни културни изражения на християнството в римския свят. Разколът, който окончателно ги разделя, не може да се идентифицира с точно определено събитие или дори да се датира точно. За този процес допринасят и политическата опозиция между Византия и империята на франки- те, постепенното им отчуждаване като мисъл и практика и разнопосочното развитие на богословието и еклесиологията. Въпреки историческите фактори, които все повече отдалечавали двете половини на християнството, съществували политически сили, които работели в полза на единството. От XIII до XV в., например, византийските императори систематично се опитват да възстановят църковното общение с Рим и така да получат подкрепата на Запада срещу турците.

В действителност, нито схизмата, нито провала на опитите за повторно обединение могат да бъдат обяснени само със социално-политически или културни фактори. Трудностите, създадени от историята, са могли да бъдат превъзмогнати при наличието на общ еклесиологически критерий за решаване на богословските - канонически или литургически - проблеми, разделящи Изтока и Запада. Но историческият развой на примата на Рим през средните векове като крайно мерило по догматически проблеми очевидно контрастира с учението за Църквата, преобладаващо на Изток. Така не би могло да има съгласие по самите проблеми или начина за тяхното разрешаване, докато съществувало разминаване във възгледите за властта в Църквата.

I. *Filioque*

Византийците са смятали проблема с *Filioque* за основен момент в несъгласието между Изтока и Запада. Приемайки допълнен Символ на вярата, в техните очи латинската Църква едновременно се противопоставя на текст, приет от вселенските събори като израз на универсалната християнска вяра и дава догматически авторитет на погрешно понятие за Троицата. Дори и умерените сред византийците, като антиохийс- кия патриарх Петър, който възразява срещу систематичния антилатинизъм на своя константинополски колега Михаил Ки- руларий, смятат интерполацията за „зло, и дори най-голя- мото зло“.'

Като цяло, византийците не са напълно наясно със сложните исторически условия, които довеждат до приемането на Филиокве на Запад: допълването на Символа на вярата в Испания в VI в. като начин да се заздравят антиарианските позиции на Испанската Църква; разпространяването на допълнения Символ в империята на франките; използуването му от Карл Велики в антигръцката му полемика; *post factum* позоваването на Августиновия трактат „За троичността“ *(De Tri- nitate)* от страна на франкските богослови, за да оправдаят допълнението (което Августин никога не е имал предвид) и най-накрая, приемането на *Filioque* в Рим, вероятно в 1014 г. Фотий е първия грък, който открито отхвърля Филиокве в 866 г., когато вижда в допълнения Символ на вярата не само промяна, направена от някакви „франкски варвари“ в далечния Запад, а и оръжие за антивизантийска пропаганда сред съседните българи, които наскоро били покръстени от гърците и за които византийският патриарх се считал лично отговорен.

В енцикликата си до източните патриарси (866) Фотий смята Филиокве за „венец на злото“, въведен от франкските мисионери в България.[2] Вече видяхме, че основното му богословско възражение срещу добавката е, че тя предполага обърквване на ипостасните характеристики на Лицата в троицата и че следователно е нова форма на модализъм, иди „по- лусавелианство“. След събора от 879-880, който тържествено потвърждава оригиналния текст на Символа на вярата и официално анатемосва всеки, който или „състави друг Символ на вярата“, или го изкриви с „незаконни думи, добавки или извадки“[3], Фотий се смята за напълно удовлетворен. За да отбележи това, което счита за окончателна победа на православието, той съставя подробен трактат, отхвърлящ „двойното изхождение“. Това е прочутата му „Мистагогия“, в която той хвали папа Йоан VIII за това, че е направил тази победа възможна.[4]

След окончателното приемане на Филиокве в Рим и в целия Запад въпросът неизбежно се повдига при всяка поле- мична или приятелска среща между гърци и латинци. Византийската литература по въпроса е изключително обемиста и е разгледана в справочните трудове на Мартин Жуги, Ханс- Георг Бек и други. Аргументите на Фотий - „Филиокве е незаконна интерполация“, „то унищожава *монархията* (единоначалието) на Отца“ и „релативизира реалността на лично, или *ипостасно*, съществуване в Троицата“ - остават в центъра на дискусията. Често обаче спорът се свежда до безкрайно изреждане от двете страни на патристични текстове, събрани в полза на съответната позиция на гърците и на латинците.

Битките около старите авторитети често се концентрират върху текстове от онези Отци - особено Атанасий, Кирил Александрийски и Епифаний Кипърски, - чиято основна грижа е антиарианската, или антинесторианската полемика, т.е. установяването на Христовата идентичност като вечния и изначален божествен Логос. По отношение на Светия Дух те неизбежно използват изрази, подобни на онези, които се приемат в VI в. в Испания, където допълнението се извършва най-напред. Библейски текстове като Йоан 20:22 („И като рече това, духна и им каза: приемете Духа Светаго“) се разглеждат като доказателства за божествеността на Христос: ако „Духът Божий“ е и „Дух Христов“ (срв. Рим. 8:9), Христос безспорно е „единосъщен“ с Бога. Така е възможно също да се каже и че Духа е „в истинския смисъл“ Дух на Сина[5] и дори че Духа „изхожда същностно от двамата“ - Отца и Сина.[6] Коментирайки тези текстове и признавайки тяхното съответствие с латинската патристична мисъл, Максим Изповедник правилно ги интерпретира не като означаващи, че „Духа произхожда от Сина“, защото „източник за Сина и за св. Дух е единствено Отецът“, а че „св. Дух изхожда чрез Сина, изразявайки така единството на природата“[7]. С други думи, от дейността на св. Дух в света след въплъщението може да стигнем до заключението за единосъщността на трите Лица в Троицата, но не може да се изведе никаква причинност във вечното лично отношение на Духа със Сина.

Същевременно обаче, онези, които византийците наричали „латински настроени“ (латинофрони) и особено Йоан Век (1275-1282), интронизиран за патриарх от император Михаил VIII Палеолог със задачата да направи Лионската уния (1274) популярна във Византия, правят значителни усилия да използват гръцки патристични текстове върху изхож- дението на Духа „чрез Сина“ в полза на латинското Филиок- ве. Според латинофроните и „чрез Сина“, и „от Сина“ са легитимен израз на една и съща гринитарна вяра.

Обичайният контрааргумент на православната страна е, че в библейското, или патристично, богословие, изхождение „от“ или „чрез“ Сина означава *charismata* на Дука, а не Неговото ипостасно съществуване.[8] Защото действително *pneuma*- та може да означава и дарителя, и дара, като във втория случай изхожлснисто на „Духа“ от или чрез Сина - т.е. чрез Въплътения, историческия Христос - се осъществява *във времето* и следователно не съвпада с вечното изхождение на Духа от ипостаса на Отца, единствения „извор на божественост“.

Този контрааргумент обаче се смята за недостатъчен от най-големите православни византийски богослови на XIII и XIV в. Григорий Кипърски наследил Век на пстрпаршеския престол (1283—1289) и предссдгтелствувал събора (1285), който официално отхвърля Японската уния, кара това събрание да одобри текст, който едновременно осъжда *Filioque* и признава „вечното проявление“ на Духа чрез Сина.[9] Това, което служи за основа на позицията на събора, е разбирането, че *charismata* на Духа не са временни, сътворени реалности, а вечната и несътворена благодат кли „енергия“ на **Бо.т..** До този несътворен божествен живот човек има достъп в тялото па Въплътения Логос. Следователно благодатта на Духа не идва до нас „чрез“ или „от“ Сина. Това, което ни се дава, не е нито самия ипостас на Духг, нито сътворена, темпорална благодат, а външно „проявление“ на Бога, различно и от Него (като лице), и от Неговата същност. Този аргумент е ъзпрк- ет и доразвит и от великия византийски богослов на XIV в., Григорий Палама, който, както и Григорий Кипърски, формално признава, че като *енергия* „Дукът е Духа Христов, и идва от Него, бидейки издишан и изпратен и проявен от Него, но в самото Му битие и в Неговото съществуване, Той с Духът *па* Христос, но не е *от* Христа, а от Отца.“[10]

С течение на времето става все по-ясно, че спорът за Филиокве не е дискусия върху термини, защото съществува смисъл, в който и двете страни биха се съгласили да кажат, че Духът изхожда „от Сина“, а върху проблема дали ипостас- ното съществуване на Лицата на Троицата може да се сведе до вътрешните им отношения (както поставгустинския Запад Н?пе~прйзнаеТ1иш първичният християнски духовен опит еза Троица от Лица, чието лично съществуване не би могло да се сведе до общата им същност. Въпросът е кое е първото и ос- новно съдържание на християнския религиозен опит - дали троичността или единосъщието. Но за да се издигне спорът на това ниво и да започне истински диалог върху самата същност на въпроса, всяка страна трябвало да разбере позицията на другата. Това, за съжаление, не станало никога. Дори и на събора във Флоренция, с неговите безкрайни кон- фронтации по въпроса за Филиокве, дискусията основно се занимава с опити да се намери съгласие^ между гръцките и латински формулировки. В крайна сметка, съборът приема една августинска в основата си дефиниция на Троицата, като същевременно утвърждава, че гръцките *формулировки* не са в противоречие с нея. Това обаче не било решение на основния проблем.

2.Други противоречия

В енцикликата си от 867 г. Фотий критикува и няколко богослужебни и канонически практики, въведени от франкски мисионери в България (противопоставяне на женено свещеничество, конфирмация (миропомазване) само от епископи, пост в събота), но критиката му е насочена към факта, че мисионерите искат от новопокръстените българи изцяло да изоставят гръцката практика. Той все още не смята разликата в практика и дисциплина за пречка пред единството на Църквата. Латинското допълване на Символа на вярата и доктрината, която тя отразява, са единствените догматически проблеми, които според Фотий водят до схизма.

Като цяло, това отношение преобладава сред най-доб- рите богослови на Византия. Петър Антиохийски (ок. 1050) и Теофилакт Български (ок. 1100) изрично заявяват, че Филиокве е единствения въпрос, разделящ Изтока и Запада. И дори в по-късен период, когато самостоятелното развитие на двете богословия неминуемо създава нови проблеми, откриваме, че в своите антилатински трактати много изтъкнати византийци не повдигат друг въпрос освен изхождението на Светия Дух.

На по-малко просветеното ниво на народната набожност обаче полемиките приемат по-остър тон и често се ориентират към периферни въпроси. Когато добронамерени, но зле информирани франкски реформатори в България по времето на Фотий

или в Италия по времето на Михаил Керуларий нападат практиката на гръцката Църква, Църквата често отвръща с контраатака върху латинската дисциплина и обреди. Така, схизмата от XI в. е почти изключително спор за ритуални практики. В допълнение към проблемите, цитирани от Фотий, Михаил Керуларий споменава сред „латинските ереси“ използването на безквасен хляб в Евхаристията, снизходителността на латинските пости, кръщение чрез едно, а не чрез три потапяния, и други подобни въпроси.“

Списъкът на ересите на Керуларий редовно се повтаря и често се разширява от по-късни полемисти. От проблемите, споменати в списъка обаче, единственият, който гърците неизменно смятат за богословски - и дори понякога поставят на нивото на Филиокве по важност - е този на азимеса, използването на безквасен хляб в латинската евхаристия. Така, в късното Средновековие гърци и славянски народи често характеризират латинците като азимити.

Аргументите, използвани срещу латинската практика от приятелите и съвременниците на Керуларий, Лъв Охридски и Никита Стетат, които се повтарят от техните наследници, могат да се сведат до три: (1) използването на безквасен хляб е юдаизъм; (2) то противоречи на историческото свидетелство, записано в синоптическите евангелия (Иисус е взел „хляб“); и (3) символичната му стойност е тази на „смърт“, а не на „живот“, защото квасът в хляба е като душата в тялото. Излишно е да демонстрираме слабостта на тези аргументи. По-специално втората точка включва разрешаването на няколко ек- зегетически и исторически проблема: била ли е Тайната вечеря пасхална вечеря? В такъв случай е бил използван безквасен хляб. Или пък Иисус съзнателно е нарушил закона, за да създаде „нов“ завет? Може ли думата *artos*, която обикновено означава обикновен хляб, да означава и „безквасен хляб“?

Третият аргумент е използван и от гръцките полемисти в христологическия контекст на антиарменските полемики. Никита Стетат сам е участвувал в спорове срещу арменците, които след завоеванията на императорите от македонската династия през X в. са в тесни контакти с византийците. Арменците и гърците, използували безквасен хляб в Евхаристията, правят паралел между тази практика и монофизитската, или по-точно аполинарианска христология на арменците: за да отразява Халкедонското православие, хлябът, символизиращ Христовата човечност, трябва да бъде „одушевен“ и динамичен, изпълнен с живите енергии на човешката природа. Имитирайки арменците-монофизити в използването |?на „мъртвия“ азимес, самите латинци изпадали в аполинарианс- тво и отричали, че като човек Христос е имал душа. Така, през средните векове и след това в гръцките и славянските страни латинците се смятат за изпаднали в „аполинарианска ерес“: това обвинение се появява в писанията на монаха Фи- лотей, известния руски идеолог на „Москва - третия Рим“ от XVI в.

След края на XIII в. нарастващата схоластическа прецизност, която се появява в латинското богословие по отношение съдбата на душите след смъртта и чистилищния огън, се отразява в различни сблъсъци между латински и гръцки богослови. Униатското изповядване на вярата, което трябвало да се подпише от император Михаил VIII Палеолог (1259- 1282), включвало дълга клауза, утвърждаваща, че преди да се радват на плодовете на покаянието на небето, душите „се пречистват след смъртта чрез огъня на Чистилището“ и че молитвите за починалите способствуват за облекчаване на техните „болки“.[12] Въпреки че византийската традиция винаги е признавала, че молитвите за мъртвите са оправдани и нужни, че единството на всички членове на Тялото Христово не се нарушава от смъртта и че чрез застъпничеството на Църквата покойните могат да отидат по-близо до Бога, тя пренебрегва учението за изкупление чрез „удовлетворяване“, израз на което е легалистичния възглед за „чистилищни мъки“. По този въпрос повечето от византийските богослови са по-скоро озадачени, отколкото впечатлени от латинците и те никога не успяват да поставят въпроса в по-широкия контекст на доктрината за спасението, единственото ниво, на което биха могли да се намерят успешно опровержение и алтернатива. Дори и във Флоренция, където за пръв път се състои продължителен диалог по въпроса, дискусията се ограничава с подробности и никога не засяга учението за; спасението като такова.[13] Завършва с приемането от умореното гръцко мнозинство на подробна и чисто латинска дефиниция по въпроса.

В десетилетията, предхождащи събора **във** Флоренция, растящото познание на византийците за латинските богослужебни практики води до повдигането на друг спор между църквите - за отношението между думите на установяването (ръкополагането) и призоваването на св. Дух, или епиклезата, в Евхаристийния канон. Упреквайки латинците за отсъствието на епиклеза в римския канон на месата, византийските по- лемисти посочват факта, че всички светотайнски действия се извършват чрез светия Дух. В своето „Обяснение на светата литургия“,[14] известният духовен писател Николай Кавасила (t преди 1391) се позовава в полза на този момент на авторитета на самия латински обред, чиято християнска автентичност по този начин той явно признава. Той припомня, че призоваването на Светия Дух е част от латинския обред на ръкополагане и че католическата меса включва молитва *за дарове*те след думите за ръкополагане в тържественото *supplices te rogamus* - факт, който според Кавасила означава, че думите за ръкополагане не са освещаващи сами по себе си. Независимо от силата на този последен аргумент е очевидно, че настояването на гърците за изрично призоваване на св. Дух е в духа на традиционното патристично богословие на светите тайнства, особено когато смята епиклезата не за „формула“ за освещаване, противопоставена на латинската, а за нор- мално и нужно изпълнение на Евхаристийната молитва, чиято основна част също е съставена от думите на ръкополагане.

3.Власт в Църквата

Повечето от споровете, които противопоставят гърци и ла- тинци през средните векове, ^есно биха_намерили решение, ако и двете църкви бяха признали обща власт, способна да разреши неизбежните различия, създадени от отделни култу- ри и исторически ситуации. За жалост, зад различните доктринални, дисциплинарни и литургически диспути стои някакво църковно разделение. Всеки историк днес ще признае, че средновековното папство е резултат от продължително док- тринално и институционално развитие, в което Източната Църква не е имала или възможност, или желание да участвува. Православни и римокатолици все още спорят дали това развитие е легитимно от гледна точка на християнското Откровение.

Реформираното папство от XI в. използва отдавна установена западна екзегетическа традиция, когато системно и легалистично прилага за епископа на Рим пасажите за ролята на Петър (особено Мат. 16:18; Лук. 22:32 и Йоан 21:15-17). Изтокът не споделя тази традиция, но тя не е напълно пренебрегната от византийците, някои от които я използват от време на време, особено в документи, адресирани до Рим и предназначени да спечелят симпатиите на папите. Тя обаче никога не получава окончателно богословско значение. Лич- ната роля на Петър като „скалата“, на която е построена Църквата, с готовност се признава от византийските църковни писатели. Само последователно антилатински настроените късни полемисти са склонни да я омаловажават, но това в никакъв случай не важи за най-просветените византийски богослови. Така, според Фотий, Петър е „водача на апостолския хор и е поставен като скалата на Църквата, а Истината му е отредила да бъде носител на ключовете на Царството Небесно“.[15] Многобройни пасажи, подобни на този от Фотий, се намират във византийската църковна литература и химно- графия. Истинското им значение обаче не може да се разбере отделно от по-общи предположения върху естеството на християнската вяра и начина на нейното запазване и континуитет в Църквата.

Коментирайки върху Матей 16:18, общия източник на патристичната екзегетическа традиция - Ориген, интерпретира известния *logion* като Иисусов отговор на изповедта на Петър: Симон става „скалата“, на която се основава Църквата, защото

изразява истинската вяра в божествеността на Христос. Ориген продължава: „Ако и ние кажем: „Ти си Христос, Сина на живия Бог“, то и ние ставаме Петър... за щото, който се съедини с Христа, става скала. Дали Христос е дал ключовете на царството само на Петър, а други благословени люде не могат да ги получат?“[16] Следователно, според Ориген, Петър не е нищо повече от първия „вярващ“ и ключовете, които той получава, отварят небесните двери само за него: ако други искат да го последват, те могат да „имитират“ Петър и да получат същите ключове. Така думите на Христос имат сотериологично, а не институционално значение. Те само утвърждават, че християнската вяра е вярата, изразена от Петър по пътя към Кесария Филипи. В цялото тяло на патристичната екзегеза това е преобладаващото разбиране на „Петровите“ *logia* и то остава валидно във византийската литература. В италиано-гръцкиге омилии от XII
в., приписвани на Теофан Керамеус, можем да прочетем:

„Господ дава ключовете на Петър и на всички онези, които са подобни нему, така че вратите на Царството Небесно остават затворени за еретиците, но са лесно достижими за вярващите“.[17] Така, говорейки на Петър, Иисус подчертава по- скоро *значението на вярата* като основа на Църквата, отколкото организирането на Църквата като пазител на вярата. Целият еклесиологичен дебат между Изтока и Запада може да се сведе до въпроса дали вярата зависи от Петър или Петър от вярата. Проблемът става ясен, когато сравним двата възгледа за *приемствеността от* Петър.

Ако много византийски църковни писатели следват Ориген в признаването на тази приемственост у *всеки вярващ,* други имат по-малко индивидуалистичен възглед за християнството. Те разбират, че вярата може напълно да се реализира само в светотайнската общност, където епископът изпълнява по много специфичен начин учителската служба на Христос и така запазва вярата. В този смисъл има определена връзка между Петър, призован от Христос да „утвърди братята си“ (Лук. 22:32) и епископа като пазител на вярата в местната църква. Раннохристиянският възглед, най-добре изразен през III в. от Киприан Картагенски,[18] според който „престолът на Петър“ във всяка местна църква принадлежи на епископа, остава дълготрайния и очевиден модел за византийците. Григорий Нисийски, например, може да напише, че Иисус „чрез Петър е дал на епископите ключовете на небесните владения“.[19] Когато споменава „йерарсите“, т.е. епископите, на земната Църква, Псевдо-Дионисий веднага се позовава на образа на Петър.[20] Лесно можем да умножим примерите, взети от по-късния период и абсолютно независими от антилатинските полемики. Приемствеността от Петър е навсякъде, където се запазва правата вяра и като такава тя не може да се локализира географски или да се монополизира от една-единствена църква или личност. Тогава е естествено защо византийците не могат да разберат развития средновековен възглед за римския примат. Така, през XIII в., скоро след завладяването на Константинопол от кръстоносците (1204), можем да прочетем как Николай Месарит се обръща към латинците:

> **„Вие се опитвате да представите Петър като учител единствено на Рим. Докато божествените Отци говорят за обещанието, дадено му от Спасителя като за имащо *католическо (съборно)* значение и като отнасящо се до всички, които са вярвали и вярват, вие силом навлизате в тясна и лъжлива интерпретация, приписвайки го само на Рим. Ако това беше вярно, щеше да е невъзможно за всяка църква на вярващите, а не само за Римската, да притежава Спасителя както подобава, както и за всяка църква да се основава на скалата, т.е. на доктрината на Петър, в съответствие с обещанието.“**[21]

Този текст на Месарит очевидно съдържа понятие за Църквата, която признава пълнотата на католичността (събор- ността) във *всяка* местна църква в смисъла, в който апостолските Отци могат да говорят за „католическата (съборната) църква, например, която пребивава в Коринт“. Съборността, следователно и истината и апостоличността, така стават дадени от Бога атрибути, принадлежащи на всяка светотайнска, евхаристийно-центрична общност, притежаваща истински епископат, истинска Евхаристия и следователно автентично присъствие на Христос. Идеята, че една определена църква може да има, в пълния богословски смисъл, по-голяма способност да запази вярата на Петър, е чужда на византийците. За тях най-висшият знак за истината е консенсус на епископите, а не властта на един определен епископ. Оттук и тяхно- то постоянно настояване на авторитета на съборите и неспособността им да разберат римското разбиране за папството. Не че самата идея за примата е чужда на византийците, но като цяло те я разбират като проблем за съборно законодателство, а не като дадена от Бога функция на една определена Църква.

2.Две идеи за примата

> **„Една важна разлика между източните и западните възгледи заслужава особено внимание... Идеята за апостоличността играе много ограничена роля в развитието на Църквата в източните провинции, но... Рим дължи престижа си в Италия и в други западни провинции... на почитанието, което млади християнски общности на Запад отдават на св. Петър... чиито наследници епископите на Рим претендират че са.“**[22]

Историците често цитират факта, че Рим е единствената местна църква на Запад, която можела да има претенции за „апос- толическа“ основа и да привлича поклонници *ad limina apos- tolorum.* На Изток безброй градове или по-малки общности можели автентично да атрибуират основаването си на Петър, Павел, Йоан, Андрей или други апостоли. Тези различни „апостоличности“ не можели да водят след себе си никакви юридически искове: в IV в. епископът на Йерусалим е все още само викарий на митрополита на Кесария, гражданската столица на Палестина.

Когато в известното си Правило 6 Никейският събор смътно споменава „древните обичаи“, които признавали из- ключителен престиж на църквите в Александрия, Антиохия и Рим, изборът на точно тези църкви е определен не от апос- толските им основи, а от факта, че те се намират в най-важ- ните градове на империята. Защото, ако критерият е апосто- личността, както настояват по-късните западни интерпретации, то тогава позицията на Александрия, претендираща, че е била основана от не толкова важната апостолска фигура на Марк, не би могла да бъде по-издигната от тази на Антиохия, където присъствието на Петър е засвидетелствувано от Новия Завет.

Изтокът остава прагматичен в определянето на универсалния или местен примат сред църквите и тази позиция прави

неизбежен конфликта от момента, в който Рим признава абсолютното и догматическо значение на „апостолическия“ критерий за първенство. В действителност, „прагматизъм“ във Византийската империя означавало пригаждане към структурата на държавата и това пригаждане обяснява текста на Правило 28 на Халкедонския събор:

„Отците с право са дали привилегии на престола на стария Рим, защото той бил императорски град. И сто и петдесет най-набожни епископи [в Константинопол, 381], ръководени от същите съображения, дали същите привилегии на светейшия престол на новия Рим, правилно преценявайки, че градът, който е почетен с присъствието на императора и сената, се радва на равни привилегии със стария имперски Рим и трябва и в църковните дела да бъде възвисен като него и да го следва непосредствено по ранг.“

Този текст в никакъв случай не целял да потисне престижа на Рим (той е насочен срещу претенциите на Диоскур Александрийски, когото Халкедонския събор сваля), но той без съмнение изключва „Петровата“ интерпретация на Римския примат и

„е в съгласие с логическото развитие на църковните организми във византийския период, което от епохата на Константин възприема принципа, че църковната администрация съвпада със светската структура на Империята.“[23]

Както видяхме по-горе, наследяването на Петър се е приемало като съдържащо се в епископската служба във всяка църква и се е разглеждало като отговорност, в която всеки „наследник на Петър“ - включително и епископът на Рим - можел да сгреши. Така, един богослов от XV в., Симеон Солунски, написал:

„Не трябва да се противоречи на латинците, когато казват, че епископът на Рим е пръв. Това първенство не е вредно за Църквата. Нека само да докажат неговата вярност към вярата Петрова и към тази на Петровите наследници. Ако е така, то нека той се радва на всички привилегии на Петър...“[24]

4.Значението на схизмата Културни и исторически различия лесно могат да доведат до богословски разминавания, но не е нужно тези разминавания да се превръщат в противоречия и несъвместимости. Различия и дори яростни конфликти съществуват между Изтока и Запада даже в IV в., но въпреки постоянното напрежение до XI в. съществува взаимно призната процедура за разрешаване на проблемите: съборите. Съвместни събори, най-често състоящи се на Изток, свикани от императора и даващи на римските легати почетно място, служат като най-висши трибунали за разрешаване на съответните проблеми на времето. Така кризата, която изправя Фотий срещу папа Николай I, е приключена на последния събор, който следва тази процедура (879-880) и който според Православната Църква по ранг е на почти същото ниво като по-ранните вселенски събори.

Няма съмнение, че ориентираното към Германия реформирано папство от XI в. вече не е настроено за такъв тип съборност. Кръстоносните походи много спомагат за антагони- зирането на двете културно отличаващи се цивилизации на Изтока и Запада. И когато разклатеното от Великия западен разкол папство и заплашената от турците Византия най-после се съгласяват да се състои униатски събор във Флоренция, вече е твърде късно да се създаде онази атмосфера на взаимно уважение и доверие, която единствена би позволила автентичен богословски диалог.

Б Е Л Е Ж К И

1.Petrus Antiochenus, ***Ep. ad Michaelum*\ ed. Cornelius Will,** ***Acta et scripta quae de controversies ecclesiae graecae et latinae extant*** **(Leipzig,** 1856), 196.

2. Photius, *Encyclical,* 8; PG 102:725c.
3. Mansi, XVII, 520E.
4. Photius, *Mistatogia,* 89; PG 102:380-381.
5. Athanasius, *A d Serapionem,* III, 1; PG 26:625b.
6. Cyril, *Thesaurus;* PG 68:148a.
7. Maximus Confessor, *Ep. ad Marinum;* PG 91:136ad.
8. Този аргумент се намира у Фотий, *Mystagogia,* 59; PG 102:337.
9. Григорий Кипърски, *Извлечение от 1285-,* PG 142:240c.
10. Григорий Палама, *Аподиктичен трактат,* I, 9; ed. B. Bobrin- skoy, in P. Chrestou, *Palama Syngrammata* (Thessaloniki, 1962), I, 37,
11. Михаил Керуларий, *Писмо до Петър Антиохийскщ* ed. Will *Acta et Scripta,* 179-183.
12. Mansi, XXIV, 70A.
13. Виж основните документи за тази дискусия, публикувани от L. *Petit в PatrOr,* 15 (Paris, 1903), 1-168.
14. Николай Кавасила, *Обяснение на Божествената литургия* гл. 29-30; ed. Perichon, SC 4 bis (Paris: Cerf, 1967), 179-199; англ. превод J. M. Hussey and P. A. McNulty (London: SPCK, 1960), 71-79.
15. Photius, *Horn.,* 1; преведено в C. Mango, *The Homilies of Photius* (Cambridge: Harvard University Press, 1958), 50.
16. Origen, *Horn, in Matt.,* XII, 10; ed. Klostermann GCS 40 (Leipzig 1935), 85-89.
17. Theophanes Kerameus, *Horn.,* 55; PG 142:965a. За по-общ преглед на патристичната екзегеза за Мат. 16:18, виж особено J. Ludwig, *Die Primatworte Mt. 16, 18, 19 in der altkirchlichen Exegese* (Munster, 1952); и J. Meyendorff, „St. Peter in Byzantine Theology", *The Primacy of Peter in the Orthodox Church,* ed. J. Meyendorff (London: Faith Press, 1963), 7-29.
18. За Киприан виж, например, A. d'Ales, *La theologie de St. Cyprien* (Paris: Beauchesne, 1922); P.-Th. Camelot, „St. Cyprien et la primaute", *Истина* 4 (1957), 421-434; сравни също и увода и бележките за Киприан на M. Bevenot, *De catholicae ecclesiae uniatate* в ACW 25. (Westminster: Newman, 1957).
19. Gregorius Nyssenus, *De castigatione;* PG 46:312c.
20. Pseudo-Dionysius, *Eccl. hier.,* VII, 7; PG 3:561-564.
21. Nicholas Mesarites, in A. Heisenberg, ed., *Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Kaisertums und der Kirchenunion,* II. *Die Union- verhandlungen von 30. Aug. 1206,* in *AbhMiinchAk,* phil. Klasse (1923) II, 34- 35.
22. Francis Dvornik, *The Idea of Apostolicity in Byzantium* (Cambridge: Harvard University Press, 1958), 39.
23. J. Meyendorff, *Orthodoxy and Catholicity* (New York: Sheed & Ward, 1956), 74.
24. Симеон Солунски, *Диалог срещу ересите,* 23; PG 155:120ав.

ИЗКЛЮЧЕНИЕ НА КАЛАБРИЕЦА ВАРЛААМ, никой от **ГЛав-**
ните участници в големите богословски спорове, които
свършват в 1351 г., няма повече от повърхностно познание за западното богословие. Дискусиите между гърци и латинци се въртят около формули, които и двете страни използват, всяка в абсолютно различен контекст. А и независимо от двустранното си богословско образование, калабрие- цът Варлаам едва ли може да мине за изтъкнат представител на западната богословска мисъл. Той е по-скоро манипулатор на идеи, който вероятно е бил и под влиянието на номинализма.

Същевременно, официалните решения на съборите от 1341 и 1351 г., потвърждаващи едно богословие на истинско „участие“ на човека в Бога и следователно на реална разлика между „същност“ и „енергия“ в Бога, очевидно са несъвместими с господствуващото тогава латинско богословие. Един значим диалог върху съдържанието на тези решения, както и върху истинското им отношение към патристичното предание, от една страна, и към латинската схоластика, от друга, би изисквал много време, широки исторически познания и наистина отворен ум. Тези условия очевидно липсват и у двете страни, но - и това ще бъде основната теза на тази глава - те са в процес на осъзнаване във Византия през последния век от съществуването на империята.

1.Кръгът на Кантакузин

Тъст на законния император Йоан V Палеолог и сам император между 1347 и 1354 г., Йоан Кантакузин упражнява решително влияние в осигуряване триумфа на паламитството във Византия и дори след абдикацията си остава мощна политическа и интелектуална сила във византийското общество в продължение на почти четиридесет години. Приемайки монашеско пострижение в 1354 г., той обаче оставя на свое разположение достатъчно средства и влияние, за да играе ролята на щедър меценат за византийските интелектуалци. Пътувайки между Константинопол и Мистра в Пелопонес, той спонсорира и в двете си главни резиденции копирането на ръкописи и разработването на научни проекти.

Сам богослов, той е автор на учени апологии на пала- митството и на едно пространно опровержение на исляма През целия си живот обаче Кантакузин никога не изгубва от погледа си западното християнство и на няколко пъти участвува в дебати с папски пратеници. Църковната уния с Рим е неизменна част от дипломатическата програма от онова време Като условие за кръстоносен поход на Запада срещу турската заплаха. Много византийци, включително и император Йоан V Палеолог, който наследява Кантакузин на престола са готови набързо да приемат всички папски условия, за да получат незабавна военна помощ. Подкрепян от мнозинство в църковните среди - особено от учениците на Палама, които стоят нз висши позиции в йерархията, - Кантакузин защитава идеята, че тази уния може да се постигне само чрез разрешаване на богословските проблеми, разделящи Изтока и Запада на общ събор. Вероятно, а и съвсем основателно, той е бил скептично настроен спрямо това, че западната помощ би могла да се окаже решителна и заедно с болшинството от византийското население смята турското завоевание за възможност, която е за предпочитане пред предателство спрямо православието.

Той обаче никога не се противопоставя на контакти със Запада, упорито предлага сериозен богословски диалог и активно подкрепя внимателна подготовка от византийска страна за тази евентуална среща. Познаването на латинската богословска мисъл е необходимо условие, разбира се, и кръгът на Кантакузин е мястото, където латински богословски извори систематично се превеждат на гръцки. Сам императорът използува някои от тях в полемиките си срещу исляма, а с неговото одобрение и подкрепа неговия секретар и приятел, Димитрий Кидонис, посвещава целия си живот на превода и изучаването на томизма. Междувременно, друг негов приятел, Николай Кавасила, съживява светотайнския мистицизъм в най-добрите традиции на гръцките Отци. Разговаряйки с легата Павел в 1367 г., Кантакузин развива своето убеждение, че унията никога не ще се постигне чрез императорски декрет: „Това е невъзможно в нашата Църква“, казва той, „тъй като вярата никога не може да бъде насилвана“.' Неговият възглед за ситуацията е още по-реалистичен, като се има предвид, че тогава по-голямата част от православния свят е била недосегаема за византийския император. Повечето от

гърците са вече под турска окупация, балканските славяни са политически и църковно независими, а русите едва ли биха приели леко каквито и да е униатски схеми, съставени без тяхното участие. Византия не можела да се надява да законодателствува по църковните въпроси, както правела по времето на Фотий; тя можела единствено да се надява да осигури интелектуално водачество в предстоящия диалог. Кантакузин прави всичко по силите си, за да даде на Византия необходимите интелектуални инструменти да постигне, като условие за църковна уния, това, което той и неговите съвременници смятат за реална възможност: богословска победа на Изтока над Запада на униатски събор.

От основите, поставени от кръга на Кантакузин, израсват две или три поколения интелектуалци, които често застават на крайно различни позиции спрямо основните богословски опции на деня. Изследването на техните трудове и мисъл започна едва неотдавна, но на настоящия етап от нашето познание вече е ясно, че въпреки няколкото отделни загуби и големи грешки, вече се подготвя „задълбочена“ среща със западното богословие.

2.Хуманисти и томисти

Енциклопедичните интереси на Кантакузин го карат да подкрепя всякакви форми на познание, включително и изучаването на светска философия - традиция, която е вечно жива сред малка група византийски аристократи и интелектуалци. Синодални декрети от XI и XII в. предупреждават хуманистите срещу опасността да смятат гръцката философия за критерий за богословска мисъл, но калабриеца Варлаам, който първоначално е протеже на Кантакузин, отива отвъд допустимото, като свежда богословието до нивото на интелектуална мъдрост и дискурсивно знание. Съборът от 1341 г. е сигнал за неговото поражение и осъждане. Завземането на императорската власт от Кантакузин в 1347 г. съвпада с пъл- ната победа на Палама и исихастите и се смята за катастрофа от хуманистите, сред които антипаламитската партия привлича повечето си членове. Очевидно византийската Църква отхвърля платонизиращия хуманизъм и отказва да приеме точно моделите на хуманистична цивилизация, които Западът е на път да възприеме.[2] Точно по това време няколко изтъкнати хуманисти, чиито интелектуални предци, като Фотий,
Михаил Пеел и Теодор Метохит презират латинците като „варвари“, откриват последното убежище на истинския елинизъм в латинския Запад и по-точно в Италия.

Димитрий Кидонис (ок. 1324 - ок. 1398), близък политически съратник на Кантакузин, безспорно принадлежи към тази категория. Непоколебимо православен на младини, той понякога се тревожи, че протоколните изисквания към императорския посланик при папата, заставящи го да се обръща към римския първосвещеник с „блаженство“, „светейшество“, „общ пастир“, „отче“ и „Христов наместник“, може да са пагубни за вярата му.[3] Точно тогава обаче, той открива .томизма. Когато дипломатическите му задължения го карат да учи латински от един доминиканец от Пера, той използва *Summa contra Gentiles,* за да се упражнява и ефектът й върху този приятел на Варлаам, при това разочарован от скорош- ната (в 1347 г.) победа на исихастите, е наистина потресаващ. Латинците, които гърците смятат за неспособни да се издигнат над военната или търговската професия,[4] познават гръцката философия! „Защото византийците нехаели за собствената си [гръцка] мъдрост, те смятали латинските размишления за латински измишльотини.“ В действителност, ако човек само си даде труда да разбули съдържанието на латинските книги, скрито от чужд език, ще открие, че „те показват ог- ромна жажда за разходки в онези лабиринти на Аристотел и Платон, от които нашите сънародници никога не са се интересували“.[5]

С одобрението и подкрепата на Кантакузин, Димитрий Кидонис продължава своята преводаческа работа. Цялата *Summa contra Gentiles,* по-голямата част от *Summa theologica,* както и важни текстове на Августин и Анселм стават достъпни в гръцки преводи на съвременниците на Димитрий и на следващите поколения византийски богослови. Самият Кантакузин използва Кидонисовия превод на „Опровержение на Корана“ от доминиканеца Риколди де Монтекроче като извор за творбите си срещу исляма.

Преводаческа работа, контакти с латинци, пътувания до Италия - всичко това потвърждава убеждението на Кидонис, че томизма в действителност е „по-гръцки“ от паламизма. И той безспорно е прав. Ентусиазмът му относно интелектуалните възможности на схоластиката и италианския Ренесанс в крайна сметка го довежда до това да стане главен съветник на император Йоан V в униатската му политика. Около 1363 г. той неофициално влиза в Римокатолическата Църква. Публикува няколко трактата в защита на Филиокве, написани от гледна точка на томизма, който той е приел. След осъждането на брат му Прохор (също преводач на Тома и убеден ан- типаламит) в 1368 г. от синода на тогавашния патриарх Фи- лотей, той вече не може да се надява на някакво бъдеще за светския елинизъм във Византия. Кидонис обаче продължава убедено и с очевидна искреност да играе политическа роля като поддръжник на унията до смъртта си. Но за да разберем истинското значение на промяната в неговите възгледи, трябва да помним, че антична Гърция - а не Рим или Константинопол - за него е най-висшия критерий за мъдрост. В 1365— 1369 г., например, в писмо до философа Георгий, предпочитанието му към св. Тома се определя от превъзходството на Тома над Платон.[6] А в очарователния си трактат *De contem- nenda morte*[1] той говори за безсмъртието в чисто платоничес- ки план, без нито веднъж да се позове на християнската вяра. Разбира се, едновременно с това, Димитрий

Кидонис пише и технически богословски трактати и беседи без директни философски оттенъци. Този двоен интелектуален живот е характерен за византийските хуманисти преди и след Кидонис. Религиозната еволюция на много *Latinophrones* от XIV и XV в. следва същия модел.

Какъвто и да е случая с братята Кидонис, ефектът от техните преводи е много по-обхватен от личните им възможности и убеждения и кара някои гърци директно да приемат римокатолическата вяра и дори да влязат в доминиканския орден. Такъв е случаят с Мануил Калека (Т 1410) и Максим Хризоверг (ок. 1430), в чието отстъпление гръцкият хуманизъм като че ли е изиграл по-малка роля отколкото в случая с Димитрий Кидон. Други, като учения Мануил Хризолор (t 1415), намират в св. Тома не толкова богословска „истина“, колкото доказателство за латинската интелектуална поря- дъчност. Мануил приема едно предложение да преподава гръцки във Флоренция и по-късно играе водеща роля на събора в Констанца, където дори е кандидат за папа. От следващото поколение, известният кардинал Висарион има много подобна интелектуална и лична кариера. За всички тези интелектуалци, проникнати от „гръцка мъдрост“, паламизмът символизира отхвърляне на светския хуманизъм. Прохор Ки-

донис е този, който за пръв път написва опровержения на па- ламизма, използувайки томистки аргументи. Така, томизма и латинофронията стават очевидното решение за малка група от интелектуалци, които се противопоставят на паламитската мисъл.

Но паламитските богослови също печелят от преводите. Някои от тях дори се опитват да превъзмогнат дилемата между паламитство и томизъм. Нил Кавасила, който наследява Григорий Палама като архиепископ на Солун (t 1363) и който преди това е бил учител на Димитрий Кидонис, е описан от Димитрий като „страстно увличащ се по книгите на Тома“[8]. Той е първия сред гърците с пълно познание върху латинското богословие, който пише в полза на паламитство- то и срещу Филиокве. В по-малка степен същото важи и за Йосиф Вриений (t 1439), образован „учител“, познавач на латинския език, посланик при събора в Констанца, който въпреки това остава яростен противник на какъвто и да е док- тринален компромис с латинците. Друг томист-паламит, Ге- оргий Генадий Схоларий, е активна фигура във Флоренция преди да стане първия патриарх под турско владичество.

3.Паламитски богослови: Николай Кавасила

Упоритата опозиция срещу паламизма на отделни, но влиятелни интелектуалци и последствията от спора за отношенията Изток-Запад обясняват изключително големия брой византийски паламитски творби от този период. Наред с тези на Николай Кавасила и Йосиф Вриений, имената на Йоан Кантакузин и патриарх Филотей Кокин (1353-1354, 1364- 1376) са особено важни.

Сред членовете на близкия кръг на Кантакузин е и забележителният мирянин-богослов Николай Кавасила (ок. 1320 - ок. 1390). Племенник на Нил Кавасила, Николай е близък приятел на Димитрий Кидонис, с когото си кореспондира. Произходът му е много подобен на този на Кидонис и той преследва подобна политическа кариера в сянката на Кантакузин. След абдикацията на Кантакузин обаче (1354), Кидонис изцяло се отдава на каузата на уния с латинците, а Кавасила става оригинален тълкувател на традиционното и пат- ристично светотайнско богословие.

Главните богословски трудове на Николай Кавасила са „Живот во Христе“ - обширен духовен и богословски комен

тар върху светите тайнства, „Обяснение на божествената литургия“ и три мариоложки проповеди. Важни богословски разсъждения се намират също и в неговата *Encomia* (Похвали) на различни светци. Въпреки че някои автори виждат малко общи черти между неговото богословие и това на Па- лама,[9] между тях в действителност съществува пълно единство на вдъхновение и цел: да потвърдят, че общението с Бога во Христе чрез Духа е единствения истински смисъл на човешкия живот. Всъщност Кавасила дори написва кратък, но яростен памфлет срещу антипаламита Никифор Григора и явно е вземал страна в спора. Основните му богословски трудове са замислени и като скрит манифест срещу идеологията на хуманистите, много от които са негови лични приятели. Мисълта му е всичко друго, но не и мистическо бягство от проблемите на деня. Той не цитира Палама експлицитно, но много пасажи от „Живот во Христе“ са парафрази на „Триадите“ на Палама. По същия начин, той практически никога не цитира Отците на Църквата, но паралели със све- тотайнските пасажи на Йоан Златоуст или Кирил Александрийски могат да се намерят на почти всяка страница на „Живот во Христе“. Величието на Кавасила е в това, че той успява да защити богословието на общение с Бога в една епоха на предизвикателства, без да бъде нито схоластичен, нито полемичен. Това, което Палама предава като понятия, Кавасила изразява като екзистенциална действителност не само за исихастки монаси, а и за всеки християнин. За да се разбере богословското постижение на Византия от XIV в., е задължително Палама и Кавасила да се четат заедно.

В своето „Обяснение на божествената литургия“ Кавасила все още понякога изглежда увлечен от Псевдо-Дионисий и неговия символизъм. Но когато го сравним със самия Дио- нисий, а и с други средновековни литургически автори, става ясно, че Кавасила представлява стъпка напред към сакра- ментален реализъм повече сроден с раннохристиянското разбиране на светите тайнства. „Живот во Христе“ е проникнат от този реализъм и там авторът се занимава повече със све- тотайнското богословие и духовност, отколкото с обясняване на индивидуалните детайли на обредите. В първата глава Кавасила полага усилия да покаже, че божественият живот, който ще бъде „усъвършенствуван“ в *eschaton,* е същевременно и жив опит, достъпен и в настоящата епоха.[10] Кръщението е ново раждане за този живот. Както и при по-ранните гръцки Отци, положителното разбиране за „ново раждане“, а не негативното понятие за „опрощението на греха“ доминира в богословието на кръщението у Кавасила. В новия живот, в който навлиза чрез кръщението, човек получава „духовен опит“: „Той става око, за да види светлината“.[11]

Ако кръщението дава ново битие, миропомазването - дарът на Духа - дарява „енергия“ и „движение“, т.е. *свободна- та* лична възможност да се радваме на благодатта на кръщението.[12] В евхаристията Христос дава на човека не „нещо от Себе Си, а Себе Си“: „това е най-славната сватба, на която Женихът води Църквата като Девствена Невеста..., когато станем плът от плътта Му и кост от костта Му“.[13] Парадокс на съществуването на Църквата е, че „като деца, ние оставаме свободни, но и зависими от Него като негови членове“.[14] Освещаването идва само от Христос,[15] но светостта се състои в това да подчиним нашите *воли* на божествената Му воля. Последното Кавасила разяснява, когато говори за понятието „святост“ в Църквата: чудесата са незаслужени Божи дарове и не представляват святост, която е свободно човешко постижение.[16]

Успоредно с Павловия образ на Христос като Глава на Църквата, Кавасила говори и за Иисус като „сърцето“ на Тялото: „Както възкръсналият Христос не познава смъртта, така и членовете на Църквата никога няма да вкусят смъртта. Как може смъртта да докосне членове, които са в общение с живо сърце?“ Този пасаж и паралелите му ни водят до разбирането на изключително личния начин, по който Кавасила описва християнското тайнство[17] и показват колко дължи той на антропологията на Макарий, която преобладава в исихаст- ките среди и която определя центъра на психосоматичното човешко цяло именно в сърцето.

Еклесиология, разбирана чрез евхаристията, която за Кавасила е „завършека“ на всички тайнства, а не просто едно от тях;[18] духовност, основана на живо изпитване на Христа и те- оцентрична антропология - това наследство на Кавасила очевидно контрастира с идеологията на хуманистите. Този контраст не означава обаче, че Кавасила, дори и в полемиките си, изразява някакво систематично предубеждение спрямо латинския Запад. Вече видяхме, че дори и когато обвинява латинците за това, че са изключили епиклезата от евхарис- тийния канон, той се позовава на авторитета на самия латински обред, чиято легитимност по този начин признава. Очевидно неговото отношение към Западната Църква е подобно на това на неговия приятел Кантакузин, който полага усилия да обясни паламитското богословие на легата Павел и търси свободен диалог на общ събор, или дори на това на патриарх Филотей, който поддържа проекта и поканва и другите патриарси да участвуват,,, като обаче изразява желанието си „на събора нашата доктрина да бъде изложена по-добре, отколкото тази на латинцит<г,„така че да могат да се присъединят към нас в едно общо изповедание“.[19] През следващия век, когато идеята за свикването на събора най-сетне е приета от папата, паламита Марк Ефески ще отплава за Ферара със същите тежнения и надежди.

4.Съборът във Флоренция

Въпреки многобройните небогословскй фактори, които допълват обстоятелствата, при които се състои Събора във Ферара - Флоренция, самото събитие е от голямо богословско значение. Свикването му представлява голяма отстъпка от страна на Рим - отстъпка, която папите от XIII и XIV в. отказват да направят, въпреки многобройните византийски молби. Провеждането на униатски събор, на който свободно ще се дискутират всички различия, включително и тези, с които Рим вече се е съгласил, в действителност ще постави по някакъв начин на изпитание развитието на Западната доктрина. Тази папска отстъпка е възможна само поради „съборното“ предизвикателство на съборите в Констанца и Базел. За да покаже, че не може да има събор без папа, Евгений IV признава, че и папата се нуждае от събор.

Но ако малка група „латински настроени“ хуманисти сред византийците са готови за унията чрез простото приемане на папското учение, огромното мнозинство - включително и консервативните паламити - смята събора за нормалния път към унията и то на базата на православието. Въпреки това, внушителната и формално много представителна византийска делегация, която пристига във Ферара, има сериозни проблеми. Първо, тя е вътрешно разделена по въпроса за знанието: въпреки че формално се придържат към паламизма при своето ръкополагане, няколко важни членове на делегацията всъщност са варлаамити, следователно скептично настроени по въпроса дали истинското познание на божествените истини е действително достижимо. Второ, въпреки продължителните контакти със Запада през предишните десетилетия, византийците (може би под влияние на теорията си за „пентархията“, която признава папата като патриарх на целия Запад) като че ли не са разбрали дълбокото значение на еклесиологическите проблеми, които по това време разделят Запада и не успяват да се възползуват от това разделение. Те преговарят с папата, мислейки си, че той може да говори от името на всички латинци и веднага да осигури военна помощ срещу турците. И най-накрая, представителният характер на византийската делегация е само формален - тя всъщ- ност е избрана сред мъничкия елит в Константинопол, който вече е умиращ град с по-малко от 50,000 обитатели,[211] и от няколко разпръснати земи в Егейско море. Милионите източни християни - епископи, свещеничество и миряни - в Близкия Изток, Мала Азия и Балканите вече са под турско владичество, адаптират се към новата ситуация и като цяло са скептично настроени към евентуален латински кръстоносен поход. В същото време Московска Русия си остава така или иначе подозрителна към Запада.

Въпреки всичко, тези проблеми не попречват на Събора във Ферара - Флоренция да предостави случай за полезен,

драматичен и фундаментално свободен богословски диалог.

Декретът *Laetentur caeli*, окончателно подписан на 6 юли 1439 г., е резултата от този събор и той съвсем не е богословската „победа“, очаквана от кръга на Кантакузин. Декретът елиминира един спорен въпрос между гърци и латинци - проблемът за евхаристийния хляб - като заявява, че и квасен, и неквасен хляб може да се използува в тайнството. Освен това, той включва и три догматически дефиниции: за изхож- дението на Светия Дух, за чистилището и за римския примат.

Що се отнася до *Filioque*, декретът потвърждава предпоставката, че няма същностна разлика между гръцките и латинските Отци в тринитарното им богословие и дефинира из- хождението в традиционно латински Августиновски дух *(ex utroque aeternaliter tanquam ab lino principio el unica spiratione procedit).* По-нататък той експлицитно препотвърждава, че думата *Filioque* легитимно (*licite ac r ationahiliter)* е прибавена към Символа на вярата. Подразбирало се обаче, че на гърците не се налагало да модифицират текста на Символа, с кой

то служат.

Определението за чистилището, дълго и подробно, кол- кото и текста, отнасящ се до изхождението, е също толкова различаващо се от общоприетото източно мислене за съдба- та на душата след смъртта. То формулира латинската средновековна доктрина за пречистването след смъртта, което е нужно, когато няма достатъчно „плодове на покаянието“ преди смъртта. Определението включва официалното заявление, че непокръстените души „веднага слизат в ада“ *(mox in infer- num descendere).*

Дефиницията за примата утвърждава, че Римският папа, „истинския наместник Христов“, е „глава на цялата Църква, Отец и Учител на всички християни“ и че на него, в благословения Петър, „е дадена пълната власт да се грижи, управлява и владее вселенската Църква“. Дефиницията открито е отправена към западните „съборници“ повече, отколкото към гърците и в този аспект постига желания резултат - всъщност единствения значим резултат от Събора във Флоренция.[21] Византийците успокояват своята съвест като осигуряват включването на забележката, която те смятат за ограничаваща папската власт: тя (властта) трябвало да се упражнява „в съответствие с решенията на вселенските събори и светите канони“.

Православната апологетика често твърди, че гърците били под физическо и умствено напрежение, когато подписвали този текст, но такава позиция е трудно да се подкрепи, след като Марк Ефески отказал да подпише и се върнал в къщи жив и здрав. Трябва, следователно, да приемем, че в момента на подписването другите са смятали, че постъпват правилно или богословски, или най-малкото политически. Много от тях скоро променят мнението си, а тези, които остават верни на своя подпис, напълно се интегрират в света на италианския Ренесанс и папската политика и вече нямат богословско влияние над своите сънародници.

Четири члена на гръцката делегация играят водеща интелектуална роля във Ферара, във Флоренция и в годините, които непосредствено следват събора: Марк, митрополит на Ефес, Висарион, митрополит на Никея, и двама миряни - ар- хонтите Георгий Схоларий и Гемист Плитон. Висарион предвожда мнозинството от гърците, които най-накрая подписват декрета за унията, а другите представляват три доста различни форми на опозиция срещу унията.

Марк Евгеник (1392-1444) става Ефески митрополит в годината преди събора (1437). Той учи богословие при Йосиф Вриений и философия при Гемист Плитон, при когото получава много по-задълбочена философска подготовка, отколкото е обичайно за монашеските среди. Възгледът на Марк за латинския Запад съвпада с този на Кантакузиновия кръг от предходното столетие и той е готов да признае събора за вселенски, докато не изгубва последната си надежда, че това, което смята за истина, ще победи на събранието. В началото на заседанията, във Ферара, подтикнат от кардинал Цезарини, Марк се обръща към папа Евгений с предварителен адрес, в който призовава „светейшия Отец“ да приеме „децата си, идващи от Изтока“ и „търсещи неговата прегръдка“. Но той подчертава и минималното условие за истинска уния: премахването на добавката, едностранно въведена от латинците в общия Символ на вярата." Тъй като дискусиите се развиват в съвсем обратна посока, разбираемо е защо отношението му преминава в огорчение. Двамата с Висарион обикновено са основните говорители на гърците. Най-слабото му място е известна неспособност да отиде отвъд формално дискутираните въпроси като „чистилище“, „Филиокве“, „епиклеза“ и да достигне истинските проблеми, например, Анселмовото юридическо разбиране на „оправданието“ или разликата между Кападокийското и Августиновското тринитарно богословие. Липсата на историческа перспектива от двете страни и убеждението, че всички Отци трябва винаги да са в съгласие един с друг, довеждат до задънена улица: няма друга алтернатива освен ил и да се приеме, или да се отхвърли латинското становище. Казват, че когато Марк отказал да подпише, папата казал: „Ние нищо не постигнахме“.[23] Очевидно Евгений IV вече *е:* знаел за действителното положение на Изток и че Марк много по- добре представя преобладаващия манталитет на Из/ток, отколкото другите членове на гръцката делегация. До смъртта си той остава начело на антиуниатите в Константинопол и е обявен за светец от Православната Църква.

1Лочитател на томизма и сам томистки богослов през целия си живот, Георгий Схоларий е интелектуална енигма, очакваща модерното си научно изследване. „О, прекрасни Тома“, пише той в преамбюла към някои от своите трактати, „заш;о небесата са направили така, че да се родиш на Запад? [Ако беше роден на Изток] ти не би защитавал отклоненията на Западната

Църква гю въпроса за изхождението на Светия Дух и за разликата между същността на Бога и Неговата енергия и би бил нашия непогрешим учител по доктрина така, както си в областта на етиката.“[24] С възгледи, подобни на тези на Нил Кавасила, т.е. приемане на томизма с изключение на въпросите за изхождението и паламизма, той отива във Флоренция и там действува в пълна подкрепа на унията непосредствено преди да приключи събора. Сл ед това той заминава за Константинопол, но избягва да заеме открита позиция, докато в 1444 г. Марк Ефески на смъртния си одър не му поверява водачеството на православната пар тия. Той приема, става монах под името Генадий и е утвърден за патриарх от Мохамед II в 1453 г. след падането на Котстантинопол. Много е възможно - ако византийското богосл овие не беше умряло от насилствена смърт в 1453 г. - мъже като Схоларий да са можели да подготвят задълбочения диалог, който не успява във Флоренция, но който единствено би довел до истинска уния.

Георгий Гемист (ок. 1360-1452), светско лице като Схоларий и по-добре познат с прякора си „Плитон“ (съзвучно с Платон), е сред ораторите, които гърците избират за свои говорители на Събора във Ферара - Флоренция. Т ой. не се възползува много от тази привилегия на откритите заседания, но е доста активен в задкулисните дискусии на гърците. Мнозина вероятно не са знаели и като Схоларий откриват: по-късно, че Плитон се е отказал от своята обвързаност с християнската религия и за себе си и за група ученици я е заменил с пла- тонизиращ паганизъм. Според най-доброто изследване върху Плитон в момента, неговото участие в християнски богословски дискусии, следователно, е „съвършено лицемерно“.[25] Във Флоренция той подкрепя Марк Евгеник, но си тръгва със Схоларий преди обявяването на унията. Изглежда обаче, че той приема унията по-късно. Така или иначе, никой от тези жестове в крайна сметка не е имал значение; за него. Убеден детерминист в своята философия за историята,[26] той не може да повярва, че помощта на Запада или верността към православието може с нещо да промени предопределената съдба на елините. При Плитон, следователно, „светският хуманизъм“ достига върхната си точка и изглежда почти довежда до бягство от реалностите на историята.

Пораженчеството на Плитон безспорно е неприемливо

за всички византийски хуманисти и най-добрият пример е случая с един от неговите ученици и близки приятели, Висарион Никейски (1402-1472). Вече монах в 1429 г., Висарион е избран за митрополит в 1436 г., когато се подготвя събора. Църковната му кариера обаче не му пречи да изразява близки хуманистични симпатии. Очевидно искрената му религиозна еволюция във Флоренция (чието развитие е точно противо- положно на това на Схоларий: първоначално твърд привърженик на православието, Висарион впоследствие става водач на униатската партия) най-добре може да се обясни с фундаменталното му отношение към богословското знание, което е подобно на това на калабриеца Варлаам. Тъй като не може да се постигне фундаментално и опитно познание по основния проблем, разделящ гърци и латинци - *Filioque* - няма причини. поради които латинския Запад да. не може да играе ролята на спасител или поне да стане убежище за вечните ценности на елинизма. Показателно е, че с изключение на няколкото богословски слова, изисквани от дебатите във Ферара - Флоренция, цялото литературно наследство на Висарион се занимава с гръцката философия. Монументалният му труд „Опровержения на хулите отправени срешу Платон“ представлява манифест на принципите, които съставляват философията на неговия учител Плитон. Писмото с абсолютно езическо вдъхновение, което той изпраща на сина на Плитон след неговата смърт, дори като че ли показва, че той тайно е членувал в езическата секта на Плитон.[27] Този факт се потвърждава от присъствието на автографа на Плитон със свещения *ordo* (типик) на сектата в библиотеката на Висарион и той в никакъв случай не се опровергава от дългата му и честна служба в курията на папите хуманисти от втората половина на XV в. Той действително остава грък по дух много по-успешно, отколкото своите сънародници на Изток. Но доколко е останал християнски богослов?

Личността и интелектуалната еволюция на Висарион е възможно най-добрата илюстрация на факта, че ако „определението на Флоренция за примата на папството нанася смъртоносен удар на съборността“[28] и така променя посоката на историята на Западната Църква като прави Реформацията неизбежна, всъщност то заобикаля проблемите, разделящи Изтока и Запада и изостряйки позициите и на двете страни, прави схизмата по-дълбока реалност, отколкото е била.

Б Е Л Е Ж К И

1. **Виж J. MeyendorfT, „Projets de Concile oecumenique en 1367: un dialogue inedit entre Jean Cantacuzene et le legat Paul“, *Dumbarton Oaks Papers* 14 (1960), 174.**
2. **Виж J. Meyendorff, *Introduction a I'etude de Gregoire Palamas* (Paris: du Seuil, 1959), 194.**
3. **Demetrios Cydones, *lip. 1,* B: *Demetrius Cydones, Correspondance*, ed. G. Camelli (Paris: Belles Lettres, 1930), 2.**
4. **Demetrios Cydones, *Apologia* I, в G. Mercati, „Notizie di Procoro e Demetrio Cidone...“, *Studi e Testi* 56 (1931), 365.**
5. ***Ibid.,* 366.**
6. **Demetrios Cydones, *Ep. 33;* ed. R. J. Loenertz, SeT 186 (1956), 66.**
7. **Demetrios Cydones, *De contemnenda morte;* PG 154:1169-1212.**
8. **Demetrios Cydones, *Apologia III;* in Mercati, „Notizie“, 391.**
9. **Виж, например, H.-G. Beck, KTLBR, 781.**
10. **Николай Кавасила, *Жи вот в Христа;* PG** 150:469D.
11 ***.Ibid.,* PG** 150:560C-561A.
12.***Ibid.,* PG** 1 50:569A-5£0C.
13.*Ibid.,* PG 150:593D.
14. *Ibid.,* PG 150:600A.
15. За това виж коментара на Кавасила за възгласа „Светите неща да бъдат свети“ в литургията; виж също и *Life in Christ,* PG 150:613A.
16. Кавасила, „За св. Теодора“, PG 150:753-772.
17. Добро обсъждане на това може да се намери у M. Lot-Boro- dine, *Nicholas Cabasilas* (Paris: 1'Orante, 1958), 114-116.
18. Кавасила, *Жи вот в Христа;* PG 150:585в.
19. Патриарх Филотей, *Писмо до българския патриарх;* PG 152:1412в.
20. Виж A. M. Schneider, „Die Bevolkerung Konstantinopels im XV. Jahrhundert,“ Gottingen Akademie der Wissenschaften, *Nachrichten phil.- hist. Klasse* (Gottingen, 1949), 235-237.
21. J. Gill, *The Council of Florence* (Cambridge: Harvard University Press, 1959), 411.
22. *Ferrariae gesta,* ed. I. Gill (Rome: Pontificium Institutum Orien- talium Studiorum, 1952), Vol. 5, fasc. 1, 28-34.
23. Syropulos, *Memoire,* X, 15; *Les „Memoires" du Grand Ecclesiarque de iEglise de Constantinople Sylvestre Syropoulos* (Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1971), 469.
24. G. Scholarios, *Oeuvres completes,* edd. L. Petit & M. Jugie (Paris: Bonne Presse, 1928-1936), VI, 1.
25. F. Masai, *Plethon et le Platonisme de Mistra* (Paris: Belles Lettres, 1956), 321.
26. *Ibid.,* 98.
27. *Kardinal Bessarion,* ed. L. Mohler (Paderborn: Schoningh, 1942), III, 468-469; виж коментариите и френския превод в Masai, *Plethon,* 306- 307.
28. Gill, *Council of Florence,* vii.

Византийското християнство е известно с богатството на своята литургия, богатство, което в действителност отразява богословска - или по-точно еклесиологическа - позиция. Чрез литургията византиецът признава и изживява своето членство в Тялото Христово. Докато западният християнин като цяло проверява вярата си спрямо външен авторитет (учителите или Библията), византийският християнин смята литургията едновременно за източник и изразител на неговото богословие. Оттук и силно проявеният консерватизъм, който често преобладава и в самата Византия, и в пост-византийски времена по въпросите на литургическата традиция и практика. Литургията поддържа идентичността на Църквата и нейната приемственост насред един променящ се свят.

Този консерватизъм обаче не означава, че литургическите структури на византийската Църква не претърпяват една сериозна еволюция. Тъй като нито богословието, нито литургическата набожност са можели да останат абсолютно незасегнати от проблемите, възникващи от историята, изучавайки ги заедно, ние можем да проследим еволюцията на религиозната мисъл във Византия. Въпреки своя консерватизъм като жива християнска традиция, византийската литургия откликва творчески на историческите промени. Преплитането на континуитет и промяна, единство и противоположност, вярност към един централен прототип и местна инициатива са неизбежни в *lex orandi* на Църквата. Изучаването на това взаимодействие във Византия е предпоставка за разбирането на нейната *lex credendi.*

1.**„Великата църква“ на Константинопол**

Прочутият храм, издигнат от Юстиниан и посветен на Христос - „Мъдрост Божия“, или „Агия София“, - остава векове наред най-голямата религиозна сграда в християнския свят. Служеща за катедрала на „архиепископа на Новия Рим“, „вселенския“ патриарх, тя предизвиква удивление в целия свят и има огромно естетическо и мисионерско въздействие. Когато посланиците на руския княз Владимир идват от Киев в 988 г., те признават, че са се чудели дали „все още са на земята, или на небето“ и руската хроника [Повесть временньгс лет] интерпретира приемането на византийското християнство от руснаците като резултат на техния доклад.[1] Влиянието на „Великата църква“ се усеща не само от „варварите“. Други християнски общности, които имат собствена традиция, също го приемат. По време на византийската окупация на Италия (VI—VII в.), Римската Църква възприема голям брой византийски химни.[2] Въпреки че се различават от православието по въпроса за христологията, сирийските яковити превеждат и усвояват голяма част от византийската химнография, особено при повторното завладяване на Близкия Изток при Македонската династия (867-1056).[3] Добре известно е подоб- но влияние и върху Армения.

Този престиж на Константинопол е особено забележителен, като се има предвид, че липсва свидетелство за някаква църковна или имперска политика за налагане на неговата практика чрез закон или административни мерки. В самия православен свят, който е непосредствено в орбитата на Константинопол и който става още по-литургически централизиран от римския, литургическото разнообразие съществува чак до XV в. (сравни Симеон Солунски). Но тази литургическа централизация е резултат не от планираната политика на централната власт, а от невероятния културен престиж на имперския град, Константинопол. Приемането на литургическа практика или традиция от „Великата църква“ означавало окончателна санкция и, в крайна сметка, квазигаранция за универсалното ѝ възприемане.

С изключение на няколко доста повърхостни елемента, които са заети от церемониала на императорския двор, литургията на „Великата църква“ е синтез от коренно различни компоненти, а не оригинално творение.[4] Този синтетичен и „католически“ („съборен“) характер е вярно отражение на ролята на Византия в политиката и богословието. Като империя, Византия е трябвало да интегрира различните културни традиции, които я съставят, а като център на имперската Църква тя постоянно се опитва да поддържа баланс между различните местни богословски течения, които разделят християнския свят след IV в.

Формата на византийската литургия - а оттук и нейното богословие - се определя от следните основни елементи:

А. Раннохристиянското предконстантиново ядро, към което

Византийската Църква (а и всички големи традиции в християнския Изток) доста строго се придържа при честването на двете тайнства, „резюмиращи“ всички останали - кръщението и евхаристията.[5] Въпреки абсолютно различните условия на християнски живот и възприемането на кръщението на невръстни деца като универсален модел, обредът на кръщението запазва словата и основните форми създадени през II и III в. Извършвано чрез пълно потапяне, то остава едно слож- но и тържествено представяне на пасхалната мистерия, на „преминаване“ от стария живот към нов, отричане от Сатаната и съединяване с Христос. Обредът си остава като цяло освободен от по-късни форми на символизъм и незасегнат от извънсакраментален богословски развой. Миропомазването, извършвано от свещеник със „свето миро“, благословено от епископ, никога не се отделя от кръщението. Новопокръстеният, макар и още дете, веднага е допуснат до евхаристията.

Предконстантиновото ядро личи по-малко в развитата византийска евхаристия, чиито периферни части са натоварени със символизъм и се интерпретират като повторно свето- тайнско прещставяне на живота на Христос. Централната и част обаче, т.е. самият евхаристиен канон, много стриктно запазва оритналната форма и еврейския корен на евхаристията. Това важи и за двете евхаристийни литургии, които във византийския свят заместват старата палестинска литургия на „св. Яков “ - литургиите на Василий и на Йоан Златоуст. И двете датирал' от IV или V в., като директното авторство на Василий Велики (t 379) е почти

сигурно в случая с канона, носещ неговото име. Но Василий е използувал една по-стара традиция, която той приписва на самите апостоли.[6] Неговата евхаристийна молитва „е със сигурност една от най-красиви- те и хармонични формули от този тип, оставена ни в наследство от християнската античност..., много близка до най-стария текст на християнската молитва и с изрази, които все още са много близко до самата еврейска молитва“.[7]

Според средновековният византийски *ordo* (типик), отразен от канониста от XII в. Валсамон,[8] литургията на Йоан Златоуст е обичайната евхаристийна форма, по която се служи през цялата година с изключение на Великите пости. Тази на Василий се използува само в десет тържествени случая. Старата литургия на „св. Яков“ обаче не е напълно забравена в Йерусалим и няколко други местни общности. От еклесио- логично значение е фактът, че евхаристията остава тържествена, празнична служба във Византия и по принцип предполага събирането на цялата християнска общност около Гос- поднята трапеза. В това отношение контрастът със; западния средновековен развой е доста забележителен. Византийската Църква не само игнорира „тихата меса“, или месата на намерение, но не смята за норма - с изключение на манастирите - и ежедневното служене на евхаристията. Освен ТоіВа, свещениците не могат да служат повеч'е От един път днетано, нито пък един олтар може да служи всеки ден за повече от една евхаристия. Тези правила поставят етслесиологичната реалност на една Църква, реализирана в евхаристията, над пастирските удобства и практическите съображения. Както и в ранната Църква, евхаристията никога не е действие на определена група от вярващи, нито пък има някаква частична или случайна цел. Цялата Църква винаги я поднася „от името на всички и за всички“.

Б. Литургическата еволюция на т. н. „катедрален“ тип богослужение - израз, използуван от А. Баумщарк за практиката в големите градски църкви, за да я отличи от тази в монашеските общности.’ Един ръкопис е запазил описа.ние на този чин така, както е бил практикуван в „Св. София“ между 802 и 806 г.,[10] а Симеон Солунски (t 1429) описва едно „пяно бде- ние“, принадлежащо на същата традиция, макар и да признава, че по негово време то не се практикува в чистия си вид дори и в „Св. София“.[11]

Отделящ сравнително малко време на евангелски четения или пеене на псалми, този чин дава предимс тво на богатството на химнография и на развитието на литургията като „мистерия“ или „драма“. Действително, когато литургията започва да се служи в огромни базилики, поемащи до няколко хиляди богомолци, става много трудно да се запази разбирането за християнското богослужение, ограничено в рамките на общината, или че евхаристията е приемане на *храна* за причастяване. Но тъй като раннохристиянската общност е трансформирана в множество от номинални християни (трансформация, описана като истинска трагедия от Златоуст в прочутите му проповеди в Константинопол), необходимо е Църквата да подчертае *сакралния* характер на християнските свети тайнства, да ги предпази от светска профанация, да ги забули и заобиколи с бариери и по този начин практически да изключи масата от миряни от активно участие в тяхното служение с изключение на пеенето на химни.

Тази еволюция, която е могла да бъде един чисто практически и пастирски - и така оправдан - развой, придобива нездрав богословски израз, най-ясното свидетелство за който е „Църковната йерархия“ на Псевдо-Дионисий. По-горе описахме начина, по който „земната“ литургия е обяснена от Псевдо-Дионисий като символично — и само символично — представяне на неизменна йерархия от същества, които стоят между индивидуалния християнин и неговия Бог. След Дионисий литургията започва да играе ролята на гностична ини- циация и разбирането за общ живот во Христе често се губи. Но светотайнския реализъм и един по-традиционен възглед за литургията се запазват в самия чин и в своите трудове за литургията богослови като Николай Кавасила могат да превъзмогнат двусмислената традиция от индивидуализъм и гностичен символизъм, която Дионисий въвежда в VI в.

В. Монашество. От началото на константиновата епоха монашески ред на богослужение съществува успоредно с оформящия се „катедрален тип и те скоро започват да се конкурират. Той се характеризира с известен брой автономни единици от общо богослужение (вечерня, повечерие, среднощна молитва, утреня и четири канонически часа, които в Йерусалим завършват с „междучасия“), с почти изключителната употреба на псалмодия и с първоначалното си противопоставяне на химнографията. Монашеското богослужение можело да бъде практически непрекъснато през деня и нощта както, например, в манастира на „Незаспиващите“ в Константинопол. Монашеските общности развиват и покаятелните аспекти на по-късния византийски синтез: великопостен молитвен цикъл, прострация и пост.

Най-ранните налични описания в типика на Студийския манастир в Константинопол и в палестинския типик на ма- настира „Св. Сава са запазили богослужебния ред на тези два могъщи монашески центъра около X в. По това време и двата вече са загубили първоначалната умереност на монашеското богослужение. Те не само са се отказали от опозицията срещу химнографията, но са станали и основни центрове на химнотворчество (Теодор в Студийския манастир и Йоан Дамаскин в „Св. Сава“). От друга страна, символичният гностицизъм на Псевдо-Дионисий вече широко е повлиял на монашеските среди: ако целта на земната Църква е да имитира „небесните йерархии“, монасите смятат, че те *a fortiori* изпълняват целта на „ангелския живот“. В действителност, общото приемане на Дионисиевото разбиране за литургията сигурно е приближило „монашеския“ и „катедралния“ тип богослужение.

Но тази интеграция не е започнала в Константинопол. Там типика на „Великата църква“ и този на Студийския манастир са все още съвсем различни в X в. (когато Студийски- те правила, модифицирани от патриарх Алексий, са донесени в Киев и са възприети от Теодосий Печорски). Интеграцията се осъществява в Йерусалим, където монашески практики са приети в рамките на първоначалния „катедрален“ тип богослужение около XI в. Латинската окупация на Константинопол (1204-1261) и последвалия упадък на Студийския манастир може да са допринесли за възприемането на интегрирания Йерусалимски типик от „Великата църква“ на Константинопол и за превръщането му във всеобща практика във византийския свят.[13] Великите исихастки патриарси от XIV в., особено Филотей Кокин, са главните двигатели на тази литургическа унификация.

Възприемането на една система и за енорийските, и за монашеските църкви улеснява литургическата унификация в цялата Църква. Византийското доминиране в християнския Изток всъщност довежда до литургическа централизация, по- голяма от тази, която Рим някога ще постигне на Запад. Разликата обаче се състои в това, че на тази централизация не се придава някакво определено еклесиологично значение, тъй като тя се дължи единствено на неповторимия културен престиж на „Великата църква“. В действителност, византийският тип богослужение не е Константинополски по произход, а сирийски в първия си вариант и палестински във втория. Но възможността, предоставена на новопокръстените народи, да преведат литургията на съответните си езици, балансира недостатъците на централизацията и представлява мощно оръжие за мисионерска дейност. Така или иначе, в Православна- та Църква литургията си остава главен израз на единство.

Също толкова важно е възприемането на монашески типик от Византийската Църква, за да регулира богослужебния живот на цялата християнска общност. В действителност и останалите източни християнски духовни семейства, като копти, яковити и

арменци, са изправени пред същия проблем. Приемайки монашеската духовност като общ образец на богослужение, християнският Изток като цяло изразява есхато- логичното значение на християнското послание. Самото величие на литургическите изисквания, описани в типика, невъзможността средно статистическата общност да ги изпълни в цялост и строгостта на покаятелната дисциплина, включена в литургическите книги, винаги служат като защита срещу всеки опит да се идентифицира Църквата твърде близко с настоящия *aion* (век), а и като пътепоказател за Царството, което ще дойде. Разбрана правилно, източната литургия поставя Църквата в състояние на постоянно есхатологическо напрежение.

2.Литургически цикли

В напълно развитата си форма, достигната в XIV в., византийското богослужение е все още доминирано от *пасхална- та* тема на раннохристиянското послание: во Христе човек *преминава* от робството към свободата, от тъмнината към светлината, от смъртта към живота. Византийската литургия може често да използва понятийни дефиниции, формални догматически изповедания или романтична поезия (както ще видим, когато разглеждаме химнографията), но е невъзможно да се разбере нейната структура и вътрешната логика на циклите й, без да се схване динамичното внушение за *преминаване* от „старото“ към „новото“, което е централна тема на почти всяка литургическа единица. Вариации на тази тема се появяват навсякъде. Нещастията на човешкото битие в „стария Адам“ са повече или по-малко подчертани, точно както и блаженството на новия живот се смята или за вече съществуваща реалност, или за цел, която трябва да се постигне.

Нормално всеки цикъл съответствува на специфична литургическа книга. Денонощният (богослужебен) цикъл, намиращ се в Пълния псалтир или в съкратената му форма - *Ho- rologion* (Часослова), използва пасхалната тема във връзка с ежедневното редуване на светлината и тъмнината. Следвайки в перманентната си и неизменна структура старите монашески модели, които избягвали химнографията, византийската вечерня и утреня подбират почти изключително библейски текстове, за да свържат идването на нощта с падението на човека и отделянето му от Бога, а изгрева на слънцето - с идването на Христос, „истинската светлина“. Вечернята започва с упоменаване на сътворението (Псал. 104) и с подсещане за човешката безпомощност след Падението (Псал. 140, 141, 129, 116) и свършва със Симеоновата молитва (Лук. 2:29-32), надеждата за спасение, идеята, че нощта и смъртта могат да се превърнат в благословена отмора за онези, които се надяват на идването на Месията. Сменяйки темите за покаяние и надежда, утренята представлява възнасяне към срещата ни със светлината: десетте старозаветни химни - включително и възвишено пасхалните химни на Мойсей (Изх. 15-1-18; Втор. 32:1-43) и на тримата младежи във Вавилон (Дан. 3:26-56, 67- 88) - са част от псалмодичен ансамбъл, наричан канон, който достига върхната си точка в комбинацията от химните „Душата ми величае Господа“ (Лук. 1:46-55) и „Благословен е Господ, Бог Израилев“ (Лук. 1:68-79). При изгрев слънце три- умфалните псалми 148, 149, 150 (латинските утринни молитви), възклицанието „Слава Тебе, който ни показа светлината“ и славословието отразяват християнската радост и сигурност в даденото от Бога спасение.

Вечернята очевидно цели да покаже „старото“ положение на човека и така развитият византийски чин включва ста- розаветни четения само в нея. За разлика от нея, утренята на определени дни се откроява с евангелски четения. Седмичният цикъл също използва темата за „старото“ и „новото“, като се съсредоточава върху неделята, „осмия ден“,[14] „деня Господен“ и на Неговото второ пришествие (Откр. 1-10), деня на Неговото възкресение и на Неговото присъствие в евха- ристията. Все пак, старата еврейска „събота“ не е просто отхвърлена - тя е деня на очакване, на чествуване на мъртвите, които очакват възкресение, а също и деня, когато, бидейки в гроба, Христос слиза в ада, за да увери мъртвите в предстоящото освобождение. Така, събота, заедно с неделята, се смята за евхаристиен ден, дори и по време на Великите пости.

Празникът на Възкресение Христово служи за подвижен център на годишния богослужебен цикъл. Предхождан е от период на подготовка (Великите пости) и е следван от петде- сетдневно чествуване (Петдесетница), а датата му определя следващата богослужебна година. За всеки един от тези периоди има съответна литургическа книга, съдържаща необ

ходимата химнография: постния триод (*Triodion*) за Великите пости, пентикостара *(Pentecostarion)* за периода между Въз- кресение Христово и Петдесетница и Осмогласник (*Oktoe- khos),* съдържащ цикъл от осем седмици, който се повтаря между втората неделя след Петдесетница и следващите велики пости.

Най-накрая, дванадесетте тома на минея *(Menaion)* съдържат службите за всеки ден от календарната година. Из- ключително голямото количество химнографски материал, който постепенно се приема в минея през вековете, е много различен по своето качество, но службите на големите празници и на най-важните светии най-често включват химни, съставени от най-добрите литургически поети на Византия. Както и западния „Санкторал“, минеят представлява едно по-късно, постконстантиново развитие на литургията, основаващо се на исторически интерес към отминали събития, местна набожност, свързана с почитанието на определени светци и техните мощи и с посещаване на светите места в Палестина. Във всеки случай обаче, минеят установява връзка с централното, пасхално съдържание на християнската вяра. Така например, празниците на Рождество (25 декември) и Богоявление (6 януари) се предхождат от периоди на подготовка, химнографски и музикално моделирани върху службите от Страстната седмица. По този начин кръстът и Възкресението са показани като крайна цел на Въплъщението.

Трите основни цикъла от годишни празници проследяват живота на Христос, Богородица и Йоан Кръстител. Христо- логичният цикъл включва празниците на Благовещение, Рождество, Богоявление, Обрезание, „среща“ със Симеон (Сре- тение, 2

февруари) и Преображение. Празникът Въздвижение на честния кръст Господен (14 септември) също е част от този цикъл. Богородичният цикъл включва нейното Зачатие, Рождество, Въведение и Успение. Цикълът на Йоан Кръстител е ранно палестинско творение с библейска основа и служи за модел на богородичния цикъл. Той включва празниците на неговото зачеване, рождество и обезглавяване. Цялата тази система, иконографски представена на така наречения „Деисис“ (често централна композиция върху иконостаса, включваща фигурата на Христос между Богородица и Йоан Кръстител), намеква за паралел между Божията Майка и Предтечата, двата представителя на човешкия род, които са стояли най-близко до Иисус. На св. Йосиф не се отделя специално литургическо внимание, освен в сравнително скром- ното му паметуване на 26 декември, когато той се споменава заедно с други Христови „предци“.

Минеят съдържа изрично чествуване и на многобройни старозаветни фигури - пророци, царе и други, като богословският смисъл е, че след слизането на Христос в ада, те, както и другите, които са угодили Богу в новото законие, са живи в Него.

3.Химнология

Въвеждането на доста обемна химнология в „катедралния“ тип богослужение най-често се свързва с името на Роман Сладкопевец. Много малко исторически податки показват защо кондаците (*kontakia*) на Роман и неговите имитатори много скоро са заменени във византийските богослужебни цикли с различни типове химнография, но може да се приеме, че кондакът е трябвало да се изправи срещу съпротивата на монасите. Въпреки че преди всичко се занимава с библейски теми и често парафразира библейски текстове, кондакът все пак е заместител на библейските псалми или самите химни и насърчава използването на музика - нещо, което монасите считат за твърде светско. Разбира се, дългите поетически състави нямали органично място във все по-строгата и стрикт- но библейска рамка на вечернята, утренята и другите литургически единици така, както те са установени в манастирските типици (*Typika*). Но фактът, че поезията на Роман, въпреки че е експлицитно халкедонска и кирилска, като цяло стои настрана от големите христологически спорове на VI и VII в., също може да е допринесъл за появата на химнография, богословски и доктринално по-изразителна от кондаците.

Първоначалната аскетическа опозиция на много монашески центрове срещу химнографското творчество не се запазва. Вече в V в. Аксентий (t във Витиния ок. 470) съставя тропари (*troparia*), кратки поетически творби от две или три изречения, пяни според модела на библейската псалмодия и вероятно заедно с библейски псалми или химни.[15] Този стил на химнография служи като алтернатива на дългите и самостоятелни кондаци на Роман. Кратки тропари, или стихири *(stikhera),* са композирани и пяти *след* всеки стих на библейските текстове, приети като части на вечернята или утренята,

а не като независими литургически служби. Пълни серии от тропари са написани, за да придружават десетте библейски химна на утренята. Тези серии получават удобното наименование „канон“, или „правило“. Често след шестата песен те включват отглас от кондак на Роман, докато части от същия кондак са парафразирани в други стихири или тропари (например службите на Рождество). Така няколко кратки откъса от поезията на Роман се запазват в литургическите книги след окончателното приемане в IX или X в. на новите модели на химнография. Палестински монаси от лаврата „Св. Сава“ (Андрей, който по-късно става епископ в Крит, Йоан Дамаскин и Козма Маюмски) в началото на VIII в. като че ли са изиграли решителна роля в реформата, която фактически е компромис между първоначалната библейска стриктност на монашеските правила и свободния лиризъм на Роман.

В окончателната си форма, която приема в IX в. (по-къс- ните добавки са само периферни), византийската химнограф- ска система е поетична енциклопедия на патристичната духовност и богословие. Нейното значение за разбирането на византийската религиозна мисъл не може да бъде преувеличено. Средновековна Византия никога не придава на школи, интелектуални размишления или дори на авторитетни учители смисъла, който те придобиват на Запад, но многовековната химнографска традиция се посочва (например от Григорий Палама срещу Варлаам) като сигурен критерий за православие и като израз на църковната традиция *par excellence.* Тя има същия смисъл и в славянските и други земи, където се разпространява византийското християнство.

Трудността при използването на химнографски материал като източник на богословие се състои в огромното количество и разнообразието на химните. Разбира се, много агиограф- ски легенди и поетически преувеличения в тях могат да се използват само в контекста, в който първоначално са написани. Византийците обаче очевидно са разбирали разликата между догматически постановки и поезия, защото някои химни изрично се наричат *dogmatika troparia.* Пример за това са тези за съботната вечерня, които винаги са били посветени на значението на Въплъщението в смисъла на халкедонското определение:

> **„Кой няма да те прославя, пресвета Дево? Кой няма да възпява**
> **твоето пречисто раждане? Единородният Син, който от Отца пред- вечно засия, Същият излезе от теб, Пречиста, неизразимо се въплъти, бидейки по природа Бог, и заради нас стана човек по природа, неделящ се на две лица, но познаваем в две неслитни природи. Него моли, о всеблажена, да се смили над нашите души“ (глас 6).**

Този текст очевидно е предназначен да бъде изповедание на вярата, както и молитва или религиозна поезия. Не е такъв случаят обаче с голям брой от безкрайно емоционалните химни, адресирани до Богородица (*Theotokos*):

> **„Радвай се, земльо несеяна! Радвай се, неопалима купино! Радвай се, глъбино неизбродима! Радвай се, о мост, водещ към небето и стълба възвишена, видяна от Яков! Радвай се, о божествен съсъд на манна! Радвай се Ти, която отхвърли проклятието! Радвай се Ти, която съживи Адама! Господ е с теб [вечерня на Благовещение].“**

Богородичната емоционалност, показана от византийските химнографи (същите, които са способни да използват възможно най-строгия богословски език в други текстове), често е израз на литургическа мъдрост и здрав разум. Литургията на Църквата,

---

Преводът на литургичните текстове е сверен с църковнославянските богослужебни книги, за което сме задължени на д-р Елена Велковска - б. ред.

сакрална пиеса, обхващаща *целия човек,* трябва да приеме и да преобрази всички форми на човешко чувство и не трябва да се ограничава само със задоволяването на човешкия интелект. Смяната и връзката между различните аспекти на религиозния опит е вероятно тайната на трайния отпечатък, който византийската църковна химнография оставя върху безброй поколения човешки души.

Тази хуманност на византийската химнография е показана и в триода (*Triodion*) - книга, която се използува по време на Великите пости и до голяма степен е съставена от Теодор Студит и неговите непосредствени ученици. Паметник на монашеската духовност, триодът възприема една патристична система на антропология, според която човек е наистина човек, само когато е в истинско общение с Бога - и тогава той е истински свободен. Същевременно, в настоящото си паднало положение, човек е роб на Сатаната и както видяхме във връзка с духовната доктрина на Евагрий, неговото освобождение и спасение предполагат потискането на неговите „страсти", т.е. това, което го кара да обича творенията, а не Твореца. Пътят към „безстрастието" (*apatheia*) е покаянието:

„От колко блага се лиших, аз окаянният! От какво дивно Царство отпаднах заради своите страсти! Престънвайки заповедите, разпръснах богатството, което имах. Тежко ти, о разпалена от страсти душо! Ти си осъдена на вечен огън. Но преди да дойде краят, призови Христа, Бога: Приеми ме като блудният син, о Боже, и смили се над мен [вечерня на Неделята на блудния син]."

Въздържание и аскетизъм са средствата, които се предлагат за борба със страстите, но въпреки че аскетичният тон е леко преувеличен, истинското измерение на християнския живот и надежда никога не се губи: „Царството Божие не е нито храна, нито питие, а радост в Духа Свети", заявява една стихира от първата седмица на Великия пост. „Дай пари на сиромаха, съчувствувай на страдащите - това е истинския пост, който е угоден Богу." Ориентираният към монашеството аскетизъм не кара авторите да изгубят от погледа си брака, семейния живот и обществената отговорност:

„Бракът е честен, ложето чисто, защото Христос е благословил и едното, и другото, приемайки храна каго човек и превръщайки водата във вино в Кана..., за да можеш ти, душо, да се обърнеш [Канон на Андрей Критски, песен 9]."

Но всичките призовавания към „покаяние" и „промяна" биха били безсмислени, ако нямаше и предвкусване на благословеното и радостно Царство, което ще дойде. Триумфалните химни на пасхалната нощ, съставени от Йоан Дамаскин и па- рафразиращи една пасхална проповед на Григорий Богослов, са безсмъртен паметник на християнска радост:

...Нека, люде, да възсияем: пасха е, Господня Пасха!
Защото от смърт към живот и от земята към небето Христос Бог преведе нас,
Които пеем победна песен.

О, Христе, велика и пресвета Пасхо, о, мъдрост. Слово и Сила Божия!
Позволи да станем още по-истински причастни на Теб
в невечерния ден на Твоето Царство.

Б Е Л Е Ж К И

1. *„The Russian Primary Chronicle"*, trans. S. H. Cross, Harvard Studies in Philology and Literature 12 (1930), 199.
2. A. Baumstark, *Liturgie comparee* (Chevtogne, 1953), 109-113.
3./Ш, 104-106.
4 Виж A. Schmemann, „The Byzantine Synthesis", *Introducion to Liturgical Theology* (London: Faith Press, 1966), 116-166.
5. Gregorios Palamas, *Horn.* 60; ed. S. Oikonomos (Athens, 1861), 250.
6. Basilius Caesariensis, *De Spiritu Sancto,* 27; ed. B. Pruche, SC 17 (Paris: Cerf, 1945), 233.
7. Louis Bouyer, *Eucharist* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1968), 302-303.
8. PG 119:1033.
9. Baumstark, *Liturgie comparee*, 124.
10. Патмос 266, публикуван от А. Дмитриевский, *Описание ли- тургических рукописей* (Киев, 1901) I, 1-152.
11. Симеон Солунски; PG 155:556b.
12. Baumstark, *Liturgie comparee,* 114.
13. Виж М. Скабаланович, *Толковьш типикон* (Киев, 1910), с. 410-416.
14. Basilius Caesariensis, *De Spiritu Sancto,* 27; Pruche ed., *237.*
15. Виж *„Житието на Авксентий", ActSS.,* 11 февруари, 770сл.

ДОГМАТИЧЕСКИ ТЕМИ

Историческият преглед в първите девет глави на тази книга е опит да се обхванат богословските противоречия, разграничаващите тенденции и основните източници на богословската мисъл във Византия. Сега ще представим една по-систематична картина на византийското богословие. Никой византийски богослов не се е опитал да напише *Summa.* Това обаче не означава, че зад въпросите, дискутирани от богословите, няма основно единство на вдъхновението или усещане за единно и последователно предание на вярата. Разбира се, Изтокът е по-малко склонен от Запада да концептуализира или да догматизира това единство на традицията. Той предпочита да поддържа верността си към „ума Христов" чрез литургията на Църквата, чрез традицията на святост и чрез жив гносис на Истината. Във всяко систематично представяне на византийското богословие, следователно, съществува опасността то насила да се вкара в калъпа на рационални категории, които са чужди на самата му природа. Точно това се случва в много учебници по догматическо богословие, които се появяват в православния Изток след XVIII в. и които претендират, че са верни на богословието на византийските Отци. Георги Флоровски умело ги характеризира като израз на „западно робство" на православния ум. Защото не е достатъчно да се цитират множество доказателства от патристични или византийски автори: истинската последователност изисква единство на метода и адекватност на подхода.

Опитал съм се да постигна това в следващите глави, като приех план на изложение, който отговаря на съдържанието на самия християнски духовен опит: човекът, сътворен и греховен, среща Христос, приема действието на Духа и така е въведен в общението с Триединния Бог. Читателят сам ще отсъди дали този план е по-адекватен от другия по отношение на третирания предмет.

Систематичното изложение на догматическите теми във византийското богословие неизбежно изисква често позоваване на творби, които понякога излизат извън хронологическите граници, определени в Увода. Невъзможно е, например, да се говори за антропология или тринитарно богословие във Византия без да се цитира Ориген и учението на великите Отци от IV в., които византийците признават за свои учители par excellence.

От друга страна е също толкова неизбежно моето разглеждане на византийските автори да бъде повлияно от факта, че като православен богослов аз лично виждам продължението на великата традиция на неразделената Църква във Византия и че чрез нея посланието й достига до наши дни.

ПАТРИСТИЧНАТА МИСЪЛ ЗА СЪТВОРЕНИНТО се развива в рамките на вековната полемика срещу оригенизма. В основата на спора е противопоставянето на гръцкото разбиране за вечния космос и библейския линеарен възглед за историята, започваща с творческото слово fiat („да бъде"). Началната точка на Оригеновия възглед за произхода на света е, че актът на сътворението е израз на Божията природа и че тъй като тази природа е неизменна, никога не може да има „време", в което Бог да не твори. Следователно, светът винаги е съществувал, защото Божията милост винаги се е нуждаела от обект.[1] В оригенизма вечността на сътворението на практика е онтологически неразличима от вечността на Лотоса. И двете вечно изхождат от Бога. След като отрича вечността на сътворението, тази идентификация довежда Арий до разбирането, че Логосът също е роден във времето. Анти- арианското богословие на Атанасий Александрийски дефинира категориите, които стават стандартни за по-късните византийски автори: разликата между раждане и сътворение.

1.**Творецът и творенията**

За Атанасий сътворението е акт на Божията воля, а волята е онтологически различна от природата. По природа Отец ражда Сина - и това рождение е наистина извън времето - но сътворението бива по волята Божия, което означава, че Бог е абсолютно свободен да създава или да не създава и остава трансцендентен за света след сътворението. Липсата на разлика между Божията природа и Божията воля е обща черта на Ориген и Арий. Установяването на тази разлика е главния аргумент на Атанасий.

Абсолютно невъзможно е да се мисли за Отца без Сина, защото „Синът не е творение, създадено по действие на волята. По природа Той е истинския Син със същността [на Отца]".[3] Синът, следователно, е Бог по природа, докато „природата на творенията, създадени от нищото, е флуидна, безсилна, смъртна и съставна".'[1] Отхвърляйки идеята на Арий, че Логосът е създаден с оглед на света, Атанасий утвърждава, че „не Той е създаден за нас, а ние сме създадени за Него".[5] В Бога порядъка на природата предхожда порядъка на волевото

действие[6], като стои над това действие и е независим от него. Тъй като Бог е това, което е, Той не е определен или по някакъв начин ограничен в това, което прави, дори и от своята същност или битие.

Божествената „природа" и сътворената „природа", следователно, са отделни и абсолютно различни начини на съществуване. Първата е абсолютно свободна от втората. Същевременно, творенията зависят от Бога; те съществуват „по Неговата милост, по Неговата воля и по Неговото слово... така че те дори могат да престанат да съществуват, ако така пожелае Творецът".[7] При Атанасий, следователно, вече сме се отдалечили доста от космоса на Ориген, който се е смятал за необходим израз на благостта на Бога, идентифицирана със самата божествена природа. В този момент откриваме, че така, както е изразено от Атанасий, разбирането за сътворението води до различаване в Бога между Неговата транс- цендентна същност и Неговите свойства като „сила" и „благост", които изразяват *ad extra* Неговото битие и действия, а не Неговата същност.

Разликата по природа между Бог и Неговите творения, както и различието между „естественото" рождение на Сина от Отца и сътворението „като действие на волята", се подчертава и от Кирил Александрийски[8] и Йоан Дамаскин.[9] Разликата представлява и онтологическата *raison d'etre* на халкедонската дефиниция за „двете природи" на Христос. Двете природи могат да се разбират като съществуващи в „общение" една с друга, като „ипостасно" обединени, но те никога не могат да бъдат „смесени", т.е. считани за „една природа".

Не трябва да се заблуждаваме от Атанасиевото настояване за преходния характер на сътворението. Това, което той иска да покаже, е контрастът между абсолютната, самостоятелна природа на Бога и зависимостта на цялата сътворена природа от Него. Той в никакъв случай не иска да сведе сътвореното битие просто до „феномен". Божият акт на сътворението произвежда един нов „сътворен" порядък, друга „същност", различна от Неговата собствена - „същност", достойна за Бога, заслужаваща Неговата любов и грижа и в основата си „много добра". Бог не създава, както при Ориген, просто една съвкупност от равни умове, които намират смисъла на съществуването си само в съзерцаването на Божията същност и които са различни само като последствие от своето Падение. Защото сътворението е същност, а не просто фантом или мираж; има един смисъл, в който неговото значение се намира в него самото, защото дори и Бог „обича" света, т.е. смята го за реалност по отношение на Себе Си. Дори и когато се приема от Логоса в ипостасно единство, сътворената природа според Халкедонското определение „запазва своите свойства". Импликацията на тази сътворена автономия е развита най-вече от Максим Изповедник и от православните богослови от иконоборческия период. Нека само да подчертаем тук, че самите идеи за промисъл, любов и общение, които отразяват действието на Създателя (Твореца) по отношение на света, предполагат разлика и различаване между Него и Неговото творение.

2.**Божественият план**

Сътворението във времето, т.е. възможността за истинско начало на сътвореното битие, представлява главното разминаване между гръцката мисъл и библейското Откровение. Но идеята за вечен план, който Бог е привел в действие, когато е създал света във времето, не е в несъгласие с разбиранията, намиращи се в еврейската литература на „мъдростта“ и още по-конкретно в Йоановото богословие на Логоса, а и откликва на някои проблеми, занимаващи гръцката философска мисъл.

През цялата си история византийското богословие, същевременно „гръцко“ и библейско, се бори с възможността в последователно християнския възглед за сътворението да се интегрира една теория за божествени „идеи“ на света. Платоновият *kosmos noetos* е трябвало да се отхвърли дотолкова, доколкото той представлява вечна реалност извън Бога, едновременно безлична и „веществена“, която би ограничила абсолютната свобода на акта на сътворението, би изключила сътворението *ex nihilo* и би имала тенденцията да намалява веществената реалност на видимото творение, като го смята единствено за сянка на вечни реалности. Това отхвърляне завършва имплицитно с осъждането на Ориген в 553 г., а експлицитно - със синодалните решения срещу Йоан Итал в 1081 г. Междувременно, патристичната и византийска мисъл се развиват като реакция спрямо оригенизма. Григорий Богослов, например, говори за „образи на света“, като мисли за Бога.[10] Тези „мисли“ не ограничават свободата на личния Бог, тъй като те остават различни от Неговата природа. Те стават „реалност“, само когато Той твори във времето.[11] Мислите са израз и на божествената воля,[12] не само на божествената природа. Те са „съвършени, вечни мисли на един вечен Бог“.[13] Тъй като не може да има нищо сътворено „в Бога“, мислите, или идеите за света са несътворени прояви на божествения живот, които представляват неограничения потенциал на божествената свобода. Бог сътворява света не „от тях“, а от нищото. Началото на света е начало на една абсолютно нова реалност, настъпила от акта на сътворението, който идва от Бога и е в съгласие с неговия вечен план.

Съществуването в Бога на вечна, несътворена „потен- циалност“, която не е Божията същност, нито пък тази на света, нито пък същност сама по себе си, но която означава и известна случайност по отношение на творението, предполага едно антиномично разбиране за Бога, което се изразява в различни форми във византийското богословие. За да го опише, Георги Флоровски казва, че „трябва да правим разлика между две форми на вечност: същинската вечност, в която живее единствено Светата Троица и възможната вечност на свободните деяния на Божията благодат“.[14] В действителност, по този въпрос византийското богословие достига до директно осъзнаване разликата между безличното философско уче ние за Бога като абсолютен и библейското разбиране за един личен, трансцендентен и свободен Бог.

За да изрази отношението между Творец и творенията, великият Максим Изповедник използва старото богословие на Логоса като център и живо единство на логоса на сътвореното. Терминологията вече съществува у Филон и Ориген. Но докато за Ориген логосите *{logoi)* като такива съществуват само в същностно единство с един Логос, за Максим тяхното истинско и „логическо“ битие се изразява и в тяхното многообразие. Огромната разлика между Ориген и Максим е в това, че Максим отхвърля Оригеновия възглед, че видимото творение става множествено само чрез Падението. „Добротата“ на сътворението, според Максим, е в самото сътворение, а не само в неговото единство с божествената същност. Но сътворението не може да бъде истински „добро“, ако разграничените му *logoi,* които са предсъществували като „мисли“ и „воли“ на Бога, не са фиксирани в него и не запазят общението с единния „свръхсъщностен“ божествен Логос.[15] Творенията, следователно, не съществуват само или единствено „като *logoi*“ поради факта, че Бог вечно „ги познава“. Те съществуват „по себе си“ от самия миг, в който Бог е привел в действие своето предварително знание. В Неговите мисли творенията съществуват вечно само потенциално, докато действителното им битие се осъществява във времето. Това темпорално, действително битие на сътворените същества не е автономно, а е съсредоточено в единия Логос и е в общение с Него. Следователно има определен смисъл, в който „единия Логос е много *logoi* и многото са едно“; „Единият е множествен според творческото и обединяващо изхождение на Единия в многото, но многото са Едно според промисъла, който кара многото да се обърнат към Едното като техен всемогъщ принцип“.[16] По един парадоксален начин творенията са едно в единия Логос, който обаче е „свръхсъщностен“ и стои над всяка причастност към Себе си.[17] „Така, *logoi* за Максим не са идентични нито със същността на Бога, нито с битието на нещата в сътворения свят. Всъщност, в Максим една апофатична тенденция се комбинира с една антипанте- истична тенденция... Това става преди всичко благодарение на разбирането на *logoi* като решения на Божията воля.“[18]

Като остава верен на Атанасиевата разлика между природа и воля, Максим успява да изгради една автентично християнска онтология на сътворението, която през цялата история на византийската мисъл остава образец и неоспор- ван авторитет.[19] Тази онтология предполага да се прави разлика в Бога между „природа“ (или „същност“) и „енергия“ - разлика, която по-късно е наречена „паламизъм“. Тя предпоставя еднолично и динамично разбиране на Бога, както и едно динамично, или „енергетично“, схващане на сътворената природа.

3.**Динамизмът на творението**

За Ориген първичното, умствено творение е статично. То намира истинското си логично битие в съзерцанието на Божията същност и първото му движение е форма на въставане срещу Бога. Промяната и разликата в сътворението са последствия на Падението и следователно са зло в основата си. За Максим, а и за цялата византийска богословска традиция, движението (*kinesis*) на творенията е необходимото и естествено следствие на сътворяването им от Бога.[20] Сътворявайки света, Бог следователно е поставил извън Себе си система от динамични същества, които са различни от Него в това, че се променят и се движат към Него.[21] Лотосът на всяко същество, следователно, се състои в това, то да бъде активно в основата си.[22] Няма „природа“ без „енергия“ или движение.

Това динамично разбиране за сътворената природа е основния аргумент на Максим срещу „моноенергистите“ от VII в., чиято христология смята човешката природа на Христос за изгубила действително човешката си „енергия“ или воля поради обединението си с Божеството. За Максим обаче, сътворената природа би изгубила самото си съществуване, ако е лишена от собствената си енергия, собственото си предназначение и собствената си динамична идентичност. Но това собствено движение на природата може да бъде напълно такова, само ако следва собствената си цел (*skopos*), която се състои в стремеж към Бога, влизане в общение с Него и така осъществява логоса *(logos),* или божествената цел, чрез която и за която то е създадено. Истинското предназначение на сътворението, следователно, не е съзерцание на божествената същност (която е недостижима), а е общение в божествената енергия, преображение и прозрачност за божественото действие в света. По-късно ние ще обсъдим антропологическите и христологически измерения на този възглед за сътворението, но той очевидно има и космологическо значение.

Като цяло, византийците приемат космологическите разбирания, наследени от Библията или от античността. Те толкова се колебят да разширят научното познание, че чак можем да прочетем, че „жалките постижения на византийците в естествените науки остават една от загадките на гръцкото Средновековие“.[23] Така или иначе, византийското богословие не би трябвало да се вини за това, тъй като то утвърждава динамизма на природата и следователно съдържа фундаменталната инициатива за изучаване и впоследствие контролиране на нейното развитие.

През цялото византийско средновековие омилиите на Василий „За Нехаетегоп“ („Шестоднев“) са стандартния и най-

авторитетен текст за произхода, структурата и развитието на света. Подкрепяйки Атанасиевата опозиция срещу елинистичното и оригенистично разбиране за сътворението като вечно циклично повторение на светове, а и утвърждавайки сътворението във времето, Василий поддържа тезата за реалността на сътвореното движение и динамизма в творенията.

Творенията не само получават формата и многообразието си от Бога. Те притежават и една, безспорно също дадена от Бога, но и автентично тяхна собствена енергия. „Да произведе земята“ (Бит. 1:24): „Тази кратка заповед“, казва Василий, „веднага става велика реалност и съзидателен логос, който по начин, превъзхождащ нашето разбиране, произвежда безбройните видове растения... Така, приемайки началото си от първата заповед, редът на природата навлиза в последващото време, докато не постигне цялостното формиране на вселената“.[24] Използувайки това, което по негово време е съществувало като научно познание, както и стоическата терминология за „семенните причини“, Василий остава богословски независим от небиблейските си източници. Той, например, отхвърля стоическата идея, че *logoi* на творенията са истинските вечни същности на битието - възглед, който би могъл да доведе до вечното възвръщане „на световете след тяхното унищожение“.[25] Като Атанасий и Максим, Василий остава верен на библейското разбиране за абсолютната божествена трансцендентност и свобода в акта на сътворението. Божественото провидение, което дава битието на света чрез *logoi,* го поддържа в съществуване, но не за сметка на собствения сътворен динамизъм на света, който е част от самия план на сътворението.

Съществуването на света като динамична „природа“ (т.е. като реалност „извън“ Бога, за когото тя е обект на любов и промисъл), следвайки собствения си ред на еволюционен растеж и развитие, означава и възможност за чисто обективно научно изследване на творенията от човешкия ум. Това обаче не означава, че сътворената природа е антологично „автономна“. Тя е създадена, за да „участвува“ в Бога, който е не само изначалния двигател и цел на сътворението, но и крайния смисъл *(logos)* на неговата устойчивост. „Бог е началото, центъра и края“, пише Максим, „доколкото Той действува, без да е пасивен... Той е началото като творец; Той е центъра като промисъл и е края като заключение, защото Всичко е от Него, чрез Него и за Него [Рим. 11:36].“™ Научно познание, което би игнорирало това крайно значение на сътворението, би било, следователно, опасно едностранчиво.

4.Освещаването на природата

В настоящото си, ущърбно състояние, сътворената природа доста неадекватно изпълнява отреденото й. Библейският, антропоцентричен възглед за света се запазва в гръцката патриотическа литература: природата страда от Грехопадението на човека - „микрокосмоса“, на който Бог е поверил управлението над природата и който вместо това е предпочел тя да го управлява. В резултат на това, вместо чрез вътрешния си смисъл *(logos)* и предназначение (*skopos*) да разкрие божествения план на сътворението и чрез това и самия Бог, природата е станала владение и инструмент на Сатаната: чрез целокупното сътворение „природната енергия“, която се придържа към първоначалния Божи план, се бори с разрушителните сили на смъртта. Драматичният характер на настоящото битие на света се приема за даденост от византийските богослови, но е формулирано най-изразително в литургията и духовността.

Византийският чин на Кръщението наследява силното първоначално ударение върху екзорсизма в старото християнство. Изричното отрицание на Сатаната, светотайнското прогонване на силите на злото от душата на покръствания означават преминаване от робството на „княза на този свят“ към свобода во Христе. Литургическите екзорсизми обаче не се занимават само с демоничните сили, контролиращи човешката душа. „Великият водосвет“ на Богоявление прогонва силите на злото от космоса, чийто основен елемент - водата - се разглежда като убежище на „гнездящи дракони“. Честото споменаване на демоничните сили на вселената в литургическите и патристичните текстове трябва да се разбира в богословски контекст, защото те не могат да се сведат само до библейската или средновековните митологии, въпреки че често отразяват митологични вярвания. „Демоничното“ в природата идва от факта, че сътворението се е отклонило от първоначалното си предназначение и насока. Бог е поверил на човека, на Своя собствен „образ и подобие“, управлението на света. Но човек е предпочел да бъде управляван от света и така е изгубил своята свобода. След това той става обект на космическия детерминизъм, към който го привързват неговите „страсти“ и в който крайната власт принадлежи на смъртта. Това е интерпретацията, която Григорий Нисийски и Максим прилагат към пасажа от Битие 3:21 за „одеянията от кожа“, дадени на Адам и Ева след Падението. Отхвърляйки Оригеновата идентификация на „одеянията“ с материални тела - интерпретация, базираща се на оригенистичната идея за предсъществуването на душите, - Максим описва промяната в положението на човека само в смисъла на нова зависимост от животинската страна на съществуването на света. Вместо да използува потенциала на природата си и да издигне себе си и всичко сътворено до Бога, човек се отдава на желанията на своите материални сетива.[27] В резултат на това, светът, който първоначално е сътворен от Бога като „много добър“, става за човека тъмница и постоянно изкушение, чрез което „князът на този свят“ установява своето царство на смъртта.

Освещавайки водата, храната и растенията, както и резултатите от собственото човешко творчество като творения на изкуството или техниката (а византийската литургия е много богата на светотайнски действия на освещаване или благослов), Църквата отново ги поставя в първоначалното им и истинско отношение не само с Бога, но и с човека, който е „образ“ Божий. Да се обяви Божията власт над вселената, както това прави богоявленския благослов, всъщност се свежда до това да се потвърди, че човек вече не е роб на космическите сили:

> **„Пред Теб треперят безплътните сили; слънцето Теб слави и луната Тебе прославя. Звездите са твои слуги, светлината се кланя на Твоята воля, треперят бурите, а изворите Те обожават. Ти разпери небето като шатър, постави земята над водата... [Следователно] вслушвайки се в дълбините на Твоето състрадание, о Господи, Ти не можа да понесеш да видиш как човешкият род е победен от злото, и тъй Ти дойде и ни спаси... Ти освободи децата на нашата природа...“**

Така под освещаването на природата се подразбира нейната демистификация. Силите на природата не могат да бъдат божествени за един християнин, нито пък могат да бъдат подложени на каквато и да е форма на природен детерминизъм: нарушавайки законите на природата, Христовото възкресение освобождава човека от робуване на природата и той е призван да реализира своята съдба като господар на природата в името Божие.

Когато обявява освещаването на космоса, византийската литургия често споменава не само демоничните сили, които са узурпирали властта над света, но и „безтелесните небесни сили“, които сътрудничат на Бога и човека във възстановяването на изначалния и „естествен“ порядък в света. Но Византия никога не е имала универсално приета система или описание на ангелския свят с изключение на „Небесната йерархия“ на Псевдо-Дионисий, в която всеки от деветте реда ангели се смята за посредник между най-висшата сила над него и формата на битие под него. Целта на Дионисий е да запази във външно християнска система на мислене едно йерархическо разбиране за вселената, възприето от неоплатонизма.

Въпреки изключително широкото си, но доста периферно влияние, Дионисиевото понятие за ангелския свят никога не

успява да елиминира по-старите и библейски идеи за ангелите. Особено бие на очи опозицията между изключително малката роля, която Дионисий приписва на „архангелите“ (втори ред отдолу на ангелската йерархия) и разбирането в еврейските апокалиптични писания, включително и Даниил, Йуда и Откровение, където архангелите Михаил и Гавраил са представени като „главни водачи“ на Божите небесни армии. Тази идея е запазена в литургията, която трябва да се смята за главния и най-сериозен извор на византийската „ангелоло- гия“.

Въвлечени в борбата между демоничните сили на космоса, ангелите в известен смисъл представляват идеалната страна на сътворението. Според византийските богослови, те са сътворени преди видимия свят[28] и основната им функция е да служат на Бога и на Неговия образ - човека. Библейската идея, че ангелите непрестанно славят Бога (Ис. 6:3; Лук. 2:13), често е тема на византийската литургия, особено на евхари- стийните канони, които призовават вярващите да се присъединят към хора на ангелите, т.е. да възстановят първоначал- ното си разбирателство с Бога. Това повторно единение на небето и земята, съдържащо се в евхаристията, е есхатологи- ческата цел на целия сътворен свят. Ангелите допринасят за неговата подготовка, като невидимо участвуват в живота на космоса.

Б Е Л Е Ж К И

1. Origen, *De principiis,* I, 2, 10; ed. Koetschau, 41-42; trans. Butter- worth, 23.
2. Виж G. Florovsky, *„The Concept of Creation in Saint Athanasius",* Studia Patristica VI, part IV, TU 81 (Berlin: Akademie Verlag, 1962), 36-37. ’
3. Athanasius, *Contra Arianos,* III, 60; PG 26:448-449.
4. *Contra Gentes,* 41; PG 25:81 CD.
5. *Contra Arianos,* II, 31; **PG** 26:212в.
6 *Ibid.,* II, 2; PG 26:149c.
7. ***Ibid.,* I,** 20; **PG** 26:55A.
8. **Виж, например, *Thesaurus,*** 15; **PG** 75:276в; ***ibid.,*** 18; **PG** 75:313c
9 *De fide orth.,* I, 8; PG 94:812-813.
10. Виж особено Григорий Богослов, *Carm. theol. IV, de mundo* V 67-68; PG 37:421.
11. Joannes Damascenus, *De fide orth.,* II, 2; PG 94:865.
12. *Ibid.,* I, 9; PG 94:837.
13. Maximus Confessor, *Schol.;* PG 4:317.
14. Georges Florovsky, *„The Idea of Creation in Christian Philosophy* EChurchQ 8 (1949), 67.
15. Виж Lars Thunberg, *Microcosm and Mediator,* 76-84.
16. Maximus Confessor, *Amb.* 7; PG 91:1081c.
17.*Ibid.-,* PG 91:1081B.
18. Thunberg, *Microcosm and Mediator,* 81.
19. Виж С. JT. Епифанович, *Преподобньш Максим Исповедник и византийское богословие* (Киев, 1915), 136-137.
20. Виж J. Meyendorff, *Christ in Eastern Christian Thought* (Washington: Corpus, 1969), 100-102.
21. Виж Maximus Confessor, *Ad Thai.,* 60; PG 90:621 A.
22. Maximus Confessor, *A mb.-,* PG 91:1057в.
23. Milton V. Anastos, *„The History of Byzantine Science: Report on the Dumbarton Oaks Symposium of 1961“,* Dumbarton Oaks Papers 16 (1962), 411.
24. Basilius Caesariensis, *In Hex.,* hom. 5; PG 29:1 160D.
25. *Ibid.,* 3; PG 29:73c.
26. Maximus Confessor, *Cap. gnostica,* I, 10; **PG** 91:1085D-1088A.
27 **Виж особено Maximus Confessor, *Ad Thai.*** 61; **PG** 90:628AB.
28.Gregorius Nazianzenus, *Or.* 38, 9; PG 36:320c; Jonnes Damascenus, *De fide orth.,* II, 3; PG 94:873.

Човекът

Преобладаващият в християнския Изток възглед за човека се основава на понятието за „причастност“ на Бога. Човек е създаден не като автономно или независимо битие - самата му *природа* е наистина такава само дотолкова, доколкото съществува „в Бога“ или „в благодатта“. Благодатта, следователно, дава на човека неговото „естествено“ развитие. Тази основна предпоставка обяснява защо, когато са използувани от византийски автори, термините „природа“ и „благодат“ имат смисъл съвсем различен от западната им употреба. Вместо да са в пряка опозиция, термините „природа“ и „благодат“ изразяват динамично, живо и необходимо отношение между Бога и човека, различно от техните *природи,* но в *общение* една с друга чрез Божията енергия или благодат. Човек все пак е центъра на творението, „микрокосмос“, и неговото свободно самоопределение решава крайната съдба на вселената.

1.Човекът и Бог

Според Максим Изповедник, създавайки човека, Бог му „предава“ четири от собствените си особености: битие, вечност, доброта и мъдрост.[1] От тези четири *божествени* особености първите две принадлежат на самата същност на човека, а третата и четвъртата са само *предложени* на волната му природна склонност.

Идеята, че „участието“ в Бога е особена човешка привилегия, в гръцката патристична традиция е изразена по различни начини, но последователно. Ириней, например, пише, че човек е съставен от три елемента: тяло, душа и Свети Дух,[2] а кападокийските Отци говорят за „изливане“ на Духа Свети в човека.[3] Дискутирайки човека преди Падението в трактата си „За сътворението на човека“, Григорий Нисийски му приписва „блаженството на безсмъртието“, „справедливост“ и „чистота“. „Бог е любов“, пише Григорий, „и извор на любов. Творецът на нашата природа ни е дал и способността да обичаме... Ако няма любов, всички елементи на образа се деформират.“[4] Коментарът на Жан Даниелу върху този пасаж всъщност може да се приложи и за гръцката патристична мисъл като цяло:

> **„Григорий идентифицира реалности, които западното богословие счита за различни. Той приписва на човека някои черти, каквито са разума или свободата, които Западът приписва на [сътворения] дух. Други, като *apalheia* или любов (наричана *милост* на Запад), се приписват на божествения живот, както и резултата от крайната прослава - непоквареност и блаженство. За Григорий тези разлики не съществуват.“[5]**

Така, най-важният аспект на гръцката патристична антропология, който византийските богослови приемат през цялото средновековие, е разбирането, че човек не е автономно битие, че неговата истинска човечност се реализира само когато той живее „в Бога“ и притежава божествени качества. За да изразят тази идея, различните автори използуват различна терминология - оригенистка, неоплатоническа или библейска, но съществува консенсус за същностната отвореност (откри- тост) на човека - възглед, който не се вмества в западните категории на „природа“ и „благодат“.

Както видяхме в пасажа от Максим, цитиран в началото на тази част, „естествената“ причастност на човека на Бога не е статична даденост. То е предизвикателство, а човекът е призован да *расте* в божествения живот. Божественият живот е дар, но и задача, която трябва да се изпълни със сво- бодно човешко усилие. Този поляритет между „дар“ и „задача“ често се изразява чрез разликата между понятията за „образ“ и „подобие“. На гръцки, терминът *homoidsis,* който съот- ветствува на „подобието“ в Битие 1:26, навежда на мисълта за динамично развитие („уподобяване“), а и под него се подразбира човешка свобода. Да си послужим с един израз на Григорий Палама: Адам, преди Падението, притежава „ис- конното достойнство на свободата“. Така няма опозиция между свобода и благодат във византийската традиция: присъствието на божествени качества у човека, на „благодат“, която е част от неговата природа и която го прави напълно човек, нито унищожава свободата му, нито ограничава необходимостта за него да стане напълно себе си чрез собственото си усилие. Това присъствие по-скоро осигурява онова съ- трудничество, или синергия, между божествената воля и човешкия избор, което прави прогреса „от слава към слава“ възможен, както и асимилацията на човека към божественото достойнство, за което е сътворен.

Разбирането за човека като „отворено битие“, естествено притежаващ в себе си божествена „искра и динамично ори- ентиран към по-нататъшно развитие в Бога, е от пряко значение за теорията на познанието и особено за теорията на познанието на Бога. Западната схоластика приема, че това познание се основава на богооткровени предпоставки - Светото Писание или църковния магистериум, - които човешкият ум използува като база за по-нататъшно разгръщане в съответствие с принципите на Аристотеловата логика. Този възглед за богословието, който предполага автономност на човешкия ум при дефиниране на християнските истини на основата на Откровението, е първоначалния въпрос в спора между калабриеца Варлаам и Григорий Палама през XIV в. Според Варлаам, природният човешки ум никога не може да достигне до самата божествена истина, а само да прави заключения от богооткровени предпоставки. В случаите, в които тези предпоставки специално потвърждават дадена пропози- ция, един логически интелектуален процес би могъл да доведе до „аподиктични“ заключения, т.е. до интелектуално очевидни истини. Ако едно богословско твърдение не може да се основава на богооткровени предпоставки обаче, то не може да се счита за „доказано“, а само за „диалектически възмож- но“. За да обори тези възгледи, Палама развива опитно понятие за нашето знание за Бога, основаващо се на разбирането, че Бог не се познава по пътя на един чисто интелектуален процес, а че когато е в *общение* с Бога (т.е. възстановен в *естественото* си състояние), човек може и дори трябва да се радва на непосредствено познание и опит за своя създател. Това непосредствено познание е възможно, защото човек притежава природното свойство да превъзмогне себе си и да достигне божественото, тъй като той не е автономно битие, а „отворен нагоре“ образ на Бога. Тази способност не е просто интелектуална. Тя означава и пречистване на целокупното битие, аскетично отделяне и етичен прогрес: „Не можем да имаме Бога в себе си“, пише Палама, „или да изпитаме Бога в чистота, или да се съединим с чистата светлина, ако не се пречистим чрез добродетели, ако не излезем извън, или по- скоро над себе си.“[7]

Очевидно това паламитско разбиране за познанието съвпада с понятията на Григорий Нисийски „усещане на сърцето“ или „очите на душата“[8] и с идентифицирането при Максим на познанието за Бога с „обожението“. За цялата патрис- тична и византийска традиция познанието за Бога означава „причастност“ на Бога, т.е. не само интелектуално познание а състояние на цялото човешко битие, преобразено от благодатта и свободно съдействуващо й чрез усилията и на волята, и на ума. В монашеската традиция на Макарий, отразена **в** писанията на Симеон Нови Богослов, този възглед за „при- частността“ е неразделен от идеята за свободата и съзнателността. Истинският християнин познава Бога чрез свободно и съзнателно изживяване. Точно това е приятелството с Бога, състоянието на човека преди Грехопадението - състоянието, в което Бог е желал човек да живее и което е възстановено **в** Иисус Христос.

2.Човекът и света

„Образът и подобието“ на Бога в човека означава не само отвореност на човека към Бога, но и *функция* и *задача* на човека в цялото сътворение.

В борбата си срещу Ориген, Отците единодушно твърдят, че човек представлява единство на душа и тяло. Библейският възглед решително взема връх над платоническия спи- ритуализъм по този въпрос. На същия принцип *видимият* свят и неговата *история* се признават за достойни за спасение и изкупление. Ако в оригенистката система многообразието на видимите феномени е само последствие от Падението и от телесната природа на човека - едно „увеличено“ и увредено състояние на съществуването на душата, като единствената истинска и вечна реалност е духовна и божествена - библейският и християнски възглед разбират вселената в нейната цялост като „много добра“ и този възглед важи преди всичко за човека.

Според Максим Изповедник, тялото и душата взаимно се допълват и не могат да съществуват поотделно.[9] Първоначално насочено срещу оригенистичната идея за предсъществуването на душите, това твърдение повдига въпроса за оцеляването на душата след смъртта. Това оцеляване, разбира се, не се отрича, но то не се разбира и като „освобождаване“ от тялото в платоническия смисъл. Разделянето на тялото и душата в часа на смъртта е толкова против „природата“, колкото и самата смърт, така че крайното и вечно оцеляване на душата е възможно само ако целият човек се вдигне от мъртвите в деня на възкресението. Но безсмъртието на душата не е насочено само към възкресението на целия човек, то е обусловено и от отношението на душата с Бога. Духовната литература на византийския Изток често говори за „смъртта на душата“ като последствие от въставането срещу Бога, т.е. греха. „След прегрешението на нашите предци в Рая“, - пише Григорий Палама, - „... грехът навлиза в живота. Самите ние сме мъртви и преди смъртта на тялото понасяме смъртта на душата, ще рече отделянето на душата от Бога.“[10]

Очевидно двойственото естество на човека не е просто статично редопоставяне на два хетерогенни елемента: смърт- но тяло и безсмъртна душа. То отразява една динамична функция на човека между Бога и света. Описвайки антропологията на Максим, Ларс Тюнберг е напълно прав, когато пише: „Максим като че ли набляга на независимостта на елементите [т.е. тяло и душа], преди всичко не за да утвърди безсмъртието на душата въпреки отношението й с тялото, а за да подчертае съзидателната воля на Бога като единствения конституитивен фактор и за двете, както и за тяхното единство“.[11] Тук отново се връщаме към това, което казахме в началото на тази част: човек е наистина човек, защото е образ *Божий* и божественият фактор в човека не засяга само духовния му аспект, както твърдят Ориген и Евагрий, а целия човек, душата и тялото.

Последното е причината, поради която повечето византийски богослови описват човека в рамките на троична схема: дух (или ум), душа и тяло. Тяхната троичност много директно се свързва с разбирането за причастност на Бога като основа на антропологията.

Видяхме, че този теоцентризъм се появява в употребата на павловия трихотомизъм от Ириней: Дух, душа, тяло.[12] Под влияние на оригенизма Отците от IV в., следвани и от по-късни византийски автори, предпочитат да говорят за ум *(nous),* душа и тяло. Желанието да се избегне двусмислие, що се отнася до идентичността на „духа“ и да се утвърди сътворения характер на човешкия „дух“, също може да е допринесло за тази еволюция. Но дори и тогава, оригенистичната и евагри- ева терминология е незадоволителна, тъй като понятието за *nous* е свързано с мита за вечното предсъществуване, първородния грях и отхвърлящото въплъщеността възстановяване. Въпреки че достатъчно добре отразява теоцентричният аспект на патристичната антропология, тази терминология не успява да подчертае функцията на човека във видимия свят. Така, въпреки че безспорно се разбира като *par excellence* елемент, свързващ човека с Бога, човешкият *ум* при Максим Изповедник се разглежда и като сътворена функция на човешкото психосоматично единство.

Следователно *nous* не е толкова „част“ от човека, колкото (1) способността на човека да превъзмогне самия себе си, за да участвува в Бога; (2) единството на човешката съставна природа, когато се изправи пред крайната му съдба в Бога и в света; (3) човешката свобода, която или може да се развие напълно, ако намери Бога, или да стане ущърбна, ако се подчини на тялото. „Духът *(nous)* в човешката природа съответс- твува най-близко на личността“, пише Владимир Лоски.[13] Мнението на Ларс Тюнберг за Максим е валидно за цялата византийска традиция: „Максим може да изрази своето убеждение, че съществува личен аспект в живота на човека, който отива отвъд неговата природа, представлява неговото вътрешно единство, както и отношението му към Бога.“[14] Този възглед за личността или ипостаса, която не може да се сведе до природата или до която и да било нейна част, стои в центъра и на богословието, и на антропологията, както ще видим по-късно във връзка с учението за Троицата.

Като Божи образ, човекът е господар на сътворения свят и „микрокосмос“. Второто понятие, широко използувано в платонизма и стоицизма, се възприема от кападокийските Отци, които му придават християнско измерение: човекът е „микрокосмос“, защото (1) в ипостасното си битие той обединява разбираемите и осезаеми аспекти на сътворението; (2) Бог му е дал *задачата* и *функцията* да направи това единство още по-съвършено, особено след Падението, когато силите на разрухата и разделението също са активни във всичко сътворено. По този въпрос, особено у Максим Изповедник, ние намираме още един аспект на поляритета образ-подобие: Божият дар за човека е и задача, и предизвикателство.

В един известен пасаж от *Ambigua* 41,[15] Максим изрежда пет противоположности, които човек трябва да превъзмогне: Бог и творение, умопостигаемо и сетивновъзприемаемо, небе и земя, рай и свят, мъж и жена. Противоположностите са изострени от греха и са станали непреодолими само за човешките способности. Единствено човекът Иисус, защото Той е и Бог, е могъл да ги превъзмогне. Той е новия Адам и в
Него всичко сътворено отново намира общение с твореца и
хармония в себе си.

Централната роля на човека в космоса е отразена също, а може би и по-добре от която и да е система от понятия, във византийската литургия с нейното подчертаване на единството на небето и земята, сакраменталния й реализъм, последованията й на благославяне на храната, природата и човешкия живот, както и в твърдението, че по природа човек е по-близо до Бога от самите ангели. Идеята произхожда от Посланието до Евреите 1:14, а е развита от Григорий Палама в контекста на богословие на въплъщението: „Словото е станало плът, за да окаже чест на плътта, дори и на тази смъртна плът. Следователно гордите духове не трябва сами да се смятат, нито пък да бъдат смятани за достойни за по-голяма чест от човека, нито пък сами да се обожават поради своята безтелесност и привидно безсмъртие“.[16]

Сред всичко сътворено няма по-голяма слава от тази да бъдеш господар на сътворения свят: тази слава е дадена на човека, ако той запази в себе си Божия образ, т.е. ако той участвува в живота и славата на самия Творец.

3.Първородният грях

За да се разберат многото големи богословски проблеми, които възникват между Изтока и Запада и преди, и след схизмата, трябва да се има предвид невероятното въздействие на Ав- густиновата полемика срещу Пелагий и Юлиан от Екланум върху западната мисъл. Във византийския свят, където Август- тиновата мисъл практически няма никакво влияние, значението на Адамовия грях и неговите последствия за човечеството се разбират по съвсем различен начин.

Видяхме, че на Изток отношението на човека с Бога се разбира като общение на човешката личност с това, което е *над природата.* „Природа“, следователно, означава това, което по силата на сътворението е различно от Бога. Но природата може и трябва да бъде надмината: това е привилегията и функцията на *свободния дух*, сътворен „по образ Божий“.

В гръцката патристична мисъл единствено този свободен, личен дух може да извърши грях и да възбуди съпътству- ващата „вина“ - момент, който е особено добре разяснен от Максим Изповедник, който прави разлика между „природна воля“ и „гномична воля“. Като Божие творение, човешката

природа винаги упражнява динамичните си особености (които заедно съставляват „природната воля“ - един сътворен динамизъм) в съответствие с божествената воля, която я е създала. Но когато човешката личност, или ипостас, злоупотреби със своята свобода, въставайки срещу Бога и природата, тя може да изопачи „природната воля“ и така да поквари самата природа. Тя може да направи това, защото притежава свобода, или „гномична воля“, която е способна да ориентира човек към доброто и да „подражава на Бога“ („единствено Бог е добър по природа“, пише Максим, „и единствено подражаващият на Бога е добър по своята *gnome“).*[11] Тя е способна и на грях, защото „нашето спасение зависи от нашата воля“.[18] Но грехът е винаги личен акт, никога акт на природата.[19] Патриарх Фотий, говорейки за западните доктрини, дори казва, че вярата в „грях на природата“ е ерес.[20]

От тези основни идеи за личния характер на греха е вид- но, че въставането на Адам и Ева срещу Бога може да се схваща само като техен личен грях. В подобна антропология тогава не би имало място за понятието за наследствен грях, или за „грях на природата“, въпреки че тя признава, че човешката природа е изложена на последствията на Адамовия грях.

Гръцкото патристично разбиране за човека никога не отрича единството на човечеството, нито пък го замества с радикален индивидуализъм. Учението на апостол Павел за двата Адама („Както в Адама всички умират, тъй и в Христа всички ще оживеят“ [1 Кор. 15:22]), както и платоническото учение за идеалния човек, довеждат Григорий Нисийски до разбирането, че Битие 1:27 - „И сътвори Бог човека по свой образ“ - се отнася до сътворението на човечеството като цяло.[21] Следователно е очевидно, че грехът на Адам трябва да се отнесе до всички човеци така, както и изкуплението, донесено от Христос, е изкупление за цялото човечество. Нито първородният грях, нито изкуплението обаче могат да се реализират в живота на един индивид без неговата лична и сво- бодна отговорност.

Текстът от Светото Писание, който играе решителна роля в полемиката между Августин и Пелагий, се намира в Римляни 5:12, където, говорейки за Адама, Павел пише: „Както чрез един човек грехът влезе в света, а чрез греха - смъртта, така смъртта премина във всички люде, *защото всички съгрешиха [eph ho pantes hetnarton]“.* В този пасаж има един основен проблем на превода. Последните четири гръцки думи са преведедни на латински като *in quo omnes peccaverunt* („в когото [т.е. в Адама] всички съгрешиха“) и този превод се използува на Запад, за да оправдае доктрината за вината, наследена от Адам и пренесена върху неговите наследници. Но подобен смисъл не може да се извлече от оригиналния гръцки текст - този, който византийците, разбира се, са чели. Формата *eph ho*, контракция на *epi* с относителното местоимение /го, може да се преведе като „защото“ - смисъл, който е приет от повечето съвременни учени с раз- лична конфесионална принадлежност.[22] Подобен превод придава на Павловата мисъл значението, че смъртта, която е „платата на греха“ (Рим. 6:23) за Адам, е и наказанието за тези, които подобно на него съгрешат. Това придава космическо значение на Адамовия грях, но не казва, че неговите наследници са „виновни“ като него, освен ако не съгрешат, както той е съгрешил.

Редица византийски автори, включително и Фотий, разбират *eph ho* като означаващо „защото“ и не виждат нищо в текста на Павел освен морална прилика между Адам и други грешници, като приемат смъртта за нормално наказание за греха. Но съществува и консенсус между болшинството от източните Отци, които интерпретират Римляни 5:12 в тясна връзка с 1 Кор. 15:22: между Адам и неговите потомци съществува солидарност, единство *в смъртта* така, както съществува и единство *в живота* между възкръсналия Господ и тези, които са кръстени.

Тази интерпретация очевидно е следствие от буквалния, граматически смисъл на Римляни 5:12. Ако означава „защото“, *eph ho* е местоимение в среден род, но може да бъде и в мъжки род, ако се отнася до непосредствено предхождащото съществително *thanalos* („смърт“). В такъв случай изречението може да има смисъл, който да изглежда невероятен за един ученик на Августин, но който в действителност е този, който повечето гръцки Отци приемат: „Както чрез един човек грехът влезе в света, а чрез греха - смъртта, така смъртта премина във всички люде и *поради смъртта* всички съгрешиха...“.

От времената на ранното християнство смъртността, или „поквара та“, или просто смъртта (схващана в персонали- зиран смисъл), се разглежда като космическа болест, която и духовно, и физически държи човечеството в своите ръце и е контролирана от онзи, който е „открай време човекоубиец“ (Йоан. 8:44). Това е смъртта, която прави греха неизбежен и в този смисъл „покварява“ природата.

Според Кирил Александрийски, след греха на Адам човечеството „се разболява от поквара“.[23] Опонентите на Кирил, богословите от Антиохийската школа, са съгласни с него относно последствията от Адамовия грях. За Теодор Мопсу- есгийски, „ставайки смъртни, ние сме придобили по-голям подтик към съгрешаване“. Необходимостта от задоволяване нуждите на тялото (храна, питие и други подобни) отсъствува у безсмъртното битие, но води до „страсти“ сред смъртните, защото тези страсти представляват неизбежно средство за временно оцеляване.[24] В собствения си коментар върху Римляни

Теодорет Кирски почти буквално повтаря аргументите на Теодор. Другаде, той говори против грешността на брака, като утвърждава, че пренасянето на смъртния живот не е грешно само по себе си, въпреки Псалом 50:7 („в беззаконие съм заченат и в грях ме роди майка ми“). Според Теодорет, този стих не се отнася до сексуалния акт, а до общото грешно състояние на *смъртното* човечество: „Бидейки смъртни, [Адам и Ева] зачеват смъртни деца, а смъртното битие по необходимост е подложено на страсти и страхове, на радости и тъга, на гряв и омраза“.[25]

Съществува съгласие в гръцката патристична и византийска традиция в идентифицирането на наследеното от падението като наследство на смъртността, а не на греховност- та, като греховността е просто последствие на смъртността. Идеята се появява у Йоан Златоуст, който изрично отрича вменяването на греха на Адамовите потомци,[26] у коментатора от XI в. Теофилакт Охридски[27] и у по-късни византийски автори, особено Григорий Палама.[28] Когато говори за последствията от греха на Адам, по-изтънченият Максим Изповедник основно ги идентифицира с подчинението на духа на плътта и намира най-очевидния израз на човешкото отстъпление пред животинските инстинкти в сексуалното продължение на рода. Както вече видяхме, грехът за Максим си остава личен акт и наследената вина е невъзможна.[29] За него, както и за другите, „погрешният избор, направен от Адама, донася страст, поквара и смъртност“,[30] но не и наследствена вина.

Контрастът със западната традиция по този въпрос се изостря, когато източни автори говорят за значението на кръщението. Аргументите на Августин в полза на кръщението на невръстни деца са взети от текста на Символа на вярата (кръщение за „опрощение на греховете“) и от неговото разбиране на Посланието до Римляните 5:12. Децата се раждат грешни не защото те лично са съгрешили, а защото са съгрешили „в Адама“. Тяхното кръщение, следователно, е и кръщение „за опрощаване на греховете“. В същото време, един източен съвременник на Августин, Теодорет Кирски, изрично отрича, че формулата на Символа „за опрощение на греховете“ е приложима при кръщението на невръстни. В действителност, за Теодорет „опрощение на греховете“ е само страничен ефект на кръщението, изцяло реален в случаите на кръщение на възрастни, което, разбира се, е нормата в ранната Църква и което действително „опрощава грехове“. Но основното значение на кръщението е по-широко и по-положително: „Ако опрощението на греховете беше единственото значение на кръщението“, пише Теодорет, „защо тогава да кръщаваме новородените, които още не са вкусили греха? Но тайнството [на кръщението] не се ограничава с това. То е обещание за по-големи и по-съвършени дарове. В него са обещанията за бъдещи радости. То е един вид бъдещо възкресение, общение със страстите Господни, участие в Неговото възкресение, плащ на спасение, риза на радост, одежда на светлина, или по-скоро самата светлина.“[31]

Така, Църквата кръщава децата не за „опрощение“ на все още несъществуващите им грехове, а за да им даде нов и безсмъртен *жив от*, който смъртните им родители не могат да им предадат. Опозицията между двата Адама се разглежда не в светлината на вина или опрощение, а в тази на смърт и живот. „Първият човек е от земя, земен; вторият човек е Господ от небето. Какъвто е земния, такива са и земните; и какъвто е Небесния, такива са и небесните“ (1 Кор. 15:47-48). Кръщението е пасхалната мистерия, „прехода“. Всичките му древни форми, и особено византийската, включват отричане от Сатаната, трикратно потапяне като един вид смърт и възкресение и положителния дар на новия живот чрез миропо- мазването и приемането на причастието.

В този аспект смъртта и смъртността се разглеждат не толкова като възмездие за греха (въпреки че те са и справедливо отмъщение за личните грехове), колкото като средство, с помощта на което фундаментално несправедливата „тирания“ на дявола тегне над човечеството след греха на Адам. Оттук кръщението е освобождение, защото то дава достъп до новия безсмъртен живот, донесен на света от Христовото Възкресение. Възкресението освобождава хората от страха от смъртта, следователно, и от необходимостта да се борят за съществуване. Само в светлината на възкръсналия Господ Беседата на Планината придобива пълната си реалност: „не се грижете за живота си, какво ще ядете и какво ще пиете, нито за тялото си, какво ще облечете. Не е ли живота по-це- нен от храната, и тялото от облеклото?“ (Мат. 6:25).

В центъра на византийското разбиране за християнското Евангелие е единението във възкръсналото тяло Христово, участието в божествения живот, освещаването чрез енергията на Бога, която пронизва истинската човечност и я възстановява в „природното“ й състояние, а не оправданието или опрощаването на наследена вина.

4.Новата Ева

Още по времето на Юстин и Ириней първичната християнска традиция установява паралел между Битие 2 и разказа на Лука за Благовестието, както и контраста между двете деви - Ева и Мария, като символизиращ двата възможни начина, по които човек може да използува сътворената свобода. В първия случай имаме подчинение на дяволското предложение за лъжовно обожение, а във втория - смирено приемане на Божията воля.

Въпреки че Ефеският събор е последван от почитанието на Мария като Богородица, или *Theotokos,* понятието за Новата Ева, която от името на цялото паднало човечество може да приеме божия промисъл, присъствува в патристичната традиция през целия византийски период. Прокъл, патриарх на Константинопол между 434 и 446 г., често използува тази идея в своите омилии. На Дева Мария се гледа като на целта на старозаветната история, която започва с децата на Ева: „Сред децата на Адам Бог е избрал възхитителния Сит“, пише Палама, „и тъй изборът, който по божествен промисъл се е имал предвид за тази, която трябвало да стане Майка Божия, води началото си от самите деца на Адама, които изпълват последващите поколения чак до царя и пророка Давид... Когато дошло време този избор да се извърши, Бог избрал Йоаким и Ана от дома Давидов... На тях Той обещава и дарява детето, което ще стане Божия Майка.“[32]

Изборът на Дева Мария, следователно, е връхната точка на движението на Израил към помирение с Бога, но Божият окончателен отговор на това развитие и началото на новия живот идва с Въплъщението на Словото. Спасението се нуждаело от „нов корен“, пише Палама в същата омилия, „защото никой освен Бога не е безгрешен. Никой не може да дарява живот, никой не може да опрощава грехове“.[33] Този „нов корен“ е въплътения Бог Слово, а Дева Мария е Негов „храм“.

Византийските омилетични и химнографски текстове често славят Девата като „напълно подготвена“, „пречистена“ и „осветена“. Но тези текстове трябва да се разбират в контекста на учението за първородния грях, което преобладава на Изток: наследството на Адама е смъртност, а не вина, и византийските богослови никога не се съмняват, че Мария действително е била *смъртно* същество.

В желанието си да открият във Византия стари авторитети за учението за безгрешното зачатие на Мария, западните богослови често използуват тези пасажи извън техния контекст. Действително, Софроний Йерусалимски (t 638) възхвалява Мария: „Много светци са се явили преди тебе, но нито един изпълнен с благодат като тебе... Никой не е предварително пречистен като тебе...“[34] Андрей Критски (t 740) е още по-подробен в проповедта си на празника на Рождество Бо- городично: „Когато се ражда Майката на Оногова, който е самата красота, [човешката] природа повторно се сдобива в нейно лице със старите си привилегии и се оформя по идеален модел, наистина достоен за Бога... С една дума, преображението на нашата природа започва с този ден...“[35] Тази тема, която се появява в литургическите химни на празника на Рождество Богородично (8 септември), е доразвита от Николай Кавасила през XIV в.: „Земя е Тя, защото е от земята. Но Тя е нова земя, защото по никакъв

начин не произтича от своите предци и не е наследила стария квас. Тя е... ново тесто и е създала ново поколение.“[36]

Лесно можем да приведем още много цитати, ясно показващи, че мариоложката набожност на византийците вероятно би ги накарала да приемат догмата за непорочното зачатие на Мария, както той е дефиниран в 1854 г., *ако* споделяха западната доктрина за първородния грях. Не трябва обаче да се забравя (особено в контекста на поетическите, емоционални или риторически преувеличения, характерни за византийската литургическа мариология), че понятия като „чистота“ и „святост“ лесно можели да се представят дори и в рамката на предхристиянското човечество, което се смятало за *смъртно,* но не задължително „виновно“. В случая с Мария, отговорът, който дава на ангела и статута й на „нова Ева“, й дават особено отношение към „новото поколение“, родено от нея. Но у византийските автори никога не можем да прочетем нещо, от което да заключим, че тя е получила специална благодат или *безсмъртие.* Само такова твърдение ясно би показало, че нейната човешка природа не е споделила общата съдба на Адамовите потомци.

Единственият византийски автор, който определно разбира и приема и западното виждане за първородния грях, и доктрината за непорочното зачатие, е Генадий Схоларий (t ок. 1472): „Божията благодат изцяло я спаси“, пише Генадий, „както, ако беше зачената непорочно [sic]... И защото е била напълно освободена от прародителската вина и наказание - привилегия, която единствено тя от човешкия род е получила, - душата й е недостъпна за облаците на [нечистите] мисли и тя станала, телом и духом, божествено светилище.“[37] Безспорно интересни като изречени от убеден томист, който по този въпрос изменя на негативното становище на самия св. Тома, думите на Схоларий отразяват типично западния възглед за „вината“ и предхождат по-късните подобни изказвания на православни богослови, които започват да мислят с категориите на западната схоластика.

За да имаме напълно уравновесен възглед за византийската мариология, трябва винаги да имаме предвид христологическата в същността си рамка на почитането на *Theotokos* във Византия (момент, който ще подчертаем в следващата глава). В същото време, отсъствието на формална догматическа дефиниция за мариологията като такава, позволява свободата на поети и оратори, както и сдържаността на строгите екзегети. Те винаги имат на разположение стотици екземпляри от творбите на най-големия от византийските па- тристични авторитети, Йоан Златоуст, за когото е възможно да припише на Мария не само „първородния грях“, но и „възбуда“, „тревога“ и дори „честолюбие“.[38]

Никой, разбира се, не би могъл да обвини великия Златоуст в неблагочестие. Така, мъдро запазвайки една скала на богословски ценности, която винаги отдава предпочитание на *основните* фундаментални истини на Евангелието, византийската Църква се въздържа от налагането на догматическа формулировка по отношение на Мария, с изключение на това, че тя е истинската и действителна *Theotokos,* „Богородица“. Без съмнение, тази впечатляваща титла, необходима по логиката на Кириловата христология, оправдава ежедневното й литургическо славене като „по-честна от херувимите и несравнимо по-славна от серафимите“.

Каква по-голяма чест може да се окаже на човешко същество? Може ли да има по-чиста основа за една християнска теоцентрична антропология?

Б Е Л Е Ж К И

1. Maximus Confessor, *De Char.,* Ill, 25; PG 90:1024вс.
2. Irenaeus, *Adv. Haer.,* 5, 6, 1.
3. Gregorius Nazianzenus, *Carm.,* PG 37:452.
4. Gregorius Nyssenus, *De opif. hom.* 5; PG 44:137c.
5. Jean Danielou, *Platonisme et theologie mystique* (Paris: Aubier, 1944), 54.
6. Gregorius Palamas, *Triades,* I, 1, 9; ed. J. MeyendorfT (Louvain, 1959), 27.
7. *Ibid.,* ed. MeyendorlT, 203.
8. Виж Danielou, *Platonisme et theologie mystique,* 240-241.
9. Maximus Confessor, *A mb.* 7; PG 91:11 09CD.
10. Gregorius Palamas, *Hom.* 11; PG 151:125a; виж **още и в: J. Mey- endorff, *A Study of Greogory Palamas* (London: Faith Press, 1964), 122-124.**
11. Thunberg, *Microcosm and Mediator,* 103.
12. Irenaeus, *Adv. Haer.,* 5, 6, 1.
13. Vladimir Lossky, *The Mystical Theology,* 201.
14. Thunberg, *Microcosm and Mediator,* 119.
15. Maximus the Confessor, *Amb.,* 41; **PG** 91:1305D.
16. Gregorius Palamas, *Hom.* 16; PG 157:204a.
17. *De Char.,* IV, 90; PG 90:1069c.
18. Maximus Confessor, *Liber Asceticus*\ PG 90:953B.
19. Maximus Confessor, *Expos, or. dom.*\ PG 90:905a; за това виж J. Meyendorff, *Christ,* 112-113.
20. Photius, *Bibliotheca,* 177; ed. R. Henry (Paris: Belles Lettres, 1960), 2:177.
21. Gregorius Nyssenus, *De opif. hom.* 16; PG 44:1 85b.
22. Виж Joseph A. Fitzmeyer, S.J., **в *The Jerome Biblical Commentary* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1968) 53:56-57 (II, 307-308): „Смисълът на фразата *eph' ho* е много спорен. Най-неубедителните интерпретации го третират като строго рел[ативен] израз: (1) „в когото“, интерпретация, базираща се на превода на Вулгата „*in quo*“ и най-често използу- вана в Западната Църква след Амброзиастер. Тази интерпретация е била непозната на гръцките Отци преди Теофилакт. Но ако Павел е искал да каже това, той би могъл да напише *en ho* (виж. Кор. 15:22)... (4) „след като, доколкото, защото“... Тази интерпретация, широко използувана от гръцките патриотични писатели, се базира на 2 Кор. 5:4; Фил. 3:12; 4:10, където *eph' ho* нормално се превежда като „защото“... Така ще се припише на всички човеци индивидуална отговорност за смъртта... *всички са съгрешили'.* ... Глаголът не трябва да се превежда „са съгрешили заедно“ или „са съгрешили в Адама“, защото това са добавки към текста. Тук *hemarton* се отнася до лични, действителни грехове на човеци, както подсказват и други места у апостол Павел... и както като цяло са го разбирали гръцките Отци... Този израз, следователно, изразява една вторична, квази-парентетична роля, която действителните грехове на човеците играят в осъждането им на „смърт“. Трябва да се каже обаче, че понятие за „първородния грях“ вече се съдържа в първата част на стиха като причината, поради която „смъртта“ се е разпространяла над всички хора. Ако това не беше вярно, останалата част от параграфа едва ли би имала някакъв смисъл. Универсална причинност на Адамовия грях се предполага в 5:15a, 16a, 17a, 18a, 19a. Следователно бихме изменили на цялото въздействие на параграфа, ако интерпретираме 5:12 така, че да се подразбира, че състоянието на човека преди идването на Христос изцяло се дължи на неговите лични грехове.“**
23. Кирил Александрийски, *In Rom.;* PG 74:789в.
24. Теодор Мопсуестийски, *In Rom.*\ PG 66:801в.
25. Теодорет Кипърски, *In Rom.;* PG 80:1245A.
26. Йоан Хризостом, *In Rom.* horn. 10; PG 60:474-475.
27. Теофилакт Охридски, *Exp. in Rom.;* PG 124:404c.
28. Виж J. Meyendorff, *Gregory Palamas,* 121-126.
29. Виж Епифанович, *Преподобньш Максим Исповедник и визан- тийское богословие*, 65л5.
30. Максим Изповедник, *Quaest. ad Thai.,* PG 90:408BC.
31. Теодорет Кипърски, *Haerel. fabul. compendium,* 5:18; PG 83:512.
32. Gregorius Palamas, *Horn, in Present.,* 6-7; ed. Oikonomos (Athens, 1861), 126-127; trans. *inEChurchQ* 10(1954-1955), No. 8,381-382.

33. ***Ibid.,*** **2; 122,.**
34 **Софроний Йерусалимски,** ***Oratio,*** II, 25; **PG** 87:3248A.
35. Андрей Критски, ***Horn. I in Nativ.B. Mariae;*** **PG** 97:812A.
36. Николай Кавасила, ***Horn, in Dorm.,*** 4; **PG** 19:498.
37. Gennadios Scholarios, ***Oeuvres completes de Georges Scholarios,*** **edd. J. Petit & M. Jugie (Paris, 1928),** II, **501.**
38. Йоан Хризостом, ***Horn. 44 in Matt.;*** **PG 57:464;** ***Horn. 21 in Jn 2;*** **PG 59:131.**

Византийската христология винаги е била доминирана от мисловните категории и терминологията на големите спорове от V, VI и VII в. относно личността и идентичността на Иисус Христос. Както показахме в част първа, тези спорове засягат, освен понятийни проблеми, и богословската основа на живота. В съзнанието на източните християни цялото съдържание на християнската вяра зависи от начина, по който се отговаря на въпроса „Кой е Иисус Христос?“.

Петте вселенски събора, които издават определени дефиниции за отношението между божествената и човешката природа в Христа, понякога се разглеждат като движение на махало: от ударението върху божествеността на Христос в Ефес (431) до преутвърждаването на Неговата пълна човечност в Халкедон (451), след това обратно към Неговата божественост с приемането на Кириловото учение за теопа- схизма (богостраданието) в Константинопол (553), последвано от ново съзнание за Неговата човешка „енергия“ или „воля“ също в Константинопол (680) и за човешкото Му качество да бъде изобразяван в антииконоборческото определение на Втория Никейски събор (787). Все пак, в западната богословска литература често се изразява мнението, че византийската христология е криптомонофизитска и това се предлага като обяснение защо източните християни не са загрижени за човека в светското му или социално творчество. Надяваме се, че следващите страници ще хвърлят известна светлина върху тези често възобновяващи се проблеми.

1.Бог и човек

Твърдението, че Бог е станал човек и че Неговата човешка природа притежава всички свойства, присъщи на човешката природа, подсказва, че Въплъщението е световно събитие. Човек е сътворен като господар на света и призован от твореца да привлече всичко сътворено към Бога. Неспособността му да извърши това е катастрофа, която единствено самият Творец е можел да поправи.

Освен това, фактът на въплъщението означава, че връзката между Бога и човека, която е изразена в библейското разбиране за „образ и подобие“, е неразрушима. Възстановяването на творението е „ново сътворение“, но то не установява нов модел що се отнася до човека, а възстановява *човека* в първоначалната му божествена слава сред творенията и в първоначалната му отговорност за света. То потвърждава, че човек е наистина човек, когато участвува в Божия живот; че той не е автономен нито по отношение на Бога, нито по отношение на света и че истинският човешки живот никога не може да бъде „светски“. В Иисус Христос Бог и човек са *едно.* В Него, следователно, Бог става достъпен не като превъзхожда или елиминира *човечността* (*humanum*), а като реализира и проявява природата на човека в най-чистата й и автентична форма.

Византийските богослови много последователно считат, че Въплъщението на Логоса е от *космическо* значение. Космическото измерение на Христовото събитие е особено добре изразено във византийската химнология: „Всяка твар про- изляла от Тебе, принася Ти благодарност: ангелите - химни, небесата - звезда, влъхвите - дарове, пастирите - удивление, земята - пещера, пустинята - ясла, а ние Ти принасяме Майка Дева“.[1] Връзката между сътворението и въплъщението постоянно се подчертава в химните: „Човекът, сътворен по Божия образ, като цял изпадна в грях и тление, отпадна от божествения по-добър живот; но сега мъдрият Творец го обновява отново, защото е славен“.[2] По същия начин, химноло- гията на Велики петък подчертава участието на всичко сътворено като цяло в Христовата смърт: „Слънцето, като Те видя да висиш на кръста, с мрак се покри, основите на земята се разтресоха...“[3]

Така, поетическите образи отразяват съответствието между Битие 1:2 и Йоан 1. Идването на Христос е Въплъщението на Логоса, „чрез когото“ всичко е сътворено: това е ново сътворение, но творецът е същия. Срещу гностиците, които изповядват дуализъм, правещ разлика между старозаветния Бог и Иисусовия Отец, патристичната традиция утвърждава абсо- лютната им идентичност, а оттам и същностната „доброта“ на първото сътворение.

Събитието Христос е космическо събитие и защото Христос е Логоса - а следователно и агента на сътворението в Бога, - и защото Той е човек, тък като човек е „микрокосмос“. Грехът на човека хвърля света в смъртта и разрухата, но възстановяването на човека во Христе е възстановяване на космоса в първичната му красота. И тук византийската хим- нология е най-добрия свидетел:

„Пророкувайки пришествието в плът при хората на Твоя единоро- ден Син, богоотецът Давид отколе призова тварите на веселие и пророчески вещае: Тавор и Ермон за Твоето име се радват. Като възлезе на тази планина, Спасителю, със своите ученици и се преобрази, направи отново да заблести помраченото естество на Адам, претворявайки го в славата и светлината на Твоето Божество.“

Прославата на човека, която същевременно е и прослава на сътворения свят, трябва да се разбира есхатологически. В личността на Христос, в светотайнската реалност на Неговото Тяло и в живота на светците се предчувствува преображението на целия свят, но неговото идване все още трябва да бъде. Тази прослава действително е изживяване, достъпно за всички християни, особено в литургията. Единствено този духовен опит може да придаде цел и значение на човешката история.

Космическото измерение на Въплъщението се съдържа в Халкедонското определение от 451 г., на което византийското богословие остава вярно: Христос е „единосъщен на нас по човечество - във всичко подобен на нас освен в греха“. Той е Бог и човек, защото „със съединението съвсем не се отрича различието между двете природи, напротив - запазва се свойството на всяка природа“. Последното изречение от определението очевидно покрива творческите, изобретателните и контролните функции на човека в космоса. Идеята е развита в богословието на Максим Изповедник, когато той спори срещу монотелитите за съществуването в Христос на човешка „воля“ или „енергия“, като подчертава, че без нея автентичната човечност е немислима. Ако Христовата човешка природа е идентична с нашата във всичко освен в греха (и освен ако не класифицираме като „грях“ всяко човешко „движение“, „творчество“ или „динамизъм“), трябва да признаем, че Христос, който е човек в Своето тяло, душа и дух, действително е вършил всичко с всичките функции на истинската човечност. Както Максим много добре разбира, Христовата човешка енергия или воля не е приглушена от Неговата божествена воля, а достига съгласие с нея. „Двете природни желания [на Христос] не са противоположни едно на друго,... но човешкото Му желание следва [божественото].“[5] Следователно, това разбирателство на *humanum* (човешкото) с *divinum* (божественото) в Христос не е умаление на човешкото, а неговото възстановяване: Христос възстановява природата в съгласие с>f самата себе си... Ставайки човек, Той оставя свободната Си воля в безстрастност и мир с природата“.[6] Както вече показахме, „причастността“ на Бога - това е самата природа на човека, а не нейното изключване. Това е ключа към православното християнско разбиране на отноше- нието Бог-човек.

Според отците на Халкедонския събор, единството на двете природи в Христос е ипостасно: „двете се съединяват в едно лице *[prosopon]* и в един ипостас“. Споровете, които възникват от Халкедонската формула, довеждат до други дефиниции на значението на термина „ипостас“. Докато Халкедон настоява, че Христос действително е един в личната си идентичност, не е

указано ясно, че понятието „ипостас“, използу- вано, за да означи този идентитет, означава и ипостаса на предсъществуващия Logoc. Антихалкедонската опозиция на Изток построява целия си аргумент около този въпрос, така че византийската христология от епохата на Юстиниан много сериозно се ангажира да изключи интерпретацията на Халкедон, според която *prosopon*, или „ипостас“, споменат в определението, би означавало просто *„prosopon* на единството“ на старата Антиохийска школа, т.е. новата синтетична реалност, резултат от единството на двете природи. Точно обратното, следвайки Кирил Александрийски, тя утвърждава, че единствен ипостас на Христос е предсъществуващия ипостас на Логоса. С други думи, терминът се използува в христологията с абсолютно същото значение, което има в тринитарното богословие на Кападокийските Отци: един от трите вечни ипостаса на Троицата „приема плът“, оставайки всъщност същия в своята божественост. Ипостасът на Христос, следователно, е *предсъществувал* в своята божественост, но е *придобил* човешка природа от Дева Мария.

Тази фундаментална позиция има две важни следствия:

(а) Няма абсолютна симетрия между божественото и човешкото в Христос, защото единственият ипостас е само божествен и защото човешката воля *следва* божествената. Именно „симетрична“ е христологията, която се отхвърля като несторианска на събора в Ефес (431). Тази „асиметрия“ на православната христология отразява една идея, на която Атанасий и Кирил Александрийски наблягат толкова много: само Бог може да *спасява*, докато човечеството единствено може да съратничи на Божиите спасителни актове и воля. Но както подчертахме по-рано, в патристичното разбиране за човека „теоцентричността“ е *природна* особеност на човечеството. Така, асиметрията не пречи на факта, че Христос е бил напълно и „активно“ човек.

(б) Човешката природа на Христос не е персонализирана в отделен човешки ипостас. Това означава, че понятието за ипостас не е израз на естествено съществуване в Бога или в човека, а означава *лично* съществуване. Постхалкедонската христология постулира, че Христос е бил напълно човек и че Той е бил човешки *индивид,* но отхвърля несторианския възглед, че Той е човешки ипостас или лице. Един напълно човешки индивидуален живот е бил „в-ипостасен“ в ипостаса на Логоса, без да губи нито една от човешките си характеристики. Теорията, свързвана с името на Аполинарий Лаодикийс- ки, според която Логосът в Исус е заел мястото на човешката душа, системно се отхвърля от византийските богослови, тъй като намеква, че човечността на Христос не е пълна. Известната формула на Кирил, погрешно приписвана на Атанасий, а всъщност изречена от Аполинарий - „една природа въплътена на Бога Слово“, се приема само в халкедонски контекст. Божествената и човешката природа никога не могат да се слеят, да се смесят или да се допълват, но в Христос те са обединени в единия, божествен ипостас на Логоса: божественият модел отговаря на човешкия образ.

Фактът, че учението за ипостаса не може да се сведе до понятията за „определена природа“ или „индивидуалност“, е изключително важен не само за христологията, но и за три- нитарното богословие. Ипостасът е личния, „действен“ *източник* на природния живот, но той не е „природа“, нито пък е самия живот. В ипостаса двете природи на Христос постигат единство без смесване. Те запазват природните си особености, но доколкото участвуват в общ ипостасен живот, съществува „общение на свойствата“, или *perichoresis,* което позволява някои от човешките действия на Христос, като думи или жестове, да имат последствия, които единствено Бог би могъл да предизвика. Глината, замесена с Неговата слюнка, например, връща зрението на слепеца.

„Христос е един“, пише Йоан Дамаскин. „Следователно славата, която естествено идва от божественото, е станала обща [за двете природи] благодарение на единството на ипостаса, а чрез плътта смирението също е станало общо [за двете природи]..., [но] божествената природа е тази, която предава своите преимущества на тялото, оставайки извън страстите на плътта.“[7]

Ипостасното единство означава още, че Логосът е направил *Своя собствена* човешката природа в нейната тоталност. Така, второто лице на Светата Троица е действително субект, или извършител на *човешките* преживявания (действия) на Иисус. Спорът относно термина *Theotokos* между Кирил Александрийски и Несторий всъщност се отнася точно до този проблем. Имало ли е в Иисус човешка личност, чиято майка би могла да бъде Мария? Отговорът на Кирил - решително отрицателен - всъщност е изключително важен хрис- тологически избор. В Христос има само един Син, Сина Божий, и Мария не би могла да бъде Майка на никой друг. Следователно тя действително е „Майка Божия“. Абсолютно същият проблем възниква във връзка със смъртта на Христос: безстрастие и безсмъртие са наистина характеристики на божествената природа. Как тогава, питали антиохийските богослови, би могъл да *умре* Синът Божий? Очевидно „субектът“ на Христовата смърт е единствено Неговата човешка природа. Срещу този възглед и следвайки Кирил, Петият вселенски събор (553) утвърждава: „Ако някой не признава, че нашият Господ Иисус Христос, който беше разпнат телом, е истински Бог и Господ на славата и един от Светата Троица - анатема“.[8] Този съборен текст, който парафразира 1 Кор. 2:8 („защото, ако бяха я познали, не биха разпнали Господа на славата“), вдъхновява химна „Единородни Сине“, приписван на император Юстиниан, който се пее на всяка византийска евхаристийна литургия: „Един от Светата Троица, който е разпнат за нас“.

„Теопасхизмът“ - приемането на формули, които утвърждават, че „Божият Син е умрял телом“, илюстрира колко раз- лични са всъщност понятията „ипостас“ и „природа“, или „същност“. Разликата е подчертана от един от основните богослови от епохата на Юстиниан, Леонтий Йерусалимски: „Казват“, пише Леонтий, „че Логосът е страдал в съответствие със Своя ипостас, защото наред със Своята собствена безстрастна същност в Своя ипостас Той е приел и подложената на страданието [човешка] същност, тъй че това което може да се твърди за [човешката] същност, може да се твърди и за ипостаса.“[9] Това означава, че особеностите на божествената същност (безстрастие, неизменност, и т.н) не са абсолютно задължителни за *личното*, или ипостасно Божие битие. По-късно ще видим колко важен е този факт за патри- стичното и византийско разбиране на Бога. В същото време, на нивото на сотириологията, твърдението, че Синът Божий действително е „умрял телом“, отразява по-добре от всяка друга христологическа формула безкрайността на Божията любов към човека и реалността на „приемането“ от Логоса на падналата и смъртна човешка природа, т.е. самата мистерия на спасението.

Една често повтаряща се критика към византийската христология такава, каквато тя е дефинирана от Петия събор, е, че в действителност тя е предала Халкедон, като осигурява посмъртен триумф на едностранните възгледи на александрийската христология. Според тези критици, приета от божествения ипостас на Логоса, човешката природа на Христос би била лишена от автентично човешки характер. „В александрийската христология“, пише Марсел Ришар, „никога няма да има място за една истинска психология на Христос, за истински култ на човечността на Спасителя, въпреки че изрично се признава приемането на човешка душа от Словото.“[10] А Шарл Мелер твърди, че: „Тенденцията на Изтока да вижда Христос все повече и повече като Бог (тенденция, която е толкова ясна в литургията), издава известна ексклузив- ност, която се увеличава след схизмата.“[11] Така, този „неохал- кедонизъм“ на византийците се противопоставя на истинската халкедонска христология и е заклеймен като криптомоно- физитство. Той всъщност се състои в едно разбиране на ипостасното единство, което толкова модифицира човешките особености на Иисус, че Той вече не е напълно човек.[12]

Безспорно вярно е, че византийското богословие и духовност много добре съзнават уникалността на Христовата личност и се въздържат от проучване на Неговата човешка „психология“. Едно балансирано мнение по този въпрос обаче може да се

постигне единствено, ако не забравяме не само доктрината за ипостасното единство, но и преобладаващия на Изток възглед за това какъв е „природния“ човек. Защото „природната“ човечност е възстановена в Иисус, новия Адам. Както вече видяхме, „природния“ човек се смята за участву- ващ в славата Божия. Такъв човек безспорно вече не би бил изцяло субект на законите на психологията на „грехопадението“. Тези закони обаче не са просто отречени в Иисус, а се разглеждат в светлината на сотириологията.

Византийските богослови никога не обсъждат пълния обхват на проблема, но има податки, които могат да ни помогнат да разберем тяхната позиция: (а) интерпретацията им на пасажи като Лука 2:52 („Иисус преуспяваше в мъдрост и възраст“); (б) отношението им към ереста на афтартодокетизма; и (в) позицията на православните защитници на иконите срещу иконоборците.

(а) Идеята за „преуспяване в мъдрост“ предполага някаква степен на незнание у Иисус, което се потвърждава от други добре известни пасажи от Евангелието (Марк. 13:32, например). По този въпрос византийската мисъл може често да се е обърквала от Евагриевата идея, че „същностното знание“ е основна характеристика на човечеството преди грехопадението. Евагрий смята, че Иисус е именно сътворен „ум“, който е запазил исконното „знание“. В Евагриевата духовна традиция, която остава жива в християнския Изток, търсенето на *gnosis* се разглежда като съдържание на духовния живот. Това може и да е допринесло за факта, че болшинството византийски автори отричат каквото и да е „незнание“ в Самия Иисус. Йоан Дамаскин, например, пише:

> **„Трябва да се знае, че Словото приема *невежата и подчинена природа*., [но] благодарение на единосъщието на ипостаса и на неразрушимото единство, душата Господня се обогатява със знанието за това, което ще бъде и с други божествени знаци. Подобно на това плътта человеческа не е животворна по природа, докато плътта на Господа *без да е престанала да бъде смъртна по природа*, става животворна благодарение на ипостасното единство със Словото.“[13]**

Този текст безспорно представлява един ясен случай, в който византийски автор утвърждава, че ипостасното единство (вследствие „общението на свойствата“) модифицира характера на човешката природа. Но тази модификация ясно се вижда в рамките на една динамична и сотириологична христология. Човечността на Христос е „пасхална“ в смисъл, че в нея човек *преминава* от смъртта към живота, от незнание към знание и от грях към праведност. В много случаи обаче, и по- малко оправдано, незнанието на Иисус, както е описано в евангелските текстове, просто се интерпретира като педагогически похват или че Христос така се е „престорил“, за да покаже своята „снизходителност“. Това очевидно незадоволително решение се отхвърля от други автори, които утвърждават истинското, човешко незнание на Христос. „Повече Отци признават“, пише анонимният автор на *De sectis,* „че Христос не е знаел някои неща. Тъй като Той във всичко е единосъщен с нас и тъй като ние самите не знаем за някои неща, ясно е, че Христос е страдал от незнание. Писанието казва за Христос: „Той преуспяваше в мъдрост и възраст“ [Лук. 2:52]. Това означава, че Той е научавал това, което по- рано не е знаел.“[14] Очевидно византийските богослови наистина са загрижени за признаването на *нашата паднала човечност* в Христа, но те не са много наясно за момента, в който тази човечност в Иисус се превръща в преобразената, съвършена и „природна“ човечност на Новия Човек.

(б) Ереста на *афтартодокетите*, чийто водач е богослова от VI в. Юлиан Халикарнаски, счита човешката природа на Христос за неподложена на тленност, а нейните последователи са обвинени в докетическо разбиране на Въплъщението. Както показа Р. Драге, въпросът не е бил толкова във връзката между ипостасното единство и тленността, а в самата природа на човека. Е ли човек *природно* тленен (както по природа е невеж), или тленността идва с греха? Афтартодокетите отричат, че човек е тленен по природа. Тъй като Христос е Новия Адам и действително „природен“ човек, Неговата човечност действително е тленна. Отхвърляйки аф- тартодокетизма, православието утвърждава: (1) че наследяването на смъртността от Адама не е наследяване на вина, и че (2) Логосът доброволно приема не някаква абстрактна човешка природа, а нашата паднала човешка природа, с всичките последствия на греха, включително и тленността. Противопоставянето на афтартодокетизма безспорно допринася за запазването на по-ясно разбиране на действителната и напълно човешка природа на Христос.

(в) Иконоборството без съмнение е друг начин да се отрече, че Христос е човек в конкретен и индивидуален смисъл. Един от водещите православни полемисти, патриарх Никифор, го нарича *аграптодокетизъм*, защото иконоборците смятат Иисус за „неописуем“.[15] За даоправдае възможността да се нарисува образ на Христос, Йоан Дамаскин, а още по-изразително Теодор Студит, настояват на Неговите индивидуални човешки особености: „Неописуемия Христос“, пише Теодор, „би бил и безтелесен Христос. Но Исая [8:3] го описва като мъжко същество, а единствено формите на тялото могат да направят мъжа и жената различни един от друг.“[16] За да защити употребата на икони, Никифор много силно подчертава човешките ограничения на Христос, изпитваните от Него умора, глад и жажда:[17] „Той действува, желае, не знае и страда като човек“.[18] Това означава, че Той е човек като всички нас и може да се изобрази на икона.

Така, както я интерпретират борещите се срещу иконоборството православни богослови от VIII и IX в., Христовата икона се превръща в изповядване на вярата във Въплъщението:

> **„Непостижимият е заченат в утробата на Девата [пише Теодор Сту- дит]. Неизмеримият става три лакътя висок, Безкачественият придобива качество; Неопределимият става, сяда и ляга. Той, който е навсякъде, е положен в ясла. Този, който е над времето, постепенно достига дванадесет години. Този, който няма облик, се появява в облика на човек, а безтелесният влиза в тяло... Следователно Той е и описуем, и неописуем.“[19]**

За Теодор Христовата икона е възможно най-добрата илюстрация на това, което означава ипостасно единство. Това, което се появява в образа, е самия ипостас на Бога Слово в плът. Във византийската традиция надписа около ореола, заобикалящ главата на Иисус, казва: „Този който е“, еквивалента на святото име YHWE, името на Бога, чиято личност се разкрива, но чиято същност е недостъпна. Нито неописуемата божественост на Бога, нито само Неговата човешка природа е тази, която е представена на иконата, а личността на Бога Син, който приема плът: „Всеки портрет“, пише Теодор, „е портрет на един ипостас, а не на една природа“.[20]

Очевидно е невъзможно да се нарисува образ на божествената същност или на Бога преди Неговото въплъщение. Също толкова невъзможно е да се представи човешката природа като такава по друг начин освен символично. Така, символичните образи на старозаветните богоявления 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 скрита. Тайнството на Въплъщението е онова, което прави светите икони възможни и изисква тяхното почитание.

Защитата на образите принуждава византийската мисъл отново да потвърди пълната конкретна човечност на Христос. Дотолкова, доколкото е било необходимо допълнително догматическо становище срещу монофизитството, то е заето от византийската Църква през VIII и IX в. Но е важно да се признае, че тази позиция не е нито за сметка на догмата за ипостасното единство, нито на Кириловото разбиране за ипостасната идентичност на въплътения Λογος, а в светлината на предишни христологически формулировки. Победата над иконоборството е и потвърждение на халкедонската и

постхалкедонска христология.

2.Изкупление и обожение

Халкедонското определение обявява Христос за единосъщен не само с Неговия Отец, но и „с нас“. Въпреки че е напълно човек, Христос не притежава човешки ипостас, защото ипос- тасът на двете Му природи е божествения ипостас на Логоса. Всеки човешки индивид, напълно „единосъщен“ с всеки друг човек, все пак радикално се *различава* от него в уникалната си, неповторима и неасимилируема личност, или ипостас: никой човек не може напълно да бъде *в* друг човек. Но ипос- тасът на Ииус притежава едно фундаментално родство с всички човешки личности: това, че е техен *модел.* Защото действително всички люде са сътворени според образа на Бога, т.е. според образа на Логоса. Когато Логосът се е въплътил, божественият печат съответства на всички свои отпечатъци: Бог приема човешката природа по начин, който не изключва никой човешки ипостас, но който открива пред всички тях възможността да възстановят единството си в Него. Той наистина става „новия Адам“, в когото всеки човек намира собствената си природа, реализирана съвършено и напълно, без ограниченията, които биха били неизбежни, ако Ииус беше само човешка личност.

Този е възгледа за Христос, който Максим Изповедник има предвид, когато преутвърждава стария образ у Павел за „равносметката“ по отношение на въплътения Логос[21] и вижда в Него победата над дезинтегриращите разделения на чо- вечеството. Като човек, Иисус „постига същинското човешко предопределение в цялата му истина, която Той Сам предна- чертава като Бог и от която човек се е отклонил: Той обединява човека с Бога“.[22] Така, халкедонската и постхалкедонска- та христология би била безсмислено умуване, ако не беше ориентирана към понятието за изкупление. „Цялата история на христологическия догмат се определя от тг. и основна идея: въплъщението на Словото като Спасение.“[23]

Византийското богословие не ражда някаква значима разработка на учението на апостол Павел за оправданието, изразена в посланията до Римляните и Галатяните. Гръцките патристични коментари върху такива пасажи, като посланието до Галатяни 3:13 („Христос ни изкупи от клетвата на закона, като стана заради нас клетва“), като цяло интерпретират идеята за изкуплението, като я заместват в по-широкия контекст с победата над смъртта и с идеята за освещаването. Те никога не я развиват в посока на Анселмовата теория за „удовлетворяването“. Доброволното приемане на човешката смъртност от Логоса е акт на Божието „снизхождение“, чрез който Той приобщава цялото човечество към Себе си. Защото, както пише Григорий Богослов, „което не е прието, не се лекува, а което е съединено с Бога, е спасено“.[24] Следователно, „трябваше ни Бог, който да има тяло и да умре, за да можем отново да живеем“.[25]

Смъртта на „Един от Светата Троица в плът“ е доброволен акт, доброволно приемане от Бога на целокупното измерение на човешката трагедия. „В Него няма нищо по принуда или необходимост. Всичко е свободно: Той доброволно гладува, доброволно изпитва жажда и страх и доброволно умира.“[26] Но - и това е съществената разлика между православните и афтартодокетите - тази *бож ствена* свобода на ипос- таса на Логоса не ограничава реалността на Неговото човешко състояние: Господ приема *смъртна* човешка природа в самия момент на Въплъщението, когато вече е взето свобод- ното божествено решение да умре. „Той приема тяло, тяло, което не е различно от нашето“, пише Атанасий. „Той взима от нас природа, подобна на нашата и тъй като ние всички сме подвластни на тленността и на смъртта, Той предава тялото Си на смърт заради нас.“[27]

Идеята, че кръстът е целта на самото Въплъщение, се предава ярко от византийските литургически текстове за Рождеството. Предпразничната химнология (20 до 24 декември) е структурирана според тази за Страстната седмица, а смирението на Витлеем се разглежда като водещо към Голгота: „Влъхвите, първи плодове на езичниците, Ти носят дарове... С миро те помазват Твоята смърт...“, „Роден сега в плът, Ти телом ще бъдеш погребан и ще умреш, и отново ще станеш на третия ден.“[28]

Въпросът, дали Въплъщението би се състояло, ако не е било Грехопадението, никога не е бил в центъра на вниманието във Византия. Византийските богослови по-скоро се занимават с конкретния факт на човешката смъртност: една космическа трагедия, в която чрез Въплъщението Бог предприема лично, или по-скоро *ипостасно* участие. Главното, и както изглежда единствено изключение от този всеобщ възглед е това на Максим Изповедник, за когото Въплъщението и „равносметката“ на всички неща во Христе са истинския „край“ и „цел“ на сътворението. Следователно въплъщението е предвидено и предначертано, независимо от трагичната злоупотреба на човека с неговата собствена свобода.[29] Този възглед точно приляга на идеята на Максим за сътворената „природа“ като динамичен процес, ориентиран към есхатологична цел - Христос, въплътения Логос. Като творец, Логосът стои в „началото“ на сътворението, а като въплътен - Той е и негов „край“, когато всички неща ще съществуват не само „чрез Него“, но и „в Него“. За да бъде „во Христе“, сътвореното е трябвало да бъде прието от Бога, да стане „Негово собствено“. Въплъщението, следователно, е предусловие за крайната прослава на човека, независимо от човешката гре- ховност и тленност.

Като се има предвид греховното състояние на човека, изкупителната смърт на Христос прави това окончателно възвръщане възможно. Но смъртта на Христос е действително изкупителна и „животворна“ точно защото тя е смъртта на Сина Божий телом (т.е. поради ипостасното единство). На Изток кръстът се разглежда не толкова като наказание на праведния, което „удовлетворява“ една трансцендентна Правда, изискваща наказание за човешките грехове, а както Геор- ги Флоровски правилно е казал: „смъртта на Кръста е имала ефект не като смърт на Невинния, а като смърт на Въплътения Господ“.[30] Същността не е в удовлетворяването на някакво правно изискване, а в това да се победи ужасяващата космическа реалност на смъртта, която държи човечеството под узурпиращата си власт и го вкарва в порочния кръг на греха и тленността. И както Атанасий Александрийски е показал в полемиката си срещу арианството, единствено Бог може да победи смъртта, защото Той „едничък е безсмъртен“ (1 Тим.
6:16). Както първородният грях не се състои от наследена вина, така и изкуплението не е преди всичко оправдание, а и победа над смъртта. Следвайки Григорий Нисийски, византийската литургия използва образа на дявола, гълтащ въдица, заложена в тялото на Емануил. Същата идея се намира в една псевдозлатоустова беседа, четена по време на службата в пасхалната нощ: „Адът прие тяло и се срещна с Бога. Получи смъртен прах и се срещна очи в очи с Небесата“.

Обобщавайки този патристичен възглед за смъртта и възкресението в светлината на христологическите постановки от V и VI в., Йоан Дамаскин пише:

> **„Въпреки че Христос умира като човек и Неговата свята душа е разделена от пречистото Му тяло, Неговата божественост остава и с душата, и с тялото, неразделна и с едното, и с другото. Така, единият ипостас не е разделен на два ипостаса, защото изначално и тялото, и душата би1уват в ипостаса на Словото. Въпреки че в часа на смъртта тялото и душата са разделени, всяко от тях се запазва, имайки единия ипостас на Словото. Следователно единият ипостас на Словото е ипостас както на Словото, така също на тялото и на душата. Защото нито тялото, нито душата някога са имали истински ипостас, различен от този на Словото. Така ипостасът на Словото е винаги един и никога не е имало два ипостаса на Словото. По същият начин ипостаса на Христос е винаги един. И въпреки че душата е разделена от тялото в пространството, те остават ипос- тасно съединени чрез Словото.“[31]**

Възкресният тридуум (*triduum*), т.е. трите дни, в които човешката природа на Христос търпи общата човешка съдба, но остава

мистериозно „в-ипостасена“ в единия божествен ипостас на Логоса, графически е изразен в традиционната византийска иконография на Възкресението: Христос стъпква вратите на Шеол (ада) и връща Адам и Ева към живота. По- добре от всякакъв понятиен език или пък от образа на определено събитие или аспект на мистерията (като празния гроб или самото разпятие), тази икона указва динамичното, соте- риологично измерение на Христовата смърт. Това е навлизането на Бога във владенията, узурпирани от дявола и прекъсването на неговата власт над човечеството. Същата мистерия на ипостасното единство, което остава недокоснато и в смъртта, е изразена във византийската служба за Страстната седмица. На вечернята на Велики петък, в момента, в който Христос предава дух, започват да звучат първите химни на Възкресението: „Мирото е за мъртвите, но Христос се показа свободен от тленност“. Скритият, но решителен триумф над смъртта е пропит в литургическото чествуване на Великата събота: „Храмът на Твоето тяло е разрушен в часа на страдание, но и тогава един е ипостаса на Твоето божество и на Твоята плът“.[32] В тези текстове откриваме крайната, сотерио- логическа причина, обясняваща защо Кириловата теопасхий- ска формула става критерий за православие във византийското богословие от VI в.: смъртта е победена точно защото Сам Бог я изпитва ипостасно в тялото, което Той е приел. Това е пасхалното послание на християнството.

Във връзка с нашето обсъждане на гръцкия патристичен възглед за първородния грях като наследена смъртност спо- менахме и паралелното разбиране за Възкресението като основа на християнската етика и духовност. Защото Възкресението Христово означава, че смъртта е престанала да бъде контролиращия елемент на човешкия живот и че следователно човек е свободен от робуване на греха. Безспорно смъртта си остава физически феномен, но тя не *господства над* човека като неизбежна и крайна съдба: „Както в Адама всички умират, тъй и в Христа всички ще оживеят“ (1 Кор. 15:22). А Атанасий пише: „Отсега нататък се разтваряме само временно, според смъртната природа на телата ни, за да приемем по-добре възкресението. Като семе хвърлено в земята, ние не загиваме, а посяти в земята, отново ще станем, защото смъртта вече е нищо поради благодатта на Спасителя.“[33] На свой ред, Йоан Златоуст казва: „Вярно е, че пак умираме като преди, но ние не оставаме в смъртта, а това не е смърт. Властта и самата реалност на смъртта са само това, че мъртвият не може да се върне към живота. Но ако след смъртта той може да бъде оживен и още повече да получи по-добър живот, то тогава това вече не е смърт, а заспиване.“[34] Тъй като смъртта вече не е единствения възможен край на живота, човек е освободен от страха, а основаващият се на инстинкта за самосъхранение грях вече не е неизбежен. Порочният кръг е разкъсан на Възкресение Христово и се разкъсва всеки път, „когато се обяви Христовата смърт и се изповяда Неговото възкресение“.

Какво конкретно означава „битие во Христе“? Последният цитат от византийския евхаристиен канон на св. Василий подсказва отговора: чрез кръщението, миропомазването и евхаристията човек свободно става член на възкръсналото Тяло Христово.

Този елемент на *свобода*, а дори и на „съзнание“, е основен за доктрината на спасението, както тя се разбира от ви- зантийското патристично, светотайнско и литургическо предание. От една страна имаме решително утвърждаване на универсалността на изкуплението. Григорий Нисийски ни уверява, че:

„както принципът на смъртта произлиза от един човек и се предава в наследство чрез целокупната човешка природа, така и принципът на Възкресението от едно лице обхваща цялото човечество... Това е тайната на Божия план по отношение на Неговата смърт и Негово- то възкресение от мъртвите.

ccX 5

Мислите на Григорий Нисийски за универсалността на изкуплението и „равносметката“ отекват и у Максим Изповедник. От друга страна, новият живот во Христе подсказва и лична, и свободна обвързаност. В деня на страшния съд Възкресението действително ще бъде всеобщо, но благослов ще получат само тези, които са го желали. Николай Кавасила ни казва, че кръщелното „възкресение на природата“ е свободен дар Божий, даден дори и на децата, без да могат да изразят съгласие. Но „Царството Божие, съзерцанието на Бога и общият живот с Христос принадлежат на свободната воля“.[36]

Византийските богослови рядко отделят специално внимание на разсъждения за това каква точно е съдбата на душите след смъртта. Фактът, че Логоса приема човешката природа като такава, означава универсалната валидност на изкуплението, но не и апокатастасис (*apokatastasis*), или всеобщо спасение - доктрина, която официално е осъдена като оригенистична в 553 г. Свободата трябва да остане неотлъчен елемент на всеки човек и никой не трябва насила да бъде вкарван в Царството Божие против собствения си свободен избор. Апокатастасисът е трябвало да бъде отхвърлен точно защото предполага крайно ограничаване на човешката свобода - свободата да остане извън Бога.

Но отхвърляйки Бога, човешката свобода се самоунищо- жава. Извън Бога човек престава да бъде автентично и напълно човешко същество. Той става роб на дявола чрез смъртта. Тази идея, която стои в центъра на Максимовата мисъл и която го кара толкова силно да проповядва съществуването на човешка, сътворена воля в Христос, служи за основа на византийското разбиране за съдбата на човека: участие в Бога, или „обожение“ *(theosis)* като цел на човешкото съществуване.

Поради „общението на свойствата“, човешката природа на Христос, „в-ипостасена“ в Логоса, е пронизана от божествена „енергия“. Тя, следователно, е *обож на* човешка природа, която обаче по никакъв начин не губи човешките си характеристики. Точно обратното - тези характеристики стават още по-истински и автентични от контакта с божествения модел, според който са сътворени. В тази Христова обожена човечност човекът е призван да участвува и да сподели нейното обожение. Това е смисъла на светотайнския живот и основата на християнската духовност. Християнинът е призован не да „подражава“ на Иисус (един чисто външен и морален акт), а както казва Николай Кавасила, да „живее *во* Хрис- те“ чрез кръщението, миропомазването и евхаристията.

Максим описва обожението като причастност на „целокупния човек“ на „целокупния Бог“:

„Така, както са съединени душата и тялото, Бог трябва да стане достъпен за причастността на душата, а посредством душата и на тялото, за да може душата да приеме неизменен характер, а тялото - безсмъртие. И най-накрая, за да може целокупният човек да стане Бог, обожен от благодатта на въплътения Бог, ставайки цял човек, духом и телом по природа, и цял Бог, духом и телом, по благодат.“[31]

„Така, за Максим догматическата основа на обожението на човека очевидно се намира в ипостасното единство на божествената и човешката природа в Христос.“[38] Човекът Иисус ипостасно е Бог и следователно в Него има „общение“ *(pe- richoresis- circumincessio)* на енергиите - божествена и човешка. Това „общение“ достига и до онези, които са „во Христе“. Но те, разбира се, са човешки ипостаси и са съединени с Бог не ипостасно, а само „по благодат“ или „по енергия“. „Човек, който стане покорен на Бога във всичко, чува как Бог казва: „Аз казах: богове сте“ [Йоан. 10:34]. Тогава той е Бог и се нарича „Бог“ не по природа или по отношение, а по [божия] заповед и благодат.“[39] Човек не може да бъде обожен благодарение на собствената си дейност или „енергия“ - това би било пелагианство, - а от божествена „енергия“, на която човешката му дейност е „подчинена“. Между двете има „си- нергия“, онтологичната основа на която е отношението между двете енергии у Христос. Но няма смесване на енергиите, както не може да има причастност на божествената същност от страна на човека. Това е богословието на

обожението, което ще намерим и у Григорий Палама: „Бог в своята пълнота обожава онези, които са достойни за това, като се обединява с тях не ипостасно - това принадлежи единствено на Христа - нито пък същински, а чрез малка част от несътворените *енергии* и несътворената божественост... присъствувайки изцяло във всеки“/[0] В действителност, съборът от 1351 г., който потвърждава богословието на Палама, го определя като „развитие“ на решенията на Шестия вселенски събор (680) относно двете воли или „енергии“ в Христос.[41]

В „обожението“ човек постига най-висшата цел, за която е създаден. Тази цел, вече реализирана в Христос чрез едно-странен акт на Божията любов, представлява и смисъла на човешката история и съд над човека. Тя остава отворена за отговора и свободното усилие на човека.

3.Богородица

Единственото догматическо определение за Мария, към което византийската Църква официално се придържа, е решението на Ефеския събор, което я нарича *Theotokos,* или „Богородица“. Очевидно христологическо, а не мариологическо, решението все пак отговаря на мариоложката тема за „Новата Ева“, която се появява в християнската богословска литература още от II в. и която, в светлината на източния възглед за наследството на Адама, е свидетелство за едно разбиране за човешката свобода много по-оптимистично от преобладаващото на Запад.

Всъщност, утвърждавайки личната, ипостасна идентичност на Иисус с предсъществуващия Логос, както това е утвърдено в Ефес, богословието на Кирил Александрийски е това, което служи за христологическа основа на огромния ръст на почитанието, концентрирано в личността на Мария след V в. Бог, ставайки човек, е станал наш Спасител, но това „очовечаване“ на Бога е станало чрез Мария, която по този начин е неразделна от лицето и делата на своя Син. Тъй като няма човешки ипостас в Иисус и тъй като една майка може да бъде майка само на „някого“, а не на нещо, Мария действително е майка на въплътения Логос, „Майка Божия/Богородица“. И тъй като обожението на човека е „во Христе“, тя е и (в смисъл толкова реален, колкото и участието на човека

„во Хрисге“) майка на целокупното тяло на Църквата.

Тази близост на Мария с Иисус довежда до нарастващата популярност на Изток на онези апокрифни предания, които й приписват телесна прослава след смъртта. Тези предания намират място в химнографията на празника на Успение- то (***Koimesis***, 15 август), но никога не са обект на богословски размисъл или догматическа дефиниция. Преданието за телесното „възнесение“ на Мария се третира от поети и проповедници като есхатологичен знак, като продължение на Христовото възкресение и предчувствие за общото възкресение. Текстовете изрично говорят за естествената смърт на Девата, изключвайки всякаква възможна връзка с догмата за непорочното зачатие, който би й приписал безсмъртие и би бил абсолютно непонятен в светлината на източния възглед за първородния грях като наследена смъртност.[42] Така безбройните изрази на набожност и всеотдайност към Мария във ви зантийската литургия не са нищо друго освен илюстрация на догмата за ипостасното единство на божествената и човешката природа в Христос. В известен смисъл те представляват легитимен и органичен начин да се поставят донякъде абстрактните понятия на христологията от V и VI в, на нивото на обикновените вярващи.

Б Е Л Е Ж К И

1 24 **дек., вечерта;** ***The Festal Menaion,*** **trans. Mother Mary and_K. Ware (London: Faber, 1969),** 254.
2. 25 **дек., утреня;** ***Ibid.,*** 269.
3. Велики петък, вечерня.
4 6 **авг., Преображение, вечерня; Festal Menaion,** 476-477.
5. **Константинополски събор, 680; Denz. 291.**
6. **Максим Изповедник,** ***Expos, oral, domin.;*** **PG** 90:877D.
7 Йоан Дамаскин, De ***fide orth.,*** **Ill,** 15; **PG** 94:1057BC
8 Denz. 222^ Анатема 10 **на събора от** 553 **г.**
9. **Леонтий Иерусалимски,t/v.*Nest.,* VIII,** 9; **PG** 86:1 768A.
10. **Marcel Richard, „St. Athanase et la psychologie du Christ selon les Ariens“,** ***Mel Sci Rel*** 4 (1947), 54.
11. **Charles Moeller, „Le chalcedonisme et le neo-chalcedonisme en Orient de** 451 **a la fin du VIe siecle“, in Grillmeier-Bacht, I,** 717.
12. **Виж** ***ibid.,*** **715-716.**
13. **Йоан Дамаскин,** ***De fide orth.,*** **Ill,** 21; **PG** 94:1084B-1 085A.
14. **Анонимно,** ***De seeds;*** **PG** 86:1 264A.
15 **Патриарх Никифор,** ***Antirrh.,*** **I; PG** 100:268A.
16. **Теодор Студит,** ***Antirrh.,*** **Ill; PG 99:409c.**
17. **Никифор,** ***Antirrh.,*** **I; PG** 100:272B.
18 ***Ibid.;*** **PG** 100:328bd.
19. Тоедор Студит, ***Arttirrh.*** **Ill; PG 99:396в.**
20. ***Ibid.,*** **Ill; PG** 99:405A.
21. Виж особено Максим Изповедник, ***Amb.;*** **PG** 90:1308D, 1312A.
22. J. Meyendorff, ***Christ,*** **108.**
23. Georges Florovsky, „The Lamb of God“, ***Scottish Journal of Theology*** **(March 1961), 16.**
24. Григорий Назиански, ***Ep. 101 ad Cledonium;*** **PG** 37:181c-l 84a.
25. Григорий Назиански, ***Horn.*** **45; PG 36:661c.**
26. Йоан Дамаскин, ***De fide orth.,*** **IV,** 1**; PG** 94:1 101A.
27. Атанасий, ***De incarn.,*** **8; PG 25:109c.**
28. 24 дек., повечерие, канон, песен 5 и 6; ***Festal Menaion,*** **206-207.**
29. Максим Изповедник, ***A d Thai.,*** **60; PG 90:621** AC.
30. Florovsky, „The Lamb of God,“ 24.
31. Йоан Дамаскин, De ***fide orth..*** **Ill,** 27; **PG** 94:1097AB.
32. Велика събота, утреня, канон, песен 6.
33. Атанасий, ***De incarn.,*** 21; **PG** 25:129D.
34. Йоан Хризостом, ***In Haebr.,*** **horn. 17:2; PG 63:129.**
35. Григорий Нисийски, ***Catechetical Oration,*** **16; ed. J. H. Strawley (Cambridge: Harvard University Press, 1956), 71-72.**
36. Николай Кавасила, ***Жи вот в Христа,*** **II; PG 150:541c.**
37. Максим Изповедник, ***Amb.,*** **PG 91:1088c.**
38. Thunberg, ***Microcosm and Mediator,*** **457.**
39. Максим Изповедник, ***Amb.;*** **PG** 91:1237AB.
40. Григорий Палама, ***Contra Akindynos,*** **V, 26, непубликувано и намиращо се в ръкопис** ***Parisinus Coislinianus*** **90, f. 145^v^; цитирано в J. Meyendorff,** ***Gregory Palamas,*** **182.**
41. Томос от 1351 г.; PG 151 :722B.
42. Тук не искам да кажа, че западната доктрина за непорочното зачатие задължително предполага безсмъртието на Мария, въпреки че някои римокатолически богослови са предлагали тази импликация (например M. Jugie, ***I'Immaculee Conception dans VEcriture sainte et dans la Tradition orientale,*** **Bibliotheca Immaculatae Conceptionis, 3 [Rome, 1952]).**

СВЕТИ ДУХ

Раннохристиянското разбиране за сътворението и за последното предназначение на човека е неразделно от пневматологията, но учението за Светия Дух в Новия Завет и при ранните Отци не може лесно да се сведе до система от понятия. Състоялите се през IV в. спорове за божествеността на Духа остават в рамките на един сотириологичен, екзистенциален контекст. Тъй като действието на Духа дава живот „во Христе“, Духът не може да бъде сътворен; Той действително е единосъщен с Отца и със Сина. Този аргумент се използува и от Атанасий в неговите „Писма до Сера- пион“, и от Василий в прочутия му трактат „За Светия Дух“. През целия византийски период тези два патриотични текста остават стандартните авторитети в пневматологията. С изключение на спора около Филиокве (един дебат повече за природата на Бога, отколкото специално за Духа), понятийното развитие на пневматологията през византийското средновековие е малко. Това обаче не означава, че *преживяването* на Духа не се подчертава по-силно, отколкото на Запад, особено в химнологията, светотайнското богословие и духовната литература.

„Както този, който хваща единия край на веригата, издърпва към себе си и другия, така, който приема Духа, приема и Сина, и Отца заедно с Него“, пише Василий.[1] Този пасаж, доста характерен за Кападокийската мисъл, подсказва, първо, че всички велики Божии дела са дела на Троицата, и второ, че специфичната роля на Духа е да осъществи „първия контакт“, което екзистенциално, а не хронологически, е последвано от откровение на Сина, а чрез Него и на Отца. Лич- ното битие на Духа остава мистериозно скрито, въпреки че Той е активен във всяка велика стъпка на божествена дейност: сътворение, изкупление, крайно осъществяване. Неговата функция не е да разкрие Себе Си, а Сина „чрез когото всичко е сътворено“ и който лично е познат в своята човешка природа като Иисус Христос. „Невъзможно е да се даде точ- но определение на ипостаса на Светия Дух и ние просто трябва да не се поддаваме на погрешните мнения за Него, които идват от различни страни.“[2] Така, персоналното битие на Светия Дух остава тайна. То е „кеносийно“ битие, което се състои в манифестиране на царството на Логоса в сътворението и в историята на спасението.

1. Духът в сътворението

За кападокийските Отци тринитарната интерпретация на всички Божии дела подразбира участието на Духа в акта на сътворението. Когато Битие споменава: „и Дух Божий се носеше над водата“ (Бит. 1:2), патристичната традиция интерпретира този пасаж в смисъл на изначално поддържане на всички неща от Духа, което впоследствие прави възможно появата на сътворен логически порядък чрез Словото Божие. Тук, разбира се, не се предполага никаква хронологическа последователност и действието на Духа е част от непрекъснатото творческо действие на Бога в света: „Началото на всички неща е едно“, пише Василий, „което сътворява чрез Сина и усъвър- шенствува в Духа.“[3]

Василий идентифицира тази функция на „усъвършенст- вуване“ на сътвореното като „освещаване“ и иска да каже, че не само човек, но и природата като цяло, са съвършени сами по себе си само когато са в общение с Бога и когато са „изпълнени“ от Духа. „Светското“ винаги е несъвършено или по- скоро, то съществува само като греховно и дефектно състояние на сътвореното. Това особено важи за човека, чиято природа се състои точно в това да бъде „теоцентричен“. Той получава тази „теоцентричност“, която гръцките Отци винаги разбират като истинско „участие“ в живота на Бога, когато е бил сътворен и Бог „вдъхна в лицето му дихание за живот“ (Бит. 2:7). Това „дихание“ на Божия живот, идентифицирано със Светия Дух на базата на Септуагинтата, е онова, което прави човека „Божий образ“. „Същество взето от земята“, пише Кирил Александрийски, „не би могло да се разглежда като образ на Всевишния, ако не беше получило това [дихание].“[4] Така, „усъвършенствуващото“ действие на Духа не принадлежи към категорията на „чудесното“, а съставлява част от изначалния и природен Божествен план. Той приема, вдъхновява и оживява всичко, което все още е добро и красиво в основата си въпреки Падението и поддържа в сътворението първите плодове на есхатологичното преображение. В този смисъл Духът е самото съдържание на Божието Царство. Григорий Нисийски ни предава древния вариант на Гос- поднята молитва „да дойде Твоето царство“ в Лука 11:2 като „Нека Духът Твой Свети дойде над нас и ни пречисти“.[5] И византийското литургическо предание поддържа същата традиция, като започва всяко едно богослужение с есхатологич- но призоваване на Духа, обръщайки се към него с „Царю Небесни“.

Въпреки че са насочени преди всичко към ролята на Духа в изкуплението и спасението, службите на Петдесетница също славят Духа като „Този, който управлява всички неща, който е Господ на всичко и който запазва всичко сътворено от отпадане“.[6] Византийски народни обичаи, свързани с Петдесетница, подсказват, че изливането на Духа наистина пред- чувствува преображението, и традиционното украсяване на църквите в този ден със зеленина и цветя отразява преживяването на ново сътворение. Същата идея доминира „Великият водосвет“, чествуван с голяма тържественост на празника Богоявление (6 януари). Водата, исконният космически елемент, се освещава „от силата, действието [„енергията“] и слизането на Светия Дух“ (велика литания на този ден). При положение, че след Падението космическите елементи се контролират от „княза на този свят“, действието на Духа трябва да има пречистваща функция: „Ти си осветил изворите на Йордан“, казва свещеникът, „защото Ти изпрати Духа Си Свети от небето и смаза главите на змиите, които се криеха там.“

Пълното значение на този обред на екзорсизъм става ясно, когато си припомним, че според библейските категории водата е извор на живот за целия космос, над който човек е позован да властвува. Единствено чрез Падението природата се подчинява на Сатаната. Но Духа освобождава човека от зависимостта от природата. Вместо да бъде източник на демонична власт, природата получава „благодатта на изкуплението, благослова на Йордан“ и става „извор на безсмъртие, дар на освещаване, опрощение на греховете, изцеление на болестите, унищожение на демоните“.[7] Вместо да доминира човека, природата става негов слуга, защото той е образ Божий. Отново се обявява първоначалното райско отношение между Бога, човека и космоса: слизането на Духа предхожда крайното осъществление, когато Бог ще бъде „всичко във всичко“.

Това обаче не е магическа операция в материалната вселена. Вселената не се променя в емпирическото си битие. Промяната се вижда само с очите на вярата, защото *човек* е получил в сърцето си Духа, който вика „Аве, Отче“ (Гал. 4:6); в мистерията на вярата той може да изпита райската реалност на служещата му природа и да признае, че този опит не е субективна измислица, а му разкрива крайната истина за природата и сътворението като цяло. Чрез силата на Духа се възстановява истинското и естествено отношение между Бог, човек и творение.

2. Духът и човешкото изкупление

Синът и Духът са неотделими в „икономията“ на спасението: „Когато Словото осенило Светата Дева“, пише Атанасий, „Духът, заедно със Словото, влязъл в нея. В Духа Словото изваяло тяло за Себе Си, създавайки го в съгласие със Себе Си, според волята Си да донесе всичко сътворено до Отца чрез Себе Си.“[8] Основният аргумент в полза на единосъщието на Духа със Сина и Отца, използуван от Атанасий, Кирил Александрийски и кападокийските Отци, е единството на творческата и изкупителна

дейност на Бога, която винаги е тро- ична: „Отеца върши всичко чрез Словото в Светия Дух“.[9]

Но същностната разлика между действието на Логоса и това на Духа е, че Логосът, а не Духът, става човек и така може директно да се *види* като конкретното лице и ипостас на Иисус Христос, докато личното битие на Светия Дух остава покрито от божествената непознаваемост. В действието Си Духът не разкрива Себе Си, а Сина. Когато осенява Мария, се зачева Словото; когато слиза върху Сина при кръщението в река Йордан, Той разкрива добрата воля на Отца спрямо Сина. Това е библейската и богословска база на много популярното сред Отците и в литургическите текстове разбиране за Духа като образ на Сина.[10] Не е възможно да се *види* Духа, но в Него виждаме Сина, а Самият Син е образа на Отца. В контекста на една динамична и сотириологична мисъл статичното елинско понятие за образ отразява живо отношение между божествените лица, в които човечеството е въведено чрез въплъщението на Сина.

Вече видяхме, че в гръцката пагристична мисъл и във византийската такава, спасението всъщност се разбира като *участие* във и като *общение* с обожената човечност на въплътения Логос, Новия Адам. Когато Отците наричат Духа „образ на Сина“, те искат да кажат, че Той е основния агент, който прави това общение реалност. Синът ни е дал „първите плодове на Духа“, пише Атанасий, „тъй че да бъдем преобразени в синове на Бога според образа на Сина Божий“.[11] Така, ако Логосът е станал човек чрез Духа, то и истинският живот достига до всички човеци единствено чрез Духа. „Какъв е ефектът и резултатът от страданията и делата и учението Христово?“, пита Николай Кавасила. „По отношение на нас самите, то не е нищо друго освен слизането на Светия Дух в Църквата.“[12]

Духът преобразява християнската общност в „Тяло Христово“. Във византийските химни за Петдесетница Духът понякога се нарича „славата Христова“, дарена на учениците след Възнесението,[13] а при всяко причастие, след като приеме светото причастие, християнската общност пее: „Видяхме истинската светлина, приехме небесния Дух, намерихме истинската вяра, славим неразделената Троица, защото тя ни спаси“. Петдесетница, рожденния ден на Църквата, е момента, когато се вижда истинския смисъл на Христовия кръст и Възкресение, когато едно ново човечество отново се връща към божествено единение, когато „рибарите“ получават ново знание. Това е основната тема на празника на Петдесетница във византийското предание и е интересно да се отбележи, че то отговаря на съзнаването от много съвременни изследователи на християнската старина, че пълното разбиране на Христовото учение действително е „пост-възкресен“ духовен опит на ранната Църква: „Явявайки се като огнени езици, Духът твърдо посажда спомена за онези човекоспасяващи думи, които, получени от Отца, Христос казва на апостолите.“[14] Но „знанието“, или „спомена“ даден от Духа, не е интелектуална функция; под него се подразбира „просветление“ на човешкия живот като цяло. Темата за „светлината“, която чрез Ориген и Григорий Нисийски позволява свързването на библейските теофании с гръцкия неоплатонически мистицизъм, изпълва и литургическата химнография на Петдесетница. „Отецът е светлина, Словото е светлина и Светият Дух е светлина, изпратена на апостолите като огнени езици и чрез която целият свят получава просветление и прославя Светата Троица“ (тържествен химн, наричан *exaposteilarion).* Защото Светия Дух действително е „славата“ Христова, която не само преобразява тялото на исторически Иисус (какъвто е случая с Преображението), но и прославя по-широкото Му „Тяло“, т.е. всички онези, които вярват в Него. Всъщност едно сравнение между византийските литургически текстове за Петдесетница с тези, определени за празника на Преображението (6 август) - а е важно винаги да се помни, че за византийците литургията е най-висш израз на тяхната вяра и християнски духовен опит, - показва, че чудото на Петдесетница се смята за разширена форма на тайнството на планината Тавор. На Тавор божествената светлина се показва на ограничен кръг от ученици, но на Петдесетница Христос, „изпращайки Духа, засия като светлина на целия свят“,[15] защото Духът „просвещава учениците и ги въвежда в небесните тайни“.[16]

Лесно можем да приведем още много примери, които показват, че византийската богословска традиция постоянно съзнава, че в „икономията“ на сътворението и спасението Синът и Духът извършват един-единствен божествен акт без обаче да са подчинени един на друг в ипостасното си или лично битие. „Главата“ на новото, изкупено човечество, разбира се, е Христос, но Духът не само действува от името на Христос. По думите на Йоан Дамаскин (които са парафрази- рани в химните на Петдесетница) Той е „Дух Божий, който управлява и упътва. Извор на мъдрост, живот и святост. Бог, който е и към който се обръщаме заедно с Отца и Сина. Не- сътворен, пълен, творящ, всеуправляващ, всепостижим, всемогъщ, безграничен, Господ на всичко сътворено, но на нищо не подчинен. Който обожава, но не е обожен. Който изпълва, но не е изпълнен. Който е споделен, но не споделя, освещава, но не е осветен.“[17]

Тази лична „независимост“ на Духа е свързана, както посочва Владимир Лоски, с цялата мистерия на изкуплението, която е едновременно обединение (или „равносметка“) на човечеството в единия богочовешки ипостас на Христа, Новия Адам, и тайнствена лична среща между *всеки човек* и Бога. Унификацията на човешката природа е свободен божествен дар, но личната среща зависи от човешката свобода: „Христос става единствения образ, съответствуващ на общата природа на човечеството. Светият Дух дарява на всеки човек, сътворен по Божий образ, възможността да осъществи подобието в общата природа. Единият заема Своя ипостас на природата, другият дава Своята божественост на лицата.“[18] Има, разбира се, една божественост и едно божествено действие, или „енергия“, водещо човечеството към единствената есхатологична цел на обожението, но личните, ипостасни функции на Сина и на Духа не са идентични. Божествената благодат и божествения живот са една единствена реалност, но Бог е Троица, а не безлична същност, в която човечеството би било призовано да се слее. Както вече видяхме по-горе, тук византийската християнска традиция изисква различаването в Бога на Едната недостижима същност, на трите ипос- таса и на благодатта (или енергията), чрез която Бог влиза в общение с творенията.

Тайнството на Петдесетница не е въплъщение на Духа, а даряване на тези дарове. Духът не разкрива Своето Лице, както Сина прави това в Иисус, и не „в-ипостасява“ човешката природа като цяло. Той съобщава несътворената Си благодат на всяко човешко лице, на всеки член на Тялото Христово. Новата човешка природа се реализира в ипостаса на въплътения Син, но тя получава само *даровете* на Духа. Разликата между Лицето на Духа и Неговите дарове особено се подчертава във византийското богословие във връзка с богословските спорове от XIII и XIV в. В различен контекст, Григорий Кипърски и Григорий Палама настояват, че на Петдесетница апостолите получават вечните дарове или „енергии“ на Духа, но че няма ново ипостасно единство между Духа и човешката природа.[19]

Така, богословието на Светия Дух съдържа съществен поляритет, който засяга самата природа на християнската вяра. Петдесетница е свидетел на раждането на Църквата - една общност, която ще придобие структури и ще предполага континуитет и авторитет. Освен това, тя е и излияние на духовни дарове, *освобожд аващо* човека от робство и даващо му свобода и личен опит за Бога. Византийското християнство остава със съзнанието за неизбежното напрежение между тези два аспекта на вярата: вярата като догматически континуитет и авторитет, и вярата като личния духовен опит на светците. Като цяло, то разбира, че преувеличеното наблягане на единия или другия аспект унищожава самото значение на християнското Евангелие. Духът дава структура на общността на Църквата и автентичност на служителите, които притежават авторитета да запазят тази структура, да водят и да поучават. Но Духът поддържа в Църквата и пророческите функции и разкрива цялата истина на всеки член на тялото Христово, само ако той може и е достоен да я „приеме“. Тъй като е сътворен от Духа, животът на Църквата не може да

се сведе до „институцията“ или „събитието“, до авторитета или свободата. Той е нова „общност“, създадена от Духа во Христе, където истинската свобода се възвръща в духовното общение на Христовото Тяло.

1.Духът и Църквата

Във византийския литургически език терминът *koinonia* („общение“) е специфичния израз, с който се означава присъствието на Светия Дух в евхаристийната общност и е едно от ключовите понятия в трактата на Василий Велики за Светия Дух.[20] Това наблюдение е важно дотолкова, доколкото то подчертава, че „общението“ на Отца, Сина и Духа като божествена Троица, „общението на Светия Дух“, което въвежда човека в божествения живот и „общението“, или „общността“, която така се създава между човеците и Христос, не само се означават със същия термин, но в крайна сметка представляват същия духовен опит и реалност. Църквата не е просто общество на човешки същества, свързани помежду си с общи вярвания и цели. Тя е *koinonia* в Бога и с Бога. И ако Сам Бог не беше троична *koinonia*, ако Той не беше три Лица, Църквата никога не би могла да бъде общност от лица, които не могат да се сведат едно до друго в личния си идентитет. Участието в божествения живот не би било нищо повече от неоплатоническа или будистка интеграция в безлично „Едно“.

Съвсем специфичното „единство“, реализирано в евхаристийната *koinonia*, е дар на Духа *par excellence.*

Една от повтарящите се теми във византийската химно- графия за Петдесетница е паралела между „смешението“ във Вавилон и „единството“ и „симфонията“, постигнати от слизането на Духа в огнени езици: „Когато слезе и смеси езиците, Всевишният раздели народите, а когато раздаваше огнените езици, призова към единство всички, затова ние едино- гласно славим Всесветия Дух“.[21] Духът не потиска плурализма и многообразието на сътвореното. Нито пък изключва наистина личното съприкосновение с Бога, достъпно за всеки човек, а превъзмогва разделението, противоречието и тленността. Той Самият е „симфонията“ на сътвореното, която напълно ще се реализира при есхатологичното осъществяване. Функцията на Църквата е да направи тази реализация до- стъпна чрез очакване, извършвано от Духа и чрез ролята си

на „освещаване“.

„Сътворението е осветено“, пише Василий, „и Духът е този, който освещава. Така и ангелите, архангелите и всички наднебесни сили приемат светостта си от Духа. Но Самият Дух има святост по природа. Той не я получава по благодат, а по същност, поради което изрично се нарича „Свят“. Така, Той е свят по природа, както Отца и Сина са свети по природа.“" Тайнствената, но решаваща роля на Духа в „икономията“ на спасението не може да се изрази напълно по друг начин, освен чрез сугестивната тавтология: Светия Дух „освещава“, т.е. Той създава *koinonia* на човека с Бога и оттук и на човеците помежду им като „общност на светци“. Това най-добре е изразено в „анафората на св. Василий“, която се служи десет пъти всяка година във византийската Църква, в най-тър- жествения момент на епиклезата:

„Молим Те и призоваваме Те, о Най-свети, в Твоята доброта Твоят Дух Свети да слезе върху нас и върху тези дарове, да благослови, освети и покаже, че този хляб е самото честно Тяло на нашия Господ, Бог и Спасител Иисус Христос, а тази чаша е честната Кръв на Господа, Бога и Спасителя Иисуса Христа, пролята за живота и спасението на света. И всички нас, които се причестяваме от единни хляб и чаша, съедини ни един с друг в общението на единния Дух Свети.“

Бидейки кръстени всеки поотделно „в смъртта Христова“ и приели „печата на дара на Светия Дух“ в светото тайнство на миропомазването, всички вярващи заедно участвуват в тайнството на евхаристията. Съществуването на *koinonia* между тях е едновременно *условие* за евхаристийното чудо - Духът се призовава не само върху „даровете“, а *„върху нас* и върху даровете“ - и негово следствие: Духът освещава даровете, така че *koinonia* да стане една винаги възобновяваща се реалност.

Ролята на Духа в превръщането на една общност от грешници в „Божия Църква“ е различна, но не същностно различна от Неговата роля в сътворението. Защото, като „ново творение“, „новият Адам“ е и предчувствие за всеобщото преображение на света, което е крайното намерение и цел на Божията творческа дейност. Византийската литургия и богословие винаги съзнават факта, че „чрез Светия Дух всяко живо същество получава живот“[23] и че, следователно, като новия храм на Духа, Църквата има божествена мисия към света.

Тя не приема Духа заради себе си, а за да изпълни Божия план в човешката история и в целия космос. Паралелизма, а и разликата между „първото“ и „новото“ сътворение, са изразени много добре от Николай Кавасила: „[Бог] не твори наново от същата материя, която Той сътвори в началото. Тогава Той си послужи с праха на земята, а днес призовава собственото Си тяло. Той ни възвръща живота не като формира наново един жизнен принцип, който Той преди е поддържал в естествения порядък, а като пролива кръвта Си в сърцата на причастните, така че Неговият живот да се появи в тях. Преди Той вдъхваше дъх на живота, сега Той ни предава Своя Дух.“[24]

Под „ново сътворение“ се подразбира мисия (послание) към света. Оттук Църквата винаги е „апостолска“, т.е. не само основаваща се на вярата на онези, които са видяли възкръсналия Господ, а приемаща тяхната роля „да бъдат по- слани“ да обявят и установят Царството Божие. Тази мисия получава своята автентичност от Духа. Византийските химни за Петдесетница прославят Христа, „който направи рибарите най мъдри, като изпрати върху тях Духа Свети и чрез тях улови света в Своята мрежа“.[25]

В деня на Петдесетница Духът дарява своята „апосто- личност“ на Църквата и само чрез Духа тя може да запази

съгласието и континуитета с изначалното християнско евангелие. Различните служби, сътворени от Духа в християнската *koinonia,* и по-специално тази на епископата, са предназначени да поддържат и структурират този континуитет, като така осигуряват чистотата и действеността на мисията на Църквата в света.

3.Дух и човешка свобода

В единадесета глава видяхме, че в гръцката патристична традиция човекът не се схваща като автономно същество; участието в божествения живот се разглежда като неразделна част от неговата *природа.* Но тъй като човек е сътворен свободен, очевидно е, че не може да има (както в западното богословие) опозиция между „благодат“ и свобода. Напротив, човек може автентично да бъде свободен само „в Бога“, когато чрез Светия Дух той е освободен от детерминизма на сътвореното и паднало битие и получава силата да сподели Божието господство над всичко сътворено.

Този подход към свободата е от изключително важно значение за отношението на човека към Църквата, както и за неговата обществена и лична етика. От една страна, той предполага, че никъде освен в светотайнската общност на Църквата не може да се постигне наистина освобождаващ божествен живот, а от друга - целият подход към спасението на човека си остава основан на личното, отговорно и свободно съпреживяване на Бога. Този парадокс, който не може да се сведе до никаква рационална схема, отговаря на един съществен елемент на пневматологията: Духът гарантира едновременно континуитета и автентичността на светотайнските институции на Църквата и дарява на всяко човешко битие възможност за свободен божествен духовен опит и следователно пълна отговорност за личното спасение и общия континуитет на Църквата в Божията истина. Между общото и светотайнс- кото, от една страна, и личното, от друга, следователно има необходимо напрежение в духовния живот на християнина и в моралното му поведение. Царството Божие, което предстои, вече е реализирано в светите тайнства, но всеки отделен християнин е призован да израсне в него със собствените си усилия и като използва собствената си дадена от Бога свобода с помощта на Светия Дух.

Във византийското предание никога не е съществувала силна тенденция за изграждане на системи християнска етика, а на Църквата никога не се е гледало като на източник на авторитетни и подробни изказвания за християнско поведение. Църквата действително често е призовавана да разреши конкретни случаи, а решенията й се смятат за меродавни критерии за бъдещи преценки, но творческото течение на византийската духовност е повик за „съвършенство“ и „свя- тост“, а не някаква пропозиционална етическа система. Мистичният, есхатологичен и следователно максималистичен характер на този повик за святост е това, което всъщност я различава от легализма на средновековния римски католицизъм, от пуританския морализъм на други западни течения и от ре- лативизма на съвременната „етика на ситуацията“. Когато търсят примери за християнско поведение, византийските християни по-скоро гледат към светците и „героите на вярата“, особено монасите. Монашеската литература е и извор *par ex. ellence* за нашето собствено разбиране на византийската духовност и тя е доминирана от „търсене“ на Светия Дух.

Свързано най-вече с традицията на Макарий, това търсене личи добре в цветистите химни на Симеон Нови Богослов, посветени на Светия Дух:

> **„Благодаря Ти за това, че Ти, божествено Битие над всички неща, ставаш един дух с мене - без смесване, без промяна - и че Ти стана всичко във всичко за мен, неизречима храна, свободно раздавана, която се стича от устните на моята душа, която обилно се лее от извора на сърцето ми. Разкошна одежда, която ме покрива и закриля и унищожава демони. Очищение, което ме очиства от всяко петно с тези свети и непрекъснати сълзи, които Твоето присъствие дава на онези, които посещаваш. Благодаря Ти за Твоето битие, което ми се разкри като ден без сумрак, като слънце незалязващо. О, Ти, който нямащ място, където да се криеш, защото никога не ни избягваш и никога никого не си презрял. Ние сме тези, които се крием нежелаейки да идем към Теб.“[26]**

Съзнателният и личен опит за Светия Дух, следователно, е най- висшата цел на християнския живот във византийската тра- диция - преживяване, което предполага постоянен растеж и извисяване. То не се противопоставя на едно в същността си христоцентрично разбиране на Евангелието, защото самото то е възможно само „во Христе“, т.е. чрез общение в обоже- ната човечност на Иисус. Нито пък противоречи на практически етически изисквания, защото остава невъзможно, ако тези изисквания не са изпълнени. Очевидно обаче такъв духовен опит отразява едно в основата си персоналистично разбиране на християнството. Така, в степен по-голяма, отколкото на Запад, византийската Църква вижда в светеца или мистика пазител на вярата и му има по-голямо доверие, отколкото на която и да е постоянна институция. Тя не развива правни или канонически гаранции за независимо християнско действие в света, надявайки се, че ако те са нужни, ще се появят пророци, за да запазят идентитета на Евангелието. Тази надежда действително се сбъдва в неизменния нонконформи- зъм на монасите и монашеските общности през цялата история на Византия.

Очевидно византийското християнство неизбежно ще се изправи и пред изкушения, присъщи на персоналистичната му позиция. Редом с православната духовност, спиритуалис- тични и дуалистични секти често просперират във византийския и поствизантийския свят. Между IV и XIV в. различни форми на месалианство - „пелагианството на Изтока“[27] - защитават антисоциална, несветотайнска и дуалистична интер

претация на монашеския идеал. Техни последователи са руските *Стригольники,* а и други секти. Под формата на преувеличен антиинституционализъм, тяхното влияние винаги се усеща в каноническите граници на самата Православна Църква.

Църквата, разбира се, никога не допуска спиригуалис- тичният индивидуализъм и „ентусиазъм“ да бъдат издигнати като еклесиологична система, а запазва свеготайнската си структура и каноническа дисциплина. Съзнавайки, че в Царството Божие няма други закони освен тези на Духа, гя винаги помни, че Царството, вече достъпно като истинско и непосредствено съпреживяване, все още не е дошло в действителност и остава скрито под сакраментални воали. В настоящия *aidn*, структури, закони, канони и институции са неизбежни като *средство* за по-пълното реализиране на Царството Божие. На практика византийският свят признава, че християнската империя има легитимното право да кодифицира практически християнския морал и да следи за неговото спазване. Стандартният кодекс на християнско поведение е *Номоканонът,* сборник от църковни правила и държавни закони, отнасящи се до религията. Дори и там обаче, фундаменталният персонализъм на византийското християнство се запазва във факта, че едно *лице*, а не институция, има директни отговорности в християнския свят - „богоизбрания“ християнски император. Исторически погледнато, значението, което има просъществуването на империята на Изток, е в това, че византийската Църква не приема директната роля политически да управлява обществото и така се придържа по- стриктно към функцията си на указател на Царството, което ще дойде - едно Царство, фундаментално различно от всички политически системи на този век.

Без оглед на двусмислието и двуличието, понякога очевидни във византийската държава, тя все пак служи за историческа рамка на една традиция, която поддържа *есхатоло- гичния* характер на християнството. Като цяло, независимо дали в ислямските земи или в съвременните светски общества на Източна Европа, православието избира живот като в гето: с изживяването на небесното, затворената литургическа общност служи и като убежище, и като школа. Тази общност показва забележителна способност да оцелява, а и да влияе върху интелектуалното развитие, както е например в Русия през XIX и XX в. Ударението, което тя слага върху свобод- ното преживяване на Духа като освобождаваща цел на човешкия живот, може още по-добре да се оцени от онези, които днес търсят алтернативи на прекалено институционализи- раната църковност на западното християнство.

Б Е Л Е Ж К И

1. Писмо 38, 4; PG 32:332c; trans. R. J. Deferrari (London: Heine- mann, 1961), 211.
2.*Cat.* 16, 11; PG 33:932c.
3 ***DeSpir.S.,*** 16,38: **PG** 32: 136в.
4.*InJoh.* XI, 10; PG 74:541c.
4. Виж R. Leaney, „The Lucan text of the Lord's Prayer (in Gregory of Nyssa)“, *Novum Testamentum* 1 (1956), 103-111.
5. *Apodeipnon,* канон, песен 5.
6. Велик водосвет.
8 ***AdSerap.*** 1, 31; **PG** 26:605а.
9. ***Ibid.,* 1,** 28; **PG** 26:596а.
10. **Виж например Василий Велики, *De Spirit. S.,*** 9, **23; PG 32:1** 09в.

11. **„За Въплъщението“ и „Против арианите“,** 8; **PG** 26:997A.
12 ***A Commentary on the Divine Liturgy,*** **37, 3, SC 4 bis, p. 229; trans. J. M. Hussey & P. A. McNulty (London:** SPCK, **1960), 90.**
13. ***Катизма,*** **след Полиелея.**
14. Канон 2, песен 8.
15. Канон 1, песен 1.
16. ***Катизма*** **1.**
17. ***De fide orth.*** **I,** 8; **PG** 94:821BC.
18. Сравни J. Meyendorff, ***Gregory Palamas,*** **14-15, 231.**
20. Boris Bobrinskoy, „Liturgie et ecclesiologie trinitaire de St. Basile“, ***Etudes patristiques: le traite sur le Saint-Esprit de Saint Basile,*** **Foi et Constitution, 1969, 89-90; също във** ***Verbum Caro,*** **23, No. 88.**
21. Кондак на Петдесетница.
22. Писмо 159, 2; PG 32:62IAB; **ed. Deferrari, 396.**
23. Неделна утреня, антифон, глас 4.
24. За Христовия живот, IV; PG 150:617B.
25. Тропар.
26. PG 120:509BC.
27. I. Hausherr, „L'erreur fondamentale et la logique du messalianis- me“, ***OCP*** **1 (1955), 328-360.**

Триединният Бог

Когато казвам *Бог,* искам да кажа Отец, Син и Свети Дух“, пише Григорий Богослов.[1] Догматът за у у Троицата в гръцката патристична традиция далеч не е форма на абстрактно разсъждение, а винаги е въпрос на религиозен опит - литургически, мистичен и често поетичен:

„Щом си представя едното, съм озарен от великолепието и на трите; щом ги различа, се оказвам върнат към едното. Когато мисля за едно от трите, мисля за Него като за цялото, очите ми са пълни и ми убягва повечето от това, което мисля.“[2]

Основата на това тринитарно богословие, формулирано от кападокийските Отци в IV в. в края на арианските спорове и което остава общоприето през целия византийски период, се намира в сотириологията: отците в действителност не се занимават с разсъждения, а със спасението на човека. Никей- ската доктрина на единосъщността означава „изповядване на пълнотата на божественото во Христе и е свързано с разбирането на Въплъщението като основен момент в изкупителното дело на Христос“. Тя също така твърди, че ако „Духа не е съвършено Бог, то напразно и недостатъчно е даваното от Него освещение“.’ Сама по себе си, кападокийската доктрина за Троицата е напълно безсмислена, ако не си спомним, че целта й е да поддържа христологическите и пневма- тологически предпоставки, развити в предишните две глави: въплътеният Логос и Светият Дух се познават и изпитват първо като *божествени действуващи лица на спасението* и едва след това идва откритието, че те всъщност са един Бог. Добре известно е, че по време на богословските спорове от IV в. кападокийските Отци са обвинени в тритеизъм, така че Григорий Нисийски дори е принуден да издаде известния си апологетически трактат, доказващ, че „няма три Бога“.[4] Остава спорно обаче, дали той успява *философски* да докаже своята теза. Доктрината за трите ипостаса, приета от кападокийските Отци, за да означат трите божествени Лица, съдържа съвсем определени плотинови и оригенистични асоциа- ции, които обикновено предполагат *същностно* различие. Но отците остават верни на приетата от тях терминология, въпреки всички трудности и критики - и от страна на „старо-

никейците“, верни на Атанасий, и от страна на богословите на латинския Запад, - защото те не виждат друг начин да се запази библейския опит за спасението в напълно идентифи- цируемите и различни лица на Христос и Духа, духовен опит, който никога не може да влезе в категориите на философския есенциализъм.

Латинският Запад приема друг подход към тринитарно- то богословие и контраста е добре изразен от Теодор дьо Ре- нон: „Латинската философия първо разглежда природата сама по себе си и след това преминава към действуващото, а гръцката философия първо се занимава с действуващото и преминава през него, за да търси природата. Латинците смятат личността за форма на природата, а гърците мислят за природата като за съдържание на личността“.[5] На практика, разликата в акцента означава, че и в *lex orandi,* и в *lex cre- dendi* на византийското християнство Троицата остава един исконен и конкретен опит, а Единството на Божията природа е предмет на вярата, винаги придружаван от настояване за абсолютната непознаваемост на божествената същност. На Запад обаче, особено след Августин, единството на божественото битие служи за отправна точка на тринитарното богословие. Очевидно е, че двете школи биха могли да се развиват и да се допълват взаимно, оставайки отворени за диалог и взаимно разбиране. За съжаление, острите спорове за *Filioque* довеждат до втвърдяване на позициите и стават една от основните причини за схизмата. Съвременната криза на деизма, все по-големите трудности, които съвременните богослови срещат при обясняване и оправдаване битието на Бога като философски определимо цяло, могат да помогнат не само да се разреши средновековния спор между Изтока и Запада, но и за съживяването на един по-автентичен трини- таризъм. „Изглежда, че в наше време“, пише Теодор дьо Ре- нон, „догматът за божественото единство е абсорбирал догмата за Троицата, за която говорим само като за спомен.“[6] Но „догмата за божественото единство“ се оспорва от тази за „смъртта на Бога“. Оттук и връщането към екзистенциалния и опитен подход към доктрината за Бога, разглеждана в контекста на историята на спасението: „Без нашия опит за Отца, Сина и Духа в историята на спасението“, пише Карл Ранер, „ние в крайна сметка изобщо няма да можем да разберем как те съществуват поотделно като един Бог.“[7]

Тези съвременни проблеми директно се срещат с последователната позиция на византийското богословие.

1.Единство и троичност

Кападокийските Отци приемат формулата, която остава критерий за православно тринитарно богословие на Изток: Бог е една същност в три ипостаса. Като се имат предвид обстоятелствата в IV в., това кападокийско решение никога не претендира да е нещо повече от възможно най-доброто *описание* на божествената мистерия, а не решение на един философски процес, подобно на Плотиновата „Троица от ипостаси“. Отците винаги твърдят, че ние не можем да знаем *какво* Бог е, а само *че Той е,* защото ни се е разкрил (в историята на спасението) като Отец, Син и Дух. Бог е Троица „и този факт не може да се извлече от който и да е принцип, нито да се обясни с която и да е достатъчна причина, защото няма принципи и причини, предшествуващи Троицата“.[8]

Защо тогава *това* описание и тази терминология са за предпочитане пред други? Най-вече защото всички тогава съществуващи възможности са изглеждали неадекватни от самото начало. Формулата „една същност, три *prosopa*“, например, не можела да изключи една модалистична Троица, защото въпреки че терминът *prosopon* обикновено се използу- вал за „лице“, той можел да означава и „маска“, „външен вид“. Същевременно кападокийските Отци искали да потвърдят, че Бог е едновременно един обект и три обекта, че и Неговото единство, и Неговата троичност са пълни реалности. „Когато говоря за Бога“, пише Григорий Богослов, „трябва да бъдете осветени едновременно от един лъч светлина и от три. Три по свойства, по ипостаси или Лица, ако някой предпочита така да ги нарича, защото ние няма да спорим за имената, докато сричките имат един и същ смисъл, но един по отношение на *ousia* (същност), т.е. Бог.“[5]

Тук не се съдържат претенции за философска последователност, въпреки че е направено усилие да се използват съ- временни философски термини. Крайното значение на термините обаче ясно се различава от значението им в гръцката философия и тяхната неадекватност честно се признава.

Това важи с особена сила за „ипостас“ - термин, който е изключително важен и за тринитарното богословие, и за хри- стологията. Нито аристотелианството, нито неоплатонизмът използват този термин, за да означат *лице* в християнския (и съвременния) смисъл, *извършител*, „притежаващ“ собствената си природа и „действуващ“ по съответен начин, *единствен субект,* чиято абсолютна идентичност не може да се повтори по никакъв начин. Срещу „староникейците“ кападокий- ските Отци искали да подчертаят, че никейското *homoousion* („единосъщен“) не идентифицира Сина с Отца на нивото на лицето, а само на нивото на *ousia.* „Нито Синът е Отец, защото Отецът е един, но Той е това, което Отецът е; нито Духът е Син, защото Той е от Бога, защото Единородният е един, но Той е това, което е Сина.“[10] Така, в Бога „каквото“ е едно, но трите ипостаса са лични идентичности, които не могат да се сведат една до друга в личното си битие. Те „притежават божественост“[11] и божественото е „в тях“.[12]

„Ние свързваме ипостасния характер [на Духа] с това, че Той се открива след Сина и със Сина и с това, че Той получава съществуването си от Отца. А Синът, в Себе Си и със Себе Си откриващ Духа, който изхожда от Отца, сияе единствен с незачената светлина и няма общо с Отца и Духа в идентичността на Своите особени черти, но се открива само в тези особени черти, свойствени на Неговия ипостас. На свой ред, Отецът има като

отличително ипостасно свойство да бъде Отец и да е независим от всякаква причинност...“[13]

Същото персоналистично ударение се появява в настояването на „единоначалието“ на Отца от гръцките Отци. Обратно на разбирането, което преобладава на Запад след Августин и в латинската схоластика, гръцкото богословие приписва *произхода* на ипостасното „съществуване“ на *ипостаса* на Отеца, а не на общата същност. Отецът е „причината“ *(aitia)* и „принципът“ (*arche)* на божествената природа, която е в Сина и в Духа. Още по-забележителен е фактът, че това „единоначалие“ на Отеца постоянно се използва от кападокийските Отци срещу тези, които ги обвиняват в „тритеизъм“: „Бог е един“, пише Василий, „защото Отецът е един“.[14] Същата мисъл можем да намерим и у Григорий Богослов: „Бог е общата природа на трите, но Отецът е тяхното единство [*heno*- m]“.[15] Псевдо-Дионисий също говори за Отца като за „извор на Божественото,“[16] а в „Точно изложение на православната вяра“ и Йоан Дамаскин потвърждава същностната зависимост на Сина и Духа от *Лицето* на Отеца:

„Каквото Синът има от Отца, има го и Духът, включително и самото Си битие. И ако Отецът не съществува, тогава не съществуват и

Сина и Духа, и ако Отецът няма нещо, нямат го и Сина и Духа. Освен това, благодарение на Отеца, т.е. благодарение на факта, че Отецът *е,* налице са и Синът и Духът, и благодарение на Отеца, Си- ньг и Духът имат всичко, което имат.“[17]

Приемайки Никея, кападокийските Отци елиминират онтоло- гическата субординация при Ориген и Арий, но заедно с раз- бирането за ипостасния живот те запазват и една библейска и православна субординация, поддържаща личната идентичност на Отца като краен извор на всяко божествено битие и действие: „Трите [са] един Бог, когато се съзерцават заедно; всеки [е] Бог, защото [те са] единосъщни; трите [са] един Бог поради единоначалието [на Отца]“.[18] Развивайки добре познатата си доктрина за божествения образ у човека, Григорий Нисийски определя един аспект на човешкото лично битие, който ясно се *различава* от това на Бога: *всяко* човешко лице притежава способността да се възпроизвежда, докато в Бога има само „едно и също Лице на Отца, от когото е роден Сина и изхожда Духа“.[1]" Така, човешкият род постоянно е в процес на раздробяване и може да възстанови единството си само ако е *осиновен* от Отца во Христе, т.е. като станат деца на единия ипостас, който ражда, но не се дроби, нито умножава. Изворът на единство в Троицата, Отеца, възстановява единството на сътворението, като приема човешка природа в Своя Син, Новия Адам, в когото човечеството получава „равносметка“ чрез дейността на Духа.

Доктрината за Троицата не е абстрактно интелектуално разсъждение и стои в самия център на византийския религиозен опит: иманентната Троица се показва като „икономийна“ Троица, т.е. спасителното откровение на Бога в историята. Това става особено ясно в литургията и по-специално в евха- ристийния канон. Като тържествена молитва към Отца от осиновената човешка общност, обединена във въплътения Син и призоваваща Духа, Евхаристията действително е святото тайнство на божественото единство, което се дарява на хората. Същата тринитарна реалност е изразена в безброй химни, разпръснати във всички византийски литургически цикли. Тук ще цитираме един тържествен химн на Петдесетница, приписван на императора-поет Лъв VI (886-912) и представляващ вариация върху известния *Trisagion* (трисветое):

„Елате, народи, да се поклоним на триипостасното Божество,
на Сина в Отца със Светия Дух.
Защото предвечно Огец роди Сина, споделяйки Своята вечност и Своя Престол;
И Светия Дух беше в Отца, прославен заедно със Сина.
Една Сила, Една Същност, Едно Божество, на което всички, покланяйки се, казваме:
Свети Боже, който сътвори всички неща чрез Сина и със съдействието на Светия Дух;
Свети Крепки, чрез Когото познахме Отца, и Светия Дух дойде в света;
Свети Безсмъртни, Дух Утешител, който изхожда от Отца и обитава в Сина,
Света Троице, слава Тебе.“[20]

В класическата латинска тринитарна доктрина „Отец, Син и Дух са само „релативно“ различени“.[21] Каквато и интерпретация да се даде на идеята за „отношение“, съдържаща се в това твърдение, ясно е, че западната мисъл признава онтоло- гичния примат на същностното *единство* над различието на лицата в Бога. С други думи, Бог по същество е един, освен в божествените Лица, които се определят в термините на *отношението.* Във византийската мисъл обаче (нека да използуваме един израз на Максим Изповедник) „Бог едновременно е монада и триада“[22] и вероятно съществува тенденция и в богослужението, и във философските формулировки (за разлика от догматическите постановки) да се дава известен превес на различието на лицата над същностното единство. Византийският отговор на обвинението в „тритеизъм“ е позоваване на никейското „единосъщен“.

Това позоваване само по себе си не може да разреши проблема, защото гръцката патристична мисъл, и особено тази на кападокийските Отци, винаги предполага като начал- на точка на апофатическото богословие, че Божието битие и следователно окончателният смисъл на ипостасните отношения се разбират като абсолютно стоящи над всякакво разбиране, определение или доказателство. Самата идея, че Бог е и Единство, и Троица е *откровение,* илюстриращо тази неразбираемост, защото няма реалност, достъпна за ума, която може да бъде едновременно „едно“ и „три“. Както Владимир Лоски казва: „Непостижимият се разкрива в самия факт, че Той е непостижим, защото Неговата непостижимост се корени във факта, че Бог е не само Природа, но и Три Лица“.[23]

Познанието на Бога, следователно, е възможно само дотолкова, доколкото Той разкрива Себе си, доколкото иманент- ната Троица се разкрива в „икономията“ на спасението, доколкото трансцендентното *действува* на иманентно ниво. Точно във фундаменталното единство на тези Божии „действия“, или „енергии“, гръцките Отци, особено Василий и Григорий Нисийски, откриват решителния и екзистенциален знак за единството на Божията същност. Добре известният аргумент на Василий в полза на божествеността на Духа е, че Той има същото „действие“ като Отеца и Сина. По подобен начин Григорий Нисийски доказва същностното единство на Отец, Син и Дух чрез единството на техните дела.[24] Този аргумент отговаря и на контекста на полемиката на кападокий- ците срещу Евномий, който поддържа възможността да се познае Божията същност. Знание по отношение на Бога не е възможно, твърдят те, освен от Неговите „енергии“. Следователно „икономийната“ Троица, разкрита в Божиите действия в света, е единствено възможната основа, за да се потвърди, че Бог действително е, парадоксално и непонятно, една трансцендентна и иманентна Троица. Г. J1. Престидж добре е описал учението за „енергиите“ на Григорий Нисийски:

„При хората.... въпреки монолитността на човешкия род, всеки индивид действува поотделно, така че е правилно да ги смятаме за множество. Това не е така... при Бога. Отецът никога не действува независимо от Сина, нито Синът от Духа. Божията дейност... винаги започва от Отца, продължава чрез Сина и завършва в Светия Дух. Не съществува отделно индивидуално действие на което и да е Лице. Енергията неизменно минава през трите, въпреки че резултатът не е три действия, а едно.“[25]

В действителност, аристотеловия принцип, според който всяка „природа“ *(physis)* има „енергия“ (*energeia*), т.е. екзистенциално осезаем израз, осигурява терминологичния произход на патристичното понятие за „енергия“. (Тази терминология се използува и в христологията, където, например, Максим Изповедник твърди, че двете природи на Христос предполагат две „енергии“, или воли.) Показателно е обаче, че аристо- теловата диада „природа-енергия“ не се смята за достатъч- на, когато се прилага за Бога, защото решителният *действу- ващ* фактор в Божията природа е ипостасен. Оттук следва, че божествената „енергия“ е не само единствена, но и триипос- тасна, тъй като „енергията“ отразява общия живот на трите Лица. Личните аспекти на божествените ипостаси не изчезват

в единната „енергия“ и Троичният живот на Бога е действително този, който ни се съобщава и към който ставаме при- частни в „енергията“. Следователно чрез „енергията“ божествените ипостаси се проявяват в своята неразделна цялост *{perichoresis)-?''* „Аз съм в Отца и Отецът е в мене“ (Йоан. 14:11). Въпреки че също са едно по природа и по същност, човешките лица действуват разделно и често в конфликт едно с друго. В Бог обаче *perichoresis* изразява съвършената любов, следователно и съвършеното единство на „енергията“, на трите ипостаса, без каквото и да било смесване или сливане. Тъй като винаги е троична, енергията винаги е израз и общение на любовта: „Както Отеца възлюби мене, и Аз възлюбих вас: пребъдете в Моята любов“ (Йоан. 15:9).

Вероятно в контекста на учението за *perichoresis* трябва да разбираме един уникален пасаж от Палама, където той изглежда е вдъхновен от Августиновия „психологически“ образ на Троицата.[27] Ето какво пише Палама: „Този Дух на Словото от висините е като тайнствената любов на Отеца към Словото тайнствено заченато. Той е това, което се притежава от Словото, от възлюбления Син, по отношение на Отеца, който Го роди. Синът го извършва, защото Той идва от Отца заедно с тази любов и тази любов по природа му принадлежи.“[28] Тъй като целият подход към Троицата у Палама се различава от този на Августин, той безспорно е в резултат на персона- листичната интерпретация, която може да се даде на „психологическия“ образ, използуван тук, за да изрази тринитарното тайнство: любовта обединява трите божествени ипостаса и чрез тяхната обща божествена „енергия“, или „действие“, се излива върху тези, които са достойни да я приемат.

2.Ипостас, същност, енергия

Разликата — това е една *действителна,* разлика - между божествена „същност“ и божествена „енергия“ става неизбежна в контекста на учението за „обожението“, което включва и „участие“ на сътворения човек в несътворения живот на Бога, чиято същност остава трансцендентна и абсолютно недостъпна за участие. В действителност, всички тези аспекти на доктрината за Бога едновременно се обсъждат по време на споровете между Григорий Палама и неговите противници през XIV в. Неизбежното му заключение е, че „Бог има три елемента: същност, енергия и троичност на божествените ипостаси“.[29]

Тази тройна разлика става неизбежна в момента, в който отхвърлим Августиновия вариант на тринитаризма в полза на кападокийците. Защото, ако Лицата са само вътрешни за същността отношения. Божието откровение - ако има такова - е откровение или на „същността“, или на „аналогични“ сътворени символи. „Енергиите“, следователно, са или „същността“ на Бога, или сътворени знаци и няма реално различие *в Бога.* Ако обаче, противно на това. Лицата са различни от същността, която е обща за тях, но е трансцендентна и недостъпна за човека, и ако в Христос човек среща Бога „лице в лице“, така че има истинско „участие“ в божественото битие, това участие в божественото битие може да бъде само свободен дар Божий, който запазва недостъпния характер на същността и трансцендентността на Бога. Това самоотдаване на Бога е божествената „енергия“, а живият и личен Бог е действително един *действен* Бог.

Видяхме, че във византийската традиция доктрината за „енергиите“ е основна както за разбирането на сътворението, така и за христологията. Отказвайки да сведе Божието битие до философското понятие за проста „същност“, византийската мисъл утвърждава пълната и съдържаща различия реалност на триединния ипостасен живот на Бога *ad intra,* както и Неговото „умножаване“ като творец *ad extra.* Тези две „множения“ обаче не съвпадат. Терминологията, която учението за енергиите получава по отношение на трите ипостаса, се стабилизира в паламитския синтез на XIV в.:

> **„Правилните наименования на божествените ипостаси са общи за енергиите, докато наименованията общи за ипостасите са специфични за всяка от божествените енергии. Така, *живот* е общо название за Отца, Сина и Духа, но *предзнанието* не се нарича *живот*, нито е *простота* (едносъставност), нито *неизменност*, нито която и да е друга енергия. Така всяка от реалностите, които изредихме, принадлежи едновременно на Отеца, на Сина и на Духа, но те принадлежат само на една енергия, а не на всички. В действителност, всяка реалност има само едно значение. И обратно. *Отец* е правил- ното наименование на единствен ипостас, но то се проявява във всички енергии... Същото важи и за наименованията *Син* и *Дух*... Така, тъй като Бог в Своята цялост е напълно въплътен, Той неизменно е съединил с людското цяло... божествената природа и цялата й сила и енергия в един от божествените ипостаси. Така и чрез всяка от Неговите енергии човек участвува в целия Бог... Отца, Сина и Светия Дух...“[50]**

Троякото различие - същност, ипостас, енергия - не е разделение на Божието битие, а отразява тайнствения живот на „Този който е“ - трансцендентен, трилик и присъствуващ в Неговото творение.

Паламитските формулировки от XIV в. се предхождат от богословско развитие, което се занимава със същото трояко различие. В 1156 и 1157 г. два поместни събора в Константинопол обсъждат проблема, дали жертвата на Христос и в историческото, и в евхаристийното си измерение е предложена единствено на Отца или на Светата Троица като цяло. Богословът Сотерих е осъден, защото твърди, че актовете на предлагане и приемане съставляват *ипостасните свойства.* съответно на Сина и на Отца - едно мнение, което съборите смятат за обърквене на „иманентната“ и „икономийната“ Троица, или на ипостасните *свойства* и „енергиите“. И действително, византийските литургии на Василий Велики и Йоан Златоуст включват в частта, при която се събират волни пожертвувания, една молитва отправена към Христос: „Защото ти си този, който принася жертва и който е принесен в жертва, който приема и сам бива приет“. Тайнството на ипостас - ния живот, разкрито във Въплъщението и в акта на изкуплението, е изразено и в един византийски възкресен тропар (който свещеника повтаря при приношението по време

на Евхаристията): „О, Христе неописуеми! Ти изпълваш всички неща: телом в гроба, в ада с душата си като Бог, в рая с крадеца, и седиш на божествения престол с Отца и с Духа“.

Следователно, дори и само Отецът да е единствения адресат на евхаристийната молитва, актът на „приемане“ на жертвата е троичен акт, каквито са и всички божествени деяния *ad extra?'* Тайнството на Въплъщението обаче се състои във факта, че божественият ипостас на Логоса приема *и* ролята на жертвуване, довеждайки човечеството със себе си до престола на Отца. Евхаристийната жертва е точно това жертвуване, постигнато в тялото Христово, където човешката природа е проникната от божествена енергия, приета такава, каквато е в ипостаса на Логоса.

Ипостасното, лично съществуване включва и „откри- тост“, която позволява на въплътения Логос да „жертува“ и да „приема жертвата“, да бъде човек и Бог и да остане, с Отеца и Духа, „извършител“ на „енергиите“, характеризиращи божествената природа.

1.Живият Бог

„Когато Бог говори с Мойсей, Той не казва: „Аз съм същността“, а „Аз съм Който съм“ [Изх. 3:14]. Следователно не Този който е, идва от същността, а същността идва от Този който е, защото Този който е, обхваща в Себе Си цялото битие.“[32] Когато, в току-що цитирания пасаж, Палама експли- цитно се позовава на библейската доктрина за живия Бог, или когато отказва да идентифицира битието на Бога с философското понятие за същност („Същността по необходимост е битие, но битието не е необходимо да бъде същност“[33]), той изразява самото съдържание на своя спор с Варлаам и Акин- дин, но и поддържа богословието на кападокийските Отци.

Вече отбелязахме, че конфликтът във византийското общество, който изправя монасите срещу „хуманистите“, включва едно разбиране за предназначението на човека, основаващо се на Библията, което противостои на разбирането, основаващо се на платоническия спиритуализъм. Подобен проблем се развива и на нивото на богословието в собствения смисъл на думата, т.е. в учението за Бога. Въпросът става още по- комплициран от факта, че латинската схоластика дава на византийските антипаламити една наистина „гръцка“ интерпретация на божественото битие и те с готовност се превръщат в латинофрони (*Latinophrones*). Защото *истинското* значение на спора за *Filioque* се състои във факта, че двете страни се придържат към различен подход към Бога. Изтокът отказва да идентифицира Божието битие с понятието за „проста същност“, докато Запада признава тази идентификация на основата на гръцки философски предпоставки. Проблемът безспорно не можел да се реши като се събират „текстови доказателства“ от Писанието или от отците на Църквата, въпреки че разбирателство очевидно е било възможно на ка- нонично ниво (едностранното вмъкване в общия Символ на вярата от латинците) и в терминологията (изхождение „и от двете“ би могло да се допусне от православните на нивото на „икономията“). Както казва Владимир Лоски, спорът в действителност се занимава с факта, че

„чрез догмата за Филиокве Богът на философите и мъдреците се въвежда в мястото на Живия Бог... Непознаваемата Същност на Отец, Син и Свети Дух получава положителни квалификации. Тя става предмет на едно Естествено Богословие, което се занимава с „Бог като цяло“, който може да бъде Богът на Декарт, или Богът на

Някои могат да приемат това заключение за преувеличено. Типично и освежаващо е обаче, че точно тези съвременни западни богослови, които най-вече се занимават с това да направят християнското богословие толкова керигматично и привлекателно, колкото е било в друга епоха, предлагат връщане към предавгустиновото разбиране за Бога, „където трите ипостаса първо се разглеждат в своите лични, несводими функции".[35] „Без духовния опит на Отца, Сина и Духа в историята на спасението ние в крайна сметка няма да можем въобще да схванем общото им битие като единия Бог."[36]

Б Е Л Е Ж К И

1. ***Oratio* 45, 4; PG 36:628c.**
2. ***Oratio* 40, 41; PG 36:417вс.**
3. **И двата цитата са от Георги Флоровски, *Восточньге Отци* (Paris: YMCA Press, 1931), 23.**
4. **Трактатът е адресиран *до Авлавий,* ed. F. Mueller (Leiden, 1958),** [37,57,]
5. **Theodore de Regnon, *Etudes de theologie positive sur la Sainte Trinite* (Paris, 1892), I, 433. Виж също и G. L. Prestige, *God in Patristic Thought* (London: spck, 1952), 233-241 и J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (London: Black, 1958), 253-279.**
6. **De Regnon, *Etudes*, I, 365.**
7. **Karl Rahner, *The Trinity,* trans. Joseph Donceel, s.J. (London: Burns & Oates, 1969), 110-111.**
8. **Lossky, *Mystical Theology,* 47.**
9. ***Oratio* 39, 11; PG** 36:345CD.
10. **Григорий Назиански, *Oratio*,** 31, 9; **PG** 36:144A.
11. **Григорий Назиански, *Poem. Dogm.* 20,** 3; **PG** 37:414A.
12. **Григорий Назиански, *Oratio,*** 31, 41; **PG** 36:149A.
13. **Василий, *Ep.*** 38, 4; **PG** 32:329CD.
14. **Василий, *Contra Sab.,*** 3; **PG** 31:605A.
15. ***Oratio* 42, 15; PG** 36:476B.
16. **Pseudo-Dionysius, *De div. nom. 2,* 7; PG З:645в.**
17. ***De fide orthodoxa* 1, 8; PG** 94:324B; **trans. F. H. Chase, *Fathers of the Church* 37 (New York,** 1958), 184.
18. **Григорий Назиански, *Oratio,*** 40, 41; **PG** 36:41 7B.
19 ***.Adv. Graecos* PG 45:180.**
20. ***Pentekostarion* (Athens: Phos, 1960), 218.**
21. **K. Rahner, *op. cit.,* 68.**
22. ***Capita theol. et oecon.* II,** 1; **PG** 90:1125A.
23. ***Op. cit.,* 64.**
24. **Виж G. L. Prestige, *op. cit.,* 257-260.**
25. ***Op. cit.,* 260.**
26. **Терминът се използува за първи път в христологията (виж Prestige, *God in Patristic Thought,* 291-299); започва да се прилага към ипостасните отношения от Псевдо-Кирил и Йоан Дамаскин.**
27. ***De Trinitate* на св. Августин е преведена на гръцки от Максим Плануд в XIII в. и би могла да бъде позната на Палама.**
28. ***Cap. phys.* 36; PG** 151:1144D-1 145a.
29. ***Cap. phys.* 75; PG 151:1173в.**
30. ***Contra Akindynos,* V, 27; непубликувано, но цитирано в Meyen- dorfT, *Gregory Palamas.,* 220.**
31. **За съборите от 1156 и 1157 г. виж J. Meyendorff, *Christ,* 152-154.**
32. **Григорий Палама, *Триади* III, 2, 12; ed. J. Meyendorff, в *Spicile- gium Sacrum Lovaniense,* 31 (Louvain, 1959); Палама парафразира Григорий Богослов, Greogory of Nazianzus, *Oratio* 45, 3; PG 36:625c.**
33. **Contra Akindynos 2, 10; непубликувано, цитира се в Meyendorff, *Gregory Palamas,*** 213.
34. **„The procession of the Holy Spirit in the Orthodox Triadology" в *Eastern Churches Quarterly.* Допълнено издание *Concerning the Holy Spirit* (1948), 46. Виж и спора за Филиокве между православни (епископ Касиан, Майендорф, Верховской и др.) и римокатолически (Камелот, Буйе, Анри, Дюбарл, Донден и др.) богослови, публикуван в *Russie et Chretiente* (1950), No. 3-4.**
35. **Сравни J, Meyendorff, *Christ,* 166.**
36. **K. Rahner, *op. cit.,* 111.**

СВЕТОТАЙНСКОБОГОСЛОВИЕ:
Кръгът На Живота

В книгата си „Живот во Христе", коментар върху кръщението, миропомазването и причастяването, Николай Кавасила пише: „Възможно е за светците в настоящия свят не само да бъдат предразположени и готови за [вечен] живот [во Христе], но дори и сега да живеят и да действуват в съгласие с него."' Царството Божие, едно очакване на есхатологичното осъществяване, вече е достъпно в Тялото Христово: за византийците тази възможност да „бъдат во Христе", да „участвуват" в божествения живот („естественото" състояние на човечеството) същински се изразява в светите тайнства, или *mysteria,* на Църквата. Тези тайнства се разбират не толкова като изолирани действия, благодарение на които върху индивидите се излива „особена" благодат чрез назначените за това свещенослужители, действуващи както следва, а повече като аспекти на едно уникално тайнство на Църквата, в което Бог споделя божествения живот с човечеството, избавяйки човека от грях и смърт и изливайки върху му славата на безсмъртието.

1.Брой на светите тайнства

Византийското богословие пренебрегва разликата, която Западът прави между „сакраменти" и „сакраментали", и никога официално не извършва ограничаване броя на светите тайнства. В патриотичния период не съществува термин, който да означава „светите тайнства" като специфична категория църковни деяния, а терминът *mysterion* се изпозлува преди всичко в по-широкия и по-общ смисъл на „тайнството на спасението"[2] и едва след това с допълнителното значение на определените *действия,* които дарят спасение. В този втори смисъл, той се използува успоредно с термини като „свещенодействие" или „освещаване".[3] В IX в. Теодор Студит дава списък от шест свети тайнства: светото „просветление" (кръщение), „*synaxis*" (Евхаристия), светото миропомазване, ръкополагането, монашеско подстрижение и службата на „по изход души"/ Доктрината за „седемте свети тайнства" се появява за пръв път - което е особено характерно - в Изповеданието на вярата, което папа Климент IV иска от император

Михаил Палеолог в 1267 г.[5] Това изповедание, разбира се, е подготвено от латински богослови.

Очевидно западният произход на това строго изреждане на светите тайнства не пречи на широкото му възприемане от източните християни след XIII в., дори и сред тези, които са категорично против унията с Рим. Изглежда, това е не толкова резултат от влиянието на латинското богословие, колкото е следствие от специфичното средновековно и византийско очарование към символичните числа - особено числото седем, което извиква асоциация със седемте дара на Духа в Исая 11:2-4. Сред византийските автори, които приемат „седемте свети тайнства“ обаче, намираме различни списъци. Подобно на Теодор Студит, монахът Иов (XIII в.), който е автор на един труд за светите тайнства, включва в списъка монашеското подстрижение, но комбинира в едно тайнство покаяние и елеосвещение.[й] Симеон Солунски (XV в.) също признава сакраменталния характер на монашеското подстрижение, но го класифицира заедно с покаянието,[7] като смята елеосвещението за отделно тайнство. В същото време, митрополитът на Ефес, Йоасаф, който е съвременник на Симеон, заявява: „Смятам, че светите тайнства на Църквата не са седем, а повече“ и дава списък от десет, който включва освещаването на църква, погребалната служба и монашеското подстрижение.[8]

Очевидно византийската Църква никога не се обвързва официално с един точно определен списък. Много автори приемат стандартната серия от седем тайнства (кръщение, миропомазване, евхаристия, хиротония, брак, покаяние и еле- освещение), други дават по-дълъг списък, а трети подчертават изключителната важност и предимство на кръщението и Евхаристията, основната християнска инициация в „новия живот“. Така, Григорий Палама обявява, че „в тези две [тайнства] се корени цялото ни спасение, тъй като цялата икономия на Бога-човек се съдържа в тях“.[9] На свой ред, Николай Кавасила съставя известната си книга „Живот во Христе“ като коментар върху кръщението, миропомазването и Евхаристията.

1.Кръщение и миропомазване

В Православната Църква кръщението и миропомазването (чрез помазване със „свето миро“ благословено от епископ)

обикновено се извършват заедно. Детето има достъп до евха- ристийно причастие непосредствено след кръщението и миропомазването. Следователно практически няма разлика между приемането на дете или възрастен за членство в Църквата. И в двата случая, едно човешко същество, което по естественото си рождение принадлежи на „стария Адам“, се въвежда в „нов живот“ чрез участие в кръщението, миропомазването и светото причастие. Християнската инициация е един цялостен и неделим акт: „Ако някой не приеме мирото, то той не е изцяло кръстен“, пише Симеон Солунски."'

Както вече видяхме, светоотческата доктрина за спасението се основава не на идеята за вина, наследена от Адама, от която човек е освободен во Христе, а на едно по-екзистен- циално разбиране за „падналото“ и „избавено“ човечество. Чрез естественото си раждане човек наследява от „стария Адам“ една несъвършена форма на живот - ограничен от смъртност, неизбежно греховен и без фундаментална свобода от „княза на този свят“. Алтернативата на това „паднало“ състояние е „живот во Христе“, който е истинския и „природен“ човешки живот, дарът Божий, получаван в тайнството на Църквата. „Кръщението“, пише Николай Кавасила, „не е нищо друго, а рождение според Христа и получаване на самото ни битие и природа.“[11]

И в чина на кръщението, и в богословските коментари от византийския период ударението е поставено върху *положи - телното* значение на кръщението като „ново раждане“. „Благотворният ден на Кръщението“, продължава Кавасила, „става имен ден за християните, защото тогава те добиват форма и облик, а нашият безформен и неопределен живот добива облик и определеност.“[12] Отново според Кавасила, всички значения на кръщението според писанието и традицията насочват към един и същи *положит елен* смисъл. „Рождение“ и „ново раждане“, „ново оформяне“ и „печат“, както и „кръщение“, „обличане“ и „помазване“, „дар“, „просвещение“ и „умиване“ - всички те означават само едно - тайнството е началото на съществуването за онези, които са в Бога и живеят в съответствие с Него“.[13]

Възгледът за кръщението като „ново раждане“ предполага също, че то е свободен Божи дар и в никакъв смисъл не зависи от човешкия избор, съгласие или дори осъзнаване: „Както в случая с физическото раждане, тук ние не прибавяме дори желание към всички блага, които произтичат от кръщението“.[14] На Изток, следователно, никога не е имало сериозно съмнение или спор относно легитимността на кръщението на невръстни деца. Тази легитимност не се основава на идеята за някакъв „грях“, който би направил дори и невръстното дете виновно в очите на Бога и нуждаещо се от кръщение като оправдание, а на факта, че през всички стадии на живота, включително и съвсем началния, човек трябва да се „роди отново“, т.е. да започне нов и вечен живот во Христе. Крайната есхатологическа цел на новия живот не може да се разбере напълно дори и от „съзнателния възрастен“.

„Както не е възможно да се разбере силата на очите или благодатта на цвета без светлината, или за тези, които спяг, да научат за делата на онези, които са будни, докато те спят, така и в този живот не е възможно да се разберат новите членове и техните способности, които са насочени единствено към живота, който ще дойде... Но ние сме членове Христови и това е резултат от кръщението. Сиянието и красотата на членовете зависи от Главата, защото членовете не биха били красиви, ако не бяха присъединени към Главата. Главата е скрита от тези членове в този живот, но ясно ще се види, когато те засияят заедно с Главата.“[15]

Тъй като е член на Тялото Христово чрез кръщението, човек отново става „теоцентричен“, т.е. той се връща към първоначалното си предназначение, което е есхатологично и тайнствено, защото участвува в самото тайнство на Бога. Като Божи дар, независимо дали за възрастен или за невръстно дете, кръщението е началото на нов живот. Както пише Теодорет Кирски:

„Ако опрощението на греховете беше единственото значение на кръщението, защо тогава да кръщаваме новородените, които още не са вкусили греха? Но тайнството [на кръщението] не се ограничава с това. То е обещание за по-големи и по-съвършени дарове. В него са обещанията за бъдещи радости. То е един вид бъдещо възкресение, участие в Неговото възкресение, плащ на спасение, риза на радост, одежда на светлина или по-скоро самата светлина.“[16]

Като „начало“ и обещание за нов живот, кръщението означава и свободно самоопределение и растеж. То не потиска човешката свобода, а я възстановява в първоначалната й и „природна“ форма. В случая с кръщението на невръстни деца това възстановяване, разбира се, е само потенциално, но светото тайнство винаги означава *повик* за свобода. Във византийската традиция формулата на кръщението не се произнася както на Запад от името на свещеника, който извършва тайнството („Кръщавам те“), а представлява тържествена декларация от страна на кръщавания: „Кръщава се раб Божий, ..., в името на Отца, на Сина и на Светия Дух“. „Това“, пише Симеон Солунски, „означава свободата на кръстения.“[17] След кръщението, пътят към Бога е „синергия“ на силата Божия и свободното човешко усилие. То е и освобождение от оковите на Сатаната, тиранин и узурпатор, означено от екзорсизмите, предшествуващи самото тайнство на кръщението.[18]

Византийската традиция запазва старата християнска практика на тройното потапяне. В действителност, потапянето понякога се смята за абсолютно необходимо за валидността на светото тайнство, а някои крайни антилатински полемисти се съмняват във валидността на западното кръщение на основата на това, че то се изпълнява с напръскване. Потапянето е действително символ на това какво означава кръщението: „Водата унищожава единия живот, но разкрива другия. Тя удавя стария човек и въздига новия“, пише Кава- сила.[19] „Удавянето“ не може да се означи смислено освен чрез потапяне.

Според един друг израз на Кавасила, на човека, освободен чрез кръщението от служение на Сатаната, Духът дарява

способността „да бъде действен в духовните енергии“.[20] Вече видяхме, че византийското патристично богословие признава връзка между даровете на Светия Дух и човешката свобода. Изкуплението на човечеството означава, че не само човешката „природа“, но и *всеки човек* свободно и лично ще намери мястото си в новото сътворение, „равносметка“ во Христе. Дарът на Духа в миропомазването е основния сакраментален знак на това измерение на спасението, което според литургическата норма е неразделно от кръщението. Така, „животът во Христе“ и „животът в Светия Дух“ не са две отделни форми на духовност. Те са допълващи се аспекти на един и същи път, водещ към есхатологическо „обожение“.

Обикновено обединено заедно с кръщението в едно тайнство на християнска инициация, миропомазването е отделно само в случаите на помирение с Църквата на определени категории еретици и схизматици, изброени в Правило 95 на Трулския събор. Така, неговото значение е с „печата на дара на Духа Свети“ (формулата произнасяна от свещеника при миропомазването) да даде валидност на християнско кръщение, извършено при необичайни обстоятелства, т.е. извън каноническите граници на Църквата.

2.Покаяние

Светотайнското покаяние, т.е. възвръщане към Църквата след грехове, извършени след кръщението, се развива паралелно на Изток и на Запад. Първоначално публичен акт, изискван от грешници, които са или официално отлъчени, или са извършили деяния, наказвани с отлъчване, покаянието постепенно, и особено след IV в., приема формата на лична изповед, последвана от молитва за опрощение, произнасяна от свещеника. След това то почти напълно се идентифицира с практиката на лично духовно наставничество, широко разпространена в монашеските общности.

Развитието на практиката и богословието на покаянието във византийския свят се различава от това на Запад по следното: то никога не познава влиянието на легалистични интерпретации на спасението, като Анселмовото учение за „удовлетворяването“, например, и никога не се изправя пред криза, която може да се сравни със западната Реформация и Контрареформация, с ударение при последната върху клерикал ната власт.

Патристичната и византийската литератури за покаянието почти изцяло са аскетически и поучителни. Много малко автори на аскетически трактати за покаянието специално споменават светотайнско очищение като формално изискване. Това мълчание по въпроса не означава, че светотайнското покаяние не съществува. С изключение на случаите на формално отлъчване, което трябвало да се последва от също толкова формално помирение, то само се поощрява, а не се изисква. В безбройните си призиви към покаяние, Йоан Златоуст често споменава думата „изповед“, т.е. да си разкриеш съвестта пред свидетел или пред „Църквата“, но с това изглежда не иска да каже редовна светотайнска изповед. В деветте проповеди, в които той специално се занимава с „покаянието“, той прибягва до споменаване на Църквата само веднъж: „Съгреши ли? Влез в Църквата и се покай за греха си... Стар си, а пак грешиш? Влез [в Църквата], покай се, защото тук е лекаря, а не съдията. Тук не се разследва, а се получава опрощение на греховете.“[21]

Един френски църковен историк вероятно е прав. когато пише: „Византийците рядко отиват на изповед, поне в светския живот, защото в манастирите... редовно се практикува изповед. Но дали това е изповед, или духовните отци напътс- твуват съзнанието на простите миряни? Налице са и двете практики и те са неразличими една от друга в манастирите“.[22]

Аскетическата и каноническа литература често споменава изисквания за покаянието - периоди на отлъчване, поклон земен и благотоворителна дейност, изисквани като отплата за извършени и признати (изповядани) грехове. Но, с изключение на случаите на „смъртни“ грехове (убийство, отстъпни- чество от вярата (апостат) и прелюбодеяние), следвани от официално отлъчване, никъде не е казано, че за да направи акта на покаяние валиден, е нужно опрощение на греховете от свещеник. Точно обратното, многобройни извори описват опрощение, дадено от неръкоположени монаси,[23] практика, която и до ден днешен съществува в православните манастири.

Различните типове опрощение във византийските евхо- логии *(euchologia)* и епитимийници[4] без изключение имат формата на *молитва*: „На Изток“, пише А. Алмазов. „винаги е съществувало разбирането, че опрощението се изразява чрез молитва и дори когато се използува декларативна формула, тя означава, че опрощението на греховете се приписва на самия Bor.“[2S] Декларативните формули („Аз, недостойния свещеник.... прощавам и освобождавам...“), които се промъкват в някои гръцки и славянски евхологии, до една са от пос- тсхоластичен латински произход и се приемат в рамките на всеобщата латинизация на византийското богослужение.

Самите византийски богослови проявяват колебание що се отнася до точния статут на покаянието сред светите тайнства на Църквата и често го включват заедно или с хирото- нията, или с елеосвещението. Към XV в. обаче, личната изповед пред свещеник, последвана от молитва за опрощение, вече е широко разпространена практика сред миряните, като изповед пред неръкоположен монах съществува като алтернатива в манастирите. Тази липса на яснота и в богословието. и в практиката има положителна страна: изповедта и покаянието се третират преди всичко като форма на духовно лечение. Защото в православната християнска антропология самият грях е преди всичко болест, „страдание". Без да отричат привилегията на ключовете на Петър, предавани на всич

ки епископи, или пък апостолската власт за опрощение на греховете, на която носител е Цъквата, византийските богослови никога не се поддават на изкушението да сведат греха до понятието за престъпление според закона, което трябва да бъде осъдено, наказано или опростено. В същото време те съзнават, че грешникът е преди всичко пленник на Сатаната и като такъв, е смъртно болен. Поради тази причина изповедта и епитимията, поне идеално, запазват характера на освобождаване и лечение, а не на осъждане. Оттук и огромното разнообразие на форми и практики и невъзможността те да бъдат вкарани в рамките на статични богословски категории.

1.**Брак**

Византийската богословска, литургическа и канонична традиция единодушно подчертава абсолютната уникалност на християнския брак, като намира основата за това в посланието до Ефесяни 5. Като свето тайнство, или *mysterion*, бракът отразява единението между Христос и Църквата, между Яхве и Израил, и като такъв може да бъде само *едно* - вечна връзка, която и самата смърт не прекъсва. По своята светотайнс- ка природа, бракът преобразява и превъзхожда и плътското единение, и договорната правна връзка: човешката любов се проектира във вечното Царство Божие.

Единствено това основно разбиране за християнския брак може да обясни факта, че до X в. няма повторен брак - независимо дали на овдовели или разведени, - който да е бил благословен в църква. По отношение на обичая да се „венчава" брачната двойка (елемент на византийския чин на бракосъчетание), един канон, приписван на Никифор Изповедник (806-815), уточнява: „На тези, които встъпват във втори брак, не се поставят венци и те не се допускат да приемат пречистите свети тайнства за две години, а тези, който встъпват в трети брак се отлъчват за пет години".[26] Този текст, който просто повтаря по-ранните постановки на правилата на Василий, предполага, че втори или трети брак на овдовели или разведени може да се сключи само като граждански договор. В действителност, тъй като бракът обикновено се благославял при литургия, където брачната двойка приемала причастие, изискваното временно отлъчване изключвало участието или благослова на Църквата в случай на повторение на брака.

Като *норма* на християнския брак, абсолютната неповторимост се потвърждава и от факта, че във византийското каноническо право тя строго се изисква от духовенството. Човек, който два пъти е сключвал брак или се е оженил за вдовица или разведена, не подлежал на ръкополагане за дякон или свещеник.[28] Но миряните, след период на покаяние и въздържане от приемане на светите тайнства, отново се допускат до пълно общение в Църквата, дори и след втори или трети брак. Те получават разбиране и толерантност, когато не могат да живеят сами или пък искат да се опитат да изградят истински християнски брак втори път. Очевидно византийската традиция подхожда към проблема за повторния брак (след вдовство или развод) с термините на дисциплината на покаянието. Като свето тайнство, бракът означава и даряване на Божията благодат, но за да бъде ефективна, тази благодат изисква човешко съдействие („синергия"). Това важи за всички свети тайнства, но особено за кръщението, чиито плодове могат да се разпръснат чрез грях и след това да се възстановят чрез покаяние. В случая с брака, който предполага лично разбиране и психологическо приспособяване, византийската традиция приема възможността за първоначална грешка, както и факта, че самотният живот в случаите на смърт или просто отсъствие на партньора е по-голямо зло, отколкото повторен брак за тези, които не могат да го „понесат".

Възможността за развод е неизменна част от византийското гражданско право във всички времена. В рамките на „симфонията" между държава и Църква той никога не се оспорва - един факт, който не може просто да се обясни с позоваване на цезаропапизма. На византийската Църква никога не й липсват светци, които са готови да жигосат деспотизма на императора, социалната неправда и други злини, противоречащи на Евангелието. Йоан Златоуст (398-404), Теодор Студит (t 820) или патриарх Полиевкт (956-970) могат без страх да се противопоставят на силата на държавата, но никой от тях не протестира срещу законодателството, отнасящо се до развода. Очевидно те го смятат за неизбежен фактор на човешкия живот в падналия (греховния) мир, където човек може да приеме благодатта или да я откаже, където грехът е неизбежен, но покаянието винаги е достъпно, където функцията на Църквата е никога да не допуска компромис с евангелските норми, но да показва съчувствие и милост към човешката

слабост.

Този подход на византийската Църква се изразява ясно, докато основната функция на Църквата (да направи така, че Царството Божие да присъствува в живота на човека) и тази на държавата (да управлява падналото човечество, като избира по-малкото зло, и да поддържа реда със законни средства) остават ясно разграничени. По отношение на брака, това същносгно разграничение изчезва (поне на практика), когато император Лъв VI (t 412) публикува своята Новела 89, с която официално дава на Църквата законното задължение да утвърждава валидността на всички бракове.'[4] Гражданският брак изчезва като законна възможност за свободните граждани и скоро Алексий I Комнин съвсем логично прави църковния брак задължителен за робите. Чрез тези акти на императорите Църквата теоретически получава официален контрол върху брачната дисциплина на всички граждани. На практика обаче, тя вече започва да става директно отговорна за всички неизбежни компромиси, които дотогава са разрешавани от възможността за граждански брак и развод и загубва възможността да прилага ранната си покайна дисциплина. Ако сега Църквата дава законен авторитет на брака, тя вече трябва да разрешава и законовите проблеми, включени в тази нова отговорност. Тя дори започва да „дава развод" (преди това даван единствено от светските съдилища) и да разрешава „повторен брак" в църква, защото без такъв „повторен брак" вторите и грети бракове остават невалидни според закона. Тя успява да направи четвъртия брак абсолютно незаконен (Съборът в 420 г.),'" но е принудена да прави компромиси в много други случаи.

Поне по принцип обаче, Църквата поддържа една съществена разлика между първия и последващите бракове. Въвежда се специална служба за последните, отделна от Ев харистията и покайна по своя характер. Така се разбира, че втори и трети брак не отговарят на нормата и като такива, те сакраментално имат недостатъци. Най-впечатляващата разлика между византийското богословие на брака и средновековното му латинско съответствие се състои в гова. че визан- тийциите силно подчертават *уникалността* на християнския брак и *вечността* на брачната връзка. Те никога не смятат християнския брак за правен договор, който автоматично се разтрогва от смъртта на единия от двамата партньори. Те
само толерират повторния брак на овдовялите. както и този на разведените, но тази „толерантност" не означава одобрение. Тя намеква за покаяние и повторен брак се разрешава само на онези мъже или жени, чиито предишни бракове могат да се смятат за несъществуващи на практика (различните имперски кодекси изреждат случаите). Междувременно, латинският Запад става законодателно нетолерантен към развода, като същевременно допуска встъпването в нов брак след вдовство без ограничения. Ръководен в практиката си от правното понятие за договор, който не може да се разтрогне докато и двамата партньори са живи, Западът като че ли пренебрегва идеята, че бракът - ако е свето тайнство - трябва да се проектира като вечна връзка в Царството Божие, че като всички свети тайнства той изисква свободен отговор и включва възможността за човешко отхвърляне или човешка грешка, и накрая, че след подобно грешно отхвърляне или човешка грешка, покаянието винаги позволява едно ново начало. Това е богословската база за толерирането на развода в ранната християнска Църква, както и във Византия.

3.Лечение и смърт

Често свързвана с покаянието в едно свето тайнство, службата на „свето елеосвешение" не прераства (освен в някои части на християнския Изток след XVI в.) в „последно причастие". свето тайнство, определено за умиращите. Във Византия то се изпълнява от няколко свещеника, обикновено седем, в съответствие с посланието на Яков 5:14 - текст, който се смята за евангелската основа на тайнството. Службата е съставена от евангелски четения и молитви за изцеление, чиито текстове определено изключват възможността за магическа интерпретация на чинопоследованието. Изцелението се пожелава само в рамките на покаяние и луховно спасение, а не като цел сама по себе си. Независимо от изхода на болестта, помазването символизира божествено опрощение и освобождаване от затворения кръг на греха, страданието и смъртта, в плен на които е падналото човечество. Милосърдна към човешкото страдание, събрана, за да се моли за своя страдащ член. Църквата чрез своите свещеници моли за облекчение, прошка и вечна свобода. Това е значението на светото елеосвешение.

Заупокойната служба, която също се смята за „свето

тайнство“ от някои византийски автори, не се различава по своето значение. Дори и в смъртта, християнинът остава член на живото и възкръснало Тяло Христово, в което е включен чрез кръщението и Евхаристията. Чрез заупокойната служба Църквата се събира, за да свидетелствува за този факт, видим само с очите на вярата, но вече изживян от всеки християнин, който притежава огромната привилегия да живее в очакване на бъдещото Царство.

Б Е Л Е Ж К И

1. Cabasilas, *De vita in Christo*, I, 3; **PG** 150:496D.
2. Виж, например, Chrysostom, *Horn.* 7, *I in I Cor.*\ PG 61:55.
3. Chrysostom, *Catecheses baptismales,* ed. A. Wenger, *Sources Chre- tiennes* 50 (Paris: Cerf, 1957), II, 17, p. 143.
4. *Ep. II,* 165; **PG** 99:1524B.
5. G. M. Jugie, *Theologia dogmatica Christianorum orientalium,* III (Paris, 1930), 16.
6. Цитирано от M. Jugie, *ibid.,* 17-18.
7. *De sacramentis,* 52; **PG** 155:197A.
8. *Responsa canonica,* ред. А. И. Алмазов (Одесса, 1903), 38.
9. *Horn.* 60, **ed. S. Oikonomos (Athens, 1**860), 250.
10. *De sacramentis,* 43; PG 155:188a.
11 .*De vita in Christo,* II, 3; **PG 1** 50:524A.
\2.*Ibid.,* 4, 525A.
13.***Ibid.,*** 524c.
14. *Ibid.,* 5, 525D.
15. *Ibid.,* 22:548BC.
16. *Haeret. fabul. compendium* 5, 18; **PG** 83:51**2.**
17. *De sacramentis,* 64; **PG** 155:228D-229B. Виж също и **Мануил Ко- *ринтсш, Апология*** 7; **PG** 140:480.
18. Nicholas Cabasilas, *loc. cit.,* 6:528в.
19. *Ibid.,* 9:532в.
20. *Ibid.,* Ill, 1**;** 569A.
21. *De penitentia,* III, 1**; PG** 49:292.
22. J. Pargroire, *L'Eglise byzantin de 527 a 847* (Paris: Lecoffre, 1932),
347.
23. *Ibid.,* 348.
24. Най-ранните ръкописи са от X в. Възможно най-добрият сборник от покайни чинопоследования в гръцки и славянски версии се намира в А. Алмазов, *Тайная исповедь в православной восточной церкви* III (Одесса, 1894).
25. *Op. cit.,* I, 149-150.
26. Правило 2, в *Syntagma Canonum* IV, edd. G. Rhalles & M. Potles (Athens, 1854), 457. За дисциплината на брака във византийската Църква, виж главно J. Zhishman, *Das Eherecht der orientalischen Kirche* (Vienna, 1864); K. Ritzer, *Le manage dans les eglises Chretiennes du I*[er] *au XI*[e] *siecle* (Paris: Cerf, 1970), 163-213; и J. Meyendorff, *Marriage-. An Orthodox*
***Perspective* (New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1971).**
27. Особено правила 4 и 50 в Rhalles-Potles, *op. cit.,* 102, 203.
28. Пето-Шести събор, правило 3, *ibid.,* II, 312-314.
29. *Les novelles de Leon VI, le Sage,* ed. A. Dain (Paris: Belles Lettres, 1944), 294-297.
30. Rhalles-Potles, *op. cit.,* V, 4-10.

Евхаристия

Формалният КОНСЕРВАТИЗЪМ е една от основните черти на византийската цивилизация, която влияе и на светските, и на сакралните аспекти на живота, и особено на формите на литургията. Но ако обявеното намерение е да се запазят нещата такива, каквито са, макар основните структури на евхаристийната служба да не са променяни от първите векове на християнството и дори днес запазват формите, придобити през IX в., *интерпретацията* на думите и жестовете претърпява значителна промяна и еволюция. Така, византийският ритуален консерватизъм довежда до запазването на първичния християнски *lex orandi,* иначе често реин- терпретиран в контекста на платонизиращ или морализиращ символизъм, като своевременно позволява (особено в случая с Николай Кавасила и исихастките богослови от XIV в.) категоричното препотвърждаване на първоначалния сакрамента- лен реализъм в литургическото богословие.

1.Символи, образи и реалност

Ранното християнство и патристичната традиция разбират Евхаристията като мистерия на истинско и реално общение с Христос. Говорейки за Евхаристията. Златоуст настоява, че „Христос присъствува и сега, действува и сега“[1] и въпреки платонизиращите тенденции в неговата мисъл, Григорий Ни- сийски поддържа същия възглед за Евхаристията като мистерия на истинско „участие“ в прославеното Тяло Христово, семето на безсмъртието.

„По разпределението на Своята благодат Той се разсажда във всеки вярващ чрез онази илъг, чието бигие идва от хляба и виното, сливайки Себе си с телата на вярващите, за да може чрез този съюз с Нетленния човекът също да участвува в нетленността. Той дава 1ези дарове но силата на благослова, чрез който Той претворява *[nu'ta- stoicheiosis)* нриродното качество на тези видими неща в безсмъртното нещо.“[2]

Участието в тези източници на безсмъртие и единство е пос- тоянна грижа за всеки християнин:

„Добро и полезно е ежедневното причастие [пише Василий] и участие в святото тяло и кръв Христови. Защото Той ясно казва: „Който яде Мояга плът и пие Моята кръв, пребъдва в Мене, и Аз в него“

[Йоан 6:56]. И кой се съмнява, че да се участвува често в живота е също като да живееш многокрашо? Аз, самия, се причестявам четири пъти седмично, в деня Господен, във вторник, в петък и в събота, и в другите дни, ако се чествува паметта на някой светия.“'

Както вече видяхме, това реалистично и екзистенциално богословие на Евхаристията се изправя пред предизвикателството на нуждите на паството в постконстантиновата Църква: големите богослужебни общности в огромните църкви са причина за отслабване участието на миряните.

Може да се каже, че пастирските съображения, които подтикват към тази еволюция, са поне отчасти оправдани. Есхатологическото значение на Евхаристията включва оттегляне от „света“, „затворена“ общност от верни участници. След като в империята на Константин и Юстиниан Църквата и света стават неразличими като едно общество, Евхаристията трябва да се предпази от „тълпата“, която е престанала да бъде „народ Божий“. По-спорно обаче е богословското осмисляне на тази нова ситуация, подкрепяно от някои коментатори на литургията, които започват да обясняват Евхаристията като система от *символи*, които трябва да се „съзерцават“. Така, светотайнското участие постепенно се заменя с интелектуална *визия.* Излишно е да казваме, че това ново отношение идеално съответствува на оригенистичното и еваг- риево разбиране за религията като възвисяване на *ума* към Бога, символизирано от литургическото действие.

Трудовете на Псевдо-Дионисий имат най-голямо влияние при пропагандиране символичното разбиране за Евхаристията. Свеждайки евхаристийния *synaxis* до морален апел, Псевдо-Дионисий призовава читателите си към „по-висше“ съзерцание:

„Нека оставим на несъвършените тези знаци, които, както вече казах, величес твено са изобразени в притворите на храмовете. Те ще стигнат, за да задоволят тяхното размишление. Що се отнася до нас, нека, разглеждайки светия *synaxis,* да се върнем назад от следствията към техните причини и благодарение на светлината, която Иисус ще ни даде, ще можем хармонично да съзерцаваме умопос- тигаемите реалности, в които ясно се отразява благословената доброта на образците.“[5]

Така, Евхаристията е само видимо „следствие“ на един невидим „модел“, а свещеникът „като предлага на очите ни Иисус Христос, ни показва осезаемо и като в образ нашия раз

бираем живот“.[6] За Дионисий, следователно, „най-висшият смисъл на евхаристийните последования и на самото свето- тайнско причастие е в символизирането на единството на умовете ни с Бога и с Христос... Дионисий никога не представя евхаристийното причастие като участие в Тялото и Кръвта Христови“.[7]

Символизмът на Дионисий само повърхностно повлиява евхаристийното последование, но става доста популярен сред коментаторите на литургията. Така, великият Максим Изповедник, чиято употреба на понятието „символ“ вероятно е по-реалистична от тази на Дионисий, все пак систематично прилага термините „символ“ или „образ“ за евхаристийната служба въобще и по-специално за елементите хляб и вино.[8]

През VIII в. този символизъм довежда до сериозен богословски спор за Евхаристията - единственият, на който Византия някога е била свидетелка. Като осъжда използването на икони, иконоборческият събор от 754 г. обявява, че единственият допустим „образ“ на Христос е този, установен от Самия Христос - евхаристийното Тяло и Кръв.[9] Това ради- кално и ясно твърдение, основаващо се на дълга традиция, действително е предизвикателство за православната партия. Още веднъж се показва двусмислието при Псевдо-Дионисий и възниква необходимостта от изясняване на символизма.

Така, защитниците на иконите, особено Теодор Студит и патриарх Никифор, твърдо отхвърлят това твърдение. За Теодор Евхаристията не е „образ“, а е самата „истина“. Тя е „тайнството, което е равносметка на всички [божествени] дарове“.[10] Според Никифор, тя е „тялото Божие“, „едно и също“ с Тялото и Кръвта на Христос," дошъл да спаси самата реалност на човешката плът, като става и остава „плът“, дори и след Своята прослава. Така, в Евхаристията „каква е материята на светото тайнство, ако плътта не е истинска, така че да виждаме как тя се усъвършенствува от Духа?“.'[2]

В резултат на иконоборческия спор вече явно отклоняващият се от Дионисиевата терминология византийски „ев- харистиен реализъм“ се пренасочва в христологически и со- тириологически рамки. В Евхаристията човек участвува в прославената Христова човечност, която не е „същността на Бога“,'[3] а човечност все още единосъщна с човека и предоставена му като храна и питие. В трактата си „Срещу Евсевий и Епифаний“ патриарх Никифор е особено изразителен, когато осъжда оригенистката идея, че в Евхаристията човек съзерцава или участвува в Божията „същност“.[14] За него, както и за по-късни византийски богослови, Евхаристията е Христовото преобразено, животодаващо, но все пак човешко тяло, което има своя ипостас в Логоса и е проникнато от божествени „енергии“. Съвсем типично, никъде не можем да открием категорията „същност“ (*ousia*) да е използувана от византийските богослови в евхаристиен контекст. Те смятат термин като „пресъществяването“ (*metousiosis*) за неподходящ за означаване на евхаристийната мистерия и най-често използуват понятието за *metabole,* намиращо се в канона на Златоуст, или такива динамични термини като „претворяване“ (*meta- stoicheiosis)* или „препосвещение“ (*metarrhythmisis*). „Пресъществяването“ (*metousiosis*) се появява само в писанията на латинофроните от XIII в. и не е нищо друго освен директен превод от латински. Първият православен автор, който го използува, е Генадий Схоларий,[15] но и в неговия случай е очевидно прякото латинско влияние. Евхаристията не е нито символ, който трябва да се „съзерцава“ отвън, нито „същност“, различна от човешката природа, а самият Иисус, възкръсналия Господ, който „Го познаха, когато преломяваше хляба“ (Лук. 24:35). Византийските богослови рядко отиват по-далеч от това реалистично и сотириологическо утвърждаване на евхаристийното присъствие като това на прославената човечност на Христос.

От друга страна, отхвърлянето на разбирането за Евхаристията като „образ“ или „символ“ има голямо значение за разбирането на целокупното евхаристийно „възприятие“ на византийците. За тях Евхаристията винаги си остава в основата си тайнство, което се приема като храна и питие и не може да се „види“ с физически очи. Даровете остават покрити, освен по време на молитвите за освещаване и причастя- ване и за разлика от западната средновековна набожност никога не се „почитат“ извън рамката на самата евхаристийна литургия. Евхаристията не може да разкрие нищо пред сетивото зрение, тя е само небесен хляб. На зрението му се предлага друг канал на откровение - иконите. Оттук и откриващата програма на византийския иконостас с фигурите на Христос и светиите, показани точно, за да бъдат *видяни* и почитани. „Христос не се показва в Светите Дарове,“ пише Леонид Успенски, „Той се дава. Той е показан на иконите. Видимата

страна на реалността на Евхаристията е образ, който никога не може да се замени с въображение или с гледане на Светите Дарове.“"’

В резултат на иконоборческия спор. византийското евха- ристийно богословие запазва и пак подчертава тайнствеността и съкровеностга на това централно литургическо действие на Църквата. Но то също преутвърждава, че Евхаристията в същността си е *храна,* която може да се вкуси, само като се яде и пие, защото Бог е приел пълнотата на нашата човечност с всичките й психически и физически функции, за да я отведе до възкресение.

Византийските богослови имат възможност да докажат това във връзка с антилатинската им полемика срещу изпол- зуването на безквасен хляб в Евхаристията. Дискусията за азимеса, която започва в XI в., най-често се заплита в аргументи от чисто символично естество (например, гърците твърдят, че евхаристийния хляб трябва да бъде квасен, за да символизира

одушевената Христова човешка природа, докато латинската употреба на азимеса намеква за аполинариан- ство, т.е. отричане, че Христос е имал човешка душа), но спорът също признава, че византийците разбират евхарис- тийният хляб като *единосъщен* с човечеството с необходимост, докато латинската средновековна набожност подчертава неговата „свръхсъщностност“, принадлежността му към един друг свят. Използването на обикновен хляб, идентичен с този, използван като ежедневна храна, е знака на истинското Въплъщение: „Какво е хляба насъщен [от Господнята молитва]“, пита Никита Ститат, „ако не е единосъщен с нас? И хлябът единосъщен с нас не е нищо друго освен Тялото на Христа, който стана единосъщен с нас чрез плътта на Своето човечество.“[17]

Византийците не смятат, че в ехаристийната мистерия същността на хляба по някакъв начин се променя в друга същност - Тялото Христово, - а гледат на този хляб като на „образ“ на човечеството: нашата човешка природа, променена в преобразената човешка природа на Христос.[18] Ето защо евхаристийното богословие играе такава голяма роля в богословските спорове на XIV в., когато основният проблем е конфронтацията между автономното разбиране за човека и исихастката защита на „обожението“. Въпреки че все още е свързан със стария Дионисиев символизъм, великият Николай Кавасила преодолява опасностите на номинализма. Очевидно за него, както и за Григорий Палама, Евхаристията е мистерия, която не само „представлява“ живота на Христос и го предлага на нашето „съзерцание“, но тя е момента и мястото, в които обожената човешка природа на Христос става наша.

„Той не само се облече в тяло. Той прие и душа, и ум, и воля, и всичко човешко, за да може да се съедини с нас изцяло и да ни разтвори в Себе си, съединил във всяко отношение Своето с това, което е наше... Защото ние не можехме да се възнесем и да участвуваме в това, което е Негово, Той слиза при нас и участвува в това, което е наше. И толкова точно прилага Той нещата, които е приел, че давайки ни това, което е получил от нас, Той ни дава Себе си. Приемайки тялото и кръвта на Неговото човечество, ние приемаме самия Бог в своите души - Тялото и Кръвта Божии, и душата, ума и волята Божия - не по-малко от Неговата човешка природа.“[19]

Така, последната дума за Евхаристията във византийското богословие е антропологическо и сотириологическо разбиране на мистерията. „Подхождайки към Евхаристията, византийците започват не с хляба *qua* (като) хляб, а с хляба *qua* човек.“[20] Хлябът и виното се предлагат само защото Логосът е приел човешка природа и те се *променят* и обожават от действието на Светия Дух, защото Христовата човешка природа се преобразява към слава чрез кръста и Възкресението. Това е съдържанието на токущо цитираната мисъл на Кавасила и значението на канона на Йоан Златоуст: „Изпрати Светия Дух *на нас и на тези дарове* и направи този хляб скъпоценното Тяло на Твоя Христос и това, което е в тази чаша, скъпоценната Кръв на Твоя Христос, тъй че онези които участвуват, да получат очистение на душите, опрощение на греховете, общението на Твоя Дух Свети, пълнотата на Царството Небесно...“

За Кавасила Евхаристията, светото тайнство на новото човечество *par excellence*, „единствена от мистериите усъвършенствува другите свети тайнства... защото те не могат да изпълнят инициацията без нея“.[21] Християните я приемат „непрестанно“, защото „тя е съвършеното свето тайнство за всички цели и няма нещо, от което участвуващите в нея да се нуждаят, което тя да не дава по най-пълен начин“.[22] Евхаристията е и „прославения брак, според който пресветия Жених взима Църквата за невеста“,[23] т.е. Евхаристията е точно това

свето тайнство, което наистина преобразява човешката общност в „Църква Божия“ и следователно, както ще видим по-късно, е най-висш критерий и база на църковната структура.

1.Евхаристия и Църква

Въпреки предизвикателството на елинистичния възглед за света, който е склонен да я интерпретира като система от „символи“, съзерцавани визуално от индивида, еклесиологическото значение на Евхаристията винаги се поддържа от византийското *lex orandi* и се преутвърждава от онези, които следват основния поток на традиционното богословие. В спора за азимеса византийската страна твърди, че Евхаристията действително е пасхална мистерия, в която падналото ни човечество се пробразява в прославеното човечество на Новия Адам, Христос, а това прославено човечество се реализира в Тялото на Църквата.

Тези антропологически предпоставки на византийското евхаристийно богословие задължително включват понятията за „синергия“ и за единство на човешкия род.

Само на фона на гръцката патристична доктрина за „си- нергията“ можем наистина да разберем значението на византийското настояване на епиклезата в евхаристийната литургия, още един въпрос, който се дискутира от гръцките и латински богослови през XIV и XV в. Текстът на епиклезата такъв, какъвто той е в канона на Йоан Златоуст и в другите източни литургии, означава, че тайнството се извършва чрез молитва на целокупната Църква („Молим Те...“). Този възглед не изключва задължително идеята, че епископа или свещеника, изговарящ институционалните слова, действува *in persona Christi,* както настоява латинското богословие, но лишава това разбиране от неговата изключителност, като интерпретира йерейската свещеническа „власт“ да изпълнява светите тайнства като функция на целокупното молитвено Тяло на Църквата.

В добре известни пасажи от своето „Обяснение на Божествената литургия“, Кавасила, защитавайки епиклезата, с право припомня, че всички свети тайнства се изпълняват чрез молитва. По-специално, той цитира освещаването на светото миро, молитвите при хиротония, покаяние и елео- свещение.[24] Той пише: „според преданието на Отците, които приемат това учение от Апостолите и техните последователи, е, че светите тайнства стават действени чрез молитвата. Всички свети тайнства, както вече казах, и особено светата Евхаристия“.[25] Тази „молителна“ форма на сакраменталните чинове не означава обаче доктрина за валидност *ex opere operands,* т.е. зависеща от това, дали извършителят е достоен. „Този, който извършва светото тайнство всеки ден“, продължава Кавасила, „е само приносител на благодатта. Той не прибавя към нея нищо от себе си и не би дръзнал да извърши или каже нещо според собствената си преценка или разум... Благодатта върши всичко, свещеникът е единствено слуга и самото това служение идва при него по благодат. Той не го притежава за себе си.“[26]

Напълно реализирана в Евхаристията, мистерията на Църквата превъзмогва дилемите молитва-отговор, природа-благодат, божествено-човешко, защото, като Тяло Христово, Църквата е именно общение на Бога и човека, не само където Бог присъствува и е действен, но и където човечеството става напълно „приемливо за Бога“, напълно адекватно на изначалния божествен план. Тогава и самата молитва става акт на общение, където не може да става и дума за това да не бъде чута от Бога. Конфликтът, „въпросът“, отделността и грехов- ността все още присъствуват във всеки индивидуален член на Църквата, но само дотолкова, доколкото той не е усвоил напълно божественото присъствие и отказва да се пригоди към него. Самото присъствие обаче е „новия завет с Моята кръв“ (Лук. 22:20) и Бог няма да го отнеме. Така, всички християни - включително и епископа или свещеника - индивидуално не са нищо повече от грешници, чиито молитви не е задължително да бъдат чути, но *когато са събрани заедно в името Христово,* като „Църква Божия“, те са част от Новия Завет, с който Бог се е обвързал вечно чрез Сина си и Духа.

Като божествено-човешко общение и „синергия“, Евхаристията е молитва, отправена към Отца „во Христе“ и се извършва чрез слизането на Светия Дух. Епиклезата, следователно, е изпълнението на евхаристийното действие така, както Петдесетница е изпълнение на една божествена „икономия“ на спасение. Спасението винаги е троично действие. Пневматологическото измерение на Евхаристията се предполага и в самото понятие за „синергия“. Тя е Духът, който осигурява присъствието на Христос в света между двете Му ид- вания, когато божественото действие не се налага над човечеството, а се предлага за приемане от човешката свобода и като се предава на човека, го прави наистина свободен.

Византийските богослови винаги разбират Евхаристията като център на една сотириологическа и триадологическа мистерия, а не само като промяна на хляба и виното. Тези, които следват символизма на Дионисий, подхождат към Евхаристията в контекста на един елинистичен йерархически космос и я разбират като център на спасоносно действие чрез мистическо „съзерцание“, което все още обхваща цялата съдба на човешкия род и на света. Онези пък, които имат един по-библейски възглед за човека и едно по-христоцен- трично разбиране за историята, смятат Евхаристията за ключа към еклесиологията. За тях Църквата е преди всичко мястото, където Бог и човек се срещат в Евхаристията и Евхаристията става критерий за църковна структура и вдъхновение на всяко човешко действие и отговорност на света. И в двата случая, Евхаристията се разбира в едно космологичес- ко и еклесиологическо измерение, потвърдено във формулата на византийското приношение: „Твоето от твоите, принасяме Ти от всички и за всички“.

Една от идеите, която постоянно се появява във византийските „символически“ интерпретации на Евхаристията, е, че храмът, в който се чествува евхаристийната литургия е образ на „новия“, преобразен свят. Можем да я открием у няколко от ранните християнски автори, след това у Максим Изповедник[27] и по-късно у Симеон Солунски.[28] Без съмнение, тя е вдъхновила византийските архитекти, които построяват „Св. София“ в Константинопол - модела на всички източни храмове - с *кръга* като основна геометрична тема. В неопла- тоническата традиция, кръгът, който е символ на пълнота и цялост, е стандартния образ на Бога. Бог се отразява в Своите творения, когато те са възвърнати към първоначалното си предназначение: „Той описва тяхното разпростиране в кръг и се поставя за модел на същества, които Той е създал“, пише Максим и веднага добавя, че „Светата Църква е образ Божий, тъй като тя създава единението на верните, също както и Бог го създава“.[29] Следователно, като общност и като сграда, Църквата е знак на новото време, есхатологическото предчувствие на новото сътворение, сътворения свят, възстановен в първоначалната си цялост. Очевидно един богослов като Максим използува моделите и категориите на своето

време, за да опише пълнотата на света, който ще дойде. Неговата интерпретация на евхаристийната литургия е „по- малко въведение в тайнството на литургията, отколкото въвеждане в тайнството с литургията като начална точка“,[30] но самата идея, че Евхаристията е предчувствие за есхатологи- ческа реализация, се потвърждава в канона на самата византийска литургия,

която припомня второто пришествие на Христос като събитие, което *вече се е състояло:* „Помнейки тази спасителна заповед и всички неща, станали заради нас - кръста, гроба, Възкресението на третия ден, вознесението в небесата и второто и славно пришествие, принасяме Ти...“

Този есхатологически характер на евхаристийното тайнство, силно изразен в литургията, в религиозното изкуство, което служи за нейна рамка и в богословските коментари, независимо от коя школа, обяснява защо византийците неизменно вярват, че в Евхаристията Църквата е напълно „Църква“ и че Евхаристията е най-висшия критерий и печат на всички останали свети тайнства. Следвайки Псевдо-Диони- сий, който говори за Евхаристията като за „тайнство на тайнствата“,[31] като „фокус“ на всяко отделно свето тайнство,[32] византийските богослови утвърждават абсолютната централ- ност на Евхаристията в живота на Църквата: „Тя е последното тайнство“, пише Кавасила, „защото не е възможно да се отиде по-нататък и да се добави нещо към нея.“[33] Евхаристията единствена от мистериите дава съвършенство на останалите свети тайнства... тъй като те не могат да завършат ини- циацията без нея.“[34] Симеон Солунски прилага тази идея конкретно към отделните тайнства. По отношение на брака, например, той пише, че брачната двойка „трябва да е готова да приеме свето причастие, за да е достойна тяхната венчав- ка и валиден техния брак“. Той уточнява, че причастие не се дава на онези, чийто брак има недостатъци от гледна точка на църковната дисциплина и следователно не е напълно свето тайнство, а просто „добро съжителство“.[35]

Следователно всяка поместна църква, в която се служи „божествената литургия“ на Евхаристията, притежава „знаците“ на истинската Църква Божия: единство, святост, католич- ност (съборност) и апостоличност. Тези знаци не могат да принадлежат на всяко човешко събрание, те са есхатологи- ческите знаци, давани на една общност чрез Духа Божий. Доколкото една поместна църква е построена върху и около Ев-

харистията, тя не е просто „част“ от целокупния народ Божий. Тя *е пълнотата* на Царството, предчувствувано в Евхаристията, а Царството Божие никога не може да бъде „час- тично“ едно или „частично“ съборно. „Частичността“ принадлежи само на индивидуалното приемане на дадената пълнота от участниците, които са ограничени от принадлежността си към „стария Адам“. Тя не съществува в Тялото Христово - неделимо, божествено и славно.

Литургическата дисциплина и византийското каноническо право се опитват да защитят този обединителен и съборен характер на Евхаристията. Те изискват на един олтар да не се служи повече от една Евхаристия на ден. По същия начин, на един свещеник или епископ не му е позволено да служи два пъти в един и същи ден. Независимо от практическите неудобства, тези правила целят да запазят Евхаристията поне номинално като събиране „на всички в единомислие заедно“ (Деян. 2:1). *Всички* трябва да бъдат заедно пред един и същи олтар, около един и същи епископ, по едно и също време, защото има само един Христос, една Църква и една Евхаристия. Идеята, че Евхаристията е светото тайнство, обединяващо цялата Църква, остава да живее на Изток и предотвратява множенето на „меси по повод“ и „тихи меси“. Във Византия Евхаристийната литургия винаги си остава празнично събитие, служение, което включва цялата Църква, поне по принцип.

Като израз на единството и целостта на Църквата, Евхаристията служи и като най-висша богословка норма за цър- ковна структура: поместната църква, в която се служи Евхаристията, винаги се смята не просто за „част“ от една всеобща организация, а за *цялото* Тяло Христово, изразено са- краментално и включващо цялата „общност на светците“, живи или покойни. Тази манифестация се разглежда като необходима база за географското разпространение на християнството, но не е идентична с него. Богословски, *светото тайнство* е знака и реалността на есхатологическо очакване на Царството Божие и епископатът - необходимия център на тази реалност - се разглежда преди всичко в сакраментал- ната си функция, като останалите аспекти на неговото служение (пастирски, учителни) се основават на тази „архиерейска“ функция в местната общност, а не върху идеята за включване във всеобщ сбор от апостоли. Епископът е преди всичко образ на Христос в евхаристийното тайнство. „О, Господи, Боже наш“, казва молитвата за ръкополагане на епископ, „който в своя промисъл ни е дал учители с природа като нашата, да поддържат Твоя олтар, да Ти принасят жертви и нафора за целия Твой народ. Ти, Господи, направи и този мъж, който е огласен за служител на епископска благодат, да прави като Теб, истинския Пастир...“[36]

Така, според Псевдо-Дионисий, „архиереят“ (*archiereys*) притежава „първата“ и „последна“ йерархическа степен и „изпълнява всяко йерархическо посвещение“.[37] Симеон Солунски също определя епископското достойнство от гледна точка на светотайнските му функции. Епископът за него е този, който изпълнява всички ссетотайнства - кръщение, миро- помазване, Евхаристия и хиротония. Той е този, „чрез който всички църковни деяния се изпълняват“.[38] Евхаристията действително е *най-висшата* манифестация на Бога во Христе и следователно не може да има по-високо и по-решително слу- жение от това, което изпълнява Евхаристията. Централността на Евхаристията, съзнанието, че пълнотата на Тялото Христово я обитава и че епископската функция е най-висшата в Църквата, остават главната основа на византийското противопоставяне на всяка богословска интерпретатция за наде- пископски примат. Според тях, не може да има никаква власт „во божествено право“ над Евхаристията и над епископа, който стои начело на евхаристийното събрание.

Практиката на византийската Църква не винаги съвпада с вътрешната логика на тази евхаристийна еклесиология. Историческият развой на епископската функция (която, от една страна, след IV в. перманентно делегира служенето на Евхаристията на презвитери, а от друга, *de facto* става част от по- широки административни структури, като провинции и патриаршии) загубва някои от изключителните си и директни връзки със сакраменталния аспект на живота на Църквата. Но същностните богословски и еклесиологически норми се утвърждават при всяко директно предизвикателство и така остават съществена част от това, което за византийците е преданието на Католическата (Съборната) Църква.[39]

БЕЛЕЖКИ

1. ***Horn. in II Tim.* 2, 4; PG 62:612.**
2. ***Catechetical oration,* 37, ed. Strawley, 152.**
3. **Писмо 93, ed. Deferrari, II, 145.**
4. **Виж Първа глава. За добър исторически преглед на византийското евхаристийно богословие и практики (с по-ранна библиография), виж H. J. Schulz, *Die byzantinische Liturgie - von Werden ihrer Symbol- gestalt* (Freiburg: Lambertus-Verlag, 1964).**
5. ***Eccl. Hier.,* Ill,** 3,1-2; **PG** 3:428ac.
6. ***Ibid.,* Ill, 13; 444c; виж коментарите ни върху тези текстове в *Christ,*** 79-80.
7. **R. Roques, *L'univers dionysien. Structure hierarchique du monde selon le pseudo-Denys* (Paris: Aubier, 1954), 267, 269.**
8. **Виж особено *Quaestiones et dubia*** 41; **PG** 90:820a. **За литургическото богословие на Максим виж R. Borriert, *Les commentaires byzantins de la divine liturgie du Vile au XVe siecle,* Archives de l'Orient chretien,** 9 **(Paris: Institut francais d'etudes byzantines,** 1966), 82-124.
9. **Mansi, XIII,** 261d-264c.

***0.Antirrh.* I; PG** 99:340ac.

1 *l.Antirrh.* II; PG 100:336b-337a.

12. *Contra Eusebium,* ed. J. B. Pitra, *Spicilegium Solesmense,* I (Paris, 1852), 440-442.

13. Nicephorus, *ibid.,* 446.

14. Ibid., 468-469.

15. *De sacramentali corpore Christi,* edd. L. Petid & M. Jugie, I (Paris: Bonne Presse, 1928), 126, 134.

16. „The Problem of the Iconostasis“, *St. Vladimir's Seminary Quarterly* 8 (1964), No. 4, 215.

17. *Dialexis et antidialogus,* ed. A. Michel, *Humbert und Kerullarios II* (Paderborn: Quellen und Forschungen, 1930), 322-323.

18. Този аспект на спора за азимеса брилянтно е разкрит в J. H. Erickson, „Leavened and Unleavened: Some Theological Implications of the Schism of 1054“, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 14 (1970), No. 3, 155-

176.

19.*De vita in Christo,* IV, 9; **PG** 150:592d-593a.

20. Erickson, *op. cit.,* 165.

21. *De vita in Christo,* IV, 4, 585в. Виж също Gregory Palamas, *Confession of Faith-,* PG 151:765, trans. A. Papadakis, „Gregory Palamas at the Council of Blachernae, 1351 *“,Greek, Roman and Byzantine Studies* 10 (1969), 340.

22. *Ibid.,* 11; 596c.

23. *Ibid.,* 10; 593.

24. *Тълкувания за Божествената литургия, 29,* edd. R. Bornert, J. Gouillard, and P. Perichon, *Sources Chretiennes, 4* bis (Paris: Cerf, 1967), 185-187; trans. Hussey and McNulty (London: SPCK, **I960), 74-75.**

25. *Ibid.,* 190; 75-76.

26. *Ed. cit.,* 46, 262; 104-105.

27. Виж справките в R. Bornert, *op. cit.,* 93-94.

28.*De sacro templo,* 131, 139, 152; **PG** 155:337d, 348c, 357a.

29. *Mystagogia,* l; **PG** 91:668b.

30. R. Bornert, *op. cit.,* 92.

31. j*Eccl. Hier.,* Ill, 1; **PG** 3:424c.

32. *Ibid.,* col. 444D.

33.*De vita in Christo,* IV, 1; **PG** 150:581B.

34. *Ibid.,* ГУ, 4; 585B.

35. *De sacro templo,* 282; **PG** 155:512D-513A.

36. Jacobus Goar, *Euchologion sive Rituale Graecorum* (Venice, 1730; repr. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1960), 251; trans! *Service Book of the Holy Orthodox Catholic Apostolic Church,* ed. I. F. Hap- good (New York: Association Press, 1922), 330.

37. *Hier. Eccl.* V, 5; **PG** 3:505A, 6:505c, **etc.**

38.*De sacris ordinationibus* 157; PG 155:364в.

39. *De vita in Christo,* IV, 8; PG 150:604в.

„Християните са били християни, само защото християнството им донася освобождение от смъртта. Ако някой иска да проникне до сърцето на източното християнство, той трябва да присъствува на възкресна литургия - всички останали служения са само отражения или образи на тази литургия. Трите думи на възкресния тропар, Пасхалния химн, повтаряни хиляда пъти с все по-триумфален тон, повтаряни до точката на екстаза и на преливаща мистична радост „Смертию смерть поправ“ - ето това е велико-то послание на византийската Църква. Радостта от Възкресението, прогонването на исконния страх, обзел живота на човека - това е, което спечелва и запазва верността на масите. Това е изповядване на триумфа, преведно на всички езици на Изтока, което никога не загубва своята стойност. Това е вярата, която намира материален израз в иконата, така че дори и когато на художника не му достига оригиналност, човешкият недостатък не може да прикрие значението на радостно- то Тайнство.“[1]

ското християнство като *духовен опит.* Богослов, монах или обикновен мирянин, византийският християнин знае, че неговата християнска вяра не е послушно приемане на интелектуални съждения, произнесени от съответния авторитет, а *свидетелство,* достъпно лично за него в литургическия и светотайнски живот на Църквата, а и в живота на молитва и съзерцание, като едното е неразделно от другото. Нито физическо, нито емоционално или пък интелектуално, това изживяване се описва като *gnosis,* „духовни сетива“, или като вътрешна „достоверност“. Твърдението, че никой християнин не може да постигне това познание, се смята за най-голямата „ерес“ от Симеон Нови Богослов.

Дали ще приемем, като Владимир Лоски, че „в известен смисъл цялото богословие е мистическо“[2], или ще гледаме скептично на византийския „задължителен мистицизъм“, очевидно е, че определянето на християнството като „духовен опит“ повдига въпроса за неговото свидетелство за света що се отнася до словесни изрази, дефиниции, действия, поведение и практическа отговорност. В очите на западните християни Източната Църква често изглежда като от друг свят. И действително, Западът е традиционно по-загрижен от Изтока за организирането на обществото, определяне на християн

Тези думи на един светски историк доста адекватно отразяват това, което се опитахме да кажем за византий

ската истина с лесно разбираеми термини и даване на човека на конкретни нормативни формули на държание и поведение. Да се направи опит за критическо описание на този проблем във византийското богословие, означава да се повдигне един от основните богословски и антропологически проблеми на християнския живот: отношението между абсолютната божествена истина и относителните способности на възприемане и действие, притежавани от сътворения и паднал човек.

1.Църква и общество

Голямата мечта на византийската цивилизация е универсално християнско общество, управлявано от императора и духовно наставлявано от Църквата. Тази идея очевидно съчетава римския и християнски универсализъм в една социално- политическа програма. Тя се основава и на богословските предпоставки по отношение на човека, които бяха развити по-горе[3]: по природа човек е богоцентричен във *всички* аспекти на живота си и е отговорен за съдбата на *всичко* сътворено. Докато християнството било преследвано, това библейско твърдение не можело да бъде нищо повече от един член на веруюто, реализуем на края на историята и предчувству- ван в светите тайнства. С „покръстването“ на Константин обаче, то внезапно се превръща в конкретна и достижима цел. Първоначалният ентусиазъм, с който християнската църква приема протекцията на императора, никога не се коригира от някакво систематично размишление за природата и ролята на държавата или светските общества в живота на *падналото* човечество. Това е трагедията на византийската система - тя приема, че държавата като такава може да стане същински християнска.

Официалната версия на византийския социален идеал е изразена в текста на прочутата Юстинианова „Шеста новела“:

„Два са най-висшите дарове, които в любовта си към човека Бог ни е дарил свише: свещеничеството и императорското достойнство. Първото служи на божествените неща, а второто насочва и управлява човешките дела. И двете обаче изхождат от един и същ източник и украсяват живота на човечеството. Оттук нищо не трябва да бъде в такава степен предмет на грижите на императора, както достойнството на свещениците, тъй като те постоянно молят Бога за добруването [на империята]. Защото ако свещеничеството е във всяко отношение безукорно и има достъп до Бога и ако императорите управляват справедливо и мъдро поверената им държава, ще

има всеобща хармония и всякакво добро ще бъде дарено на човешкия род.“[4]

В мисълта на Юстиниан „симфонията“ между „божествените неща“ и „човешките дела“ се основава на Въплъщението, което обединява божествената и човешката природа, така че личността на Христос е уникалния източник и на двете йерархии - гражданската и църковната. Основната грешка на този подход е идеята, че съвършеното човечество, манифестирано чрез Въплъщението в личността на Иисус Христос, би могло да намери адекватен израз и в Римската империя. Всъщност византийската богословска мисъл се основава на една форма на „реализирана есхатология“, като че ли Царството Божие вече е дошло „на власт“, а империята е израз на тази власт в света и в историята. Византийската християнска мисъл, разбира се, признава реалността на злото - и лично, и обществено, но поне в официалната философия на имперското законодателство тя изхожда от презумпцията, че подобно зло адекватно може да се контролира, като се подчини целият „обитаем свят“ на властта на един император и на духовния авторитет на единното православно свещеничество.

Съдбовното значение на едната световна империя се прославя не само в имперските закони, но и в църковната химнография. Един рождествен химн, приписван на монахинята от IX в. Касия, обявява директната връзка между световната империя на Рим и „равносметката“ на човечеството во Христе. Така *Pax Romana* съвпада с *Pax Christiana:*

Когато Август самовластно царуваше над света дойде краят на множеството царства човешки:
И когато стана човек от пречистата Дева, множеството богове на идолопоклонството бяха унищожени.
Градовете на света преминаха под една единствена власт.
И народите повярваха в единия Господ Бог.
Народите бяха записани по заповед на кесаря.
И ние, верните, се записахме в Името Божие,
Когато Ти, Боже наш, стана човек.
Велика е Твоята милост, слава Тебе.[5]

Дори и в късната 1397 г., когато почти е достигнал дъното на политическото нещастие, византиецът все още разбира всеобщата империя като необходима подкрепа на християнския универсализъм. Когато московският княз Василий ходатайст- вува пред патриарх Антоний IV за това руснаците да изпускат поменуването на византийския император в литургията, той получава следния отговор: „Не е възможно за християните да имат Църквата, а да нямат Империята, защото Църква и Империя образуват едно велико единство и общност и не е възможно те да бъдат отделени една от друга“.[4]

Идеята за християнска и световна империя предполага, че императорът има задължения и като пазител на вярата, и като свидетел на Божията милост към човека. Според *Epana- goge* от IX в., „Предназначението на императора е да прави добро, и тъй той се нарича благодетел, а когато не изпълни това задължение, той се отрича от императорското си достойнство“.[7] Системата е автентичен опит да се погледне на човешкия живот во Христе като цяло: тя не признава никакво противоречие между духовното и материалното, святото и светското, индивидуалното и общественото или догматическото и моралното, но признава известен поляритет между „божествените неща“ (в същността си светотайнското общение на човека с Бога) и „човешките дела“. Но между двете трябвало да има „симфония“ в рамките на едно християнско „общество“, в което Църквата и държавата се подпомагат при опазването на вярата и построяването на общество, основаващо се на милосърдие и човечност.[8]

Тази цялостност на византийския възглед за християнската мисия в света отразява фундаменталната халкедонска вяра, че във Въплъщението Синът Божий напълно е приел човешката природа. Следователно християнската вяра довежда до преображението и „обожението“ на *целия човек* и както вече видяхме, това „обожение“ действително е достъпно като жив духовен опит *дори и сега,* а не просто в едно бъдещо царство. И византийската еклесиология, и византийската политическа философия приемат, че кръщението дарява човека с този опит, който трансформира не само „душата“, но и целия човек, и го прави, дори и в настоящия живот, жител на Царството Божие.

В действителност, може да се види, че основната характеристика на източното християнство, в неговите морални и социални позиции, е да смята човека вече изкупен и прославен во Христе. За разлика от него, западното християнство по традиция възприема настоящето състояние на човечеството

и по-реалистично, и по-песимистично едновременно: въпреки че е изкупен и „оправдан“ в Божиите очи от жертвата на кръста, човек си остава грешник. Следователно най-важната функция на Църквата е да му предостави критерии на мислене и дисциплина на поведение, които биха му позволили да превъзмогне греховното си състояние и биха го насочили към добри дела. При тази предпоставка, Църквата се разбира преди всичко като институция, установена *в света,* служеща на света и свободно ползуваща достъпните в света средства, които са подходящи по отношение на греховното човечество, особено тези на закона, авторитета и административната власт. Контрастът между структурите, изградени от средновековното папство, и есхатологическите, религиозно-опитнй и „не от този свят“ възгледи, които преобладават в еклесио- логическата мисъл на византийския Изток, ни помага да разберем историческата съдба на Изтока и Запада. На Запад Църквата се превръща в мощна институция. На Изток на нея се гледа преди всичко като на светотайнски, или „мистичес- ки“, организъм, който отговаря за „божествените неща“ и има само ограничени институционални структури. Самите структури (патриаршии, митрополии и администрации) се оформят от империята (с изключение на основната тристепенна йерархия - епископ, свещеник, дякон - във всяка местна църква) и не се смята, че те имат божествен произход.

Г

Това частично „институционално“ подчинение на християнството на империята допринася за запазването на едно есхатологическо и светотайнско разбиране за Църквата, но то не е лишено от сериозни опасности. В по-юьсната си история, източната Църква изпитва на гърба си факта, че държавата не винаги заслужава нейното доверие и често приема явно де- моничен облик.

През целия истински византийски период Юстинианова- та „симфония“ дава по-добри резултати, отколкото биха могли да се очакват. Мистическият и иноземен характер на византийското християнство до голяма степен е причината за някои от основните характеристики на самата държава. Например личната власт на императора се разбира като форма на харизматично служение: владетелят е избран от Бога, а не от хората. Оттук и липсата във Византия на какъвто и да е правно дефиниран процес на императорско наследяване. И стриктният легитимизъм, и демократическият избор се смя

тат за ограничаване на Божията свобода при избора на Неговия наместник.

На това харизматично разбиране за държавата очевидно липсват политически реализъм и компетентност. „Узурпации по Божий промисъл“ са често явление, а политическата стабилност е рядкост. От политическа гледна точка византийската имперска система действително е една утопия. Създадена като универсално копие на една универсална Църква, империята никога не постига универсалност. Разбирана като отражение на небесното Царство Божие, нейната история е изпълнена с кървави въстания, с войни и като всички средновековни държави, със социални неправди. Както винаги и навсякъде, идеалите на християнството се оказват правно и ин- ституционално неприложими. Те само вдъхват надежда на отделни герои на вярата и дават импулс на онези, които се стремят да доближат човека до идеала за „живот во Христе“, който е станал достъпен за човека. Византийците признават този факт - поне имплицитно, - когато отдават такава голяма почит на светците, в които те виждат божествената светлина, сияеща в един теоретично християнизиран „свят“, който в действителност много малко се е изменил след установяване на християнството. Постоянното присъствие сред византийското общество на безброй монашески общности, които (поне най-добрите) се оттеглят от света, за да покажат, че Царството *все още не е дошло,* още веднъж напомня, че не би могло да има истинска и перманентна „симфония“ между Бога и света, а само нестабилен и динамичен поляритет.

В действителност, този поляритет не е нищо друго освен опозиция между „стария“ и „новия“ Адам в човека. По отно- шение на обществения морал той изключва ясни формули и правни абсолюти и пречи на Църквата да бъде напълно иден- тифицирана с една определена от политическа или социологическа гледна точка институция. Но понякога той се интерпретира като платонически или манихейски дуализъм и тогава означава пълно оттегляне от обществена отговорност. От време на време това отношение води до това, че държавата поема мисията на Църквата, като оставя монасите сами да свидетелстват за неизбежния конфликт и поляритет между Царството Божие и царството на кесаря.

2.Мисия на Църквата

Византийският възглед, според който империята и Църквата са съюзници във водачеството на една универсална християнска *oikoumene,* подразбира и тяхното сътрудничество в тази мисия. Името „равноапостол“ (*isapostolos*) се прилага за Константин Велики именно поради неговия принос за обръщането на цялата *oikoumene* към Христа. Неговите наследници, императорите на Константинопол, обикновено се погребват в църквата на Св. Апостоли. Тяхната мисионерска отговорност се подчертава в дворцовия церемониал. От императора се очаква да разпространява християнската вяра и да поддържа християнския морал и поведение, постигайки тези две цели чрез законодателството и подкрепата, давана на мисионерските и благотворителни действия на Църквата.

Извън границите на империята съюзът между държава и Църква често води до това, че нехристияните идентифицират политическите интереси на империята със съдбата на право- славното християнство. Нехристиянските владетели на Персия и арабските халифи често преследват християните не само от религиозен фанатизъм, но и защото ги подозират, че са съюзници на императора. В действителност, тези подозрения редовно се оказват оправдани, особено по време на продължителната свещена война между исляма и християнството, която прави невъзможни духовните контакти, взаимното разбиране и смисления диалог. По тази причина, с много малко изключения, византийското християнство никога не успява да направи мисионерски пробив сред идващите от Изток ислямски завоеватели.[9]

От друга страна, мисионерската дейност е доста успешна сред варварите, идващи от Север (монголи, славяни и кавказки племена), които наводняват териториите на империята и впоследствие се заселват като нейни северни съседи. Тази мисионерска активност в действителност запазва универсалния характер на православната Църква след като негръцките общности в Близкия Изток изпадат в монофизитство и след великата схизма със Запада. Особено след IX в. византийското християнство се разпространява по забележителен начин, достигайки Каспийско море и Северния ледовит океан.[10]

Византийската мисия сред славяните обикновено се асоциира с така наречената „Кирило-Методиевска идеология“ и се характеризира с превода на Писанието и на литургията на простонародния език на новопокръстените народи от двамата братя, Константин-Кирил и Методий, през IX в. В действителност обаче, византийското духовенство не винаги се придържа към принципите, приети от първите мисионери. Съществуват исторически свидетелства, според които са се практикували насилствена елинизация и културна интергра- ция, особено когато империята успява да постигне пряк политически контрол върху славянски земи. Все пак, фундаменталното богословско значение на християнската мисия, както то е изразено от Кирил (със светското име Константин Философ), по принцип никога не се оспорва:

> „Слушайте, цял славянски народе, слушайте словото, защото от Бога дойде, словото, което кърми
> човешките души, словото, което крепи сърцата и умовете...
> И св. Павел, учейки, рече:
> „Когато въздавам Богу своята молитва, предпочитам да изрека пет думи, но и всички души да разберат,
> отколкото хиляди неразбрани думи.“ п*

Очевидно авторът вижда обявяването на Писанието като съществено важно за самата природа на християнската вяра, която е откровение на вечното Слово или Логоса Божий. Словото трябва да бъде чуто и разбрано - оттук и нуждата да се преведе Писанието и да се служи на народен език. Този принцип, изразен в „Прогласа“ по начин, който и Мартин Лутер не би отрекъл, си остава отличителна характеристика на православните мисии по времето, когато християнския Запад избира един унифициран, но мъртъв език - латинския, като единствен канал за предаване на Словото. По време на мисията си в Моравия и престоя си във Венеция, Кирил и Методий участвуват в няколко спора с франкски мисионери, които поддържат „триезичната ерес“, вярвайки, че Евангелието може да се предава само на трите езика, използувани в Пилатовия надпис на Иисусовия кръст - хебрайски, гръцки и латински. За разлика от тях, Кирил и Методий подчертават,

Преводът е на К. Куев - П. Динеков, К. Куев, Д. Петканова. Христоматия по старобългарска литература. С., 1978, с. 57 - б.ред.

че на Изток славяни, както и арменци, перси, копти, грузинци и араби, славят Бога на своите собствени езици.[12]

Целенасочената политика на превод означавала мисия, която еволюира в бързото „поместно разделение“ на Църквата, ставаща съставна част от различни национални култури. Впоследствие, византийското православно християнство пуска толкова дълбоки корени в техния живот, че нито чуждо владичество, нито светски идеологии могат лесно да го изтръгнат. Защото това поместно разделение означава и съществуването на „народностни“ църкви, особено след разпадането на това, което Димитрий Оболенски нарича „Византийска общност“. Съвременният национализъм направи още по- светско националното самосъзнание на източноевропейските народи, нарушавайки чувството за християнска съборност сред тях.

Византийските мисионерски методи и принципи намират продължението си в православна Русия. Стефан Пермски (1340-1396), например, е известен като апостола на зирийци- те, финландско племе в Североизточна Русия. След като научава гръцки, Стефан превежда Светото Писание и литургията на езика на зирийците и става техен епископ.[13] До XX в. примерът му е последван в мисионерската експанзия на Руската православна църква в Азия и дори на американския континент през Аляска.

2.Есхатология

В действителност, есхатологията никога не може да се смята за самостоятелен раздел на християнското богословие, защото тя определя характера на богословието като цяло. Това важи с особена сила за византийската християнска мисъл, както вече се опитахме да покажем в предишните глави. Тя не само смята съдбата на^ човека - а и съдбата на всичко сътворено - за *ориентирана към една цел,* но тази ориентация *1* е и основната характеристика на светотайнските доктрини, на нейната духовност и на отношението й към „света". Освен това, следвайки Григорий Нисийски и Максим Изповедник, тя счита самата крайна цел за *динамично* състояние на човека и на всичко сътворено: целта на сътвореното битие не е, както смята Ориген, статично съзерцание на божествена „същност", а е динамично възхождане на любовта, което никога lie свършва, защото Божието трансцендентно битие е
неизчерпаемо, и което по такъв начин винаги съдържа нови неща, които предстои да се открият (*novissima*) чрез единението на любовта.

Есхатологическото състояние, следователно, не е бъдеща реалността *настоящ опит,* достъпен во Христе чрез даровете на Духа. Евхаристийният канон на литургията на Йоан Златоуст прославя второто пришествие на Христос заедно със събития от миналото - кръста, гроба, Възкресението и Възнесението. В евхаристийното присъствие на Господа вече се реализира Неговото предстоящо пришествие, а „времето" се превъзмогва. По същия начин, цялата традиция на източ- ната монашеска духовност се основава на предпоставката, че сега, в този живот, християните могат да получат видение за Бога и да изпитат реалността на „обожението".

Силното подчертаване на една „вече реализирана" есха- тология обяснява защо византийското християнство няма чувство за пряка отговорност за историята като такава. Или ако признава подобна отговорност, тя има склонността да разчита на такива институции, които самата история може да създаде и най-вече християнската империя. Християнската държава и Църквата като такава поемат отговорност за обществото като цяло, получавайки напътствие и вдъхновение от Евангелието. Но динамичното „движение", което характеризира „новата човечност во Христе" и за което Църквата е отговорна, не е движението на историята, а е мистичен растеж в Бога, познат само на светците. Движението безспорно се извършва насред историята и може (до известна степен) да повлияе на историческия процес, но то всъщност не принадлежи на историята, защото то предчувствува нейния край. То действително е „движението" на *природата* и на природния човек, но *природната* човечност - онази, която изначал- но е замислена и сътворена от Бога - предполага общение с Бога, свобода от света и господство над всичко сътворено и над историята. Следователно то трябва да е независимо от това, което светът разбира като история.

Съществувайки в историята, Църквата очаква второто пришествие на Христос като видимия триумф на Бога в света и окончателното преображение на всичко сътвореноГТогава, като център и господар на всичко сътворено, човекът ще бъде възстановен в първоначалното си положение, сега разядено от греха и смъртта. Това възстановяване ще предполага „възкресение на плътта", защото човек е не само „душа", но и психосоматично цяло, което е непълно без тялото. И накрая, второто пришествие ще бъде и съд, защото критерият за всяка правда - Самия Христос - ще присъствува не само „във вярата", апелиращ за свободния отклик на човека, но и в цялото си битие и мощ.

Тези три основни значения на *parousia* - преображение на света, възкресение и съд - не са обект на детайлно размишление от страна на византийските богослови, но в същото време те са в самия център на византийския литургичен опит.

Празникът на Преображението (6 август), един от най- големите във византийската богослужебна година, прославя есхатологическото очакване на Христовото пришествие в „Таворска светлина": „Днес на Тавор в явената Твоя Светлина, О, Слово, неизменна Светлина от Светлината на неродения Отец, видяхме Отца като Светлина и Духа като Светлина, наставляващи със светлина всичко сътворено".[14] Във Въз- кресната нощ наново и наново се обявява есхатологическото измерение на Възкресението: „О, Христе, Пасха велика и пресвета! О, Мъдрост, Слово и Сила Божия, Който ни дава да се причастим наистина с Тебе в навечерния ден на Твоето Царство".[15] Като осъждане, *parousia* често се появява във византийската химнология, особено в цикъла на Великите пости. В този цикъл византийските химнографи често наблягат и на активната любов към ближния: „Научили заповедите Гос- подни, нека спазваме следното: да нахраним гладния, да напоим жадния, да облечем голия, да нагостим странника, да посетим болния и затворника, така че Онзи, който дойде да съди тази земя, да каже: елате, благословени на моя Отец, наследете Царството, което е готово за вас."[16]

Единствената тема, по която византийските богослови са принудени да встъпят в по-систематични и теоретични есхатологически дебати, е средновековния спор за чистилището. Латинската доктрина, която твърди, че божественото правосъдие изисква наказание за всички извършени грехове и че когато не може да се предложи „удовлетворение" преди смъртта, правосъдието се постига чрез временния „чистили- щен огън", е включена в Изповеданието на вярата, подписано от император Михаил VIII Палеолог и прието от Лионския събор (1274 г.).[17] Кратката Лионска уния не предизвиква особени дебати по темата във Византия, но въпросът възниква отново във Флоренция и се дискутира в продължение на няколко седмици. Окончателният декрет за Унията, който Марк Ефески отказва да подпише, включва и дълго определение за чистилището.[18]

Спорът между гърци и латинци, в който Марк е основния говорител на гърците, показва съществено различие в гледните точки. Докато латинците приемат за даденост своя легалистичен подход към божественото правосъдие (което, според тях, изисква наказание за всяко греховно деяние), гърците интерпретират греха по-малко като извършени деяния и повече като морална и духовна болест, която трябва да се излекува чрез божествено снизхождение и любов. Латинците подчертават и идеята за индивидуален съд Божий над всяка душа, като този съд разделя душите на три категории: пра- ведни, грешни и една средна категория, които трябва дабъ дат „пречистени" с огън. Междувременно, без да отричат нарочния съд след смъртта или да се съгласяват със съществуването на трите категории, гърците твърдят, че нито прав ед- ните, нито грешниците ще постигнат *окончателното* си състояние на блаженство или осъждане преди деня на страшния съд. И двете страни са съгласни, че молитвите за мъртвите са необходими и полезни, но Марк Ефески настоява, че дори и праведните се нуждаят от тях. По- специално, той се позовава на евхаристийния канон в литургията на Златоуст, който предлага „безкръвна жертва" за „патриарси, пророци, апостоли и всяка праведна душа станала съвършена във вярата" и дори и за самата Дева Мария. Очевидно той разбира състоянието на благословените не като състояние на правно и ста- тично оправдание, а като безкрайно издигане, чрез което цялата общност на светците - Църквата в небесата и Църквата на земята - е въведена во Христе.[19] В общението на Тялото Христово всички членове на Църквата, живи или мъртви, са взаимозависими и обединени чрез връзки на любов и взаимна грижа. Така, молитвите на Църквата на земята и намесата на светците в небесата могат ефективно да помогнат на

всички грешници, т.е. на всички хора, да се приближат до Бога. Това общение на светците обаче е все още очакване на крайното изпълнение на *parousia* и всеобщото възкресение, когато ще се по-стигне решителната, но мистериозна цел на всяка индивидуална съдба.

Флорентинският спор за чистилището изглежда до голяма степен импровизиран на място и двете страни използват аргументи от Светото Писание и Предание, които не винаги звучат убедително. Все пак, лесно можем да видим разликата във фундаменталния подход към спасението во Христе. Ле- гализмът, който се отнася до индивидуалната човешка съдба в Анселмовата доктрина за „удовлетворението", е *ratio theolo- gica* на латинската доктрина за чистилището. За Марк Ефески обаче, спасението е общение и „обожение". Християнинът не е сам по пътя си към Бога - той е член на Тялото Христово. Той може да постигне това общение дори и сега, преди своята смърт, както и след това, но във всеки случай се нуждае от молитвата на цялото Тяло, поне до края на времето, когато Христос ще бъде „всичко във всички". Разбира се, подобно становище за спасението чрез общение изключва какъвто и да е легалистичен поглед върху пастирската и светотайнска власт на Църквата над живи или мъртви (на Изток никога не се появява доктрина за „индулгенциите") или пък каквото и да е точно описание на състоянието на отишлите си души преди всеобщото възкресение.

С изключение на негативния акт на отхвърляне на латинската доктрина за чистилището с канонизирането на Марк Ефески и на по-късни доктринални изявления на православни богослови, Православната Църква никога не се отправя в търсене на точни доктринални постулати за „отвъдното". В практиката съществуват разнообразни народни вярвания,~кои- то често са санкционирани в агиографската литература, но самата Църква, особено в богослужението, се ограничава до фундаментално христоцентрична есхатология: „Защото вие умряхте, и вашият живот е скрит с Христа в Бога; а когато се яви Христос, вашият живот, тогава и вие ще се явите с Него в слава" (Кол. 3:3-4). До това последно „явяване" Тялото Христово, сдържано ведно от Светия Дух, включва и живите, и мъртвите, както това се символизира на дискоса по време на литургия, когато хлебни частици, паметуващи онези, които почиват во Христе и онези, които все още са част от видимата християнска общност на света, се обединяват в едно евха- ристийно причастие. Защото чрез Възкресението смъртта действително губи властта си над онези, които са „в Него". Тя не може да ги раздели нито от Бога, нито помежду им. Това общение во Христе, неразрушимо от смъртта, прави

застъпничеството на всички членове на Тялото едни за други и възможно, и необходимо. Молитвата *за* усопшите, както и застъпничеството *на* усопшите светци за живите, изразяват единствено и неделимо „общение на светците“.

Крайното изпълнение на човешката съдба обаче се състои в последния съд. Осъждането на оригенизма от Петия вселенски събор (553 г.) включва доста експлицитното отхвърляне на доктрината на *apokatastasis,* т.е. идеята, че всичко сътворено и цялото човечество в крайна сметка ще бъдат „върнати“ в първоначалното си състояние на блаженство. Очевидно основната причина, поради която *apokatastasis* се смята за несъвместима с християнското разбиране за крайната съдба на човека, е, че тя включва и радикално органичава- не на човешката *свобода.* Ако Максим Изповедник е прав, като определя свободата или самоопределението като самия знак на образа Божий в човека,[20] очевидно е, че тази свобода е крайна и че човек не може да бъде принуден да се обедини с Бога, дори и заради такава философска необходимост като Божията „доброта“. Когато за последен път се изправи пред Логоса в деня на Страшния Съд, човек пак ще има избора да Го отхвърли и така да отиде в „пъкъла“.

Човешката свобода не се унищожава дори и от физическата смърт. Така съществува възможност за непрекъсната промяна и взаимно застъпничество. Но точно тази свобода означава отговорност и следователно тя е крайното изпитание на Страшния Съд, когато човек, сам в цялата система на мирозданието, тогава претърпяващо окончателното си преображение, пак ще има привилегията да се изправи пред последствията на своето „да“ или „не“ пред Бога.

БЕЛЕЖКИ

1. Henri Gregoire, *Byzantium: An Introduction to East Roman Civilization*, edd. N. H. Baynes & H. St. L. B. Moss (London: Oxford University Press, 1948), 134-145.

2. *Mystical Theology,* 7.

3. Виж Глава 11.

4. *Novella VI, Corpus juris civilis,* ed. Rudolfus Schoell (Berlin, 1928), III, 35-36. Основната студия по този въпрос е Francis Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy: Origins and Background* (Washington: Dumbarton Oaks Studies [IX], 1966), в два тома и съдържаща подробна библиография. Виж също J. Meyendorff, „Justinian, the Empire, and the Church“, *Dumbarton Oaks Papers* 22 (1968), 45-60.

5. *The Festal Menaion,* 254.

6. *Acta patriarchatus Constantinopolitani,* edd. F. Miklosich & I. Muller (Vienna, 1862), 188-192.

7. *Title 2, Jus graeco-romanum,* ed. Zepos (Athens, 1931), II, 241.

8. За този последен аспект на византийската идеология виж D. J. Constantelos, *Byzantine Philantropy and Social Welfare* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1968).

9. Виж J. Meyendorff, „Byzantine Views of Islam“, *Dumbarton Oaks Papers* 18 (1964), 115-132; и A. Khoury, *Les theologiens byzantins et VIslam* (Louvain: Nauwelaerts, 1969).

10. За историята на тези мисии и културните им последствия виж Francis Dvornik, *Byzantine Missions Among the Slavs* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1970); и D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe, 500-1453* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1971).

11. Преведен от Роман Якобсон в „St. Constantine's Prologue to the Gospel“, *St. Vladimir's Seminary Quarterly* 7 (1963), No. 1, 17-18.

12. *Vita Constantini* 16, 7-8 в *Constantinus et Methodius Thessaloni- censes. Fontes, Radovi Staroslovenskog Instituta* 4 (1960), 131.

13. За Стефан, виж особено George Fedotov, *The Russian Religious Mind* (Cambridge: Harvard University Press, 1966), II, 230-245.

14. *Exaposteilarion, The Festal Menaion,* p. 495.

15. Пасхален канон, песен 9, Пентикостар; този тропар се използува и като молитва след причастяване в Евхаристийната литургия.

16. Неделя Месопустна, вечерня, лития, Триод.

17. *Enchiridion Symbolorum,* ed. H. Denziger, No. 464.

18. *Ibid.,* No. 693.

19. Виж двата трактата на Марк за чистилището в L. Petit, „Documents relatifs au Concile de Florence. I: La question du Purgatoire a Fer- rare“, *Patrologia Orientalis* 15 (1920), No. 1, 39-60, 108-151. Руски превод на тези текстове е даден в Амвросий, *Святой Марк Ефесский и Фло- рентийская Уния* (Jordanville, New York, 1963), 58-73, 118-150. J. Gill, *The Council of Florence* (Cambridge: Harvard University Press, 1959), 119- 125, предлага кратък преглед на спора.

20. „Тъй като човек е сътворен според образа на благословеното и надсъщностно божество и тъй като, от друга страна, божествената природа е свободна, очевидно е, че човек е свободен по природа, бидейки образ на божеството“ *(Disp. cum Pyrrho-,* PG 91:304c).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

АНТИНОМИИ

Опитът ДА СЕ ОПИШЕ византийското богословие, като едновременно се използват историческия и систематичния метод, включва очевидния риск от това човек да предизвика недоволството и на историците и на систематичните богослови. За автора обаче, рискът си струваше, защото в основата си той е съгласен с една скорошна постановка на Ярослав Пеликан за християнското учение: „Без историята, преданието хомогенизира всички стадии на развитие в една статично дефинирана истина. Без преданието, историята роди историзъм, който релативизира развитието на християнската док-трина така, че разликата между автентичен растеж и туморно отклонение взе да изглежда съвсем произвол на“.[1]

Методологическата постановка на Пеликан важи особено в случая с византийското богословие поради вътрешните особености на самият източен християнски духовен опит. Винаги насочена към истината и по принцип изключваща всякакъв релативизъм, византийската мисъл избягва и понятий- ния рационализъм и авторитарността, които винаги са били компоненти на „традиционализма“ на Запад. В самия си консерватизъм, византийското богословие разчита на вътрешни и опитни критерии, които, както и самия живот, означават промяна, но и вярност към миналото. Нито промяната, нито консерватизмът обаче са сами по себе си цел. Традиция, която е сведена до запазване на понятия и формули, изключва прогреса на живота и губи чувството за християнска добродетел на надеждата: в пасхалните химни и при всяка евхарис- тийна литургия византийците никога не престават да се надяват на „по-съвършено общение“ с Бога в Царството, което ще дойде. Но самият този прогрес е възможен за тях, само ако се избегнат клопките на „новостите“, несъвместими с „апос- толическите“ основи на вярата, дадени веднъж завинаги в Светото Писание и исконните *kerygma* на свидетелите на Иисус.

Византийското богословие не е нито последователно ан- тиконцептуално, нито антийерархическо. След Ориген, приемането на християнството от гръцки интелектуалци означава, че философски понятия и аргументи на логиката широко ще се използуват при изразяването и развитието на християнските истини. Но сакраменталното разбиране за Църквата включва и йерархическата структура, континуитета в учението и най- накрая, авторитета на съборите. Нито понятията, нито йерархията обаче са замислени като *източници* на самия християнски духовен опит. Те са само средство за неговото опазване, за неговото насочване в съответствие с изначалните правила на вярата и за изразяването му по начин, който да му придаде живот и значимост в променящите се и развиващи се исторически процеси.

За да запази своята идентичност, византийската богословска мисъл трябва да преживее няколко сериозни кризи: постоянното изкушение от приемане на елинистичния възглед за света в оригенизма; конфликтът с римското папство за природата на авторитета на Църквата; доктриналният спор за „енергиите“ на Бога в XIV в., и някои други. Споровете не-j избежно водят до официални позиции и дефинции, отчасти определени от полемиките. Неизбежният резултат е известно „замразяване“ на понятия и формули. Но дори и във формалните си дефиниции, византийските богослови като цяло успяват да запазят усещането за неадекватност между формулите и съдържанието на вярата: така най-очевидните и положителни истини на християнския духовен опит се изразяват в анти- номии, т.е. в пропозиции, които според формалната логика са взаимно изключващи се без да бъдат ирационални.

Така, византийската загриженост по отношение на учението за Бога, възникнала от полемиките на кападокийските Отци срещу Евномий и изкристализирала в паламизма през XIV в., утвърждава в Бога истинска разлика между Лицата и общата „същност“, и поддържа, че Бог е същевременно транс- цендентен (в „същността“) и иманентен (в „енергиите“). По същия начин се твърди, че неизменният в същността си Бог *става* творец на света във времето чрез Своята „енергия“. Но тъй като „енергията“ е несътворена, т.е. *е* Бог, изменчивостта се разглежда като истински атрибут на божественото. Философските антиномии, необходими в това богословие, отразяват едно персоналистично и динамично разбиране за Бо-

га, положителен опит за библейския Бог, което не може да се изрази чрез гръцки философски термини.

На нивото на антропологията, във византийската мисъл намираме също толкова антиномични понятия. Определено сътворен и като такъв, *външен* за Бога, човек в самата си *природа* се определя като биващ напълно себе си, само когато е в *общение* с Бога. Това общение не е статично съзерцание на Божията „същност“ (както мисли Ориген), а е вечен напредък в неизчерпаемите богатства на божествения живот. Точно поради тази причина доктрината за „обожението“ *(theosis),* т.е. процесът, чрез който во Христе човек възстановява първоначалното си отношение с Бога и расте в Бога „от слава към слава“, е централна тема на византийското богословие и на самия източнохристиянски духовен опит. Тук отново статични понятия като „човешка природа“ (т.е. това, което е наистина човешко) и „божествена благодат“ (това, което идва от Бога) могат да се използуват само антиномично: благодатта се разглежда като част от самата природа.

Освен това, ако разбираме крайното предназначение на човека (а следователно и неговото „спасение) от гледна точка на „обожението“, а не като оправдание от грях и вина, Църквата по необходимост трябва преди всичко да се разглежда като общение на свободни Божии синове и едва след това като институция, упълномощена да управлява и съди. Още веднъж, невъзможно е да се определи византийската еклесиоло- гия без поне отчасти да се прибегне до антиномии, особено когато се описва отношението между „институцията“ и „събитието“, между „Левит“ и „пророка“, между „йерарха“ и „светеца“. При отсъствието на законен и безпогрешен критерий за авторитет и при често повтаряни твърдения, че авторитетът не е източник на истина, а сам зависи от вярата на онези, които са призвани да го упражняват, неизбежно се стига до случаи, в които монашеските общности (а и отделни духовни личности) си съперничат с епископи и събори като говорители на автентичното предание и като свидетели на истината. В действителност, този поляритет е неизменна част от живота на Църквата и не винаги води до конфликт. Той само отразява мистерията на човешката свобода, която се разглежда като онзи дар на Светия Дух, който всеки християнин получава при кръщението си и който го прави изцяло отговорен член на Тялото Христово. Но, дори и тогава, свето- тайнското разбиране за еклесиологията служи като гаранция срещу индивидуализма и произвола. Отговорността не може да се разбира само в тази църковна и светотайнска рамка, която на свой ред е невъзможна без отреденото служение на епископи и свещеници.

Това са основните институции, които определят обществения и индивидулен морал на византийските християни. В действителност, едва ли можем да открием в цялата византийска религиозна литература някаква систематична трактовка на християнския морал и поведение. Тя по-скоро е изпълнена с безброй примери на морална екзегеза на Светото Писание и с аскетически трактати за молитва и духовност. Това означава, че византийският морал е преди всичко „богословски морал“. Основното твърдение, че *всеки* човек, християнин или не, е сътворен по образ Божий и следователно е призван за божествено общение и „обожение“, разбира се, се признава, но никога не е правен опит да се изгради „светска“ етика за човека „въобще“. Византийците са готови да открият семената на божествения Логос в постановките на древни философи и дори понякога сред арабите мюсюлмани, но те винаги се разбират като динамично ориентирани към единствения истински въплътен Логос и всички е трябвало да завършат в Него.

Религиозното наследство на християнска Византия често се определя в опозиция със Запада, а цялото му разбиране за отношението Бог-човек се различава от това, което преобладава в латинското християнство след Августин. Съвременният човек, търсейки Бог, който да е не само трансцендентен, но и даден в екзистенциалния опит и иманентно присъству- ващ в човека, както и постепенното откриване на човека като същностно отворен, развиващ се и растящ, трябва да бъде по-възприемчиво към основните положения на византийската мисъл, които тогава могат да придобият изненадващо съвременно значение.

БЕЛЕЖКА

1. Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine* I. *The Emergence of the Catholic Tradition* (*100-600*) (Chicago: University of Chicago Press, 1971), 9.

БИБЛИОГРАФИЯ

Настоящата библиография дава възможност за по-нататъш- но четене. Тя указва книги и статии, които са използувани и които съдържат още библиографска информация. Почти пъл- на библиография - до 1959 г. - може да се намери в книгата на Ханс-Георг Бек: *Kirche und theologische Literatur im byzan- tinischen Reich.*

Не всички книги и статии, споменати в бележките, са включени тук. Не са повторени общите трудове, споменати в Първа глава, въпреки че те очевидно се отнасят и до темата на други глави.

Първа глава

Beck, Hans-Georg. „Kirche und theologische Literatur im byzan- tinischen Reich". Munich: Beck, 1959.
Най-пълният справочник за византийската богословска мисъл и институции. Библиографски много пълна, с изключение на литературата на славянските езици.

Gouillard, Jean. „Le Synodikon de l'Orthodoxie. Edition et com- mentaire", *Travaux et memoires* II. Paris: Centre frangais d'etudes byzantines, 1967.
Фундаментален извор за историята на богословието във Византия след 843 г. Коментарът се спира на всички основни богословски въпроси.

Jugie, Martin. „Theologia dogmatica Christianorum orientalium ab Ecclesia Catholica dissidentium". I-V. Paris: Letouzey, 1926-1935.
Монументален преглед, който включва множество директни цитати и ценни библиографски податки. Критикува византийски автори от гледна точка на тесен схоластичен подход към богословските про-б- леми.

Pelikan, Jaroslav. „The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine". I. „The Emergence of the Catholic Tradition". II. „The Spirit of Eastern Christendom (600-1700)". Chicago: University of Chicago Press, 1971, 1974.
Най-пълната история на идеите в християнския Изток. Много проникновена и истинско предизвикателство.

Флоровский, Георгий. „Византийские Отци V-VIII веков". Paris: YMCA Press, 1933.
Пълна с блестящи проникновения.

Lossky, Vladimir. „The Mystical Theology of the Eastern Church". London: Clarke, 1957.

Превърнала се в нещо като класика за разбирането на отношенията Бог-човек в християнския Изток.

Lossky, Vladimir. „Vision of God". London: Faith Press, 1963. **Историческа трактовка на проблема в гръцката патристична мисъл.**

Втора глава

Grillmeier, Aloys. „Christ in Christian Tradition from the Apostolic Age to Chalcedon (451)". New York: Sheed & Ward, 1965.

Meyendorff, John. „Christ in Eastern Christian Thought". Washington: Corpus, 1969 (превод на *Le Christ dans la theologie byzantine.* Paris: Cerf, 1969).
Общ преглед на христологическите възгледи след Халкедонския събор.

Elert, Werner. „Der Ausgang der altkirchlichen Christologie: eine Untersuchung iiber Theodor von Pharan und seine Zeit als Einfuhrung in die alte Dogmengeschichte". Berlin: Lutheri- sches Verlagshaus, 1957.
Важна за разбиране на теопасхизма и на т.нар. неохалкедонски развой в VI в.

Rozemond, Keetie. „La Christologie de Saint Jean Damascene". Ettal: Buchkunstverlag, 1959.
Обобщение на гръцката патристична мисъл.

Moeller, Charles. „Le Chalcedonisme et le neo-chalcedonisme en orient de 451 a la fin du VIe siecle", *Das Konzil von Chalke- don: Geschichte und Gegenwart* edd. A. Grillmeier & H. Bacht. 3 vols. Wurzburg: Echter, 1951-1952,1, 637-720.
Важна статия, интерпретираща главния поток на византийската христология като „монофизитско" предателство спрямо Халкедон.

Оксюк, М. „Теопасхитские спорм", Киев, Духовная Академия, Трудм 1 (1913), 529-559.
Съответствие на възгледа на Мелер.

Трета глава

Ostrogorsky, George. „Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites". Breslau, 1929; repr. Amsterdam: Hakkert, 1964.
Основен исторически труд.

Grabar, Andre. „L'iconoclasme byzantin: dossier archeologique". Paris, 1957.
Важна за разбиране на култа към иконите, особено както той се развива в VI в. Археологическите свидетелства, събрани от автора предлагат многобройни податки за богослова.

Florovsky, Georges. „Origen, Eusebius and the Iconoclastic Controversy", Church History 19 (1950), 77-96.
Установява оригенистичните корени на част от иконоборческото богословие.

Alexander, P. J. „The Patriarch Nicephorus". Oxford, 1958. **Монографията за един голям православен богослов.**

Kitzinger, Ernst. „The Cult of Images in the Age before Icono- clasm", *Dumbarton Oaks Papers* 8 (1954), 83-150.

Anastos, Milton V. „The Argument for Iconoclasm as Presented by the Iconclastic Council of 754“, *Late Classical and Medieval Studies in Honor of A.M. Friend*, *Jr.* Princeton, 1955, pp. 177-188.

Meyendorff J. „Christ in Eastern Christian Thought“. Washington: Corpus, 1969. pp. 132-148, 203-207.
Връзката с христологията; „описуемостта на Бога“.

Четвърта глава

Доброклонский, А. „Преподобньш Теодор, игумен Студийс- кий“. Два тома. Одесса, 1913-1914.

Гроссу, Николай. „Преподобньш Теодор Студит“. Киев, 1907.

Gardner, A. „Theodore of Studium, His Life and Times“. London, 1905.

Hergenrother, J. „Photius, Patriarch von Konstantinopel: sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma“. 3 vols. Regensburg, 1867-1869; repr. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1960.
Все още единственият систематичен преглед на богословието на Фотий, много критичен по отношение на гръцките „схизматици“.

Dvornik, F. „The Photian Schism: History and Legend“. Cambridge: Harvard University Press, 1948.
Историческа реабилитация на Фотий от един учен римокатолик.

Zervos, Chr. „Un philosophe neoplatonicien du XIe siecle“: Michel Psellos. Paris, 1920.

Joannou, P. „Christliche Metaphysik in Byzanz. I. Die Illumina- tions-lehre des Michael Psellos und Joannes Italos“. Studia Patristica et Byzantina, 3. Heft. Ettal, 1956.

Stephanou, P. E. „Jean Italos, philosophe et humaniste“. Orien- talia Christiana Analecta, 134. Rome, 1949.

Успенский, Теодор. „Очерки по истории византийской обра- зованости“. СПб., 1891.

Пета глава

Dorries, Hermann. „Symeon von Mesopotamien: Die Uberlie- ferung der messalianischen „Makarios“ Schriften“. Texte u. Untersuchungen, 55, 1. Leipzig, 1941.
Най-авторитетното представяне на „месалианската“ теория за писанията на Псевдо-Макарий.

Meyendorff, J. „Messalianism or Anti-Messalianism? - A Fresh Look at the 'Macarian[1] problem“, *Kyriakon: Festschrift Johannes Quasten* edd. P. Granfield & J. A. Jungmann. Munster: Aschendorff, 1970, II, 585-590.
Преглед на аргументите против „месалианската“ теория.

Guillaumont, Antoine. „Les „Kephalaia Gnostica“ d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'Origenisme chez les Grecs et les Syriens“. Paris: du Seuil, 1962.
Определящата студия за Еваграй и неговата традиция.

Зарин, С. „Аскетизм по православно-христианскому уче- нию“. СПб., 1907.
Основен сборник на патристични текстове и тяхната интерпретация. *Минин, П.* „Главния направления древне-церковной мистики“, Богословский вестник (дек. 1911) 823-838; (май 1913) 151-172; (юнь 1914) 304-326; (септ. 1914) 42-68.
Кратка, но много проникновена студия върху „еваграиевата“ и „ма- кариева“ традиция.

Volker, W. „Maximus Confessor als Meister des geistlichen Le- bens“. Wiesbaden: Steiner, 1965.
Максим и традицията на Ориген и Григорий Нисийски.

Meyendorff, J. „A Study of Gregory Palamas“. London: Faith Press, 1962.
Оригиналното френско издание (Introduction a l'etude de Gregoire Palamas. Paris: du Seuil, 1959) съдържа пълен анализ на публикуваните и непубликувани творби на Палама.

Шеста глава

Nikodim Milash, Епископ на Далмация. „Das Kirchenrecht der morgenlandischen Kirche“. 2nd. ed. Mostar, 1905.
Класически учебник. Съществуват преводи на сръбския оригинал на няколко източно-европейски езика.

Павлов, А. „Курс церковнаго права“. Москва, 1902.
Един от най-пълните справочници.

Herman, E. „The Secular Church“, Cambridge Medieval History IV, 2. Cambridge, 1967.
Преглед на византийската църковна организация.

Zuzek, I. „Kormchaya Rniga: Studies on the Chief Code of the Russian Canon Law“. Orientalia Christiana Analecta. Rome, 1964.
Съдържа много информация за историята на византийското каноническо право и богата библиография по темата.

Kotsonis, H. „Provlemata ekklesiastikes oikonomias“. (Problems of Ecclesistical „Economy“). Athens, 1957.
Разглежда икономията основно от гледна точка на отношенията с неправославни християни. Авторът е Атински архиепископ от 1967 до 1973 г.

Седма глава

Meyendorff, J. „Orthodoxy and Catholicity“. New York: Sheed & Ward, 1965.
Няколко есета върху еклесиологическия фон на схизмата.

Sherrard, Philip. „The Greek East and the Latin West“. London: Oxford University Press, 1959.
Разглежда богословската природа на схизмата, като особено набляга на проблема с Филиокве.

Jugie, Martin. „De processione Spiritus Sancti ex fontibus reve- lationis et secundum Orientales dissidentes“. Rome, 1936. **Проблема с Филиокве, разгледан от гледна точка на томизма.** *Dvornik, F.* „The Legend of the Apostle Andrew and the Idea of Apostolicity in Byzantium“. Cambridge: Harvard University Press, 1958.
Исторически факти, отнасящи се до източната и западната еклесио- логия, събрани и брилянтно коментирани от историк-римокатолик.

Meyendorff, J.; Afanassieff N.; Schmemann, A.; Koulomzine, N. „The Primacy of Peter in the Orthodox Church“. London: Faith Press, 1963.
Съдържа анализ на византийската традиция за наследството на Петър. *Denzler, G.* „Lignes fondamentales de l'ecclesiologie dans l'em- pire byzantin“, *Concilium* 67 (1971), 57-68.

Глава осма

Papadopoulos, S. G. „Hellenikai metaphraseis th5mistikon ergon. Philothomistai kai antithomistai en Byzantio“. Athens, 1967. **Важен критически преглед.**

Candal, E. „Nilus Cabasilas et theologia S. Thomas de processio- ne Spiritus Sancti“. Studi e testi, 116. Vatican City, 1945.
Изследва книгата, която е основен източник за гръцката делегация във Флоренция.

Mercati, Giovanni. „Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Ma- nuele Caleca e Theodoro Meliteniota ed altri appunti per la storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo XIV“. Studi e testi, 56. Vatican City, 1931.
Византийските томисти през XIV в.

Gill, J. „The Council of Florence“. Cambridge: Harvard Univer-. sity Press, 1959.
Стандартната история на събора от историк-римокатолик.

Laurent, Venance, ed. „Les „Memoires“ du grand ecclesiarque de l'eglise de Constantinople, Sylvestre Syropoulos sur le Concile de Florence (1438-1439)“. Publications de l'institut fran?ais d'etudes byzantines. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1971.
Първи превод на съвременен език на основен извор за Събора във Флоренция. Увода и коментара са цяла съкровищница от информация по богословски проблеми.

Mohler, L. „Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsman“. I-III. Paderbom: Schoningh, 1923-1942.
Монографията за Висарион с оригинални извори.

Turner, C. J. G. „George-Gennadius Scholarius and the Union of Florence“, Journal of Theological Studies 18 (1967), 83-103.
Колебанията на един от най-великите гръцки богослови.

Sevcenko, I. „Intellectual Repercussions of the Council of Florence“, *Church History* 24 (1955), 291-323.
Важна за разбиране на византийския манталитет.

Амвросий (Погодин), Архимандрит. „Святой Марк Ефесс- кий и Флорентинская Уния“. Jordanville, N.Y., 1963. *Mamone, K.* „Markos ho Eugenikos. Bios kai ergon“, *Theologia* 25 (1954), 377-404, 521-575.

Lot-Borodine, Myrrha. „Nicolas Cabasilas“. Paris: l'Orante, 1958.

Богословие на обожението на Кавасила.

Девета глава

The Festal Menaion. „Mother Mary and K. Ware“, trans. London: Faber & Faber, 1969.
Византийските химни за основните празници в превод с полезен увод, обясняващ структурата на византийските служби.

Hapgood, I. F. „Service Book of the Holy Orthodox Catholic Apostolic Church“. New York: Association Press, 1922.
Съдържа английския превод на службите и светите тайнства.

Brightman, F. E. „Liturgies Eastern and Western“. I: Eastern Liturgies. Oxford, 1896.
Класическа книга.

Wellesz, E. „A History of Byzantine Music and Hymnography“. 2nd. ed. Oxford, 1961.
Основен труд.

Schmemann, A. „Introduction to Liturgical Theology“. London: Faith Press, 1966.
Развитието на византийските литургически разбирания, разгледани от един съвременен православен богослов.

Dalmais, H. I. „The Eastern Liturgies“. New York: Hawthorn, 1960.
Полезен увод.

Десета глава

Флоровский, Георгий. „Тварь и тварность“, Православная Мълсль 1 (1927), 176-212.
Подробна студия за патристичната доктрина на спасението; час- тично преведена в „The Idea of Creation in Christian Philosophy“, *Eastern Church Quarterly*, 8 (1949).

Епифанович, С. Л. „Преподобньш Максим Исповедник и ви- зантийское богословие“. Киев, 1915.
Все още най-пълната книга за Максим, отнасяща неговата система към византийското богословие като цяло. Важна за разбиране на Максимовата доктрина за *logoi.*

Balthasar, H. „Urs von. Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenners“. 2nd ed. Einsiedeln, 1961.
Пионерна студия за Максим; да се консултира заедно с *Thunberg*, „Microcosm and Mediator“ (цитирана при Единадесета глава).

Roques, Rene. „L'Univers dionysien. Structure hierarchique du monde selon le pseudo-Denys“. Paris: Aubier, 1954.
Най-важната книга за „йерархиите“.

Meyendorff, J. „Note sur l'influence dionysienne en Orient“, Stu- dia Patristica II (Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies. Oxford, 1955). Texte u. Un- tersuchungen 64 (1957), 547-553.
Ограниченото влияние на Дионисиевата ангелология сред византийците.

Единадесета глава

Gross, Jules. „La divinisation du chretien d'apres les peres grecs: contribution historique a la doctrine de grace“. Paris: Gabal- da, 1938.

Lot-Borodine, Myrrha. „La deification de l'homme“. Paris: Cerf, 1969.
Репринт на важна серия от статии в „Revue d'Histoire des Religions“, 1932-1933.

Попов, И. В. „Идея обожения в древне-восточной церкви“, Вопросьг философии и психологии 97 (1906), 165-213.
Много важна статия.

Thunberg, Lars. „Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor“. Lund: Gleerup, 1965.
Най-новата пълна студия за Максим, чиито антропологически възгледи имат голямо влияние сред византийските богослови.

Burghardt, W. J. „The Image of God in Man According to Cyril of Alexandria“. Washington: Catholic University Press, 1957.
Антропологическата основа на доктрината за обожението.

Gaith, J. „La conception de la liberte chez Gregoire de Nysse“. Paris: Vrin, 1953.
Много важна за проблема благодат-свобода.

Ladner, G. B. „The Philosophical Anthropology of St. Gregory of Nyssa“, Dumbarton Oaks Papers 12 (1958), 58-94.

Leys, R. „L'image de Dieu chez Saint Gregoire de Nysse“. Brus- sels-Paris, 1951.

Киприан (Керн), Архимандрит. „Антропология св. Григория Паламм“. Paris: **ymca** Press, 1950.
Съдържа оригинален преглед на цялата патристична традиция.

Romanides, J. S. „To propatorikon hamartema“. Athens, 1957.
Контрастът между гръцкия и Августиновия възглед за първородния грях.

Meyendorff J. ‚Jiph ho chez Cyrille d'Alexandrie et Theodoret“, Studia Patristica IV. Texte u. Untersuchungen 79 (1961), 157- 161.

Важният пасаж от Рим. 5:12, както той е разбиран от гръцките Отци. *Lossky, V.* „On the Image and the Likeness“. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1974.
Много показателен сборник студии върху патристична антропология, сотириология и други богословски теми.

Дванадесета глава

Gordillo, M. „Mariologia Orientalis“. Orientalia Christiana Analecta, 141 (1954).

Опит за помирявяне на източната и западната традиция, като западните предпоставки се взимат за даденост.

Mascall, E. L. ed. „The Mother of God: A Symposium“. London: Dacre Press, 1949.

Съдържа важни статии на В. Лоски и Г. Флоровски.

Draguet, Rene. „Julien d'Halicamasse et la controverse avec Severe d'Antioche sur 1'incorruptibilite du corps du Christ“. Louvain, 1924.

Спорът за юлианистическия „афтартодокетизъм“ е важен за разбиране на антропологическото измерение на христологията.

Dubarle, A. M. „L'ignorance du Christ chez S. Cyrille d'Alexandrie“, Ephemerides Theologicae Lovanienses 16 (1939).

За „незнание чрез икономия“, класическо понятие във византийската христология.

Тринадесета глава

Galtier, Paul. „Le Saint-Esprit en nous d'apres les peres grecs“. Analecta Gregoriana 37 (1946).

Полезен аналитичен преглед на патристични текстове.

Krivocheine, Basile. „The Most Enthusiastic Zealot: St. Symeon the New Theologian as Abbot and Spiritual Instructor“, Ost- kirchliche Studien 4 (1955), 108-128.

Животът в „Св. Дух“, изпитан от големия византийски мистик; една от няколко показателни статии за Симеон от редактора на неговите трудове.

Афанасиев, Николай. „Церковь Духа Святого“. Paris: **ymca** Press, 1970.

Студия по еклесиология от съвременен православен богослов, съдържаща многобройни податки за разбиране на византийската мисъл.

Четиринадесета глава

Prestige, G. L. „God in Patristic Thought“. London: **SPCK,** 1952. **Най-доброто въведение на анг лийски език.**

Regnon, Th. ed. „Etudes de theologie positive sur la Sainte Tri- nite. Troisieme serie, **II** (Theories grecques des processions divines)“. Paris, 1893.

Основен труд за разликата между гръцкия и августиновия модел гринитарна мисъл.

Попов, И. В. „Личность и учение блаженнаго Августина“. I. Сергиев Посад, 1917.

Много важен критичен анализ на Августин от един специалист по източна патристика; вторият том така и не вижда бял свят. Важен за разбирането на източния подход към Августиновите модели на мислене.

„Concerning the Holy Spirit“, Eastern Church Quarterly 7 (1948); публикувано и отделно.

Симпозиум по въпроса за Филиокве на православни и католически богослови.

Петнадесета глава

Raes, A. „Introductio in liturgiam orientalem“. Rome, 1947.

King, A. A. „The Rites of Eastern Christendom“. 2nd ed. Rome: Catholic Book Agency, 1947.

Schmemann, A. „Sacraments and Orthodoxy“. New York: Herder, 1966.

Cabas Has, Nicholas. „The Life in Christ“. Trans. C. J. de Catan- zaro; Intro. B. Bobrinskoy. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1974.

Първи английски превод на известната *De vita in Christo.*

Шестнадесета глава

Salaville, A. „An Introduction in the Study of Eastern Liturgies“. London: Sands, 1938.

Bornaert, R. „Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VIIe au XVe siecle“. Archives de L'Orient Chretien 9. Paris: Institut frangais d'etudes byzantines, 1966.

Текст, френски превод и коментар. Важен за еволюцията на литургическия символизъм.

Киприан (Керн), Архимандрит. „Евхаристия“. Paris: **ymca,** 1947.

Особено важна по въпроса за епиклезата.

Седемнадесета глава

Michel, A. „Die Kaisermacht in der Ostkirche (843-1204)“. Darmstadt: Gentner, 1959.

Важна, но трябва да се използува заедно с *Dvornik,* „Political Phi- losphy“.

Ales, A. d'. „La question du purgatoire au concile de Florence en 1438“, Gregorianum 3 (1922), 9-50.

Jugie, M. „La question du purgatoire au concile de Ferrare- Florence“, Echos d'Orient 20 (1929), 322-332.

Сергий (Страгородский). „Православное учение о спасении“. Сергиев Посад, 1894.

Авторитетна патристична студия, съдържаща многобройни позовавания на византийски богослови от човек, който впоследствие става Москвоски патриарх. Критикува „легализма“ на западната мисъл.

ДЖОН МАЙЕНДОРФ 21.VI.1992

Това не е закъснял некролог, а по-скоро опит за припомняне. Мъртвият „има нужда“ от памет, а живият - от любов. Има и мъртви, които не само помним, но и продължаваме да обичаме - затова защото още (а може би едва сега) имаме нужда от тях, затова че те още (а може би едва сега) присъстват незримо сред нас.

Отец Джон (Йоан) Майендорф е роден в семейство на емигранти от Русия през 1926 г. в Нъойи-сюр-Сен (Франция). Своето богословско образование той получава в Православния Богословски институт в Париж (1949), като между временно завършва и Сорбоната (1948). След това Дж Майендорф е асистент по Църковна история в същия институт и член на френския Национален център за научни изследвания. „Френският“ период от живота и дейността на Дж Майендорф завършва със защитата на докторската му дисертация върху богословието на св. Григорий Палама (1958).

След приемането на свещенически сан, той става професор по Църковна история и патристика в православната богословска семинария „Св. Владимир“ в Ню Йорк, като междувременно чете лекции по византийско богословие в Харвардския университет. От 1967 г. Дж Майендорф е професор по история на Византия във Фордъмския университет. Гостпрофесор е и в Колумбийския университет., От 1984 г. до смъртта си той е декан на семинарията „Св. Владимир“.

Като член на множество професионални и научни дружества Дж Майендорф е бил последователно президент на Православното богословско общество в Америка, президент на Американската патристична асоциация, член на Изпълнителния комитет на обществото за византологични изследвания на САЩ и др.

През дългогодишната си работа в православната богословска семинария „Св. Владимир“ той е бил директор на нейната библиотека, както и главен редактор на „Тримесечника за богословски изследвания“ на семинарията. Като служител на Православната Църква о. Йоан е бил председател на отдела за външни отношения на Православната Църква в Америка, съветник към Светия Синод и главен редактор на ежемесечника „Православна Църква“.

Като представител на Православната Църква о. Йоан Майендорф взема активно участие в дейността на Световния съвет на църквите в качеството на председател на комисията за вяра и порядък (1967-1976) и член на Централния комитет на съвета. Той полага особени усилия за общопра- вославното единство като един от основателите и пръв генерален секретар на „Синдесмос“ (международна организация на православната младеж) .

За своите научни заслуги Дж Майендорф е удостоен със званията почетен доктор на университета в Нотр-Дам и на Богословския факултет на университета в Кошице, както и член-кореспондент на Британската Академия.

В единното жизне -дело на о. Йоан Майендорф е трудно, почти невъзможно, да разграничим, да отделим научните му търсения от пастирското служение, да противопоставим учения на свещеника, Джон Майендорф на о. Йоан. В това отношение той далеч не е „оригинален“, а по-скоро като че ли, макар и в емиграция, а може би тъкмо поради това, безсъзнателно повтаря „фигурите", „схемите“ на жизненото поведение на крупните руски религиозни мислители от първата

половина на века: достатъчно е само да си спомним имената на о. Павел Флоренски и о. Сергей Булгаков. Също така трудно би било да разграничим „чисто“ научните изследвания на Дж Майендорф в областта на патристиката, историята на Църквата, византийската история, визан- тийско-славянските културни и духовни връзки от работите му, посветени на съвременните проблеми и перспективи на Църквата, църковната политика и икуменическото движение. В единия случай, невъзможността за разграничение се основава на единството на личността, а в другия - на единството на богословската гледна точка.

Но нека направим кратък „преглед“ на основните съчинения на Дж Майендорф, като читателят би могъл да си състави по-пълна представа за голямото по обем и тематика негово научно творчество от публикуваната по-долу библиография.

Джон Майендорф става известен сред научния свят в края на 50-те години с редица публикации върху богословието на св. Григорий Палама: критично издание и превод на неговите съчинения в 2 т. (1959), „Увод в учението на Григорий Палама“ (1959), „Свети Григорий Палама и православната мистика“ (1959) и др. От този момент насетне Дж Майендорф единодушно ще бъде смятан за един от малцината безусловни авторитети в областта на византийското богословие, а и на византинистиката като цяло, чиито схващания могат да бъдат оспорвани, но не и не да бъдат зачитани. Бих могъл и лично да свидетелствам за това как и с какво уважение всички участници в последния конгрес по византинистика в Москва през 1991 искаха да се запознаят с него, нещо да го попитат, нещо да му разкажат . Въпреки голямата си заетост той всекиму отделяше по няколко минути, внимателно го изслушваше и без никаква натрапчивост изразяваше своето мнение. Както знаем, една такава коректност и откритост не всекиму е свойствена: явно и в този случай свещеникът бе само от полза на учения.

От началото на 60-те години Дж Майендорф последователно публикува следните книги: „Съвременното православно разбиране за Църквата“ (1964), „Православие и католицизъм“ (1966), „Христос в източно-християнското мислене“ (1968), „Бракът в православна перспектива“ (1970), „Новият човек“ (1973), „Византийският исихазъм“ (1973), „Византийско богословие“ (1976), „Живата традиция“ (1978), „Византия и възходът на Русия“ (1981), „Католицизмът и църквата“ (1983), „Увод в светоотеческото богословие“ (1985), „Имперското единство и християнските разделения. Църквата през 450-680 гг. след Христа“ (1989) и др. Книгите на Дж Майендорф са публикувани вече на много езици, между които френски, английски, немски, италиански, руски, гръцки, фински, испански, холандски, японски, полски, сръбски. От тях имат нужда всички: богослови, философи, историци, изкуствоведи.

Едва ли ще сгрешим, ако кажем, че о. Йоан Майендорф е сред няколкото най-значими и забележителни православни богослови в края на второто хилядолетие след Христа. Той схващаше православието такова, каквото то е „според своята истина“: не в неговата историческа партикуларност и недостатъчност, не в неговия понякога сектантски привкус, а във вселенското му, метаисторическо значение и смисъл; православието не като „доктрина“, а като послание. Ето защо, според свидетелствата на хора, познавали го добре (Н.
Струве), той се е отнасял спокойно и трезво към съвременните проблеми на Православната Църква. Тъкмо поради това и схваща разделението и противопоставянето в християнския свят като истинско нещастие: „Печалната деветстотингодишнина (1054-1954)“ е озаглавена една от първите му публикации. Ето защо, той може да бъде смятан за един от идейните вдъхновители на „Вселената“. Сигурни сме, че о. Йоан с радост би посрещнал първия брой на нашето списание, но уви!

Словото на о. Йоан Майендорф е вече изречено.
От нас не се иска нищо друго, освен да го чуем.
И ако можем - да го продължим .

сп. „Вселена“ бр. 1/93 Е. Димитров

Библиография на о. Йоан Майендорф

1949Константинополь и Москва. ВРСХД No. 1, 5-9.

1950La procession du Saint-Esprit chez les pres orientaux. Russie et Chrtient, IV, 158-178, PROC.

1950 Церковь и истина. ВРСХД, No. 3, 11-16.

1950 О современно католичестве. ВРСХД, No. 4, 13-16.

1950Новая знциклика папи Пия XII. ВРСХД No. 6, 11-13.

1951The Sacrament of the Word. Sobornost 3, 395-400, 432-436.

1951Павловские торжества в Греции. ВХРСД, No. 5, 21-24.

1952Metropolite Seraphim. L'Eglise orthodoxe, les dogmes, la litur- gie, la vie spirituelle. Traduction frangaise de J. Marty, docteur en theologie. Payot, Paris, 1952.

1952Архиерейские титули епископов нашего Экзархата. ВХРСД No. 4, 15-19.

1953Les debuts de la controverse hesyhaste. Byzantion XXIII, 87-
120.

1953 Une lettre inedite de Gregoire Palamas a Akindynos. Texte et commentaire sur la troisieme lettre de Palamas. Theologia XXIV, 3-28.

1953 У истоков спора о Filioque. Правосл. ммсль IX, 1953, 114-
137.

1953 Церковь и Царство Божие. ВХРСД 26, 16-20.

1953Хроника. Осенний съезд РСХД во Франции. ВХРСД 30, 52- 53.

1954Doctrine of Grace in St. Gregory of Palamas. SVSQ, 17-26.

1954 L'origine de la controverse palamite. La premiere lettre de Palamas a Akindynos. Theologia XXV, 602-630.

1954 Le theme du 'retour en soi' dans la doctrine palamite du XIV° siecle. Revue de l'Histoire des Religions CXLV, 188-206.

1954 Sacraments and Hierarcy. Dieu Vivant 26, 86-91.
Също в: Orthodoxy and Catholicity. New York 1966.

1954 Un mauvais theologien de l'unite au XIV siecle: Barlaam le

Calabrais. 1054-1954. L'Eglise et les Eglises, II. Chevetogne, 47- 64.
1954 Литургия и Причащение. ВХРСД, 32, 9-14.
1954 Прот. А. Шмеман *„Исторический путъ Православни“* (краткий обзор). ВХРСД, 32, 27-28.
1954 Печальное девятьсотлетие (1054-1954). ВХРСД, 33, 3-9.
1955 Письмо к Акиндину Святого Григория Паламьг. Правосл. мнсль X, 113-126.
1955 О. Георгий Щавельский *„Носпоминани я“* (отзнв). ВРСХД, 36, 39-40.
1955 Православие в Сирии и Диване. ВРСХД, 37, 35-37.
1955 Библиография. Йерархия и народ в Православной церкви (по поводу книги прот. Н. Афанасьева *„Служение мирян в Церкви").* ВХРСд, 39, 36-41.
1956 Учение о Христе и Церкви у Св. Игнатия Антиохийского. ВРСХД, 43, 17-23.
1956 Хроника „Зой“. ВРСХД, 43, 45-48.
1957 Humanisme nominaliste et mystique chretienne a Byzance au XIVe siecle. Nouvelle Revue Theologique, 79, 905-914.
1957 Историческое значение учения Св. Григория Паламьг. ВРСХД 46, 3-9.
1957 La Primaute romaine dans la tradition canonique jusqu'au concile de Chalcedoine. Istina, 463-482.
1957 Notes sur l'influence Dionysienne en Orient. Studia Patristica II, 547-552.
1957 Апостол Петр и его преемство в византийском богословии. Правосл. мнсль. XI, 139-175.
1958 Bible and Tradition in the Orthodox Church. The Student World, 1, 39-45.
1959 Gregoire Palamas. Defense des saints hesychastes. 1-2, Louvain. Introduction a l'etude de Gregoire Palamas. Paris.
1959 Le dogme eucharistique dans les controverses theologiques du XIV'siecle. Gregorios ho Palamas. 42, 93-100.
1959 L'iconographie de la sagesse divine dans la tradition Byzantine. Cahiers archeologiques X, 259-277.
1959 St. Gregoire Palamas et la mystique orthodoxe. Paris.
1959 Что такое Вселенский Собор? ВРСХД, 52, 10-15.
1959 Библиография. Н. С. Арсеньев *Преображение мира и жизни“*. ВРСХД, 53, 50-51.
1960 Ecclesiastical Organisation in the History of Orthodoxy. SVTQ 2-22.
1960 L'Eglise orthodoxe hier et aujourd'hui. Paris. Английски прера ботен и допълнен превод: The Orthodox Church. Its Past and its Role in the World Today. New York, 1981.
1960 Le Christ. L'Eveque et l'Unite de l'Eglise chez St. Ignace d'Anti- oche. Le Messager Orthodoxe 9, 24-30.
1960 Projects de Concile oecumenique en 1367: un dialog inedit entre Jean Cantacuzene et le legat Paul. Dumbarton Oaks Pappers 14, 149-177.
1960 Saint Pierre, sa primaute et sa succession dans la theologie Byz antine. La Primaute de Pierre dans l'Eglise Orthodoxe. Paris. What holds the Church together. ER 12, 296-301.
1960 Byzantuim and Rome. The Union Attempts. Cahiers de la Pier- re-qui-vire, 324-334. Също в: Orthodoxy and Catholicity. New York 1966.
1961 'Еф'ц/ (Rom. 5, 12) chez Cyrille d'Alexandrie et Theodoret. Studia Patristica IV, 157-161.
1961 La vision de Dieu en Orient Orthodoxe. Lumiere et Vie 52, 11, 5-22.
1961 One Bishop in One City. SVSQ 5, 54-62.
1962 The Drive Against Religion in Russia. SVSQ 6, 206-207.
1962 Die Romische Kirche erforscht sich. Frankfurter Hefte 17, 4, 229-234.
1962 The Orthodox Concept of the Church. SVSQ 6, 59-61.
1962 Tradition and Traditions. Toward a Counciliar Agenda. SVSQ 6, 118-127.
1963 Le Tome sinodal de 1347. Vizantoloshki Institut, Zbornik Ra- dova, VIII, 209-227.
1963 Montreal 1963. SVSQ 7, 153-155.
1963 Papaute et collegialite. Le Messager Orthodoxe 24-25, 3-7.
1963 Report on the Fourth World Conference on Faith and Order of the World Council of Churches, Montreal, Canada, July 1963. SVTQ 7, 150-155.
1963 Vatikan II: Definition of Search for Unity. SVSQ 7, 164-168.
1964 A Consultation between Chalcedonians and non-Chalcedonians. SVSQ 8, 149-152.
1964 A Dontrinal Statement on Spirit, Order and Organization. Con cept, 10, 31-40, Genf.
1964 Byzantine Views of Islam. Dumbarton Oaks Papers, 18, 115-132. Също в: The Byzantine Legacy in the Orthodox Church. New York, 1982, 89-114.
1964 Chalcedonians and Monophysites after Chalcedon. GOTR 10, 16-36.
1964 Contemporary Orthodox Concepts of the Church. Charles O'Neil ed., Ecumenism & Vatican II, Milwaukee. Papacy: An Issue the Vatican Council Skirted. Christianity Today, 6-9.
1964 The Significance of the Reformation in the History of Christen dom. ER 16, 169-179. Също в: Catholicity and the Church, 1964 New York, 1983, 65-82.

Vatican II. A Preliminary Reaction. SVSQ 9, 26-37.
1964 Памяти учителя. ВРСХД, 75/76, 46-47.
1966 Anthropology and Original Sin. A Christian Theology of Crea tion. The Holy Spirit in the Church. John XXIII Lectures, 59- 75, New York.
1966 Grecs, Turcs et Juifs en Asie Mineure au XIV siecle Byzanti- nische Forschungen I, 211-217, Amsterdam..
1966 Orthodoxy and Catolicity. New York. Philosophy, Theology, Palamism and Secular Christianity. SVSQ 10, 203-208.
1966 The Vatikan Council and Orthodox Theology in America Today. Diakonia 1, 98-100.
1966 Foreword to G. P. Fedotov, *The Russian Religious Mind,* vol II. *The Middle Ages - the Thirteenth to the Fifteenth Centuries.* Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass., VI-XIV.
1966 Чрезвмчайное Епархиальное Собрание Православной Архиепископия, ВРСХД 80, 31-33.
1967 Alexis and Roman: A Study in Byzantino-Russia Relation (1352-1354). Byzantino-slavica XXVIII, 278-288.
1967 Chalcedonians and non-Chalcedonians. SVTQ 11, 150-151.
1967 Historical Relativism and Authority in Christian Dogma. SVTQ 11, 73-85. Също в: Living Tradition, New York, 1978, 27-44.
1967 Notes on the Orthodox Understanding of the Eucharist. Concil ium, 27-30.
1967 Pope and Patriarch. SVSQ 11, 73-85.
1968 Emperor Justinian, the Empire and the Church, Dumbarton Oaks Papers 22, 45-60. Също в: The Byzantine Legacy in the Orthodox Church. New York, 1982 43-66.
1968 Le Christ dans la theologie byzantine. Paris. Английски превод: Christ in the Eastern Christian Thought. New York, 1975.
1968 Orthodox Theology Today. STVQ 13, 77-92. Също в: Living Tradition, New York, 1978, 77-92.
1968 Worship in a Secular World, SVTQ 12, 120-124.
1969 Orthodox-Roman Catholic Relations. Diakonia 4, 119-124.
1969 Брак и Евхаристия, I. ВРСХД, 91/92, 5-13.
1969 Брак и Евхарисия, II. ВРСХД, 93, 8-15.
1969 Православное богословие в современном мире. ВРСХД, 94, 13-30.
1970 El ecumenismo hoy dia. Unidad Crist. 20, 119-120.
1970 Marriage et eucharistе. Le Messager Orthodoxe, 15-25.
1970 Marriage: An Orthodox Perspective. New York.
1970 Брак и Евхаристия, III. ВРСХД, 95/96, 4-15.
1970 Тейар де Шар ден. Предварительная заметка. ВРСХД 95/96, 32.
1970 Назревающие переменн во Вселенском Православни. ВРСХД, 98, 1-3.
1970 Брак и Евхаристия, IV. ВРСХД, 98, 20-31.
1971 Messalianism or anti-Messalianism? A Fresh Look at the Macarian Problem. Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten, II. 585-590. Miinster.
1971 Spiritual trends in Byzantium in the late thirteenth and four teenth centuries. Art et Societe a Byzance sous les Paleologues, 55-71. Actes du Colloque organise par 1'Association Internationale des Etudes Byzantines a Venise en septembre 1968. Venise.
1971 Unity of the Church - Unity of the Mankind. SVTQ 15, 163— 177.Също в: Living Tradition, New York, 1978, 129-148.
1971 На путях к Вселенскому Собору. ВРСХД, 101/102, 138-141.
1972

Contemporary Problems of Orthodox Canon Law. GOTR, 41- 50. Също в: Living Tradition, New York, 1978, 99-114.

1972 The Orthodox Church and Mission: Past and Present Perspective. SVTQ 16, 59-71. Също в: Living Tradition, New York, 1978, 149-166.

Вокруг письма Солженицнна. Отклики. ВРСХД 103, 152— 153.

Опутях Русской Церкви. ВРСХД, 104/105, 127-142.

1972 The Catholicity of the Church: An Introduction. SVTQ 17, 5-18.

1972 Също в: Living Tradition, New York, 1978, 81-98

The New Man. An Orthodox and Reformed Dialogue. New

1973 Brunswick.

What is an Ecumenical Council? SVTQ 17, 259-273. Също в: Living Tradition, New York, 1978, 45-62.

1973 Byzantine Hesychasm: Historical, Theological and Social Problems. Collected Studies. London.

Confessing Christ Today and the Unity of the Church. SVTQ 18, 155-165. Също в: Living Tradition, New York, 1978, 115-127. Confessing Christ Today. Orthodox

1973 Counsultation prepares for Fourth Assembly of the World Council of Churches. SVTQ 18, 193-194.

Eastern Orthodoxy & History of Eastern Orthodoxy. Encyclopedia Britannica, vol. 5, 142-162.

1973 Free Will (yvv)/|j.) in Saint Maximus the Confessor. Blane ed., The Ecumenical World of Orthodox Civilization. Paris. L'Hesychasme: problemes de semantique.

Melanges d'histoire des religions. 543-547.

1974 О византийском исихазме и его роли в культурном и исто- рическом развитии Восточной Европи в XIV-м веке. Академия Наук СССР, Отдел древнерусской литератури, Труди, Ленинград, XXIX, 291-305.

1974 Society and Culture in the Fourteenth Century: Religious Problems. IV Congres International des Etudes Byzantines. Rapports I, 51-65. Също в: The Byzantine Legacy in the Orthodox Church. New York, 1982, 129-149.

The Holy Spirit as God. D. Kirkpatrik, ed., The Holy Spirit, 76- 89, Nashville. Също в: The Byzantine Legacy in the Orthodox Church. New York, 1982, 153-165.

1974 Eglise-soeurs. Implications ecclesiologiques du Tomos Agapis. Istina, 35-46.

The Russian Church after Patriarch Tikhon. SVTQ 19, 32-48.

1974

1974

1974

1974

1974

1972

1975

1976 Byzantine Theology, Historical Trends and Doctrinal Themes. New York.
1976 Die Lehrauthoritat in der Tradition der orthodoxen Kirche (превод A. Berz). Concilium 12, 426-428.
1976 Ideological Crises, 1071-1261. XIV Congres International des Etudes Byzantines. Rapports et co-Rapports, IV. Pensee, philosophic, histoire des idees, I. Crises ideologiques. Athens. Също в: The Byzantine Legacy in the Orthodox Church. New York, 1982, 67-85.
1976 The Church. R. Auty and D. Obolensky eds., An Introduction to Russian History, Cambridge Univ. Press, 315-330.
1977 Rome and Orthodoxy: Authority or Truth? P. McCord ed., A Pope for all Christians? London. Също в: Living Tradition, New York, 1978, 63-80.
1977 The Hole Trinity in Palamite Theology. Trinitarian Theology East and West. Brookline, Mass.
1977 Что такое Вселенский Собор? ВРСХД 121, 22-40.
1977 Русский епископат и церковная реформа (1905). ВРСХД 122, 45-58.
1978 Living Tradition. Orthodox Witness in the Contemporary World. New York.
1978 Russian Bishops and Church Reforms in 1905. R. L. Nichols & Th. G. Stavrou, ed., Russian Orthodoxy under the Old Regime, 170-182. Minneapolis. Също в: The Catholicity and the Church, New York, 1983, 143-156.
1978 Церковь, общество, культура в православном церковном Предании, ВРСХД 124, 21-35.
1978 Св. Григорий Палама, его место в Предании Церкви и сов- ременном богословии, ВРСХД, 127, 42-66.
1979 The Ecumenical Patriarch, seen in the Light of Orthodox Eccle- siology and History. GOTR, 227-244. Също в: The Byzantine Legacy in the Orthodox Church. New York, 1982, 235-255.
1979 The Christian Gospel and Social Responsibility: the Eastern Orthodox Tradition in History. F. F. Church and T. George eds., Continuity and Discontinuity in Church History, Essays presented to G. H. Williams. Leiden, Brill.
1980 Ecclesiastical Regionalism: Structures of Communion or Cover for Separatism. Issues of dialoque with Roman Catholicism. SVTQ 155-168 Също в: The Byzantne Legacy in the Orthodox Church. New York, 1982, 217-233.
1980 The World Council of Churches: A Christian UN? SVTQ 45-50.
1980 *„Пути русского богословия“* о. Г. Флоровского. ВРСХД 132, 42-46.
1981 An Orthodox View on Mission and Integration. Int. Rev. Miss. 70, 256-258.
1981 Byzantium and the Rise of Russia. A Study of Byzantine-Russian relations in the fourteenth century. New York, превод: Византия и Московская Русь. Очерк по истории церковнних и куль- турньгх связей в XIV веке. Париж, YMCA Press 1990.
1981 St. Basil, Messalianism and Byzantine Christianity. SVTQ, 219-234. Също в: The Byzantine Legacy in the Orthodox Church. New York, 1982, 197-215.
1981 The Time of Holy Saturday. Joseph J. Allen ed., Orthodox Syn thesis. The Unity of Theological Thought, 51-63. New York.
1981 The Liturgy: A Clue to the Mind of Worldwide Orthodoxy. De- metrios J. Constantelos ed., Orthodox Theology and Diakonia, 79-90. Brookilne, Mass.
1982 Does Christian Tradition Have a Future? SVTQ, 139-154. Също в: The Catholicity and the Church, New York, 1983, 83-101.
1982 The Byzantine Legacy in the Orthodox Church. New York, 1983, 83-101.
1982 The Council of 381 and the Primacy of Constantinople. Les Etudes Theologiques de Chambesy, 2, 399-413. Chambesy. Също в: The Catholicity and the Church, New York, 1983, 121 — 142.
1982 The Three Lithuanian Martyrs: Byzantium and Lithuania in the Fourteenth Century. SVTQ, 29-44.
1982 Christian Tradition: an Orthodox Perspective. A. Rexhauser and K. H. Ruffmann eds., Festschrift fur F. v. Lilienfeld, Erlangen, 1-25.
1983 The Catholicity and the Church, New York.
1983 Church and Ministry - For an Orthodox-Lutheran Dialogue. Dialog 22, 114-120. Също в: The Catholicity and the Church, New York, 1983, 49-64.
1983 Creation in the History of Orthodox Theology. SVTQ 27-37.
1983 Introduction. Gregory Palamas. The Triads, 1 -22. Edited with an Introduction by John Meyendorff. London.
1983 The hope that is in us. A comment on the Document: The Mys tery of the Church and the Eucharist in the Light of the Mystery

of the Holy Tirnity. (Joint Orthodox-Roman Catholic Comission.) Munich, June 1982.
1983Is 'Hesychasth' the Right Word? Remarks on Relgious Ideology in the Fourteenth Century. Okeanos, Essays presented to Ihor Sevcenko. (Harvard Ukrainian Studies VII), 447-456.
1984A Life Worth Living. SVTQ, 3-10.
1984 Reply to Jurgen Moltmann's 'The Inity of theTriune God'. SVTQ, 183-111.
1984Заметки о Церкви. ВРСХД 141, 78-82.
1985Christ as Word: Gospel and Culture. Int. Rev. Miss.246-257.
1985Введение в святоотеческое богословие. Конспекти лекций., изд. 2, R.B.P., Нью-Йорк
1986The Melkite Patriarchate: Paradoxes of a Vocation. An initial re- sponce to Father Khairallah. SVTQ, 217-230.
1986Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century. Ed. by Bernard mcGinn and John Meyendorff in collab. with Jean Le- clercq. London
1987У истоков зарубежного раскола. ВРСХД 151, 219-226.
1988From Byzantium to Russia, Religious and Cultural Legacy. K. C. Falmy ed., Tausend Jahre Christentum in Russland. Vanden- Hoek u.Ruprecht, Gottingen, 85-102.
1988 Theology in the thirteenth Century. Kathegetria, Essays pre sented to Joan Hussey. Porphyrogenitus, London, 395-408.
1988 Byzantium, the Orthodox Church and the Rise of Moscow. L. Clucas ed., The Byzantine Legasy in Eastern Europe, Columbia Univ. Press, 3-18.
1988 Патриарх Филофей и Русь (1364-1376). ВРСХД 152, 28-55.
1988 Об изменяемости и неизменяемости Православного бого служения. ВРСХД 153, 21-29.
1988Тема „премудрости“ в восточноевропейской средневековой культуре и ее наследие. Б. Б. Пиотровский (ред.), Литература и искусство в системе культурн, Наука, Москва, 244-252.
1989Theosis in Eastern Christian Tradition. L. Dupre and D. E. Sa- liers eds., Christian Spirituality, III. Crossroads, New York, 470- 478.
1989Культурнне связи Византия, южннх славян и Росии. ВРСХД 156, 45-57.
1990From Byzantium to the New World. J. Breck ed., The Legacy of St. Vladimir. St. Vladimir's Seminary Press, 1-22.
1990 Святейший патриарх Тихон, служитель единства Церкви. ВРСХД 158, 37-51.
1990Православие в современном мире. New York, Chalidze Publications, pp. 230.
1991Was there an Encounter between East and West at Florence? G. Alberigo ed., Christian Unity, The Council of Ferrara-Florence, 1438/9-1989. Louven Univ. Press, 153-176.
1991 Orthodoxie. In: Evangelische Kirchenlexikon. VandenHoek u.Ruprecht, Gottingen, cols. 966-976.
1991 Флорентийский собор: причинн исторической неудачи. Ви- зантийский Временник 52, 84-101.

Съкращения

DR	Downside Review
ECR	Eastern Churches Review
ECQ	Eastern Churches Quarterly
ER	Ecumenical Review
GOTR	The Greek Orthodox Theological Review
JES	Journal of Ecumenical Studies
JMP	The Journal of Moscow Patriarchate
JRelH	Journal of Religious History
JTS	The Journal of Theological Studies
O	Orthodoksia
OCA	Orientalia Christiana Analecta
OCP	Orientalia Christiana Periodica
OS	Ostkirchliche Studien
SVTQ	St. Vladimir's Theological Quarterly
Vig. Chr.	Vigiliae Christianae
ВРСХД	Вестник Русского Студенческого Християнского Движения

ИМЕНЕН ПОКАЗАЛЕЦ

* „Гностик или гностически проблеми“ - б.пр.