

ИСТОРИЯ, БОГОСЛОВИЕ, МИСИЯ СПОРЕД ПОСЛАНИЯТА НА СВ. АПОСТОЛ ПАВЕЛ

Теодор Стойчев

HISTORY, THEOLOGY, MISSION ACCORDING TO ST. PAUL'S EPISTLES

Teodor Stoychev

***Abstract:** The presented text aims to illuminate the dialectical tension that exists between theological theses expressed in a certain historical context and the specific needs that produced them. This means that in some cases theology is the result of a new reality and is not necessarily metaphysically enlightened. Therefore, I have tried to compare the same themes that occur simultaneously in the Old and New Testaments, in order to show that they are not as synchronous as is supposed. On the contrary, I believe that the connection is primarily typological, not historical. History is often interpreted to serve the needs of an author, group of people, or community. Theology, on the other hand, is a dynamic reality which, apart from its revelatory character, depends on cultural-historical circumstances.*

***Keywords:** History, theology, mission, God, Christ*

<https://doi.org/10.46687/NMFP5581>

Давам си сметка, че така поставена темата е доста обширна. Нейният избор не е случаен, тъй като е резултат от различни въпроси, които ме вълнуват. Някои от тях са: Доколко старозаветните разкази са исторически надеждни? Можем ли да считаме, че старозаветното говорене за Бога е съгласувано или е преминало през различни етапи, за да застине във вида, в който ни е познат? По какъв начин трябва да разбираме единството на Отца и Сина, и в частност синовството на Иисус Христос? Доколко новозаветните текстове, респективно богословие, са продължение на старозаветна линия, или те са по-скоро друг вид история? Въобще доколко историята има съществено значение за богословието и по какъв начин те кореспондират? Това са същностни за вярата въпроси, които днес получават различни отговори – от пълно отрицание на историческата релевантност на старозаветните текстове до умерено признаване на исторически пластове. От позиция, според която старозаветното богословие върви от политеизъм към монотеизъм, до синхронизирана представа за Бога.

Поради тази причина основната задача на това изследване ще бъде да се проследят някои от основните теми в посланията на св. апостол Павел, които би трябвало да са във връзка със Стария Завет. Дали те са реално историческо продължение на старозаветната историко-богословска перспектива или са радикално отдалечаване, причинено от мисията на апостола? За нейното постигане изследването ще бъде разделено на две основни части. Първата ще засегне въпроса за начина, по който историята мотивира богословието. Как историческите наративи функционират, за да поддържат и конституират желани богословски хоризонти, които от своя страна са обусловени от историческата ситуация. Втората част, която е разделена на подглави, кореспондира с първата, показвайки, че апостолът подобно на старозаветните автори не се интересува от собствения исторически смисъл, но го препрочита в светлината на новата историческа реалност, за да създаде различен тип общностна идентичност, каквато е Църквата. Следователно основната ми теза е, че както в Стария Завет, така и в Павловите послания, сме свидетели на интенционално развита историко-богословска

перспектива, която е мотивирана до голяма степен от определени обстоятелства. Това диалектично взаимоотношение между история и богословие би трябвало да запази своята актуалност и днес.

1. ИСТОРИЧНОСТ НА СТАРИЯ ЗАВЕТ

Може да се изрази съгласие с позицията на Р. Моубъри, че понятията „богословие” и „история” не са библейски. Те произхождат от класическия гръцки и придобиват известност в творенията на отците (Moberly 2009: 4). Ранната равинистична и християнска литература е признала историчността на старозаветните текстове, но не е поставяла въпросите, които нас ни вълнуват. Това не означава, че интересът към историчността на разказите е бил самоцелен. Напротив, тяхната важност се е обуславяла от парадигматичността на образите, тъй като патриарсите са първите, които са започнали да търсят Господа¹.

Добре известно е, че тази историчност е подложена на съмнение вероятно след времето на Х. Гункел, но недоверието се засили след новите прочити, които археологическите находки получиха. В научните среди днес е общо споделено виждането, че позитивизмът на У. Олбрайт не може повече да бъде поддържан (Moore, Kelle 2011: 72-78)². Относителният консенсус, до който болшинството влиятелни археолози и библеисти достигнаха, е, че патриаршеските разкази дори да са запазили ранни спомени, в крайна сметка са литературни персонификации от по-късна епоха³.

Дж. Сетерс, който иначе принадлежи към минималистичното направление богослови, дава следната дефиниция на понятието „история“: „интелектуалната форма, в която дадена цивилизация си дава сметка за своето минало“ (Seters 1983: 249). Това означава, че Старият Завет като история е резултат от по-късен етап, когато се е наложило различните разкази да бъдат синхронизирани и изведени в логична последователност, въпреки че усещането за редакторски напрежения в каноничния корпус остава. Затова няма как да не изразя известно съгласие с Т. Томпсън, че въпросите за произхода и историята на Израил са анахронични (Thompson 1999: 8)⁴. Признато е, че всички свидетелства за древната история имат фрагментарен характер. Следователно историческото писане е по-късен феномен,

¹ „Йоханан каза [още] в името на р. Симеон б. Йохай: От деня, в който Светият, благословен да бъде Той, създал света, нямаше човек, който да призовава Светия, благословен да бъде Той, Господ, докато не дойде Авраам и не Го нарече Господ“ (b. Ber. 7b – трактатът Berakhot във Вавилонския Талмуд); „Защото те бяха първите от всички, които се предадоха да търсят Бога; Авраам е баща на Исаак, а Исаак е баща на Яков, както е написано от Мойсей“ (i Apor. 63 – св. Юстин Философ).

² След 1970 г. се забелязва обрат в заключенията, изведени от В. Олбрайт. Дори негови ученици заемат по-различна позиция по отношение информацията, която идва от текстовете на Нузи, Ебла, Мари, както и археологическите разкопки, проведени в древен Ливан.

³ Следователно може да се каже, че патриаршеските разкази са основани до голяма степен на легендарни материали, оформени по-късно от автори, които имали определени богословски намерения. Ibid., p. 73.

⁴ Бих желал да кажа, че аз принципно се дистанцирам от, според мене, крайните изводи на Т. Томпсън и Дж. Сетерс, според които не може да се говори въобще за историчност на Стария Завет. Техните заключения бяха обосновано оборени от У. Девер (Dever 2001).

а и самата грижа за миналото и неговата роля за разбирането, както и дефинирането на настоящето, са характерни за по-късното време (Thompson 1999: 9-10). В древността възприемането на реалността е било тясно свързано с трайното-вечното. Конкретният свят на нашия опит е подвластен на промени, неговата природа е преходна, поради което е идентифицирана с нереалното. Парадоксалното е, че истинската реалност, вечният дух, също са непознаваеми. Този неизбежен песимизъм и неудовлетвореност, които се считани за основни за човека, подкопават всякакъв смисъл на историята, така както ние я мислим. Събитията, далечно от това да бъдат важни и значими сами за себе си, са били на повърхността на реалност, която е в основата на промените и трансформациите. Те не били толкова важни сами за себе си, но имали смисъл защото отпращат онези, които разсъждават върху миналото, към непроменящата се, трансцедентна и вечна реалност (Thompson 1999: 17). Това разбиране за реалността има отношение към въпроса за миналото или произхода, включващ дори темата за самото сътворение. Съдбата и провидението на човечеството са централни концепции, които виждат същността на реалността и събитията като резултат от Божието действие, извършено в акта на сътворението. Това, което осмисляме като историческия свят на промяната и събитията, за библейските автори е периферно разгръщане на това, което винаги е било. Преходността на историческите събития се нуждае от тълкуване.

Ние трябва да говорим за плавен преход към развитието на еврейската историография (Moуе 1990: 580). Патриаршеските разкази с тяхната генеалогия функционират като историзиращи звена, които свързват две други теми: плен и изход. Всичко това дава възможност за тематичен прочит не само на Битие, но и на цялата Библия. Следователно сложното взаимоотношение на генеалогииите и митичните наративи от Битие не само обединят текста като цяло, но и свързват една парадигма („отделеност-свързаност с Бога“) с друга („плен и изход“), които са проследими в цялото Писание (Moуе 1990: 592). Тези взаимнообвързани мотиви ние откриваме още в интерполираното пророчество към Авраам, че неговите потомци ще бъдат предадени в чужда земя (Бит. 15: 13-14), и в обещанието, че земята, в която Авраам се намира, ще бъде предадена на неговото потомство. Патриаршеските разкази трябва да бъдат разглеждани като интенционално литературно предвиждане към бъдещия плен и изход⁵.

От друга страна, темата за обещаната земя обосновава нейното притежание. Това не е завоювана земя, а придобита по обещание. Затова дали ще разглеждаме разказите за завладяването на Ханаан като исторически, което е малко вероятно⁶, те са белязани с печата на неизбежност, която е зададена от обещанието, дадено на родоначалника.

⁵ И трите патриаршески разкази говорят за пътуване на патриарсите до Египет поради настъпил глад и за тяхното връщане като вече забогатели (12: 11-13:4; Бит. 26: 1-34 и 41: 54-50-14). Тематично откриваме мотива за плена и изхода.

⁶ Съвременната археология е достигнала до принципно съгласие, че разказите в този си вид са резултат от по-ръсна редакторска намеса и не отразяват историческата действителност. Създадена се е изключителна по обем научна литература и теории. Известният археолог У. Девер изразява мнението на своите колеги по следния начин: „.....патриаршеската епоха“, „изходът от Египет“ панмилитарното завладяване на Ханаан,

Следователно зад сказанията стоят богословски намерения, които, колкото и да е трудно за нас днес еднозначно да изведем, представят богословския характер на текста (Hayes 2012: 75). Фактът, че темата за избирането на Израил придава на историята на девтерономиста доминираща богословска насоченост, е достатъчна причина същата да не бъде зачитана като същинска историография. Целта за създаването на тези разкази е била да се осмисли настоящето и бъдещето, т.е. това по време на плена (Avery-Peck 2009: 443).⁷ По този начин тези истории разкриват развитието на социалния живот и религиозното съзнание на Израил преди, по време на и след плена. Това идва да докаже, че богословие и истина зависят от историческата релевантност на редакторите, авторите и тълкувателите.

Няма по-добър начин за изследване как фикциите оформят нашите истории освен чрез началата, каквито са Битие и Изход (Moje 1990: 577; Kogefar, Paul 2018: 47-57)⁸. Митичните събития, свързани с основаването на Израил, са проследени до един Създател. Идеята за сътворението на света от един Бог, Който е националният Бог на евреите, е от основните на Стария Завет. Богът на Авраам, Исаак и Яков е суверенният Творец, Който направлява историята и съдбата на тези, които е избрал. Генеалогииите в Бит. 4: 17-24, 25-26; 5: 1-32; 10: 1-32; 11: 10-26 са също от изключително значение, както бе споменато. Ако познатите от Древния близък изток генеалогии имат за цел да утвърдят статута на политически лидер, библейските са смесени с наративни части, за да придвижат читателя напред към историята (Arnold 2014: 32). Те функционират, за да установят легитимността на лицата в рамките на определени групи, а не, за да проследят историята на тези лица или групи (Arnold 2014: 32).

В патриаршеските наративи ние отриваме важни за цялото Писание идеи: обещанието, което Бог дава на Авраам за Ханаан; идеята за завета, обрязването и др. Във връзка с това историците си задават с основание въпроса, доколко лицата и местата, споменати в Битие, са реални, и дали пък не е възможно те да са измислени с цел да създадат етиологическа обосновааност на по-късно формирания народ Израил.

За пример може да ни послужи текст от равинистичната традиция, който илюстрира как смисълът/историята функционират, за да зададат желана реакция: „Р. Шимон бен Йохай каза: Агар беше дъщерята на фараона. Когато фараонът видя делата, които бяха направени заради Сара в неговия дом, той взе дъщеря си и я даде на нея. Той каза: „по-добре е моята дъщеря да е слугиня в този дом отколкото господарка в друг. Така е писано: „И тя имаше слугиня египтянка, която се

както са представени в библейските разкази, ...са същностно неисторически, или най-добре „историзирани фикции“ (Dever, Op. cit., p. 50). Освен това той изразява ясното съгласие, което съществува между всички съвременни археолози, че днес е изоставено всяко усилие да се намери контекст, който би направил Авраам, Исаак и Яков надеждни исторически фигури. Ibid., p. 74.

⁷ Alan J. Avery-Peck коректно подчертава, че равинистичната херменевтика също е заинтересована от конкретните нужди на общината, на съвременните за времето им читатели. Разбира се, при този подход не става въпрос за съвременните методологии, лишили Писанието от Божието участие, тъй като според равинистичната традиция Бог е авторът.

⁸ Richard Moje пише, че фикциите не са просто измислици, а конструкции, подреждане на елементи за разбиране на миналото.

казваше Агар.” Той каза: „Тук е вашата награда” (Gen. Rab. 45:1)⁹. Това събитие, познато от Бит. 12: 10-20, е във връзка с язвите, паднали върху египтяните по време на изхода, и има за цел да подчертае действието на Бога в полза на Неговия народ, както и важността на делата. Традицията в GenR 45:1 свидетелства, че фараонът дал Агар на Сара като награда, т.е. като признание, че Бог е действал в полза на Сара, както е описано в Битие 12: 17¹⁰.

Също равинистичната традиция (Gen. Rab. 55 on Gen 22: 1-3) не вижда в разказа за доброволната готовност на Авраам да отдаде Исаак доказателство за неговата вяра. Напротив, поради отговора, който Авраам дал, той заслужил специалното отношение, което Бог впоследствие ще сподели с потомците му. По този начин разказът свидетелства за обосноваването на заветните отношения на Бога с потомците на Авраам (Avery-Peck 2009: 445-446). Следователно разказът е прочетен в обратен порядък – равините тук отхвърлят идеята за награда, която биха получили онези, които по конкретен начин не са спечелили Божието благодеяние. Авраам е възнаграден поради това, което е направил. Това е ясно от крайните думи в F строфа (според текста на A. Avery-Peck): „Можеш ли да направиш това, което направи Авраам“. Дали ние сме склонни да признаем, или пък ще отхвърлим, че равинистичното разбиране има безспорно основание в духа на старозаветната канонична традиция, си остава наш херменевтичен проблем. Разглежданият разказ твърди, че Бог е справедлив и, че това, което хората правят, е важно. По този начин Авраам става парадигмален образ на послушанието на Закона, който по-късно евреите ще следват. Както Писанието („Господ изпитва праведния” – Пс. 10: 5), така и равинистичната традиция (Gen. Rab. 55: 2), ясно утвърждават виждането, че Бог допуска по-големи изпитания на тези, които са способни да ги понесат. Това идва да покаже, че темата за Исаак служи като пример за поколенията, които са в положение на угнетеност. По този начин евреите осъзнават силата си да понесат сполетялото ги зло и живеят с мисълта, че Бог ще ги избави от изпитанието, както е избавил Авраам. Следователно това е история не толкова за отношенията между Авраам и Бог, колкото за вяроността на Бог към Израил. Във връзка с казаното можем да заключим, че равините дълбоко са осъзнавали, че отделните библейски разкази са парадигми, които засвидетелстват специалната връзка между Израил и Бог.

Във връзка с дискусията за патриаршеските разкази може да се каже, че те днес са мислени като редакционни коментари на съществуващи традиции (Seters 1983: 222). Обратът в оценката на тези традиции естествено доведе до това да не е възможно да се прецени в кой момент се появяват разказите от Битие (Seters 1983: 222)¹¹. Във връзка с тези заключения са аргументите на Дж. Сетерс, че опитите на

⁹ „R. Shimon ben Yoḥai said: Hagar was the daughter of Pharaoh. When Pharaoh saw the deeds that were done on behalf of Sarah in his house, he took his daughter and gave (Hagar) to her. He said: ‘it is better that my daughter be a handmaid in this house than mistress in another house’. Thus it is written, And she had an Egyptian handmaid, and her name was Hagar. He said: ‘Here is your reward’ (Цитирано по Spurling, Grypeou 2012: 240).

¹⁰ По-подробно за равинистичната традиция, свързана с този разказ, виж: Ibid., p. 240-241.

¹¹ Дж. Сетерс пише, че ако етиологичните елементи не определят легендите (сказанията от Петокнижието, които бяха считани за предлитературни) като предисторични, тогава историите могат да принадлежат към всеки период преди използването им в запазените

учените да определят въз основа на жанрови специфики¹² предлитературния характер на разказите от Битие, не са безусловни. Канадският учен вижда неспособност да се докаже предлитературното/ранно предание на сказанията от Битие въз основа на жанрови характеристики и паралели в Близкия Изток (Seters 1983: 222-226). Неговият труд („В изследване на историята...“) е критика на старата школа, ако можем така да се изразим, която виждаше в Битие предлитературни предания, въпреки че същата обясняваше по различни начини тяхното сформирание. Може да се каже, че възражения срещу кумулативен процес на образуване на предлитературните пластове на Битие е обоснована, особено когато вземем под внимание съгласуваността на настоящата ѝ форма, която издава историческа интенционалност (Seters 1983: 231).

Направените разсъждения нямаха за цел да докажат неисторическия характер на старозаветната традиция. Аз стоя далеко от заключенията на минималистичното направление, представлявано от Дж. Сетерс, Т. Томсън и др. По-скоро за мен принципно е важно разбирането, че въпреки наличието на водещо редакторско намерение, т.е. съзнателно развит историко-богословски хоризонт на каноничното тяло на старозаветния корпус, същият е от значение, защото е отражение на определен исторически опит и необходимост. И ние няма как да не заключим, че въпреки наличието на разнообразни теми, миналото е оценявано според нуждите на настоящето. Това не означава, че онова, което е било преди, е приказка, а че неговият смисъл е винаги отворен към настоящето. Това е, което мисля, че става ясно от текстовете, на които ще обърна внимание в следващи проучвания. Тъй като старозаветните теми Бог, народ, обещание и Закон са от особено значение, ми се иска те да послужат като пример за Павловото мисионерско богословие. Тези теми са толкова тясно овързани, че не могат да бъдат разделени. Бог е познат чрез своя народ, а същият преживя своята вяра благодарение на Закона. Връзката между Израил и неговия Бог е толкова тясна, че

литературни произведения. Нещо повече, пише той, ако не можем да приемем, че етиологиите са най-старата форма на Петокнижието, тогава няма как да възстановим историята на традицията от предполагаемата ранна етиологична форма през всичките ѝ последващи модификации.

¹² Определението, което Andre Jolies дава на Sage/ сказание; разбирането на К. Вестерман за наративния жанр на Битие; възприемането на библейските истории като епоси или като проза версия на „основните епоси“, изведено от У. Олбрайт. Относно становището на някой учени, че сказанията от Битие са епоси, от особено значение е позицията на У. Олбрайт („Yahweh and the Gods of Canaan“). Според него в ранните традиции на Израил поетични части често се съхраняват заедно с прозаични разкази, което според него е доказателство, че по-старите израелски епоси, подобни на „ханаанските“ от Угарит, първоначално са предшествовали прозаичните версии на Петокнижието. Тъй като той също допуска, че поетичната форма може да съхрани древната историческа традиция по-вярно от прозата, този възглед за епичен оригинал върви ръка за ръка с обстояния опит да се докаже произхода и тясното „напасване“ на патриархалните истории в началото на второто хилядолетие. Позицията на Умберто Касуто стои близко до тази на У. Олбрайт. Основният му аргумент в полза на теорията, че епическата поезия е в основата на поне част от прозата в Петокнижието, е, че много стихове или части от стихове имат поетични характеристики. Той предлага аргументи за съществуването на традиции, които могат да бъдат открити в различни фолклорни жанрове (Cassuto 1973: 7-16).

можем да говорим за „етническо измерение на религиозната ориентация” (Niditch 2010: 11).

2. БОГОСЛОВИЕТО НА СВ. АПОСТОЛ ПАВЕЛ КАТО МИСИЯ

Тук ще бъде обърнато внимание на въпроса доколко имаме основание да говорим за исторически континуитет между гореспоменатите старозаветни теми и ранноцърковната мисъл.

2.1. Христовата Църква като нов Израил

Когато става въпрос за връзката между историческия Израил и Църквата, от особено значение са следните два текста (Рим. 9: 6, 27)¹³, които застъпват идеята за верен остатък. Безспорно съществува мнение, че етническият Израил е отхвърлен от апостола на народите поради неговото непослушание, което означава, че Църквата естествено е мислена като нов Израил. Горните два стиха са в контекста на 9-11 гл., където е застъпена идеята за универсалното спасение на евреи и езичници. В Римляни апостолът пише към община, състояща се преобладаващо езичници и по всяка вероятност от малцинство евреи, което положение възможно е създавало напрежение. По всяка вероятност св. Павел пише на християните езичници да не се възгордяват¹⁴.

Мари Ан Гети разбира Рим 9-11 в светлината на Рим. 11: 25-32. В 11 гл. според нея апостолът подчертава плана на Бога за примирение на евреи и езичници в един Израил (Getty 1988: 460). По отношение на 11: 26б-27 тя счита, че св. апостол Павел има предвид изпълнение на обещанията, дадени на Израил, а не прекъснат завет (Getty 1988: 461)¹⁵. Аргументацията ѝ почива на старозаветните цитати, приведени от апостола на народите в Рим. 11: 26-27, както и на изпуснатото пояснение „нов“ по отношение на завета (11: 27).

Действително ние няма как да не усетим колебание у апостол Павел относно начина, по който той мисли за Израил – от една страна, те са врагове на евангелието, но поради избора (ἐκλογή) те са „възлюбени поради отците“ (11: 28).

¹³ „Ала това не означава, че словото Божие не се е сбъднало: понеже не всички, които са от Израила, са израилтяни” (9: 6); „...ако броят на синовете Израилеви беше колкото морския пясък, остатъкът само ще се спаси” (9: 27).

¹⁴ Дебатът относно получателите на посланието е твърде динамичен, а решенията не са еднозначни. Една група учени предполага, че апостолът пише към езичници християни, за да ги подтикне към смирение, а според други посланието е адресирано до юдеите, част от които са се върнали в Рим след масовото им изгонване по времето на Клавдий, с цел да познаят, че евангелието има инклузивен характер (Рим. 10: 12). Възможно ли е тези глави да бъдат приети за апология на Израил поради обвиненията към апостола, че той е антиевреин? Освен тези въпроси, които, както става ясно, трудно могат да бъдат решени еднозначно, стои и този за произхода на Рим. 9-11 – дали пък те не са поучения на апостола, вмъкнати в текста поради нужда. Това е основателно питане, тъй като мисълта на апостола се прекъсва между 8-12 гл., въпреки че на другия край са изследователите (J. Dunn, N. Wright и др.), според които 9-11 са богословският връх на посланието (la Grange du Toit 2013: 64-66).

¹⁵ Аргументацията ѝ почива на старозаветните цитати, използвани от апостола на народите в Рим. 11: 26-27, както и на изпуснатото пояснение „нов“ по отношение на завета.

Освен това Рим. 9: 3-5¹⁶ подкрепя положителното отношение на апостола към неговите сънародници, очертавайки темите, които за апостола са от специално значение. Въвеждането на „Христос по плът“ създава безспорна връзка между вярващите в Господ Иисус и сродниците на Павел по плът (9: 3). В същото време личността на Спасителя е камъкът за препъване. Той е част от спасителния план на Бога, поради което апостолът на народите пише, че обещанията на Бога не са пропаднали – чрез Христос, Който по плът е от евреите, вярващите в Него също са част от привилегиите, за които светият апостол пише в 9: 4.

За да обясни своето богословско намерение, апостол Павел въвежда идеята за остатъка 9: 6б? Ако имаме за отправна точка 9: 6а („Обаче словото на Бога не е пропаднало“), това би могло да означава, че Църквата е неотделима от историческия Израил (Getty 1988: 465) и следователно няма спиритуализиран Израил (Getty 1988: 465)¹⁷. От друга страна, мисля, че 9: 6б („понеже не всички, които са от Израила, са израилтяни“) и 9: 27 („ако броят на синовете Израилеви бъде колкото морския пясък, остатъкът само ще се спаси“)¹⁸ задават друга перспектива. Св. апостол Павел като че ли иска да ни каже, че малка част от Божия народ ще се спаси, заключение, което се предполага от думата „остатък“ (λείμμα)¹⁹. Нещо по-важно, той не разчита единствено на личността на патриарха Авраам при развитието на своите аргументи, но привлича и образа на Исаак – „от Исаака потомството ще се назове с твое име“ (9: 7) – персонаж, с който апостол Павел си служи и в Гал. 4: 22-26.

¹⁶ „молил бих се сам аз да бъда отлъчен от Христа за братята си, моите сродници по плът, които са израилтяни, на които принадлежи осиновление и слава, завета и законоположения, богослужение и обещани; техни са и отците, от тях е и Христос по плът, Който е над всички Бог, благословен вовеки, амин“. Втората част на стиха може да получи и друго четене (...Христос по плът, Който е над всички, Бог е благословен вовеки, амин - ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλόγητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν). Граматически и екзегетически има основание да признаем четенето, според което Христос е Бог, тъй като идейно съжалението на апостол Павел идва именно от отхвърлянето на Христос като Бог от неговите сънародници. Този въпрос обаче изисква допълнително осветление.

¹⁷ Основание за това заключение би могло да послужи 9: 3, както мисли М. Гети.

¹⁸ Също и Рим. 11: 5 – „Тъй, прочее, и в сегашно време, по избор на благодатта, запази остатък“.

¹⁹ Еврейската Библия познава поне шест думи, с които изразява идеята „оставям/остатък/спасявам“ (רָץ, רָץ, מַלֵּט, מַלֵּט ו др.) Глаголът מַלֵּט значи избягвам, спасявам, но е използван в определени случаи също в смисъл на „остатък“. В повечето случаи липсва богословско значение, а се разбират тези, които физически са оцелели, или остатък от даден народ. Учените различават позитивно и негативно значение. Отрицателен смисъл имаме тогава, когато някой е оставен да бъде унищожен, докато положителният е „светият остатък“, състоящ се от обърнали се израилтяни. Богословско значение имаме, когато понятията се отнасят към тези от Израил и Юда, които продължават да съществуват или са запазени/спасени; когато е налична идеята за „вярващо малцинство“, изпълнило „необходимото условие“, поради което са „избрани от Бога“ да бъдат спасени от бедствие. Богословският смисъл обаче изпъква едва след като Йерусалим и Юдея падат под Вавилонски плен (Franklin 2009: 3-5, 11).

В извънбиблейската литература намира отражение поставеният въпрос, макар и не систематично развит. Например, в ръкописите от Мъртво море доминира идеята за общината като остатък и идеален Израил²⁰. В апокрифната литература има обаче известно напрежение между съвършен остатък и неотменимостта на обещанията към историческия Израил²¹.

²⁰ Позитивни и негативни конотации са свързани, но по особен начин. Силният акцент върху подчинението на Тората (CD 2ii5, 6) и върху необходимостта от влизане в кумранската общност показва изключителното религиозно разбиране на „остатъка“. Всички по-ранни политически и териториални характеристики на концепцията изглеждат са били изоставени. Фразата „без остатък“ се отнася до вярата на общността, че всички тези, които са от противоположната страна, ще бъдат напълно унищожени (Ibid., p. 11). В CD I: 4,5-6-8 четем, че Бог „запазил остатък за Израил и не го предал на пълно разрушение“ по времето на Навуходоносор, но след тези събития „Бог направил да произрасте корен от Израил и Арон и да наследи Неговата земя и да процъфти върху добротата на неговата почва“ (Преводът е според Davies 1983: 65). Въпреки съществуващите спорове относно връзката между думите „остатък“ и „корен“, може да бъде прието мнението на Ф. Дейвис, че те са свързани и се отнасят към общината, тъй като в CD термините „Аарон“ и „Израил“ обозначават цялата кумранска община (Ibid.) Дори да има основание двете думи да бъдат разграничени, мисля, че ясно проличава идеята за общината като „остатък“. Въз основа на ръкописни свидетелства можем да заключим, че общината се възприемала за истинския Израил, за което свидетелства структурната ѝ организация, напомняща тази на избрания народ (1QM II: 1-3; 1QS II: 21, 22; cf. CD XIII: 1, 2). В този контекст Израил вече се превърнал в по-ограничена група, която вероятно не означавала повече онези, които живеят в Юдея, а хората, които спазват завета (4Q171 II: 13-15; 1QM XIII: 9-11). (Виж интерпретацията, която М. Франклин прави на тези текстове. Franklin, Op. cit., p. 14). Всичко това води до извода, че кумранската секта не се отъждествява етнически и религиозно с Израил, но се разглежда като избран остатък от Израил (QS 6: 13; 8: 9; 9: 6; CD 1: 7; 3: 19; 6: 5). В същото време Израил се откроява като идеален термин в противоположност на национално-географската Юдея (Jenni, Westermann 1997: 756-757). Във връзка с идеята за остатъка е и тази за новия завет, към който принадлежат членовете на общината. Затова те са всъщност истинския Израил. (По-подробно за заветното богословие на кумранитите у: Franklin, Op. cit., p. 19-22.) Разликата обаче в начина на разбиране на „нов завет“ между кумранската община и апостол Павел трябва да бъде подчертана. За кумранитите новият завет е всъщност възстановен стар завет, докато за апостол Павел новият завет е нова епоха, христологично основана, която вече няма нужда от Стария Завет. Lim, T. Pesharim. New York, 2003, p. 83.

²¹ Подобна идея като тази в Кумранската община откриваме в 1 Енох (1 Ен. 93: 2; 1 Ен. 93: 5; 1 Ен. 93: 8; 1 Ен. 93: 10). Поради греховете на евреите Бог ще избере нов Израил („вечното растение на праведността“ – 1 Ен. 93: 10). Апокалипсисът разграничава „избрания“, т. е. целият Израил като потомци на Авраам, и група, която няма да включва всички, но „избрани от избраните“ (Henze 2013: 171-175). На противоположната позиция е богословието на *Псалми Соломонови*, в които идеята за Божията любов към Израил е категорично засвидетелствана. Същата категоричност стои и в *Завета на Мойсей* – избирането на Израил е запечатано със завета, който е гарант за спасение (Т. Мос. 4: 2) (Виж повече у: Ibid., p. 175-181). Става ясно, че идеята за избраността присъства в неканоничната и апокрифна литература, както и в кумранската, в многостранно разгръщане.

При св. апостол Павел личността на патриарха на вярата, респективно на Исаак, не е важна поради някаква уникална християнска реминисценция на миналото, а защото конституира идентичността на новата община. Следователно ние можем да говорим за социално обусловено припомняне за Авраам²². Авраам, както и други значими фигури от еврейската история (Мойсей, Давид и т.н.), са средства за създаване на идентичност и разгръщане на бъдеще, включително и идеологическо, подход, който явно е прилаган и от старозаветните автори/редактори. Освен това позоваването на родоначалника на еврейския народ има за цел да свърже настоящето с миналото с помощта на родова генеалогия, която е от особено значение за древните общества²³. Следователно въвеждането на образа на Авраам е не само начин да се каже, че езичниците са наследници на обещанията, но също, че те са законни деца на патриарха²⁴. Авраам олицетворява онези начала на еврейската идентичност, които остават трайни конструкти на библейската перспектива. Апостол Павел извежда Авраам от тясната му обвързаност с Израил чрез основанието, което той вижда във вярата: „Затова наследството е от вяра, за да бъде по благодат, така щото обещанието да е осигурено за цялото потомство, не само за това, което се обляга на закона, но и за онова, което е от вярата на Авраама, който е отец на всички ни” (Рим. 4:16; виж още 4:18). Пролитчава основното намерение на апостола, именно да направи езичниците участници в обещанията на историческия Израил.

Ние обаче не можем да отречем неразрушимата връзка между избирането на Авраам, основано единствено на Божията любов (Втор. 4: 37; Ис. 41: 8; Мал. 1: 2), и необходимостта от послушание към Бога (Бит. 26: 3-5) – същата е съхранена в целия Стар Завет. Ако погледнем към Ис. 41: 8²⁵ и Бит. 26: 3-5²⁶, става ясно, че традицията ясно има предвид библейския Израил, а не някакъв идеален/духовен Израил на обещанията (Рим. 9: 8; виж Гал 3: 7). Вътрешната структура на Стариия Завет потвърждава това. Мория, където Авраам е призван да принесе сина си в

²² Тъй като различните социални групи по времето на персийския и римския период имат различни културни спомени те имат и различен образ на Авраам (Ben Zvi 2013: 4).

²³ Зеев Бен Цви откроява различни роли, които генеалогията е играла при съграждането на културната памет на традиционно ориентираните общества. 1/ Създава чувство на родство и споделяне на изначална памет. 2/ Създава мястото на община сред по-голяма система от регионални генеалогични общини. 3/ Предоставя на общината предци (дори и митични), които могат да ѝ помогнат в настоящето. Ibid., p. 7.

²⁴ Зад тази идея стои изразът „Аз съм Бог на баща ти, Бог Авраамов, Бог Исааков, и Бог Яковов” (Исх. 3: 6), който в контекста на йерархичните метафори от онази епоха събужда образа на Бога като глава/патриарх на Израил. Ibid., p. 8.

²⁵ „А ти, ти, Израилю, рабе Мой, Иакове, когото Аз избрах, семе на Авраам, Мой приятел”.

²⁶ „...и Аз ще бъда с тебе и ще те благословя, защото на тебе и на твоето потомство ще дам всички тези земи и ще изпълня клетвата (Си), с която се клех на баща ти Авраам;защото (баща ти) Авраам послуша гласа ми и опази що му бях заповядал да пази: заповедите Ми, наредбите Ми и законите Ми”.

жертва (Бит. 22), е същото място, което библейската традиция свързва не случайно с построяването на храма (1 Парал. 21: 21-22:1; 2 Цар. 24: 20-25; виж също 2 Парал. 3: 1 и Бит. 22: 2). По този начин юдейската традиция свързва Авраам и Давид (Соломон), както и жертвата на Авраам с жертвения култ на храма. Във връзка с това няма как да не ни направи впечатление друга структурна връзка. Салем (Бит. 14: 18-20)²⁷ в старозаветната традиция е свързан с Йерусалим (Пс. 75: 3; Пс. 109: 2-4)²⁸, което създава констелация между Давид, Йерусалим, храма и Авраам. Това, от своя страна, означава, че библейската линия е хоризонтална и се разминава с тази на апостола.

Св. Павел отива отвъд Израил по път (κατὰ σάρκα Кор. 10: 18), в смисъл на историческия народ Божий (la Grange du Toit 2013: 59-60), за да създаде нов тип Израил на духа (2 Кор. 3: 6)²⁹, свързан някак мистично с историческия. За да създаде идентичност на новия Израил, той си служи с различни образи и идеи. Ако Авраам е архетип на вярата, Исаак е на обещанията. Според Гал. 4: 22-26 „двата завета“ (4: 24) са не само радикално различни като съдържание, но и чисто исторически. За апостола цялата старозаветна конституция е свързана с Агар, докато верните в Христа имат нова идентичност, постигната чрез Исаак, което е в синхрон с Рим. 9: 8. Общото между двата завета е думата „обещание“ (ἐπαγγελία – Рим. 9:8; Гал. 4:23). Всичко това идва да покаже, че мисионерските нужди са отворили пред апостола вратата за нов тип богословска идея.

2.2. Яхве и Неговия Син

Днес става все по-ясно, че говоренето за Бога в Стария Завет е колкото дълбоко вкоренено в блискоизточния религиозен и социален контекст (Niditch 2010: 12-13)³⁰, толкова и национално украсено. Тук ще оставим настрана въпроса, дали има развитие от политеизъм към монотеизъм³¹, за да се фокусираме върху начина, по който апостолът разбира личността на Исус Христос и Неговата връзка с Бога на Израил. Как основна старозаветна идея – единият Бог на Израил – е намерила място в богословската рамка на Павловата мисъл.

Два основни текста ще ни послужат за осветляването на тези въпроси – Фил. 2: 5-8 и Кол. 1: 15-17. Въпреки че те създават доста проблеми на

²⁷ Срещата между Авраам и Мелхиседек, който е царят свещеник на Салим.

²⁸ „В Салем беше Неговото жилище, и Неговото пребиваване – на Сион“.

²⁹ „Той ни е дал способност да бъдем служители на новия завет, не на буква, а на дух; защото буквата убива, а духа животвори“.

³⁰ Сузан Нидич много коректно отбелязва, че начинът, по който древните визионери обективират преживяното, не напуска техния социо-културен контекст. Следователно концепциите за Бога са едновременно лични, социално-културни, както и тясно обвързани с традицията.

³¹ Съвременният дискурс за еврейската вяра търпи сериозна преоценка на утвърдени гледни точки, особено онези, зададени от Священото Писание на Стария Завет. Промяната е сериозно провокирана от новите археологически находки и тяхното осмисляне. Определено тезата, че вярата в Яхве е по-късно наложена от Йерусалимското свещенство, е споделяна е много учени (Niebr 2010: 23-32).

тълкувателите и са получили различни смислови обяснения, според мен те са ясно доказателство за настъпила промяна в еврейския монотеистичен модел. Това би трябвало да означава как определена историческа ситуация е основание за богословска промяна.

2.2.1. Равенството на Христос с Бога във Фил. 2: 5-9

Съществува относително съгласие, че Посланието до филипяни издава проблем, свързан с юдействащи, за което свидетелства 3: 2-6³². В същото време христологичният дискурс явно е въведен поради обществени и йерархични проблеми, съществували в общината, които трябва да бъдат разглеждани в контекста на социалната стратификация на колониална Филипи³³. Разногласията между вярващите са причината апостолът да въведе христологичния откъс с цел да подтикне християните да имат същите мисли, каквито е имал Исус Христос. Явно мислите на Спасителя са отказа от Негово величие в полза на човека. Това е моделът, който църковните лидери, а и не само те, би трябвало да следват. За да изрази величието на Христовия кеносис, апостолът използва различни фрази.

Първата от тях, „във форма на Бог“ (ἐν μορφῇ θεοῦ), без да издава онтологично съдържание, има за цел да убеди вярващите в необходимостта от смирение. Споровете дали изразът трябва да се разбира като отнасящ се към славата, видимия блясък/сияние на Бога, природата или сочи към личността на Адам, не може адекватно да ни помогне да изведем категорично христологията на апостола, така както е направено по време на арианските спорове³⁴. Желанието да се свърже „морфи“ с видимо, физическо явяване/проявление на Бога³⁵, не е способно ясно да обясни противопоставянето с образ на раба. „Образ Божий“/“образ на слуга”, кореспондират с „обедня...богат“ от (2 Кор. 8: 9),

³² J. Hellerman с основание счита, че аргументацията на св. апостол Павел е насочена срещу евреите, приели Христос като Месия, но настоявали езичниците да се обръзват (Hellerman 2005: 122).

³³ Дж. Хелерман посочва с цитати от посланието съществуването на такива проблеми. Същият пише: „Като се въздържа да обръща внимание на апостолската си длъжност, а вместо това почита лидерите на общността, подчертавайки техните титли, Павел директно подкопава социалните ценности на колонията, която гледала на длъжността като награда, която трябва да се търси в съревнование, и след като бъде постигната, да се обявява публично, за да се подобри социалният статус на притежателя ѝ“ (Hellerman, Op. cit., p. 121). Както става ясно от този откъс, според Дж. Хелерман проблемът основно е свързан с йерархичните амбиции на някои от водещите фигури в християнската община. Ако неговата тези бъде приета, а за това има убедителни основания, по всяка вероятност апостолът е трябвало да се справи с два основни проблема – юдействащите и търсещите почит християнски водачи.

³⁴ Съществуват пет различни гледни точки относно значението на израза. 1/ Мнението на Лайтфут, че тя означава есенциална природа; 2/ славата, излъчвана от Божието битие, старозаветна перспектива; 3/ антропологичната христология на Дж. Дан, която обвързва фразата с Бит. 1: 26-27, 3: 1-5; 4/ тезата на Е. Кеземан, според която изразът означава гностическия „небесен човек“ и 5/ мнението на А. Швайцер, че трябва да я разбираме в смисъл на условие и статус на единство с Отца (Karleen 2021: 232).

³⁵ Едно от основните значения на думата в гръцката литература действително се отнася до видима форма, възприета чрез сетивата.

отговаряйки на социално обусловена христология, което умело доказва Дж. Хелерман. В същото време фразата не ни позволява категорично да кажем какво е това богатство, от което се е отказал Спасителят.

Както ще стане ясно, дори и конструкцията (ἴσα θεῶ), често превеждана „равен на Бога”, която е във връзка с фразата „във форма на Бога”, не може да ни помогне да разберем категорично христологичното послание на апостола. Освен всички обективни аргументи, това е ясно от свидетелствата на извънбиблейската литература, където ангелите са наречени богове и са описвани с понятия, типични за Бога³⁶. Ситуацията не става по-сигурна, когато свържем израза ἴσα θεῶ (2: 6) с οὐχ ἀρπαγμὸν ἠγῆσατο. Още Werner Jaeger подчерта нуждата да бъде изоставено буквалното значение на израза от Фил. 1:6 (οὐχ ἀρπαγμὸν ἠγῆσατο) в смисъл на грабеж, насилствено заграбване, за сметка на идиоматично – „да приемеш нещо като късмет, случайно”. Въпреки несъгласието на Roy Hoover, според когото ἀρπαγμός означава преимущество, полза („Христос не счете равенството Си с Бога като нещо, от което трябва да се възползва” или „нещо, което да използва за Себе Си”) (Hoover 1971: 118), Г. Елис, след задълбочен анализ, застъпи позицията, че думата ἀρπαγμός трябва да се разглежда винаги в контекст, диахронно, поради което изпъква значението: „подходящ, уместен”, използвано идиоматично от св. Павел (Ellis 2011: 156-211)³⁷. Затова той предлага следния превод: „Който, бидейки действително в образ Божий, не счете за уместно да е като Бог, но се лиши от слава”³⁸. Това, с което бих се съгласил с Р. Соуер е, че акцентът на св. апостол Павел е действително върху действието на Христос в полза на човечеството, а не върху природата³⁹.

Въпреки че не можем да пренебрегнем връзката между „в образ Божий” и „равен/като Бога”, особено ако я отнесем към Йоан 5: 18 („...но и правеше Бога Свой Отец, и така правеше Себе Си равен на Бога” (ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῶ), конструкции ἴσος θεῶ (ἴσον θεῶ)/ἴσα θεῶ не означават онтологично тъждество⁴⁰, както Benjamin Karleen доказва в своето задълбочено изследване, посветено на темата. Става ясно от направените от него изводи, че конструкции описват

³⁶ „О, богове от всички най-свети и между боговете Му [...] най-свети между светите във вечността. И те Му станаха свещеници на [...] служители на Присъствието в свята святих на Неговата слава (כבודו בדביר פנים משרתי), в събранието на всички богове (אֱלִי לְכוּל בַּעֲדָה) на [...]..” (Песен 1, 4Q400 1 i: 2-4). Цитирано по: Davila 2000: 94.

³⁷ Това, с което можем да се съгласим с тезата на Г. Елис е, че думата не съдържа в случая негативно значение в смисъл на грабеж, заграбване. Такова не може да бъде открито не само при Плутар, но и при други древни автори. Ibid., p. 158.

³⁸ Ibid., p. 266. На стр. 281 четем: „Той счете като неуместно да е като бог/божествен” (he considered as not appropriate being as one divine), което кореспондира идейно с горния превод.

³⁹ J. Hellerman подкрепя същото мнение. Според него апостолът въобще не е целял да пише за двете природи на Спасителя, но да предизвика поведение, което отговаря на тяхното призвание. (Hellerman, Op. cit., p. 129).

⁴⁰ Р. Соуер говори за равенство по „ранг или функция, но не и по природа”. (Colyer Op. cit., p. 41). Трудно е да бъде обвързано онтологичното значение (“еднаква природа с Бога”) с кенотичното от Фил 2:7а. Затова се предполага, че опразването има отношение към нещо външно, не касаещо природата на Бога, към обстоятелствата, при които Синът Божий е съществувал преди възплъщението.

косвено степента на прилика между човека и божеството. Онтологично равенство, идея, която се поддържа в нашата библеистика, се извежда вече по времето на арианските спорове (Karleen 2021: 218-219, 223). Самият израз “ἴσα θεῶν” освен това не дава категорно обяснение за идентичността на реципиента на сравнението. Погледнат в светлината на разнообразна антична литература, изразът не означава, че получателите на почитите са бог/богове, а оказва, че *почестите, които им се отдават*, са сравними с тези, отдадени на божествените същества. Друг контекст, в който откриваме словосъчетанието, е *сравнение на действията* на сравнимото със сравняемото⁴¹. Следователно би могъл да се даде следният превод на въпросния израз: „Който бидейки в образ Божий, не счете за уместно да е в почитта/честта като Бога”.

Въпреки трудностите при превода, социо-политическият контекст издава намерението на апостола. За да достигне до сърцата на своите читатели, св. апостол Павел противопоставя самопровъзгласилите се за богове императори (Ellis 2011: 223-229) на Този, Който е не просто божествен Господар на земна империя, но Господарят на целия свят. Филипяните, които са живели в изразено йерархично общество, много добре са разбирали противопоставянето, което апостолът прави между божественото положение на Господ Иисус и Неговото доброволно обедняване (2:8-9). В същото време важният откъс не ни дава основание да говорим за онтологично тъждество, а за сравнение по чест или дела. Както ще стане ясно от другия важен перикоп, съпоставянето на действията между Отца и Сина е от особено значение за христологията на светия апостол.

2.2.2. Синът като агент при сътворението на света в Кол. 1: 15-20

За по-доброто разбиране на текста от Филипяни би ни помогнал химнът от Кол. 1:15-20. Въпреки че причината за написването на посланието не е съвсем ясна (Hooker 1973: 315-333)⁴², вероятно наличието на новата философия (2:8), както и странната христология на това учение са причини апостолът да напише толкова значим химнографски текст. Сходните с Филипяни формулировки („образ на невидимия Бог” – εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀόρατου)⁴³, както и тези, които дават допълнителна информация, ще ни бъдат от полза за по-доброто осмисляне на Павловата христология. Важният израз „образ на невидимия Бог” (1:15) не се

⁴¹ „Евримах, благороден син на войнствения Полиб, / хората от Итака сега го гледат така, сякаш той е бог” (Odyssey 15:519-520). Цитирано по: Ellis, Op. cit., p. 281. Фразата ἴσα θεῶν се среща само веднъж при Омир, ἴσα θεοῖσι се среща три пъти, и винаги със значение „като божествен”, „като божествени”, или „във начина на боговете”, и винаги фигуративно. Ibid., p. 291. До същото заключение, след привеждането на много примери, достига и Б. Карлийн (Karleen, Op. cit., p. 224). От значение са различните контексти, в което словосъчетанието се намира. Почти със сигурност може да се каже, че се открояват два основни контекста: 1/ Агент почита небожествено същество, както би почитал божество; 2/ ἴσα θεῶν/θεοῖς се намира в контексти на божествено действие/състояние, най-често с различни глаголи за мислене или действие. В повечето от тези случаи агентът мисли или извършва действие, както би постъпило божеството.

⁴² Между различните гледни точки, свързани с естеството на това лъжеучение, изпъкват и такива, които изказват съмнение в съществуването на реален опонент, т.е. на реална ерес.

⁴³ Трябва да кажем, че учените не са съгласни дали двете понятия за взаимозаменяеми или не. (Colyer, Op. cit., p. 37).

разбира в смисъл на онагледяване на Невидимия, особено не в платоническия смисъл, където „образът“ е мислен като конкретизация, оживяване (Leibhaftwerdung) или „стесняване“ на небесната идея (Schweizer 1976: 57). В Прем. 7: 25 има описание на Премъдростта, което резонира с думите на светия апостол. За нея се казва, че е повей на Божията сила (*ἀτμίς γάρ ἐστὶν τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως*) и чиста еманация (изтичане) на славата на Вседържителя (*ἀπόρροια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινῆς*) (7: 25), „сияние на вечната светлина, чисто огледало на Божията сила и икона на неговата доброта“ (*ἀπαύγασμα γάρ ἐστὶν φωτὸς ἀίδιου καὶ ἔσπλτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ*) (7: 26)⁴⁴. Възможно е в Прит. 8: 30 Премъдростта да е мислена като Демиург, особено ако еврейската дума бъде разгледана във връзка с Прем. 8: 6⁴⁵, където Премъдростта е наречена *τεχνίτις* (майстор, създател)⁴⁶, и бъде зачетен елинистичният контекст на автора. Изразът „първороден“ (първороден от/преди цялото творение – *πρωτότοκος πάσης κτίσεως*) създава проблеми и не е тълкуван еднозначно. Мнението, че същият има сравнително значение⁴⁷ и не е задължително да бъде обвързан с генеалогична перспектива⁴⁸, може да бъде взето под внимание, но с ред условности. Тази интерпретация създава пречки. Първо, защото човекът според Битие 1,3 гл. е също образ на Бога, второ, защото вярващите също в резултат на съзерцателен живот се преобразуват по образа на съзерцаваната слава (2 Кор. 3:18 – *τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα* – „съзерцавайки славата на Господ се променяме според/в същия образ“, к.м). Същото заключение можем да изведем от Рим. 8:29, където е записано за вярващите, че могат да бъдат „съобразни на образа на Неговия Син“ (*συμμόρφους τῆς εἰκόνης τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*, к.м). Тези два примера показват, поне според мен, че е трудно да се изведе категорично заключение по какъв начин Синът е „образ на невидимия Бог“ – дали става въпрос за получена/отразена образност, или е мислена в смисъл на собственото божествено достойнство на Христос. Тази несигурност се вижда и от 1:19, където четем, че Бог е Този, Който благоволява в Сина да обитава пълнотата на Божеството (2:9). Кол. 1:16,17 обаче въздига Спасителя много над ангелския свят и Го прави участник в онези действия, които в старозаветната традиция са съхранени единствено за Бога. Това е пробив в монотеистичната рамка, според която Бог е един⁴⁹ и Сам всичко е сътворил (Ис.

⁴⁴ Освен израза „икона на неговата доброта“, който конкретно ни занимава, ние срещаме друга дума „сияние“ (*ἀπαύγασμα*), която е използвана в Евр. 1:3 в пасивен смисъл (Small 2014: 162-163).

⁴⁵ Учени свързват думата, която иначе означава египетския бог Амун, със съществителното *ἱρῆ* (майстор), въпреки че е трудно да се посочи точното значение, което авторът е вложил в нея (Cook 2020: 239).

⁴⁶ Добре е да имаме предвид, че в Евр. 11:10 Бог е наречен майстор и демиург (*τεχνίτης καὶ δημιουργός*).

⁴⁷ Е. Швайцер счита, че именно сравнителното значение означава, в съгласие с равнинистичната традиция, че ако счита, че Бог е преди времето на света, то Иисус Христос, който предхожда създанието на света, би трябвало да споделя божествено битие. Ibid., S. 58-59.

⁴⁸ Ibid., S. 59.

⁴⁹ „Нека ние тогава да запечатаме дълбоко в нашите сърца това като първа и най-святата от заповедите, да приемаме и почитаме най-високо Бога (*ἕνα τὸν ἀνωτάτω νομίζειν τε καὶ τιμᾶν*

44: 24). Въздигането на Христос до положение на съцарстващ и сътворящ с Бога на Израил (Евр. 1: 8-11)⁵⁰ е от изключително значение. С помощта на монархическия модел този обрат става ясен. Старозаветният Бог, Който е описан с езика на древните народи като цар със царство, вече споделя своето управление с единствения Си Син, Който, освен че е наследник, отразява славата/ блясъка/ величието на Своя Баща и стои отдясно на Неговия престол. Името, което носи, е това на Неговия Отец. Авторът на Евреи, традиционно свързан с апостол Павел, дава да се разбере, че синовството на Иисус вече е от различен порядък – Той е Бог („Твоят престол, Боже, е вечен...” – 1: 8). При извеждането на този нов тип отношения авторът на посланието си служи със старозаветен текст (Пс. 2: 7), който обаче напуска своята историческа релевантност, означаваща иначе царя. По този начин се откроява нов начин на мислене на Бога. Той е вече не Отец на конкретен цар, нито на Израил, а на Неговия собствен Син. Въпреки че тази образност напомня много Премъдростта от Премъдростната литература, както и логоса на Филон⁵¹, при св. апостол Павел вече не става въпрос за аспект у Бога⁵², а за реално съществуване, което е с Бога. Това е специфичният начин, по който апостолът говори за божествеността на Иисус Христос.

θεόν) и нека идеята, че боговете са много, никога да не достига до ушите (ή πολύθεος μηδ' ὄτων ψαυέτω) на този, чието правило на живот е да търси истината в чистота и простодушие” (De cal. 65). Историкът Йосиф Флавий пише в същия дух: „Първата заповед учи, че Бог е един. Признаването на единия Бог е общо за всички евреи” (А. J. 3.91; 5.112).⁵⁰ Въпросните стихове от Евр. 1 трябва да бъдат разгледани във връзка с 1:2-3, които не получават еднозначно тълкуване. Думите сияние (ἀλαύγασμα) и отпечатък (χαρακτήρ) предполагат пасивно значение. Б. Смол счита, че погледнати във връзка с думите „слава” и „ипостас”, те според апостола изразяват божествения статут на Иисус Христос. Според него това е обосновано, защото думата ипостас в нейното буквално значение означава нещо, което стои под, в смисъл на подпора, основа на нещо. Оттук и по-фигуративното значение „основна реалност на нещо”, неговата субстанциална основа, същност или актуално битие (Small, Op. cit., p. 165). Това е онтологичното осмисляне, което Б. Смол дава на думите „слава” с „ипостас”. Така според него апостолът цели да изрази божествения статут на Спасителя. Ibid. Не трябва обаче да забравяме, че сходен израз стои и в Клим. 33.4, където четем, че Бог създал човека „точна репрезентация/отпечатък на Своя образ „ἄνθρωπον ἔπλασεν τῆς ἑαυτοῦ εἰκόνοϋ χαρακτήρα”. Също Филон счита, че разумното начало/душата (буквално – „изливащият се от разумния фонтан дух „ἡ δὲ ἐκ τῆς λογικῆς ἀπορρυεῖσα πηγῆς τὸ πνεῦμα”) е “тип и отпечатък на божествената сила, която Мойсей нарече по името на Господ икона, показвайки, че Бог е архетип на разумната природа” (ἀλλὰ τύπον τινὰ καὶ χαρακτήρα θείας δυνάμεως, ἣν ὀνόματι κυρίῳ Μωϋσεῖς εἰκόνα καλεῖ, δηλῶν ὅτι ἀρχέτυπον μὲν φύσεως λογικῆς ὁ θεός ἐστι... Det. Pot. Ins. 83). Следователно за Филон душата е отпечатък и икона на Бога. На друго място четем, че душата, която е моделирана по образа на съществуващия (τυλωθῆναι κατὰ τὴν εἰκόνα τοῦ ὄντος), който образ е Словото на Бога, чрез Което е оформен целия свят (λόγος δ' ἐστὶν εἰκὼν θεοῦ, δι' οὗ σύμπας ὁ κόσμος ἐδημιουργεῖτο – Spe. 1.81).

⁵¹ Според александрийския мислител „Сам Бог е създаващата причина (αἴτιον μὲν αὐτοῦ τὸν θεὸν ὑφ' οὗ γέγονεν),... Неговото Слово е инструментът, чрез Който светът е образуван (ὄργανον δὲ λόγον θεοῦ δι' οὗ κατεσκευάσθη” (Cher.127 De cherubim). Виж още Spe. 1.81.

⁵² Учените до известна степен са достигнали до заключението, че Премъдростта и Логоса са аспекти на Бога, а не независими същества. По този начин е запазена монотеистичната рамка на еврейския монотеизъм (Peeler 2014: 23).

В обобщение на написаното може да се каже, че въпреки желанието на апостола да запази причинното първенство на Отца, той в разгледаните текстове напуска старозаветната традиция, според която Бог е единствен Господар на света, за да постави до Него съцарстващия и сътворящ Господ на новото християнско движение. Христологията на апостола е изведена от конкретни нужди и е съобразена с мисленето и образността на читателите. Това не означава, че св. апостол Павел не е използвал традиция, която му е била позната. Неговата аргументация, без значение от произхода, свидетелства за промяна на осмислянето на старозаветните конструкти. Апокалиптичната образност на св. апостол Павел поставя според мен въпроса: Ако той не е можел да мисли извън категориите на монархическия модел, дали, ако живееше днес, щеше да използва понятията Отец, Син, Царство и т.н.? Въобще можем ли да говорим за царство на Бога или това е метафора, изведена от онази епоха? Следвайки обективната констатация на Ф. Дейвис, че урбанизацията на древното еврейско общество определя божественото царство по модела на градското общество⁵³, трябва да дам отрицателен отговор.

2.3. Кръстът срещу Закона

Най-пълният и директен израз на волята на Бога в Стария Завет е даден в Синайския Закон. Заповедите, заветът и свещенството са вечни и добри от гледна точка на старозаветната традиция (Пс. 118: 151, 152; Втор. 7: 9; Изх. 40: 15). Днес е признато, че идеята за груб легализъм не може да бъде подкрепена с убедителни доводи. Старозаветната традиция носи в себе си идеята за Божията любов и прошка, които намират място в различни извънбиблейски текстове⁵⁴. Следователно проблемът не трябва да бъде търсен в Закона като такъв, а в христоцентричната ориентация на Павловото богословие. Затова моята теза, в съгласие с мнението на Романо Пена, е, че херменевтичната аргументация на апостол Павел не е основана на Стария Завет, а е имала своя произход в Христовото събитие (Ренна 1996: 66-67). Може би ще бъде по-коректно да се каже, че мисионерските нужди на апостола са довели до отричането на Закона – от средство за спасение Законът е превърнат в средство за проклятие („Всички, които се облягат на дела по Закона, се намират под проклятие” – Гал. 3: 10)⁵⁵. Ясно е, че

⁵³ За жителите на градовете боговете са като царете, които живеят в градове: те стоят на тронове, обитават дворци, имат много служители, които ги обслужват. Подобно на царете, боговете издават закони, воюват и т.н. Всичко това означава, че когато се говори за небесни реалности, те отразяват до голяма степен земното царство.

⁵⁴ В „Йосиф и Асенет” се говори за обръщането към Юдаизма на Асенет, дъщеря на Илиополския жрец Потифер. Тя е приета поради нейното покаяние, а Бог е изповядан като Баща на покаянието (15: 6-7). Същата идея може да бъде открита в „Псалми Соломонови” (Пс. 5: 2; 9: 14, 15; 18: 1, 2 – „Господи! Твоята милост е над Твоето творение вовеки, Твоята благодат ... над Израил”). Виж по-подробно относно въпроса за отношението между Закон и благодат у Stoychev 2009: 37-83. Затова е прав М. МакНамара, че „Въпреки централността на Закона ... Богът на Израил остава жив ... Те се молят на милостивия Бог” (McNamara 2001: 353).

⁵⁵ Не е сигурно дали евреите не са направили по-късно промени в текста, което би могло да означава, че апостолът вярно предава оригиналното значение на текста. Дори да се приеме, че текстът първоначално е съдържал думата „всички”, това все още нищо не

апостолът следва превода на LXX, където четем, че трябва да се спазват всички думи на закона (ἐν πᾶσιν τοῖς λόγοις τοῦ νόμου τούτου), значение, което липсва в еврейския текст (אִתְּכֶם לֹא יִקְיָם אֶת־דְּבָרֵי הַתּוֹרָה־הַזֹּאת в този текст липсва думата „всички“). Проклятието е това, с което Тората заплашва тези, които престъпват написаното в нея. Също и Филон (De Exsecrationibus 126, 127), както и цялата танаическа и кумранска литература се позовават на проклятието, когато искат да опишат натрупването на грехове. Само че, за разлика от апостол Павел, те свързват проклятието на Закона с благословенията, споменати успоредно с проклятията (Schoeps 1961: 175-176; Marland 2000: 33-80). Във връзка с това може да се заключи, че апостол Павел променя с Гал. 3: 10 смисъла на Втор. 27: 26 – ако според старозаветната традиция проклятието пада върху тези, които не изпълняват Закона, то според светия апостол то пада върху тези, които го изпълняват. Това той прави, за да предпази от езичниците християните. Следователно преосмислянето на старозаветните принципи е мисионерски мотивирано. Във връзка с това може да бъде зададен въпросът дали апостолът би развил своята аргументация по начина, по който го е направил, ако езичниците не бяха принудени да се обрежат. За св. апостол Павел обаче значимостта на Христовото събитие е толкова голяма, че то получава осмисляне в хода на мисионерските потребности.

Заклучение

Написаното имаше за цел да покаже, че богословието, историята и мисията, като утвърждаваща идентичност активност, са толкова тясно свързани, че не можем да говорим за чиста история и метафизика/богословие извън нуждите на съответната общност. Това за мен означава, че търсенето на безусловен догмат е утопия. Ние се намираме постоянно в процес на диалектично утвърждаване, което отчита влиянието на различни фактори – културни, политически, общностни и т.н. Въпреки, че раннохристиянските текстове са твърде малко и не ни позволяват да бъдем категорични в изводите, мисля, че посланията на св. апостол Павел ни разкриват сериозно отдалечаване от основни старозаветни принципи. Причините са различни, но една от основните е нуждата да се утвърди „нов народ“ – Църквата. Подобно на старозаветния модел тя е конституирана върху устни предания и нови нужди, пред които постоянно е изправен новосформиращият се народ. Това означава, че в съгласие със Стария Завет, Църквата постоянно е търсила начини да утвърди своята идентичност. По същия начин тя утвърждава своята истинност с властта на Божия авторитет. Мисля обаче, че историческата необходимост е била не по-малко важен фактор от откровението, което в определена степен е проживяно в Христос.

решава, тъй като в Изх. 24: 3-4 четем, че евреите се съгласяват да спазват всичко, което Господ им е заповяда.

ИЗПОЛЗВАНА ЛИТЕРАТУРА

- Arnold 2014:** Arnold, B. The Genesis Narratives. – In: Arnold, B., Hess, R. Ancient Israel History. An Introduction to Issues and Sources. Michigan.
- Avery-Peck 2009:** Avery-Peck, A. Midrash and Exegesis: Insights from Genesis Rabbah on the Binding of Isaac. – In: Lemon, J., Richards, K. Method Matters. Essays on the Interpretation of the Hebrew Bible in Honor of David L. Petersen. Atlanta.
- Ben Zvi 2013:** Ben Zvi, E. The Memory of Abraham in late Persian/ Hellenistic Yehud/Judah. – In: Ben Zvi, E., Edelman, D. Remembering Biblical figures in the late Persian and early Hellenistic periods. Social Memory and Imagination. Oxford.
- Cassuto 1973:** Cassuto, U. “The Beginning of Historiography among the Israelites.” - In: Biblical and Oriental Studies. Vol. I.
- Colyer 2013:** Colyer, P. The Self-emptying God: An Undercurrent in Christian Theology Helping the Relationship with Science. Cambridge.
- Cook 2020:** Cook, J. The Septuagint of Proverb as Jewish Document <[https://www.academia.edu/45673867/\(status 23.08.2022\)>](https://www.academia.edu/45673867/(status%2023.08.2022)>).
- Davila 2000:** Davila, J. Liturgical Works. Cambridge.
- Dever 2001:** Dever, W. What did the Biblical Writers Know and When did they Know it? What Archaeology Can Tell Us about the Reality of Ancient Israel. Cambridge.
- Davies 1983:** Davies, Ph. The Damascus Covenant. An Interpretation of “the Damascus Document”. Sheffield.
- Ellis 2011:** Ellis, G. Grammar as Theology: A Linguistic Rereading of Philippians 2:6-7a. Dunedin.
- Hayes 2012:** Hayes, Ch. Introduction to the Bible. London.
- Hellerman 2005:** Hellerman, J. Reconstructing Honor in Roman Philippi. Carmen Christi as Cursus Pudorum. Cambridge, 2005.
- Henze 2013:** Henze, M. The Chosenness of Israel in the apocrypha and Pseudepigrapha. – In: Anderson, G., Kaminsky, J. The call of Abraham. Essays on the election of Israel in honor of Jon D. Levenson. Indiana.
- Hooker 1973:** Hooker, M. Were There False Teachers in Colossians. – In: Lindars, B., Smalley, S., and Charles, M. Christ and Spirit in the New Testament. Cambridge.
- Hoover 1971:** Hoover, R. The Harpagmos Enigma: A Philological Solution. Harvard Theological Review 64.
- Getty 1988:** Getty, M. Paul and the Salvation of Israel: A Perspective on Romans 9-11. The Catholic Biblical Quarterly, vol. 50, No. 3.
- Franklin 2009:** Franklin, M. The Remnant Motif in the Dead Sea Scrolls. – In: Digital Commons @ Andrews University.
- Jenni, Westermann 1997:** Jenni, E., C. Westermann. Theological Lexicon of the Old Testament. Hendrickson Publishers.
- Karleen 2021:** Karleen, B. The Interpretation of to einai isa theo in Phil 2: 6: "Equality with God"? Québec, 2021.
- la Grange du Toit 2013:** la Grange du Toit, Ph. Paul and Israel: flesh, spirit and identity. Stellenbosch University.
- Marland 2000:** Marland, A. The Rhetoric of Curse in Galatians. Paul Confronts Another Gospel. Atlanta.
- McNamara 2001:** McNamara, M. Some, Targum Targum Theme. – In: Carson, D., O'Brien, P. and Mark, S. Justification and Variegated Nomism, vol. 1. Tübingen.
- Moore, Kelle 2011:** Moore, M., B. Kelle. Biblical History and Israel's Past. Cambridge.
- Moberly 2009:** Moberly, R. The Theology of the Book of Genesis. Cambridge.
- Moye 1990:** Moye, R. In the Beginning: Myth and History in Genesis and Exodus. JBL.

- Niditch 2010:** Niditch, S. Experiencing the Divine Heavenly Visions, Earthly Encounters and the Land of the Dead. – In: Stavrakopoulou, F., Barton, J. Religious Diversity in Ancient Israel and Judah. London.
- Niebr 2010:** Niebr, H. `Izraelite` Religion and `Canaanite` Religion. – In: Stavrakopoulou, F., Barton, J. Religious Diversity in Ancient Israel and Judah. London.
- Peeler 2014:** Peeler, A. You are My Son. The Family of God in the Epistle to the Hebrews. London.
- Penna 1996:** Penna, R. Paul the Apostle. Wisdom and Folly of Cross. Minnesota, vol 2.
- Schoeps 1961:** Schoeps, H. Paul. The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History. London.
- Seters 1983:** Seters, J. In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History. London.
- Spurling, Grypeou 2012:** Spurling, H., E. Grypeou. The Book of Genesis in Late Antiquity Encounters between Jewish and Christian Exegesis. Boston.
- Thompson 1999:** Thompson, T. The Mythic Past. Biblical Archaeology and the Myth of Israel. London.
- Schweizer 1976:** Schweizer, E. Der Brief an die Kolosser. Köln.
- Small 2014:** Small, B. The Characterization of Jesus in the Book of Hebrews. Boston.
- Korefar, Paul 2018:** Korefar, H., M. Paul. Bogoslovie na Vehiya Zavet. Kolokvium [Корефар, Х., М. Пауль. Богословие Ветхого Завета. Коллоквиум].
- Stoychev 2009:** Stoychev, T. Znachenieto na krasta Hristov v Poslanieto na sv. Apostol Pavel do Galatyani. Sofia [Стойчев, Т. Значението на кръста Христов в Посланието на св. апостол Павел до Галатяни. София].