



„...Като имаш край, подобен на началото...”

(Послание до Михаил, княза на България)

Вторият Никейски събор (787 г.) санкционира учението за светите изображения. Но въпреки наличието на подобен църковно-правен акт, концентриращ в себе си и положените усилия на иконопочитатели като св. Герман Константинополски, св. Григорий II, папа Римски, на св. Йоан Дамаскин, стареца Георги Кипрянин и св. Тарасий Константинополски, възможността, през следващия девети век, учението за християнския образ да остане само статично дефинирана истина, неспособна да очертае в себе си разликата между автентичен богословски растеж и енантно отклонение продължава да поставя на изпитание Църквата. Сред имената на новите апологети на светите образи, като св. Теодор Студит, св. патриарх Никифор, св. Методий Константинополски, еп. Теодор Абу-Кура и др., е и това на св. Фотий, патриарх Константинополски.

Фотий има подчертан интерес към проблема за християнския образ и не би било пресилено ако се определи като един от основните приоритети на неговото светителстване (освен оборването на римо-католическото учение *Filioque*) повсеместното признаване на решенията на седмия вселенски събор и в частност изпълването на църквите с иконни изображения¹. Дори и по време на изгнанието си светителят е въввлечен в разсъждения относно онтологичността на светите изображения (икони), за което научаваме от писмата му до император Василий². Тревожното му отношение към проблема за образа и към все още продължаващото иконоотрицание присъства и в някои негови омитични текстове, датирани от времето на първото му патриаршеско служение, и особено в два от тях (произнесени от амвона на църквата „Света София“), в които се търсят паралели с ученията на Арий и иконоборците³.

Фотий анализира проблема за християнския образ и в „Послание до Борис-Михаил, княза на България“⁴. Текстът представлява обширно наставление към новопокръстения български владетел Борис, в което се акцентира върху основните християнски истини. В изложението си Константинополският патриарх описва събора от 787 г. като "свещен и велик събор, който с боговдъхновено и общо решение осъдил една новопоявила се варварска ерес въведена от злочестиви и скверни хора"⁵. Присъстващите в посланието разсъждения за този вселенски събор, както и за предходните шест, е доказателство за загриженост и за желание да се запознае владетелят-неофит с църковния живот, явление в който е самото иконоборство, и да се опровергават лансираните иконоборски аргументи. Прави впечатление конспективния характер на запознаване, маниер, който отличава светителя както от апологетите на образа от VIII в., така и от тези през IX век. В апологетичното си изложение по проблема за битийността на светите икони Фотий се опира на вече известна от съчиненията на иконофилите от VIII в. и лесно проследима и през IX век схема: иконоборското учение се отхвърля, като доказателствата са от апофатическо, катафатическо и христологическо естество⁶.

В своето послание до княз Борис, представляващо *norma recte vivendi*, св. Фотий представя по експресивен начин същността на иконоотрицанието, очертавайки следния профил на иконоборците: „Тези окаяници на дума не признавали, че хулят Христа, истинския наш Бог, но на дело измисляли всякаква обида, хула и нечестие. Като не смеели направо и открито да хулят Него самия, те [хулейки] свещения Му образ, удовлетворявали всичкото желание на христорборския си ум...“⁷, поведение, определено от светителя като „прескръбно за християните и достойно само за езическото христорборство“⁸. Нещо повече, изпаднали и в „юдейска дързост“ „...новите изчадия на христорборците-юдеи... довършили това, което не бяха направили праотците им...“⁹. Посочените текстове ясно показват желание да се оприличат иконоборските действия с тези на езичниците и юдеите, традиционно отличаващи се с ненавист към личността на Спасителя и Неговите последователи, и да се дефинира иконоотрицанието като „изродено, прелюбодейно, разносеменно и разбъркано учение“¹⁰. Като елемент от своята апофатическа (отрицателна) аргументация Фотий представя иконоборските заблуди чрез разсъждения върху релацията образ-първообраз: „ясно е за всички, че почитта към изображенията е чест, отдавана на изобразяваните, както и безчестието преминава върху самите изобразявани лица“¹¹. Към подобни разсъждения той се връща и в абзаца, посветен на св. Кръст, „на който било разпнато Господното тяло и откъдето е бликнала очистителната за света кръв“ и чрез поклонението, пред което „се прогонват демонските пълчища и се изцеряват разни страдания, с помощта на благодатта и силата, която се е проявила веднъж в първообраза и се простира със същото действие и върху самите изображения“¹². Но своето поклонение пред образа Христов и кръстното изображение, продължава светителят, „отнасяме и посвещаваме към Оногова, който поради неизказано богатство на човеколюбие стана човек заради нас и претърпя за нас позорна смърт“¹³. Защото ние не се спираме и не ограничаваме почитта и поклонението [само върху образите] но чрез привидно различното и частично служене и покаяние към тях, ние свещенолепно и неразделно се въздигаме към

божеството"¹⁴.

Почитането на светите изображения и поклонението пред тях е в унисон не само с древното църковно учение (апостолско предание и светоотечески florilegium), но има своето основание в самото Свещ. Писание¹⁵. Подобен аргумент е част от катафатическата (положителна) аргументация на Фотий и е характерен както за апологетическото изложение на иконофилите от девети век, така и за тези от предходния VIII век¹⁶. Като елемент от положителната аргументация в защита на онтологичността на св. икони светителят представя акта на иконопочитане като догматически детерминиран акт, чието отхвърляне, на практика разрушава единството на земната с небесната Църква: „Защото чрез привидно различното служене и покаяние към тях [образите] ние свещенолепно се издигаме до божеството¹⁷ възвисяваме се до съзерцание, което ни обединява и събира и чрез това се удостояваме да се съединим по начин божествен и преестествен с Бога..."¹⁸.

В своето изложение пред княза Константинополският патриарх изяснява и значението на св. Кръст. Този момент от посланието му се интерпретира от Francis Dvornik с известна неточност, което е видно от твърдението, че „патриархът полага големи усилия за отхвърлянето на всички иконоборски аргументи против иконното представяне на Христос, както и против почитането на образите и на Кръста (к.м.)"¹⁹. В действителност иконоотрицателите никога не отхвърлят почитането на св. Кръст, а дори го „абсолютизират" в сравнение с иконните изображения²⁰. Доказателства за това се откриват и в кореспонденцията на византийските императори-иконоборци както от VIII в., така и от IX век. Император Лъв III Сириец (Исавър), например, защитава св. Кръст в писмото си до халиф Умар II²¹ и дори изображения на Кръста се появяват на негови сребърни монети (miliaresion)²². Факт е, че през девети век императорите-иконоборци Михаил II и Теофил, в писмата си до император Луи Благочестиви, започват своите обвинения против иконопочитателите с това, че иконофилите са заменили Кръста (кръстовете) с икони²³. Би могло да се твърди, че иконоборците през девети век са de facto екзалтирани²⁴ както от идеята, така и от представянето на св. Кръст, което се доказва и от това, че в своя Antirrheticus св. Никифор Константинополски се принуждава да представи доказателства за превъзходството на иконата над Кръста²⁵. Необходимо е да се отбележи, че изключителното значение на св. Кръст за християнството е изяснено в светоотеческия florilegium. Така например, св. Кирил Йерусалимски акцентира в катехизическите си беседи върху спасителното му значение за човека, изпълващо със страх и ужас демонските пълчища²⁶. Свети Григорий Нисийски разсъждава върху кръстната символика, позовавайки се на текст от послание на апостол Павел²⁷, и вижда в Кръста символ на четирите принципни измерения на Вселената и тяхното обхващане, единение и управление в Христос²⁸, което превръща Кръста във вестител на Неговото всемогъщество над всичко²⁹. Подобна геометрично-космологична интерпретация се преформулира на Запад от блаж. Августин³⁰ в етично-анагогична, символно определяща Кръста не като единство на четирите видими направления в света, а като проявление на четирите аспекта на Божието милосърдие (caritas)³¹. От друга страна, в разглеждания от нас текст, споменаването на св. Кръст може да се обясни и с патриаршеското желание да се формулира такъв аргумент, неоспорим и същевременно приемлив за иконоборстващите, чрез който да се докаже несъстоятелността на иконоотрицанието, и такъв аргумент е почитта им към св. Кръст. Именно поради факта,

че го почитат (а не защото го отхвърлят, както се твърди от Francis Dvornik) иконоборците би следвало да приемат и почитането на иконни изображения, идея, която Фотий елегантно извежда: „И тъй, като отдаваме на всяко едно от тези, сиреч на Христовия образ и на самия Кръст, както и на кръстното изображение, еднакво почитание и поклонение отнасяме и посвещаваме тази почит към Оногова, който стана човек и претърпя за нас позорна смърт“³².

В анализираното Фотиево послание не се открива разгърнатата христологична аргументация, макар че се споменават спасителният кеносис на Словото и Неговото възплъщение³³. Подобно отсъствие е интересно, особено когато се съпостави с разгърнатото присъствие на подобна аргументация у всички апологети на образа както от VIII в., така и от IX век. Вероятното обяснение за подобно отсъствие се крие в адресата на това послание - Борис-Михаил. Предвид факта, че българският владетел е все още неофит, видимо патриархът предпочита да се постави акцент върху информация от практическо за княза естество (например изясняване какво е и какво не е иконата), без да се обвързва онтологичността на християнския образ с христологични разсъждения, изискващи от Борис задълбочена подготовка и разбиране на прецизната богословска формулировка.

Какво още може да се отбележи към представените по-горе разсъждения? Някога, преди векове, старогръцкият автор бе убеден, че лошото начало има лош край (.... ..,). Вероятно познавайки и съзнателно перефразирайки казаното от Еврипид, св. Фотий се обръща в посланието към Борис по следния начин: „като имаш край, подобен на началото“³⁴, като по такъв начин му оставя единствено възможността да живее „живот, съгласен с Вярата“³⁵.

PATRIARCH PHOTIUS AND THE VENERATION OF THE HOLY CROSS AND ICONS IN "EPISTOLA AD MICHAЕLEM BULGARIE PRINCIPEM"

Yuliyān Velikov

Summary

Notwithstanding the decisions of the Second Nicaea Council on Image Veneration, a resurgence of the iconoclastic movement was to be observed in the East and West in the 9th century. The Byzantine emperors Leo V Armenian and Theophilus used the argumentation against the Icons, developed by John the Grammarian and his Committee, to posit their iconoclastic claims, while *Opus Caroli regis contra Synodum* (in short *Libri Carolini*) in the West gave a reason for the iconoclastic ideas expressed by Claudius of Turin, Agobard of Lyons, Hincmar of Reims and Hrabanus Maurus. Among the 9th century Eastern apologists of the

icons, such as St Nicephorus of Constantinople, St Theodore the Studite, Theodore Abu-Qurrah, among others, an important contribution was made by St Photius of Constantinople, whose understanding of the icon veneration was a consequence from the 8th century iconophiles but on the other hand his teaching had a significant influence among the 9th century authors like St Cyril the Philosopher.

The present paper sets out to investigate a specific aspect of Photius's *Epistola* to Boris-Michael, thus focusing on his arguments for the veneration of the Icons and the Holy Cross in the context of the 8th-9th century iconophile thought.

1. В омилия (№ 10), например, светителят ясно изразява екзалтацията си от подобно събитие (Jenkins R., C. Mango. The date and significance of the Tenth homily of Photius. DOP, 9, 1956, p. 131-134).
2. *Ad Amphilochiam Quaestio CXIX*, PG, 101, col. 696.
3. *Photii Orationes et Homilie*, II, ed. S. Aristarchis (Constantinopoli, 1900), 256 seq.; Dvornik Fr. The patriarch Photius and the Iconoclasm. DOP, 7, 1953, p. 87-89.
4. *Epistola ad Michaellem Bulgarie principem*. Гръцки извори за българската история. Т. 4, БАН, С., 1961, с. 71-75 (нататък - *Epistola*).
5. *Ibid.*, § 17 (72).
6. Виж Великов Ю. Иконопочитанието през осми век: патрологично осветление. (докторска дисертация, Великотърновски университет, 1998). Великов Ю. Свети Герман Константинополски и най-ранната православна апологетика на светите икони. – В: Трудове на катедрите по история и богословие. Т. 2, Шумен, 1998, с. 135-142; Папа Григорий Втори и мястото му в православната апологетика на образа. – В: Трудове на катедрите по история и богословие. Т. 3, Шумен, 1999, с. 98-106. Разгърнатата по подобен начин аргументация присъства и през девети век в съчиненията на иконофили като св. Теодор Студит и св. Никифор Константинополски.
7. *Epistola*, § 17 (72).
8. *Ibid.*, § 17 (73).
9. *Ibid.*
10. *Ibid.*
11. *Ibid.*
12. *Ibid.*, §17 (74). За силата на св. Кръст над демонския свят споменава и св. Кирил Философ (вероятен ученик на св. Фотий) в представената в „Пространно житие на Кирил“ полемика със сарацините (Великов Ю. Свети Кирил Философ и християнския образ през девети век. – В: Преславска книжовна школа. Т. 8, Шумен, 2005, с. 51).
13. *Ibid.*, §18 (74).
14. *Ibid.*, §17 (74).
15. *Ibid.*
16. Виж бел. 5.
17. *Epistola*, §17 (74).

18. Ibid., §18 (74-75).
19. Dvornik Fr. Цит. съч., с. 81.
20. Емблематични са действията на първия император-иконоборец Лъв III Сириец, който сваля иконното изображение на Спасителя над вратите „Халки“ и го заменя с Кръст.
21. Jeffery A. Chevond's Text in the correspondence between Umar II and Leo III. HThR 37, 1944, p. 322. Подобна кореспонденция с иновърци продължава до края на IX и дори е проследима и през X век (Meyendorff J. The Byzantine Legacy in the Orthodox Church. New York, 1982, p. 108).
22. Breckenridge J. The Iconoclasts' Image of Christ. Gesta 11 (2), 1972, p. 5.
23. Moorhead J. Iconoclasm, the Cross and the Imperial Image. Byzantion, 55, 1985, p. 168.
24. Gero St. The Libri Carolini and the image controversy. GOTHr , 1973, p. 16, 30 (n. 80).
25. Parry K. Depicting the Word: Byzantine iconophile thought of the Eighth and Ninth centuries. Brill, 1996, p. 187-188.
26. Кирилл Йерусалимский. Поучения огласителные и тайноводственные. М., 1991, с. 176-177.
27. Ефес. 3:18: "та, вкоренени и утвърдени в любов, да можете проумя с всички светии, що е ширина и дължина, дълбочина и височина (к.м.)".
28. Contra Eunomium, ed. Jaeger, II, 122. Подобен екзегезис се възприема от Gerhart Ladner като вероятно повлиян от св. Ириней Лионски и Ориген (Ladner G. Images and Ideas in the Middle Ages. Images and Ideas in the Middle Ages: Selected Studies in History and Art (1). Rome, 1983, p. 200 (n. 17)). Върху кръстната символика св. Григорий Нисийски се спира и в съчинението Oratio Catechetica (PG, 45, 77D ff.).
29. In Christi resurrectionem (oratio I), (PG, 46, 625B). Представената разлика в символното разбиране на св. Кръст обяснява съществуването на различни образци в архитектурата и изкуството на Изток (където той доминира като „равностранен“) и на Запад (където се използва "вертикализиран" вариант).
30. De doctrina christiana II, 41 (62), (PL, 34, 64); Sermones LIII, (PL, 38, 371 ff.) и CLXV (PL, 38, 903 ff); In Joannis Evangelium Tractatus CXVIII, (PL, 38, 35, 1949 ff); Epistola CXL, ed. Goldbacher A. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. 44, Wien, 1895-1923, 207 ff.
31. Epistola CXL, с. xxv (62), op. cit., 208.
32. Epistola, § 18 (74). На факта, че иконоборците почитат св. Кръст но не и св. икони се акцентира и по-рано от иконофили като св. Теодор Студит и св. патриарх Никифор (Pelikan J. The Spirit of Eastern Christendom (600-1700). Chicago, The university of Chicago Press, 1977, p. 110), но у тях липсва логическата императивност, с която, в случая, си служи св. Фотий.
33. Ibid., : „...но отнасяме и посвещаваме тази почит към Оногова, който поради неизказано богатство на човеколюбие стана човек заради нас и доброволно претърпя за нас позорна смърт...“.
34. Ibid., § 19 (75).
35. Ibid.{jcomments off}