



„Без разцвѣта на културата в Симеоновата епоха, появата на богомилството е немислима”
★

Още по времето на Първото българско царство, с навлизането на християнството в България, държавата, в лицето на своя владетел св. цар Борис Покръстител, не е оставена встрани от глобалните проблеми на Църквата. Свидетелство за това е проявената загриженост на св. патриарх Фотий към неопита-владетел с изпращането на Послание до Михаил, княза на България. В това патриаршеско послание се наблюдава ясно различим фрагмент, насочващ вниманието на владетеля и към проблема иконоотрицание/иконопочитание. В кратка, но в достатъчна за владетелските възможности за възприемане форма, св. патриарх Фотий очертава облика на иконоотрицателите, които не трябва да бъдат следвани от младия във вярата владетел на българите[1]. Самото присъствие на споменатия казус в патриаршеското послание свидетелства поне за две неща: първо – безспорната важност на проблема за християнския образ и второ – имплицитно подсказва за възможни "отклонения" и сред българите, почитащи до този момент прабългарския пантеон (или дори за вероятното познаване на самото учение на византийските иконоборци). Управлението на цар Симеон и сбъднатият Златен век на политическо и културно развитие извеждат на историческата сцена плеада книжовници, оформящи и оставящи в наследство едно ново самочувствие, определяйки България не просто географски между Византия и империята на франките, а като значим фактор, налагащ приемането в тогавашния европейски свят и на славянската култура.

Личността на Козма Презвитер откриваме във време не особено благоприятно в политическо отношение за България. Дългогодишното управление на цар Петър дава възможност да се продължи със започнатия книжовен подем, но и някак предвещава политическия крах на Първата българска държава. Днес се приема, че Козма е живял във втората половина на десети век[2], а текстът му Беседа за новопоявилата се ерес на Богомил (на който бих желал да се спра) с голяма вероятност се определя като създаден през 969 г. – 970 г., т. е. при управлението на цар Борис II[3]. Многобройните преписи и заглавия, под които е известно съчинението на старобългарския книжовник,

свидетелстват за изключителната му популярност[4] и за ролята му на специфичен формообразуващ фермент при изграждането на подобен тип полемична литература в Русия[5] и компилативни текстове в Сърбия[6].

Интересът ми към споменатия текст е породен от желанието да се проследят реалните последици от продължилото повече от два века официално иконоотрицание във Византия – събитие важно за живота на Църквата като цяло и оказало влияние върху целия християнски свят.

Без да коментирам жанровата особеност на предложения от Козма текст ще отбележа само, че като представител на клира, на Козма, по ръкоположение, се вменява не само правото да свещенодейства, но и да поучава[7], което на практика той и прави с тази разгърната по своя характер Беседа (имаща скритата претенция за универсалност), с явен адресат възникналата ерес на богомилите и със скрит такъв – всяко еретическо по своя характер учение. В това отношение познаването на светоотеческия florilegium е необходимия фундамент, а станалите днес класически образци на беседи (на проповедническо и ораторско изкуство), свързани с имената на Ориген, св. Григорий Неокесарийски (Чудотворец), св. Василий Велики, св. Григорий Богослов, както и достигналите до нас полемични (изобличителни) текстове на св. Атанасий Александрийски, еп. Теодот Анкирски, св. Иоан Дамаскин, преп. Теодор Студит, еп. Теодор Абу Кура и др. са безспорно нужния exemplum за това как се полемизира с разнообразните еретици (ариани, несториани, монофизити, иконоборци и иноверци). Многобройните изследвания обхващат и представят различни аспекти на Беседата, но все още не е достатъчно анализиран кратък фрагмент от нея, касаещ онтологичността на християнския образ; фрагмент, изразяващ учението на Козма Презвитер за иконата и иконопочитанието. Защо старобългарският полемист се спира на подобен въпрос? Най-лесно е да се предположи, че това е поради предмета на неговата Беседа, а именно новопоявилото се еретическо учение, което, нужно е да се отбележи още сега, е в самия си зародиш по времето, когато се създава опровержението.

Богомилството, по думите на Дмитрий Оболенски, следва да се възприема като „балканско новоманихейство”. Как да се разбира това и с какво би ни помогнало в търсенето на отговора? Манихейството е класическа форма на дуализъм[8] и нахлува мощно в Европа на две приливни вълни[9]. Маската на зороастрийски "дуализъм", под която за дълъг период от време погрешно се възприема, в известна степен прикрива истинската му същност[10]. Без да се търси подробен анализ на това, все пак е необходимо да се уточни, че манихейството не е източна религия с персийски или вавилонски произход, а форма на християнско-елинистичен гносис[11]. Или казано с други думи, както и при гностицизма, манихейството се опитва да рационализира християнството, пречупвайки го през своята еkleктична дуалистична призма. От друга

страна не бива да се negliжира и влиянието, което павликянството[12], като приемник на някои от манихейските идеи, оказва върху възгледите на богомилите[13]. Подобна обвързаност на богомилството с манихейството[14] и павликянството е веднага разпозната, отбелязана и дискутирана още от патриарх Теофилакт Константинополски (Epistola): „тяхното нечестие е манихейство, смесено с павликянство”[15]. И макар, че патриархът никъде не упоменава богомилите, от текста и адресата на посланието му (цар Петър) се подразбира с голяма вероятност, че изложението на практика визира именно тях и срещу тях са произнесените и изредени анатемите. От друга страна патриаршеското послание свидетелства, че подобно питане от страна на българския владетел е имало и по-рано, което недвусмислено маркира осезаемо безпокойство, но и загатва за организиране на защита от подобно учение, вероятна част от която е разглежданата от нас Беседа[16].

Предвид отбелязаното е разбираемо защо съвсем закономерно у богомилите се развива негативно отношение към християнското учение за един Творец на света[17], към Материята (т. е. видимия свят) като сътворена „от нищо”[18] и като „добро”[19], а от там и към всичко свързано с нея – Общество (респ. общественото status quo), Църква (богослужебен живот) и т. н.[20].

Интересуващият ни фрагмент от текста на презвитер Козма започва с перифраз (макар и означен като цитат) на произнесени от св. апостол Павел думи в ареопага[21], представляващ обвинение срещу идолопоклонението: „не е прилично да се покоряваме на злато или сребро, изработено с човешко изкуство”[22]. Подобен текст веднага е разтълкуван от полемиста – клирик Козма: той не се отнася до почитането на светите икони и не е основание те да не се почитат открито, в дома и без страх[23]. Следващите редове представляват разсъждения относно същността на иконата и отдаваната почит към нея. Това което не може да не направи впечатление е използваната от старобългарския писател схема при костелирането на нужните му аргументи; схема много добре позната ни от съчиненията на авторите-иконофили от VIII век[24] (присъстваща и през IX век[25]), включваща апофатическо, катафатическо и христологическонаправления в апологетическите разсъждения за християнския образ. Козма не следва характерната последователност на аргументите така, както тя се разгръща у споменатите иконофили, но очертава своите доказателства в подкрепа онтологичността на образа очевидно стриктно придържайки се към споменатите три дискурса, като на първо място обвързва иконопочитанието с Боговъплъщението: „А ние,... когато видим Господния образ написан на икона..., викаме: Господи Иисусе Христе, който в този образ се яви на земята заради нашето спасение и се съгласи доброволно да приковеш на кръста своите ръце..., смили се над нас”[26]. Подобно обвързване онтологичността на християнския образ с Боговъплъщението се реализира за първи път през VIII век, в разсъжденията на св. патриарх Герман Константинополски (De haeresibus et synodis; Epistola ad Joannem и Epistola ad Thomam) и се възприема като апологетически аргумент както от неговите съвременници – иконофили[27], така и от

Написано от Д-р Юлиан Великов
Сряда, 20 Март 2013 11:08

иконофилите от следващия век[28]: „Иконата на Господа Наш Иисус Христос, изобразяваща Го в човешки черти, станала видима благодарение на Неговата теофания, ние приемаме за съхранение на вечна памет за живота Му в плът, за страданията Му, спасителната смърт и произлизащото от това изкупление на света[29]... Ние не представяме изображения или подобия, или образи или вида на Божеството, Което е невидимо и Което не могат да разберат напълно и постигнат даже висшите чинове на светите ангели. Но тъй като единородният Син, съществуващ в лоното на Отца, възвести Своето създание от осъждането на смърт към живот, по благоволение на Отец и Светия Дух съизволил да стане човек, най-искрено приобщавайки се с нашата плът и кръв,... то ние, като изобразяваме иконата на Неговия човешки образ и на Неговия човешки вид по плът, а не Неговото Божество (к. м.), което е непостижимо и невидимо, се стараем нагледно да представим предмета на вярата си[30]... Изображението на образа Господен на икони в плътския му вид служи за изобличението на еретици[31]...”.

По-долу текстът на фрагмента от Беседата показва, че Козма отново развива защитната си аргументация за християнския образ в очевиден унисон с учението на иконофилите от VIII век – доказателство за доброто му познаване на текстовете от тази епоха. Поредният представен аргумент от старобългарския полемист на практика приповтаря елемент от апологетическия диапазон (катафатическата аргументация) на друг виден иконофил от първия иконоборски период – св. Григорий II, папа Римски. Като елемент от своята положителна аргументация за онтологичността на св. икони светителят Григорий, следвайки св. патриарх Герман Константинополски[32], отбелязва следното: "Ac si quidem imago sit Domini, dicimus: Domine Jesu Christe Fili Dei succurre et salva nos; si autem sanctae matris ejus, dicimus: Sancta Dei genitrix, Domini mater, intercede apud Filium tuum verum Deum nostrum, ut salvas faciat animas nostras; sin vero martyris: Sancte Stephane..., intercede pro nobis"[33]. По интересен начин последвалите аргументи на Козма против събеседника-еретик отново звучат познато и извеждат на преден план познаването и на релацията образ/първообраз[34]: „А когато видим иконата на св. Мария, Божията майка, също така ѝ се молим из дълбината на сърцето, викайки: Пресвета Богородице, не забравяй своите люде, нас! Ти си нам застъпница... Чрез тебе се надеем да получим опрощение на греховете... Когато пък видим образа на някой светец... казваме: Божи светец – казваме името – който си пострадал за Господа...; моли се за мене за да се спася с твоите молитви.”[35].

На „лъжовните и прелъстиви думи” на еретика: „Които се кланят на иконите, приличат на елините”, Козма отново противопоставя доказателство, извлечено от светоотеческия florilegium: „Когато се кланяме на иконата ние не се кланяме на баграта или на дъската (к. м.), а на онзи, който е бил с този образ и който е нарисуван на себе си подобен”[36] - утвърждава той, като по такъв начин очевидно отново предпочита разсъждения за образността, извлечени от текст на св. Герман Константинополски (Epistola ad Thomam) (конкретно от неговите апофатически разсъждения за иконата)[37].

Своя ред на мисли и доказателства за онтологичността на иконата старобългарският полемист продължава с пример, алюзиращ с текстове на други свети отци, но както се вижда адаптивнопредставен от него за полза на слушателите и читателите на Беседатаму: „...както жената, която обича своя мъж, когато види в стаята си дрехата... на мъжа си, когато е отишъл на дълъг път, поема я в ръце, целува я..., не защото обича пъстротата на дрехата, но защото ѝнапомня (к. м.) за нейния любим; така... когато намерим... част от дреха, в която е страдал божи угодник..., кост от неговото тяло, или пръст от гроба му, смятаме ги за всечестни... ние любезно ги целуваме,но не защото почитаме пъстротата на дрехата, а светеца, или, по право, Христа(к. м.)..."[38]. Очевидно е, че Козма отново насочваслушателя/читателя си към релацията образ/първообраз - добре позната от текстовете на светите отци и използвана в апологетиката на християнския образ през VIII век. Предствените наблюдения на Козма Презвитер, в споменатия фрагмент от текста му, извеждат интересни, некоментирани до този момент факти. Не може да не направи впечатление аргументацията на Козма, от която е видно познаването на съчиненията на светите отци – иконофили от VIII век. На практика старобългарският полемист уверено асемблира и използва нужните му релации, за да защити иконата (иконопочитанието), като при това на моменти подхожда и селективно, адаптирайки извлечения от светите отци аргумент в защита на иконата по начин, удобен за разбиране от слушателите и читателите на беседата. Прави впечатление, че използваните от него аргументи са подредени по начина, по който се откриват и в апологетическия алгоритъм на иконофилите от първия иконоборски период. И ако тяхното присъствие, разполагане и употреба по това време са обясними (с тях се отстоява учение на Църквата пред изпаднали в заблуждениехристияни-иконотрицатели), то, според мен, е трудно да се разбере защо те са привлечени и разгърнати по аналогичен начин и от старобългарския автор, предвид факта, че те, на практика, за богомолите не биха имали доказателствена стойност поради характера на учението им, отричащо Църквата (респ. целия църковния живот).

И така, разгледаният фрагмент е още едно прекрасно свидетелство за добре работещите аргументи на иконопочитателите от първия иконоборски период, но той не би имал стойност в спора с богомилите, отричащи сътворението, боговъплъщението, преподаденото от светите апостоли богослужение, т. е. на практика богослужебния ред и християнския култ. Тогава каква може да бъде причината, наложила разгръщането на подобен фрагмент в текста на Козма?

Определено разсъжденията за светите икони не са случайно развити и представени в Беседата и предвид по-общия характер на съдържанието ѝ, а именно съчетаването на полемичен с поучителен елемент, присъствието им може да се разбира и като своеобразен "адрес", насочен по-скоро към онези от християните, които, в някаква

степен, се колебаят в правилността на иконопочитанието, а не конкретно към еретиците-богомили[39].

Дали богомилството е "нашето средновековно лице, нашия принос към средновековната европейска култура", съдържащо в себе си нови черти и представляващо „до голяма степен проява на българския народ през средновековната епоха[40]? Това ли е „българското християнско мислене за света”[41]? И как да се разбира твърдението, че „новото учение (богомилството – б. м.) не е отрицание на християнството, а собствено богоискателство в границите на християнските текстове и традиция на култова практика”[42]?

Вероятно Пейо Димитров има своето основание да акцентира върху трудността, която средновековният българин изпитва при преминаването си от една към друга вяра (респ. общество, култура...). Но всичко придобива своите конкретни очертания ако сравним познатото ни днес за богомилството с предадените от блаж. Йоан Мосх (Синайски патерик) думи: „Знай, че няма по-гибелен и ужасен грях от този – да се отречеш от поклонение на нашия Господ Исус Христос и на Неговата Майка”[43].

*Димитров, П. Петър Черноризец. Шумен, (1995), 117.

[1]. Виж разсъжденията ми (Великов, Ю. "Патриарх Фотий и почитането на светите Кръст и икони в Послание до Михаил, княза на България". Преславска книжовна школа 10 (2008), 418-423).

[2]. Бегунов, Ю. Козма Пресвитер в славянских литературах. София, (1973), 196.

[3]. Ibid., (op. cit., 221). Виж обзора на различните предположения относно време възникването на Беседата [Dmitri Obolensky, The Bogomils: A Study in Balkan neo-manichaeism (Cambridge: Cambridge University Press, 1948), 268-70 (first AMS edition); Steven Runciman, The medieval Manichee: A Study of the Christian Dualist Heresy

(Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 68 (reprinted); Ю. Бегунов, *op. cit.*, 195-221; П. Димитров, *op. cit.*, 119, 136-137 (бел. 14)].

[4]. Ю. Бегунов, *op. cit.*, 19-20.

[5]. *Ibid.*, *op. cit.*, 118.

[6]. *Ibid.*, *op. cit.*, 132-143.

[7]. Апостолско правило (58) настоява за активна проповед от страна и на презвитера, а при липсата на такава предписва „низвержение”: „Епископ или презвитер, който не се грижи за клира и за народа (паството си – б. м.) и не ги учи на благочестие, да бъде отлъчен (к. м.). А ако не престане да нехае и се лени, нека бъде низвергнат (к. м.)” (Правила святыхъ апостолъ, святыхъ соборовъ, вселенскихъ и помястныхъ. М., (1876), 118). Виж и тълкуванията на Зонара, Аристин и Валсамон върху апостолското правило (*op. cit.*, 118-119).

[8]. Dmitri Obolensky, *op. cit.*, 15.

[9]. Първата обхваща Сирия и Мала Азия, през Иудея, до Египет, Испания и Италия и достига до Рим и Византия. Едва през Средните векове може да се говори за "новоманихейство" (или т. нар. втора вълна), географски обхващащо територията от Черно море до Атлантическия океан и реката Рейн.

[10]. Особено се набляга върху зависимостта на манихейството от християнските и гностическите идеи и върху връзката му с Маркион и Вардасайсан [Francis Burkitt, *The Religion of the Manichees* (Donnellan Lectures for 1924) (Cambridge, 1925), 71-84]; Dmitri Obolensky, *op. cit.*, 15-6 (nn. 1-2)). Виж също Steven Runciman, *op. cit.*, 8-12].

[11]. Dmitri Obolensky, *op. cit.*, 16. "Рационализиращата" основа само привидно (външно)

сближава гностиците-докети (отричащи реалната човечност у Христа) с манихеите (отричащи Материята като "добро", следователно и човешкото тяло, като нещо "добро").

[12]. Все още не е изяснено дали отхвърлят светите изображения макар, че "отхвърлянето на иконите би било в съзвучие с възгледа им за материята" (Dmitri Obolensky, *op. cit.*, 41). Въпреки това Димитър Ангелов настоятелно ги определя като "най-отявлени икономразци", участващи в "рядко срещан компромис пред лицето на общия враг" (Ангелов, Д. Византия. Духовна култура. С., (1994), 128).

[13]. Подробно за павликяните у Петър Сицилийски (*Historia utilis et refutation atque eversio haereseos Manichaeorum qui et Pauliciani dicuntur*) и св. патриарх Фотий (*Narratio de manichaeis recens repullulantibus* (Photii, Constantinopolitani patriarchae, *Opera omnia*; PG 102:15-264). Кратки аспекти от учението им у Теофан (*Chronographia*) [Ioannis Classeni, *Theophanis Chronographia I* (*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*) (Bonae: Weberi, 1839)], игумена Петър [Johann Gieseler (ed.), *Appendix ad Petri Siculi historiam Manichaeorum seu Paulicianorum* (Gottingae: Typis expressit E.A. Huth., 1849)], Георги Хамартол (монах) (*Chronicon*) [Carolus de Boor (ed.), *Georgii Monachi Chronicon* (Lipsae: Teubneri, 1904)], текста на Еклога (726 г.) [Antonius Monferatus (ed.), *Ecloga Leonis et Constantini cum appendice* (Athenis: Typis Fratrum Perri, 1889)] и *Contra Paulicianos* на арменския католикос Ованес IV Философ (VIII век) (Johannes B. Aucher (ed.), *Domini Johannes Philosophi Ozniensis, Armeniorum catholici Opera* (Venice, 1834), 79-105). Очевидно за първи път се появяват в Армения (средата на VI век) (Nina Garsoian, *The Paulician Heresy. A Study in the Origin and Development of Paulicianism in Armenia and the Eastern Provinces of the Byzantine Empire* (Publications in Near and Middle East Studies, Columbia University, Series A 6) (The Hague: Mouton, 1967), 88-91, 149 (от *сера The Paulician Heresy*); *Idem 'Byzantine Heresy. A Reinterpretation'*, *Dumbarton Oaks Papers* 25 (1971), 91 (от *сера 'Byzantine Heresy'*)). Вторият събор в Двина (554-5 г.) ги осъжда заедно с несторияните (L. Barnard, *'The Paulicians and Iconoclasm'*, in Anthony Bryer (eds) *Iconoclasm. Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies University of Birmingham, March 1975* (1977), 76), а 32 канон на Шестия събор в Двина (719 г.) ги осъжда отново (текста на канона у Johannem B. Aucher (ed.), *Domini Johannes Philosophi Ozniensis, Armeniorum catholici Opera* (Venice, 1834), 75-7). Leslie Barnard оспорва твърдението на Garsoian (Nina Garsoian, *'Byzantine Heresy'*, 95-6), описващо павликяните като недуалистична секта до началото на IX век (Leslie Barnard, *op. cit.*, 81). Все пак е възможно павликяните да имат "някакво" участие в самото иконоборско движение (Липшиц, Е. Э. *Очерки истории византийского общества и культуры* (VIII-первая половина IX). М.-Л., (1961); *Idem.* "Павликианское движение в Византии в VIII и первой половине IX вв.", *Византийский Временник* 5 (1952), 49-72), което е видно и от писмото на източните епископи до византийския император Теофил (*Epistola ad Theophilum*) [в него се поставя равенство между иконоклазъм и павликянство - с произнасянето на анатема над еп. Антоний Силейски като "споделящ павликянската ерес" (*Ἀντώνιος τοῦ νέου Ἀρείου, παραπλήσιον Παυλικιανῶν, ἀνάθεμα.*) (*De sanctis et venerandis Imaginibus*, 22 (S.P.N. Joannis Damascene, *monachi et presbyteri*

Hierosolymitani, Opera omnia; PG 95:373B)]. Погрешно е да се приравняват с византийските иконоотрицатели [което се прави например от Frederick Conybeare, определящ ги като "ултра ляво крило на иконоборците" (Frederick Conybeare, *The Key of the Truth. A Manual of the Paulician Church of Armenia* (Oxford: The Clarendon Press, 1898), CVI), а Nina Garsoian надценява значението им за византийското иконоотрицание (Nina Garsoian, *The Paulician Heresy*, 210, 226) и приписва благосклонно отношение към тях от страна на императорите от Сирийската династия (Idem. 'Byzantine Heresy', 97). Различна оценка у Edward Martin, *History of the Iconoclastic Controversy* (Society for Promoting Christian Knowledge) (London: The Macmillan Co., 1930), 275-8 и H. Gregoire, 'Autour des Pauliciens', *Byzantion* 11 (1936), 610-4 (също J. Gouillard, *L'hérésie dans l'empire byzantin des origines au XIIe siècle*, *Travaux et Mémoires I* (1965), 299-324)], макар положителното им отношение към иконоборската политика и към личността на византийския император Константин V (*Panoplia dogmatica ad Adlexium Comnenum*) [Titulus XXVII, § 11 (Euthymii Zigabeni, Opera omnia; PG 130:1308CD-1309A)]. По свидетелството на Петър Сицилийски, императорите-иконаборци Лъв III Сириец [XXIX (Photii Constantinopolitani patriarchae, Opera omnia; PG 104:1284); виж също Ecloga (Antonius Monferatus (ed.), *Ecloga Leonis et Constantini cum appendice* (Athenis: Typis Fratrum Perri, 1889)], Михаил I и Лъв V Арменец [XLI (Photii Constantinopolitani patriarchae, Opera omnia; PG 104:1300D-1301A); (Chronographia) [A.M. 6304, V. 333 (19-3) (S. Patris Nostri Theophanis abbatis agri atque confessoris (Ioannis Classeni, *Theophanis Chronographia I* (Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae) (Bonae: Weberi, 1839), 770C-771C)] провеждат мащабна политика на физическото им унищожаване. Според хрониста Теофан (Chronographia), в епохата на иконоотрицание се наблюдава de facto криптопавликянство (т. е. не са могли открито да разпространяват идеите си) [A. M. 6305, V. 338 (9-12) (S. Patris Nostri Theophanis abbatis agri atque confessoris (Ioannis Classeni, *Theophanis Chronographia I* (Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae) (Bonae: Weberi, 1839), 782C)].

[14]. В писмо до митрополита на Лариса, патриарх Козма Константинополски настоява за манихейския характер на богомилството (подробно за текста у J. Gouillard, 'Une source grecque du Sinodik de Boril: la lettre inconnue du patriarche Cosmas', *Travaux et mémoires IV* (1970), 361-374). В средновековния Запад (XIII век), като изповядващи манихеизъм се възприемат албигойците и катарите, което е видно от текста *Liber contra manicheos* на Durand (от Huesca) (текста у Walter Wakefield (eds), *Heresies of the High Middle Ages (selected sources)* (New York: Columbia University Press, 1991), 496-510). Очевидно богомилски по характер текстове (сред които Видение Исаево; Тайната вечеря, известна още като Въпросите на Йоан) са припознати и от катарите и се намират в обръщение в Западна Европа (за различните им писмени интерпретации на Запад виж Walter Wakefield (op. cit., 447-449)).

[15]. Theophilacti Constantinopolis patriarchae epistola (Гръцки извори за българската история, т. 5, С., (1964), 185). Тази връзка се утвърждава и от текста на 10-та анатема, проклинаща водачите (οἱ ἀρχηγοὶ) и учителите на тази стара/новоявила се ерес (Ibid.,

op.cit., 187), а така също и от последвалите анатематизми до края, изброяващи учителите на манихеите и павликяните (Ibid., op.cit., 187-189).

[16]. „А тъй като според твоите питання вече ти бе отговорено (к. м.) за новопоявилата се ерес, сега отново – както поиска, – след като от Вас узнахме по-пълно престъпността на учението (του δόγματος τὸ ἐξάγιον), ти пишем по-ясно и по-пространно... с ясно слово излагайки голите неща (γυμνά τιθέντες τὰ πράγματα) чрез прости писмена, както поиска”(Ibid., op.cit., 185). Патриарх Теофилакт Константинополски е чичо на българската царица Мария-Ирина (Steven Runciman, op.cit., 67), което обяснява загрижеността и характера на кореспонденцията му с българския цар Петър.

[17]. В първата си анатема над богомилите, патриарх Теофилакт Константинополски акцентира върху учението им за два бога-един на доброто (светлината) и друг на злото (тъмнината) [Theophilacti Constantinopolis patriarchae epistola (Гръцки извори за българската история, т. 5, С., (1964), 187); срв. с анатемите, произнесени от патриарх Козма Константинополски (Jean Gouillard, op. cit., 363-374)].

[18]. В християнски аспект се постулира сътворение на Материята ex nihilo (ἐξ οὐκ ὄντων). Сътворението на света (или както казва св. апостол Павел на "космоса") "от нищо" намира своята първа изява в Свещ. Писание на Стария Завет ("всичко това е сътворил Бог от нищо (ἐξ οὐκ ὄντων)" (2 Мак. 7:28)), т. е. "от несъществуващото", където по превода на 70-те, οὐκ е радикално отрицание за разлика от μὴ. Древногръцките митове и легенди предлагат извеждане на Праматерията от хаос към космос (т. е. към порядък), което съответства на μὴ – с други думи тя е съществувала, но вече се оформя по нов, различен, хармоничен начин. Свети Василий Велики (Homiliae IX in Hexaemeron) особено акцентира върху сътворението "от нищо" [Homilia I (S.P.N. Basilii caesareae cappadociae archiepiscopi, Opera omnia; PG 29:4A-28B)].

[19]. Битие 1:10.

[20]. Презвитерът Тимотей Константинополски, скевофилакс в църквата „Света Мария”, в съчинението си De iis qui ad Ecclesiam ab haereticis accedunt (накратко De receptione haereticorum) описва ереста на манихеите и също посочва учението им за две божествени начала, за липсата на Боговъплъщение, за негативното им отношение към светия Кръст и т.н., действия на практика приповторени от богомилите (Eusebii Emeseni, Leontii Byzantini, Opera omnia; PG 86(1):20BC). След Козма Презвитер се забелязва

подчертан интерес към богомилството вероятно и поради факта, че то вече започва да придобива ясно различим профил, за което свидетелстват съчиненията на патриарх Козма Константинополски, Евтимий Зигабин (*Panoplia dogmatica ad Adlexium Comnenum*), [Titulus XXVII (PG 130:1290D-1332D)], патриарх Герман II Константинополски, както и текст на Михаил Псел (*Dialogus de daemonum operatione*) (Jean François Boissonade (ed.), Michael Psellus *De operatione Daemonum: accedunt inedita Opuscula Pselli* (Norimbergae, 1838) (при него се наблюдава смесване на учението на богомилите с това на други еретици). На Запад, сред вдъхновителите на катарите и албигойците отново са разпознати богомилите (виж *Catharist Literature of the thirteenth and fourteenth century*, in Walter Wakefield (eds), op. cit., 447-630).

[21]. Деян. 17:29: „И тъй, ние, бидейки род Божий, не бива да мислим, че Божеството прилича на злато, или сребро, или камък – на изделие, излязло от човешко изкуство и измислица”.

[22]. Слово, л. 502 об. (25)-л. 503 а. (2) (Попруженко, М. Г. Козма Пресвитеръ Болгарскій писателъ X вѣка. София, (1936), 18-19); Беседа за новопоявилата се ерес на Богомил, л. 20 об. [Бегунов, Ю. Козма Пресвитер в славянских литературах. София, (1973), 322 (от сега в текста Беседа)]; Динеков, П., Куев, К., Петканова, Д. Христоматия по старобългарска литература. София, (1967), 203).

[23]. Слово, л. 503 а. (2) (М. Г. Попруженко, op. cit., 19); Беседа, л. 20 об. (Ю. Бегунов, op. cit., 322); П. Динеков, К. Куев, Д. Петканова, (op. cit., 203).

[24].Схемата от три направления е заложена от св. патриарх Герман Константинополски и е усвоена и следвана от иконофилите от VIII век (виж бел. 26).

[25]. Доказах присъствието на апологетическите аргументи от VIII век и в аргументираната защита на иконата, предложена през следващия IX век от Теодор Абу Кура, епископ на Харан и св. Кирил Философ (Великов, Ю. Словото за Образа. Теодор Абу Кура и свети Кирил Философ и защитата на светите икони през девети век (патрологично осветление). УИ „Св. св. Кирил и Методий”, ВТ., (2009), 22-84, 90-149) (от сега Словото за Образа).

[26]. Слово, л. 503 а. (8) -503 об. (14) (М. Г. Попруженко, *op. cit.*, 19); Беседа, л. 21 (Ю. Бегунов, *op. cit.*, 323); П. Динеков, К. Куев, Д. Петканова (*op. cit.*, 204).

[27]. Подобни аргументи, представени в характерните три дискурса, се наблюдават и у св. Григорий II, папа Римски (*De sacris imaginibus, Ad Leonem Isaurum imperatorem; Epistola Gregorii sanctissimi papae Romani ad sanctissimum Germanum, qui fuerat patriarcha Constantinopoleos*), св. Иоан Дамаскин (*Pro sacris Imaginibus Orationes tres*) и стареца Георги Кипърски (*Νουθεσία ὑέροντος περὶ τῶν ἀγίων εἰκόνων*). Подробно за апологията им на християнския образ виж изследването ми (Великов, Ю. Образът на Невидимия. Иконопочитанието и иконоотрицанието през осми век. УИ „Св. св. Кирил и Методий”, Велико Търново, (2011), 57-190, 210-250) (от сега Образът на Невидимия).

[28]. Например у преподобни Теодор Студит, св. патриарх Никифор Константинополски и св. патриарх Фотий Константинополски.

[29]. *De haeresibus et Synodis* (S.P.N. Germani archiepiscopi Constantinopolitani, *Opera omnia*; PG 98:80A).

[30]. *Epistola ad Joannem* (S.P.N. Germani archiepiscopi Constantinopolitani, *Opera omnia*; PG 98:157BD).

[31]. *Epistola ad Thomam* (S.P.N. Germani archiepiscopi Constantinopolitani, *Opera omnia*; PG 98:173B). Подробно отразих свети Германовата апологетика на християнския образ в главата Първа среща. Свети Герман Константинополски и най-ранната апологетика на светите икони (Великов, Ю. Образът на Невидимия., 57-101).

[32]. Иконата, според св. Герман (*Epistola ad Thomam*), е и молитва към самия Създател, защото "който със съзнание се вглежда в иконата на някой светец, по обикновеному казва: "Слава Тебе Боже" и след това произнася името на този светия" (S.P.N. Germani archiepiscopi Constantinopolitani, *Opera omnia*; PG 98:181D).

[33]. *Epistola XII* (Gregorii papae II, *De Sacris Imaginibus Ad Leonem Isaurum Imperatorem*

(Octavi Saeculi Ecclesiastici Scriptores; PL 89:515CD)) ("Ако пред нас се намира икона на Господа, ние казваме: Господи Иисусе Христе, Сине Божий, помогни ни и спаси ни. А ако пред нас е иконата на Святата Му Майка, то казваме: Света Богородице, Майко Божия, бъди ни застъпница пред Твоя Син...А ако е икона на мъченик, например на Стефан, казваме: свети Стефане,...бъди наш застъпник").

[34]. Подробно за релацията образ/първообраз и мястото ѝ в апологетическите разсъждения на иконофилите и иконоотрицателите от VIII век виж изследването ми Образът на Невидимия.

[35]. Слово, л. 503 об. (14-21) (М. Г. Попруженко, *op. cit.*, 19); Беседа, л. 21 (Бегунов, Ю. *op. cit.*, 323); П. Динеков, К. Куев, Д. Петканова (*op. cit.*, 204).

[36]. Слово, л. 503 об. (23) – л. 504 а. (24-25) (М. Г. Попруженко, *op. cit.*, 19); Беседа, л. 21 (Ю. Бегунов, *op. cit.*, 323); П. Динеков, К. Куев, Д. Петканова (*op. cit.*, 204).

[37]. „Поклонението се въздава не на сместа от дърво и бои (τῶν ξύλων καὶ τῶν χρωμάτων προσκυνεῖται ἢ μίξις), а на невидимия Бог (ἀλλοαόρατος Θεός), Който пребъдва в недрата на Отца...” (S.P.N. Germani archiepiscopi Constantinopolitani, *Opera omnia*; PG 98:173D). На подобен аргумент се позовава и еп. Теодор Абу Кура (края на VIII, началото на IX век) в полемиката си с исляма ("Така, че за нас християните, когато се покланяме пред икона на Христос или на светците, несъмнено нашето поклонение не е към дъската или към цветовете (к. м.)" (Chapter XI, 58) (Великов, Ю. *Словото за Образа.*, 34), а през XIII век патриарх Герман II Константинополски използва същото обяснение в трактата си, но вече срещу богомилите („И в почитаните икони ние не почитаме боите, нито дървото, но направеното с тях изображение на Христа и на всички светии") [Germani patriarchae epistula (Гръцки извори за българската история 10 (1980), 82-83 (превод на текста по изданието на Gerhard Ficker (ed.), *Die Phundagiagiten [Texte imprimé]: ein Beitrag zur Ketzergeschichte des byzantinischen Mittelalters* (Leipzig: J.A. Barth, 1908)]; срв. и с текста на патриарх Герман II (In primam jejuniorum Dominicam, et in sanctorum et venerabilium imaginum restitutionem), по изданието на Jacques Paul Migne (*Necetae Choniatae, Opera omnia*; PG 140:664BC). Димитър Ангелов цитира споменатия текст от патриарх Герман II (Ангелов, Д. *op. cit.*, 217-218), но очевидно не познава по-ранния текст на свети патриарх Герман Константинополски (VIII век), който се възпроизвежда сега и срещу богомилите.

[38]. Слово, л. 504 а. (26)-504 об. (9) (М. Г. Попруженко, *op. cit.*, 19-20); Беседа, л. 21-21 об. (Ю. Бегунов, *op. cit.*, 323-324); П. Динеков, К. Куев, Д. Петканова (*op. cit.*, 204).

[39]. Вече се спомена, че богомилството от времето на Козма е в своето начално проявление и едва ли може да се сравнява като систематика с това, което то представлява през епохата на XII-XIII век. Именно това "изкристализирало" богомилство наблюдава (като учение и действия) и оспорва патриарх Герман II.

[40]. Ангелов, Д. Богомилството в България. С., (1980), 121 (издание трето).

[41]. Николова, В. Богомилството: Предобрази и идеи (В пътя от Първи до Трети завет). С., (2008) (на корицата).

[42]. Димитров, П. Петър Черноризец. Шумен (1994), 123.

[43]. Vita Monachi inclusi in monte Olivarum, et de adoratione imaginis sanctissimae Dei genitricis Mariae (Beati Joannis Eucratae Liber qui inscribitur Pratum (Prokopii Gazaei, christiani rhetoris et hermeneutae; PG 87 (3):2900B{jcomments off}