



УДК 27-312.47 Јован Златоусти, свети

DOI:10.5937/sabornost7-5076

Оригинални научни рад

Стоян Чиликов*Пловдивски универзитет “Паисий Хилендарски”,
Филозофско исторически факултет, Пловдив

Учението за Св. Дева Марија в христологијата на Св. Йоан Златоуст

Abstract: Предложенијат текст открива и подчертава по-важните и по-забележителните аспекти на христологичната теотокологија на св. Йоан Златоуст. Какви са приликите и разликите меѓу христологическите възгледи на св. Йоан Златоуст и тези на останалите представители на Антиохијската богословска школа и по-конкретно — с тези на Диодор Тарсийски, Теодор Мопсуестийски и Несторий. Учението на св. Йоан Златоуст за Божията мајка е в последствие на неговите христологични възгледи. То е вградено в христологијата на светителя. Авторът тврди, че текстовите, в които св. Йоан Златоуст обвинява в слабост Божията мајка са резултат на неговата принадлежност към Антиохијската богословска школа. Същевремено с това учението на св. Йоан Златоуст за девата като за Богородица е напълно православно, въпреки че светителят не ја нарича прямо с това наименование.

Key words: Св. Йоан Златоуст, Антиохијската богословска школа, теотокологија, христологија, Божията мајка, Дева Марија Богородица.

*“Отговорът на Спасителя на Своята мајка
изражава не нейното отблъскване, а тоа,
че не би принесло никаква полза и самото
раждане (на Спасителя), ако тя самата
не е имала велики добродетели и вяра”
/ Тълк. Ин. Бес. 21/*

Въведителни думи

Св. Йоан Златоуст е един от нај — обичаните от светите отци на Църквата и безспорно е известен нај — вече като ненадминат проповедник односно нравствениј живот на христијаните. Някои изтъкнати католически и православни учени, въпреки че го признават за ненадминат екзегет и проповедник на вјарата, отричат значението му за христијанското

* stoyan.chilikov@gmail.com

богословие¹, други — не придават голямо значение на неговото богословие, като посочват, че той “не е богослов в строгия смисъл на думата” (Флоробфски, 2003, с. 400). Вярно е, че св. Йоан Златоуст избягва да се занимава със “спекулативно богословие” и че проповядва предимно на нравствени теми, но това е така, защото в епохата, през която е живял, християните са имали най — много нужда от проповед с етично съдържание. Наистина там Златоуст се чувства най — силен, би могло да се каже, че там е ненадминат. Неговият подход и метод са пастирски — той търси преди всичко сърцето на човека — да го приведе до познание на Бога, което е целта на богословието. Християните в Антиохия и Константинопол в края на четвърти век, когато свещеноейства св. Йоан Златоуст, са преситени от множеството и безспирни догматически спорове относно божествената Троица, като оставали ненахранени и гладни за самия Христос. Затова св. Йоан Златоуст, без съвсем да отбягва догматическите теми (както някои учени го обвиняват), развива повече нравствени и аскетически теми. Проповядва като пастир, чиято грижа е да приведе душите на хората към Христос, да ги събере и съедини с Въплътеното Слово. Сам св. Йоан Златоуст в една от своите беседи казва: “Зная, че много изрази от онзи вид — слово (λόγος), същност (οὐσία), лице (ὑπόστασις), единосъщен (ὁμοούσιος), подобносъщен (ὁμοιοῦσιος), неподобен (ἀνόμοιος), и други не могат да бъдат разбрани. Затова отбягвам доколкото е възможно да се занимавам с теоретични теми, защото хората не са способни да разбират тези неща. А и да са способни, пак не ще ги разберат с яснота и точност” (Migne, 1862ж, с. 48).

В християнската догматика когато се говори за богословие се има предвид преди всичко догмата за Света Троица. А в проповедта на св. Йоан Златоуст начало и основа е Христос. Тя е христоцентрична. Христос е новият живот, който е подарен на християните. В богословието на св. Йоан Златоуст много силно се чувства връзката и зависимостта между догмат и морал, между догмат и нравственост. Св. Йоан Златоуст вероятно няма огромния принос на св. Григорий Богослов относно оформянето на догмата за Света Троица, но все пак Златоустият проповедник е и богослов, и учител на Църквата — така, както го определя и Четвъртия вселенски събор през 451. г., който го цитира наравно със св. Григорий Богослов. Св. Йоан Златоуст получава това отличие и признание на Църквата именно заради своята христология. Макар че своето богословско образование и възпитание той получава в Антиохия, неговата христология е напълно православна. Освен св. Йоан Златоуст към Антиохийската богословска школа принадлежат и св. Игнатий Антиохийски (+115), св. Теофил Антиохийски (+169), Лукиан (+312), Мелетий Антиохийски (+381), Диодор Тарсийски (+392), Теодор Мопсуестийски (+428), Несторий

¹ Вж. Berardino, 1984, с. 1557; Hastings, 1955, с. 585; Mangenot, 1947, с. 81, 672.

(+451), Теодорит Кирски (+466). Последните четирима имат една сгрешена христология, която е осъдена от Църквата. Най — силно отклонение от православната христология се чувства в богословските възгледи на Теодор Мопсуестийски и на Диодор Тарсийски. Несторий става по-скоро изразител на техните богословски виждания, на техните христологични възгледи, отколкото да развива свое самостоятелно учение. Същината на догматическия спор предизвикан от антиохийците не е за личността на св. Богородица, а на Христос. И до днес православното догматическо богословие няма самостоятелно учение за св. Богородица. То е вградено в христологията, защото св. дева Мария е майка на Христос.

С този текст ще се опитам да представя възгледа за пресвета Богородица на св. Йоан Златоуст. Тъй като теотокологията на св. Йоан Златоуст е част от неговите христологични възгледи, затова преди учението на светителя за Божията майка ще разгледам неговото учение за Христос в контекста на христологичните спорове водени през епохата, през която е живял, творил, богословствал и свещенодействал. Целта на този текст не е да се направи пълно и цялостно изследване на христологичните възгледи на св. Йоан Златоуст, а по-скоро — на базата на неговата христология да предостави една обективна визия относно учението на един от най-известните отци на източната църква за личността и ролята на Божията майка в делото на нашето спасение.

1. Богословската проблематика на епохата, през която живее св. Йоан Златоуст.

Св. Йоан Златоуст живее в изключително динамична епоха, през време когато споровете относно личността на Господ Иисус Христос затихват, за да избухнат след това с още по — голяма сила. През IV век — времето когато живее, твори и светителства св. Йоан Златоуст става грандиозна и съдбоносна промяна в живота на църквата, както и в цялата Римска империя. След едикта в Медиолано през 313г. на император Константин Велики започва постепенно християнизацията на цялата Римска империя. Гоненията срещу християните са прекратени и започва “нова ера”, “нова епоха”² за света и за църквата в света. Същевременно, спирането на гоненията изправя църквата пред нови изпитания. Въцърковяването на античния свят е свързано с разпространението на христологичните ереси. Някои от езичниците, които влизали в църквата и приемали Христос, не оставяли изцяло своите предишни езически вярвания и на тяхна основа се развивали нови лъжеучения. От друга страна, всичко това дало възможност на църквата да формулира своето догматическо учение относно личността на Господ Иисус Христос. Почти целия IV век преминава в оживени богословски спорове предизвикани от ересите. На първо място

² Вж. Santovito, 1985; Daniélou, Marrou, 1970, с. 280–290.

— това е арианството, което гради своите богословски предпоставки на базата на христологичните възгледи на представители на Антиохийската богословска школа, към която принадлежи и св. Йоан Златоуст. Павел Самосатски, мъченик Лукиан Антиохийски и Арий стават причина за появата на най — гибелната ерес в живота на църквата през IV век. Отново в Сирия се заражда и друга не по-малко опасна ерес — аполинарството, във връзка с която се появява несториянството. Всички тези ереси възникват в Сирия и се разпространяват от представители на Антиохийската богословска школа.

Александрийската богословска школа, за разлика от Антиохийската богословска школа, има ясно разбиране за единството на личността на Господ Иисус Христос. Тя оформя своите възгледи на основата на схемата λόγος — σάρξ, за първи път употребена в богословието на Ориген. Въпреки че акцентира на единството на двете природи в едната личност на Въплътеното Слово, александрийците намаляват пълнотата на самостоятелността на човешката природа у Господ Иисус Христос. Антиохийската богословска школа развива богословските си възгледи въз основа на схемата λόγος — ἄνθρωπος като подчертава разделеността на двете природи в едната ипостас на Въплътеното Слово и преди всичко самостоятелността или пълнотата на човешката природа у Господ Иисус Христос.³

Св. Йоан Златоуст от осемнадесетгодишна възраст започва своето богословско образование в Антиохийската богословска школа под ръководството на Диодор Тарсийски. Там има искрена дружба с бъдещия епископ на Мопсуестия — Теодор, който познава още от обучението си при ритора Ливаний, и към когото по-късно адресира едно от писмата си, с които го връща обратно на монашеския път.⁴

Сгрешената христология на Антиохийската богословска школа не започва с Теодор Мопсуестийски и Диодор Тарсийски, а по-скоро с Павел Самосатски (272) и мъченик Лукиан Антиохийски (312), които стават предшественици на Арий. В този смисъл много преди Несторий, Теодор Мопсуестийски и Диодор Тарсийски, Павел Самосатски и мъченик Лукиан стават първите противници на Богородичния догмат, защото отричат божествеността на Господ Иисус Христос и реалността на Боговъплъщението.

Според Павел Самосатски Христос е обикновен човек, който е роден от дева Мария в определено време и на когото е дадена повече благодат от родените хора, заради нравствените му заслуги и подвиг; Христос е Синът на девата, но Той не произхожда от Отец, не се ражда от Него, а от Мария и е единосъщен (ὁμοούσιος) с Бог. Но Логосът не е самостоятелно

³ За богословските възгледи на двете школи вж. повече в: Hastings, 1955, с. 584–592; Μαρτίτζελοσ, 2002, с. 56–57.

⁴ Вж. До Теодор падналия SCh 117, 80–218; ЕПЕ 28, 746–860.

лице, а сила Божия, свойство Божие, което е в нравствено съединение със сина на Мария — Христос. Логосът е действал в него с по-голяма сила отколкото у вехтозаветните пророци, действал е в него с по-голяма сила като в храм Божий (μᾶλλον δὲ ἐν Χριστῷ ὡς ἐν ναφ̄ Θεοῦ).⁵ По този начин Павел Самосатски отхвърля ипостасното единство на двете естества на Господ Иисус Христос и става предтеча на Диодор Тарсийски и Теодор Мопсуестийски за двама сина — синът Божий и синът Давидов.

Диодор Тарсийски е учител на св. Йоан Златоуст и на Теодор Мопсуестийски. Твърде вероятно е именно Теодор Мопсуестийски да е бил учител на Несторий в Антиохийската богословска школа. Епископът на Тарс застъпва тезата за двама сина — Синът Божий и Синът Давидов, който е от Мария. Макар че св. Григорий Богослов и св. Василий Велики уточняват и изясняват богословската терминология относно догмата за Света Троица, и по-конкретно разликата между φύσις и ὑπόστασις, чак до пети век все още съществуват богословски недоразумения. Конкретният случай с Диодор Тарсийски (а по-късно и при Теодор Мопсуестийски) е точно такъв: той мисли за две естества, но говори за две лица. Според него, във въплъщението на Словото имаме единство на двете природи само “по благоволение” на Бога, такова, каквото е единението на Бога със светиите. Така че Синът Божий се вселява в Сина Давидов, който затова става “син по благодат”. Това единство на двете природи не е естествено, а е етично, понеже е “по благоволение” на Бога. Диодор Тарсийски твърди, че не говори за две отделни лица: “не за двама сина на Давид говоря, нито за двама синове Божии по същност”⁶. Но в действителност той говори, че според него няма двама синове Божии, защото синът Божий по същност, Който се ражда от Отец е един. Всъщност той говори за двама сина — Единият, Синът Божий, Който се вселява в сина Давидов (този от Мария) и обитава в него като в храм. Девата не е могла да роди Богочовека Христос, защото нетварното Слово се ражда от нетварния Отец. Затова Мария е човекородица.⁷

Теодор Мопсуестийски доразвива христологията на учителя си Диодор и не случайно е наречен от отците на Петия вселенски събор “друг Несторий преди Несторий”. Според епископа на Мопсуестия в Христос имаме две свършени естества, както и две личности — на човека и на Бога⁸. Според него свършената природа трябва да съществува в конкретна личност, затова на човешката природа в Христа отговаря конкретна човешка Личност. На божествената природа — божествена личност. Синът Божий се е съединил със Сина Давидов, като това съединение се е

⁵ Вж. Routh, *Rel. Sacrae*, II, fragm. 1, с. 137 — по Коев, 1968, с. 17.

⁶ Вж. Abram. P. 56, *Fragm.* 42. Цит. по Παπαδοπούλου, 1990, с. 560.

⁷ Вж. Παπαδοπούλου, 1990, с. 560.

⁸ Вж. Migne, 1964a, с. 981.

осъществило още при зачатие Му в утробата на Мария. Така Синът Давидов станал храм на Словото⁹. Затова Девата е същевременно и човеко-родица (ἀνθρώποτόκος), и Богородица (Θεοτόκος). Първото наименование определя естеството на делото, а второто — отношението¹⁰. “Безмислица е да се говори, че Бог се е родил от дева, казва Теодор Мопсуестийски, родил се е от дева, Този, Който има природата на дева, а не Бог Слово” (Migne, 1964a, с. 997). Мария може да бъде наричана Богородица само в смисъл, че неопикуемият по природа Бог е бил в родения от нея човек.¹¹ По този начин съученикът на св. Йоан Златоуст отрича ипостасното единство в Богочовека и възприема етичното единство на Диодор Тарсийски, като изповядва “съчетаване по благодат” в една личност, в едно лице (ἐν πρόσωπον).¹²

Несторий повтаря хринологията на Диодор Тарсийски и на Теодор Мопсуестийски: двете естества у Христос са съединени не по същност, а по благоволение. Божественото и човешкото естество според Несторий имат външно, етично съединение, затова с човешката си природа Христос е могъл да греши. Мария е човекородица, защото е родила човека Христос, който е станал храм на Логоса, облекло на божеството¹³. Подобно на Диодор Тарсийски и Теодор Мопсуестийски Несторий сливал понятията φύσις и πρόσωπον и в последствие говори за двама синове. Затова съвременниците му го обвиняват, че внася четвърта ипостас в Света Троица¹⁴.

Някои протестантски и православни учени се опитват да оправдаят Несторий във връзка с новооткрити преписи на негови съчинения и преди всичко със сирийския превод на книгата на Несторий Πραγματεία Πρακλείδη του Δαμασκηνού. Според тях Несторий е имал правилно църковно мислене относно Христос и Божията майка, но неговите съвременници не го разбират правилно и отците след него интерпретират неправилно възгледите му¹⁵. Но дори когато Несторий говори за две природи и една личност и когато нарича девата условно, че е Богородица (“защото храмът създаден в нея от Дух Светий е съединен с божеството)¹⁶, той няма предвид Словото Божие, а Христос, в който има етично и относително

⁹ Там, Migne, 1964a, с. 976–977.

¹⁰ Вж. Σταμούλη, 1996, с. 137.

¹¹ Вж. Migne, 1964a, с. 862

¹² Там, Migne, 1964a, с. 976. Вж. Коев, 1968, с. 97–98.

¹³ Коев, 1968, с. 102.

¹⁴ Вж. св. Йоан Касиан, За Въплъщението на Господ, срещу Несторий VII (1,5). Вж. повече подробното изложение на о. Георги Флоровски в: Флорόφску, 2003, с. 370–372.

¹⁵ Интерес представлява монографията на Николай Селезнев, в която той привежда доказателства за православните хринологични възгледи на Несторий. Вж. Селезнев, 2005; вж. още: Anastos, 1962, с. 119–140; Scipioni, 1974; Halleux, 1993, с. 38–51, 163–178.

¹⁶ Вж. Halleux, 1993, с. 168; Селезнев, 2005, с. 70.

съприкосновение на божественото с човешкото естество. Затова Несторий изключва единството на Божествената същност с човечността на Христос, не приема че Бог се е въплътил, и затова девата не е Богородица.

2. Христологичните възгледи на св. Йоан Златоуст

Едно от най-проникновените христологични тълкувания на св. Йоан Златоуст са неговите беседи върху евангелието според Йоан, които той произнася през 391–392 година в своя зрял антиохийски период. Без да изпада в христологичните грешки и отклонения на антиохийците, той говори за приемането на човешката плът от Бог Слово на базата на традиционната антиохийска антропология. Светителят подчертава единството на двете естества във Въплътеното Слово, като особено силно негодува срещу гностиците и докетите, които отричали човешката природа у Христос и по този начин отхвърляли изкуплението и спасението на човешкия род от Господ Иисус Христос. “Самото Слово станало плът и Господ възприел на Себе Си образ на раб”, казва св. Йоан Златоуст. За него няма никакво съмнение, че именно Бог Слово се е въплътил, снизходил до нас, без да унижава Своето божествено естество ни възвел в слава¹⁷. Защото възприемайки човешката плът той я осветил и спасил и “бидейки истински Син Божий, Той станал син Човешки, за да може синовете човешки да станат чеда божии”¹⁸. Това е богословието на св. Иринеи Лионски, на св. Атанасий Александрийски и на кападокийците, което в следващите векове изкрystalизира като вярата на църквата в обожението на човека чрез действителното въплъщение на Словото.

Панайотис Христу посочва, че св. Йоан Златоуст е познавал богословието на кападокийците благодарение на св. Мелетий Антиохийски, който го ръкополага в свещен сан¹⁹. Това дава възможност на бъдещият светител, въпреки израстването си в антиохийската среда, да избягва грешките на своите учители, приятели и съподвижници.

Св. Йоан Златоуст, за разлика от Диодор Тарсийски и Теодор Мопсуестийски, има една напълно православна христология. В едната ипостас на Христа Спасителя съществува единство на двете природи — божествената и човешката. В Христос има две природи и две воли²⁰. Разбира се, в терминологията, която употребява св. Йоан Златоуст, определено си личи влиянието на Антиохийската богословска школа. Св. Йоан Златоуст използва термините *ἕνωσις*, *συνάφεια*, *κράσις*, за да изрази единството

¹⁷ Вж. Migne, 1962ж, с. 79.

¹⁸ Там, *ἐγένετο Υἱός ἀνθρώπου, Θεοῦ γνήσιος ὢν Υἱός, ἵνα τοὺς τῶν ἀνθρώπων υἰοὺς τέκνα ποιήσῃ Θεοῦ.*

¹⁹ Вж. Χρήστου, 1973, с. 14–15.

²⁰ Вж. Migne, 1962а, с. 765.

на двете природи — божествената и човешката в Христа Спасителя. С първия термин *ἕνωσις* св. Йоан Златоуст изразява действителността на единството на двете природи в едното лице на Христос. Вторият термин *συνάφεια*, и употребяван по-рядко, е именно характерен за антиохийците. Св. Йоан Златоуст го използва, за да изрази тясната връзка, свързване и съединение на двете природи в Христа, начина на свързване на двете природи в Спасителя. Диодор Тарсийски и Теодор Мопсуестийски също употребяват този термин, но те, както казва Стилианос Пападополус, обясняват *ἕνωσις* — единството на двете природи в Христа, като *συνάφεια*, докато св. Йоан Златоуст обратно: употребява *συνάφεια* тясна връзка в двете природи, за да изрази тяхното единство — *ἕνωσις*.²¹ Затова докато св. Йоан Златоуст става изразител на православното учение, то Диодор Тарсийски и Теодор Мопсуестийски стават предтечи на Несторий.

“Чрез съединението (*ἕνωσει*) и свързването (*συναφεία*), казва св. Йоан Златоуст, Бог Слово и плътта стават едно не в смисъл, че се осъществява някакво смесване или унищожение на естествата, а в смисъл, че се е образувало някакво неизречено и неизразимо тяхно единство. А как е станало това, не питай. Това е станало, както Той знае.”²² Това догматическо определение на единството на двете природи в Христа, което е неизречено и неизразимо (*ἄρρητου καὶ ἀφράστου*), е било един от мотивите отците на Четвъртия вселенски събор през 451г. да провъзгласят св. Йоан Златоуст не само за ненадминат проповедник, но и за богослов и учител във вярата. Това, а също и други места от творенията на светителя, са се чели на събора наравно с пасажите от съчиненията на св. Григорий Богослов и на други от отците, като точно изразяване на православната вяра.

Антиохийците подчертават човешката природа в Христос. Св. Йоан Златоуст не прави изключение, но същевременно с това акцентира и на единството на двете естества, които не бива нито да се смесват, нито да се разделят:

Нека нито да смесваме, нито да разделяме. Един е Бог, Един Христос Син Божий. А когато казвам “Един”, указвам на съединение, а не на смесване, тъй като едното естество не се е превърнало в другото, а само се е съединило с него²³.

Светителят не само говори за единството на божественото и човешкото естество в едната ипостас на Въплътеното Слово, но и за последиците от него. Той говори за взаимодействието на двете естества (*communication*

²¹ Вж. Παπαδοπούλου, 1999, с. 155.

²² Вж. Migne, 1962ж, 80. “Τῆ γάρ ἕνωσει καὶ τῆ συναφεία ἕν ἐστιν ὁ Θεός Λόγος καὶ ἡ σὰρξ. Οὐ συγχύσεως γενομένης οὐδέ ἀφανισμοῦ τῶν οὐσιῶν (разбира се в смисъл на естества, а не на същности), ἀλλ’ ἕνωσεως ἀρρητου καὶ ἀφράστου”.

²³ Вж. Migne, 1962ж, с. 232. “Μὴ δὴ συγχέωμεν, μηδέ διιστώμεν. Εἰς Θεός, εἰς Χριστός ὁ Υἱός τοῦ Θεοῦ. Τό δέ εἰς ὅταν εἶπω, ἕνωσιν λέγω οὐ σύγχυσιν, τῆς φύσεως ταύτης εἰς ἐκείνην μεταπεσοῦσης, ἀλλὰ ἡνωμένης”.

idiomatum), при което човешкото не се поглъща или абсорбира от божественото, а са в съгласие и взаимодействие едно с друго.

Като Бог обуздавах естеството и продължих поста четиридесет дена, като човек после огладнях и се изморих; като Бог усмирих бушуващото море и като човек бях изкушаван от дявола; като Бог със заповед изгонвах бесове и като човек пострадах за хората (Migne, 1962в, с. 643).

Това е учението на Спасителя преподавано на дело, казва светителя, с което Той удостоверява Своето домостроителство и ни учи по-високите и възвишени дела да отнасяме към Божеството Му, а по-ниските към човечеството Му и чрез такова неравно “смесване на делата (ἔργων κράσεως) изяснява неравното съединение на естествата (φύσεων ἕνωσιν)” (Migne, 1962в, с. 643).

Вследствие на Божието домостроителство за спасението на човека и света, според св. Йоан Златоуст, Бог става човек. При това се получава взаимодействие между двете естества в Христа, при което общение на свойствата на двете естества човешкото естество се обожествява. “Аз никога не съм оставял, говори Христос в съчиненията на св. Йоан Златоуст, възприетото човечество непричастно на божествената сила, но като Човек и като Бог или явявайки естеството, или удостоверявайки домостроителството” (Migne, 1962в, с. 643). Подобно обожение става и с всяка една човешка личност при приобщението и със светите тяло и кръв Христови, при участието на човека с божествените дарове човешкото естество се обожва: “с него ние се съединяваме и ставаме едно тяло, една плът Христова” (Migne, 1962е, с. 744).

Св. Йоан Златоуст в съчиненията си наистина употребява думи или дори цели изрази, които са използвани в техния неправославен и нецърковен смисъл от Диодор Тарсийски или от Теодор Мопсуестийски. В богословската мисъл на св. Йоан Златоуст те нямат еретическо значение, защото смисълът, който влага в тях светителят, е различен от този на споменатите антиохийци.

3. Христологичната теотокология на св. Йоан Златоуст

Учението на св. Йоан Златоуст за Божията майка е във връзка с цялостните му богословски възгледи и преди всичко с неговата христология.

Чрез Девата, която дава плътта на Словото, става възможен и актът на Боговъплъщението. Тя дава човешкото естество на Бог Слово и в този смисъл тя е майка на Господ Иисус Христос, не е човекородица или христородица, защото в нейната утроба се зачева Богочовекът:

Зачева се в утробата, расте малко по малко и преминава пътя на нашата възраст. Кой (израства)? Домостроителстващият, а не самото Божество, образът на Раба, а не (Самият) Господ, моята плът, а не Неговата същност²⁴.

Но св. Йоан Златоуст никога не нарича пресвета дева Мария директно Богородица. Никъде в Свещеното писание девата не е наричана директно, че е Богородица, а св. Йоан Златоуст, като антиохиец не прави изключение от стриктното и буквално разбиране и придържане към свещения текст. Църковният историк Сократ (440) свидетелства, че Ориген употребява в своите съчинения наименованието Богородица²⁵, което по-късно влиза в църковна употреба. Въпреки това и Ориген, и Арий, и Несторий, когато употребяват наименованието Богородица, нямат предвид богословските предпоставки на неговото значение, така както го разбират александрийците и кападокийците и не влагат в името Богородица неговото православно разбиране и смисъл. Църковната вероизповед изповядва, че девата е Богородица, защото е родила Богочовека Христос, Който е Бог и Човек. Роден от Отца преди всички векове и като човек роден от дева Мария или както казва Богословът Григорий: “Той се ражда, но е и роден. Роден божествено, а се е родил по човешки. Без Отца тук и без майка там”²⁶. Затова според св. Григорий Богослов, всеки “който не признава Мария за Богородица е лишен от Божеството, той е атеист и без Бога. Който казва, че през тръба е преминал Христос през девата той също е атеист”²⁷. Последните думи, които звучат като анатемизмите на св. Кирил Александрийски са отправени по повод Несторий, който, въпреки че декларираше, че приема наименованието Богородица, отричал неговото значение, защото твърдял, че Христос е минал през девата като през канал. Св. Йоан Златоуст, за разлика от Несторий никъде не нарича девата директно Богородица, но с цялостната си хринология категорично я изповядва за майка на Въплотеното Слово. Не я нарича Богородица директно, но прави това по описателен начин, както свидетелства и св. Кирил Александрийски (+444) за него²⁸. Все пак голяма част от пастирското си служение св. Йоан Златоуст прекарва в Антиохия и там произнася повечето от своите проповеди, така че е трябвало в известна степен да се съобразява с “богословската атмосфера и климат” в родния му град. Поради тази причина св. Йоан Златоуст рядко употребява и небиблейския, но съборен Никейски израз “ὄμοούσιος” предложен от св. Атанасий Велики, за да изрази единостъшието на Син с Отец, който е използван от александрийците и най — вече от

²⁴ Вж. Migne, 1962г, с. 405. “ἡ οἰκονομία οὐχ ἡ Θεότης ἢ τοῦ δούλου μορφή, οὐχ τοῦ ἢ τοῦ Δεσπότη, ἢ σὰρξ ἢ ἐμὴ οὐχ ἡ οὐσία ἐκείνου”.

²⁵ Вж. Migne, 1964б, с. 812В. Вероятно и преди Ориген е употребявано наименованието Богородица, но няма запазени свидетелства за това.

²⁶ Вж. св. Григорий Богослов, Слово 29, 17.

²⁷ Вж. св. Григорий Богослов, Писмо 101 До презвитера Кледоний SC 208, 42.

²⁸ Вж. Migne, 1959, с. 121б; вж. повече в Σταμούλη, 1996, с. 165.

отците кападокийци. Св. Йоан Златоуст предпочита да говори за единосъщия на Син с Отец по описателен начин, без да употребява директно “единосъщен”. Използва ὁμοούσιος много рядко, като предпочита изразите равен с Отец (ἴσος με τόν Πατέρα), равенство (ἰσότης), едно във всичко с Отец (ἓνα σέ Ὄλα με τόν Πατέρα), същата природа (τῆς αὐτῆς φύσεως)²⁹. И в двата случая — и при наименованието “единосъщен” и при наименованието “Богородица”, св. Йоан Златоуст се съобразява със средата, в която се намира. По същия начин и св. Василий Велики (+378), изключително от пастирски подбуди, не изповядва никога директно вярата си в Дух Светий, че е Бог единосъщен на Отца, а винаги прави това описателно.

Св. Йоан Златоуст в своите съчинения никъде не нарича Божията майка човекородица или Христородица, именно защото изповядва ясно, че Господ Иисус Христос е Богочовек. Пресветата дева е станала, според св. Йоан Златоуст, майка на Богочовека Христос не само в изпълнение на божественния промисъл, но и заради своите добродетели. В тълкуванието си на евангелието според Йоан той казва:

“Отговорът на Спасителя на Своята майка изразява не нейното отблъскване, а това, че не би принесло никаква полза и самото раждане (на Спасителя), ако тя самата не е имала велики добродетели и вяра” (Migne, 1962ж, с. 131–132). Така че нейната святост е следствие на нейното Богомайчинство, но и на нейните добродетели и вяра. Затова и тя остава винаги дева: “ражда девата и остава (пак) дева” (Migne, 1962д, с. 154). Раждането на Христос от девата е “велико чудо, защото Светият Дух го е направил от утробата на една дева”³⁰. Девата даде човешко тяло на Логоса, а Той я освети.

Според св. Йоан Златоуст чрез св. дева Мария става възможно осъществяването на възплъщението на Словото и следователно тя изобразява видимата Църква, защото девата даде тяло на Христа: “не небесно тяло приел Той, а плътта на Църквата”³¹. В този смисъл девата е представител на целия човешки род — тя представя и изобразява църквата. Този паралел между Божията майка и църквата се използва в светоотеческата традиция, за да се подчертае огромното значение на пресвета Богородица в делото на нашето спасение като майка на Спасителя на света.

Св. Йоан Златоуст възхвалява много добродетелта на девството, но още повече св. дева Мария, която е правило за девството, защото в нея в пълнота е осъществен идеалът на девството, а именно — чистота на душата и тялото, както го разбира светителя³². През следващите векове

²⁹ Вж. Флорόφску, 2003, с. 399.

³⁰ Там Migne, 1962д, с. 331; Тълк. Migne, 1962ж, с. 154.

³¹ Вж. Migne, 1962г, с. 429. “οὐρανοῦ σώμα οὐκ ἀνέλαβεν, ἐκκλησίας δέ σάρκα ἀνέλαβε”.

³² Вж. Migne, 1962а, с. 537; вж. още и За милостинята 3 Migne, 1962б, с. 295–296.

св. Дева Мария става прототип на християнската святост и пример за подражание, макар че истинският пример за подражание според св. Йоан Златоуст е Христос. Светата дева е пример и за девството, но то е стремеж за всички християни, защото, казва св. Йоан Златоуст, “истинското девство е чистотата на душата”³³. В своя трактат “За девството” светителят прави сравнение между Авраам и неразумните девници и казва: “Други добродетели на душата прославили патриарха (Авраам) и други пороци на живота предали на огън девите. Този (Авраам) и в брака се стараел да извършва добродетелта на девството, т.е. благоприличие и постоянство (τὸ εὖσχημον λέγω καὶ εὐτρόσεδρον)”³⁴.

Св. Йоан Златоуст в своите проповеди прославя добродетелта на Девата като майка на Христос, но винаги център и основа на проповедта му е Самият Христос. Той е примерът за подражание, Той е “Главата на тялото”, Главата на Църквата, Той е “изворът на живота”. Светителят говори за нравствената висота и чистота на Девата, но не прави паралела Ева — Мария, както правят това св. Ириней Лионски и св. Юстин Мъченик, макар че някои изследователи намират и такива податки в съчиненията на св. Йоан Златоуст³⁵. Той никога и не произнася слова посветени специално за Божията майка, за разлика от късните византийски отци като св. Йоан Дамаскин или църковните автори през втората половина на четиринадесети век като св. Никола Кавасила, св. Григорий Палама, Теофан Никейски, които се считат за връх в църковната проповед за Божията майка. Култът към Божията майка започва едва след Третия вселенски събор в Ефес през 431. г., когато е защитено Богомайчинството на пресвета дева Мария. Това е и една от основните причини светителят да се въздържа от похвални слова за пресвета Богородица, макар че някои изследователи по неразбираеми причини му приписват и подобни неавтентични съчинения, като например “Похвално слово за св. дева и Богородица Мария”, където се прави сравнение между Божията майка и добродетелите на старозаветните праведници, с цел да се подчертаят изключителните слава и чест на девата сред светиите³⁶. Образът на Божията майка, който св. Йоан Златоуст представя, е много по-реален, по-обикновен и по-близък до действителността, отколкото този, който неавтентичните съчинения на Златоуст ни представят. Св. Йоан Златоуст не се колебае дори да посочи някои несъвършенства и недостатъци, според него, на Божията майка. Така например евангелския разказ за сватбата в Кана Галилейска и първото чудо на Христос, станало по застъпничеството на Неговата майка, св. Йоан Златоуст предава, като обвинява света Дева Мария, че “искала

³³ Вж. св. Йоан Златоуст, Тълк. Евр. Бес. 28 ЕПЕ 25, 270.

³⁴ Вж. Migne, 1962a, с. 593–594.

³⁵ Вж. Σπουρλάκου-Εὐτυχιάδου, 1990, с. 384.

³⁶ Вж. Migne, 1962ж, с. 709.

и на гостите да угоди, и себе си да прослави чрез Сина” (Migne, 1962ж, с. 130). Св. Йоан Златоуст интерпретира по същия начин и още един случай — от евангелието на Матей, когато Божията майка, която била сред народа, който слушал Христовата проповед, не искала да чака, а се възползвала от майчиното си право, поради което светителят я обвинява в тщеславие: “в действителност постъпката и произликала от излишна ревност за своите права. На нея ѝ се искало да покаже на народа своите права над Сина си, за Когото тя още не мислела високо... и виж каква невнимателност от нейна страна и от страна на братята му” (Migne, 1962д, с. 464–465). Подобни Златоустови мисли, извадени от контекста на неговото богословие, на пръв поглед би могло да ни се струват меко казано странни. Това обаче съвсем не означава, че св. Йоан Златоуст не признава достойнствата, добродетелите и прерогативите на Божията майка. По-скоро той остава верен на реалното разбиране на Писанието, характерно за Антиохийската катехизическа школа.

Заключителни думи

Цялостните теотокологични възгледи на св. Йоан Златоуст са в тясна връзка с неговата христология. Въпреки че живее през бурна епоха на фона на затихващи и подновяващи се христологични спорове и че принадлежи към антиохийската богословска школа, която създава ерисиарсите в изповедта за учението за Христос, светителят рязко се разграничава от техните неправилни и погрешни възгледи. Не си позволява да ги критикува директно, но и не изповядва тяхното лъжеучение. Напротив, има абсолютно православни и църковни христологични възгледи. На тази основа развива и учението си за св. дева Мария. Принадлежността му към антиохийската богословска школа обяснява резките изказвания относно личността на Божията майка, когато я обвинява в човешки слабости, но с това светителят успява да направи още по-близък и по-достъпен за нас образът и личността на тази, която даде плът на Бог слово и стана причина за вечните блага, на които стана причастен чрез нея целия човешки род. Ако сравняваме изказванията и мислите относно Божията майка на св. Йоан Златоуст с тези на по-късните църковни автори или тези от XIV в. когато не само е периодът на исихастките спорове, но и култът и почитта към Божията майка са в разцвета си, то безспорно ще открием голяма, макар и несъществена, разлика. Светите отци през втората половина на XIVв. издигат на пиедестал нравствената чистота и подвиг на “благословената между жените”, но по същество изповядват един и същ догмат със св. Йоан Златоуст — тя е Богородица. Св. Никола Кавасила нарича Божията майка “съработваща на Художника” (συνειργάσατο τῷ τεχνίτῃ)³⁷, св. Григорий Палама я нарича “посредница между тварната

³⁷ Вж. Νικόλαου Καβάσιλα, 1995, с. 108.

и нетварната природа” и “граница между тварната и нетварната природа” (Migne, 1965, с. 177А, 473А), с което почти е на крачка да откъсне девата от принадлежността ѝ към човешкия род. Възгледът и учението на св. Йоан Златоуст са по-близки до библейското учение, лишени от апокрифни елементи, без да са плод на засилен патос или панегиризъм, с които се отличава проповедта през XIV век. Дори когато обвинява Божията майка в лични грехове св. Йоан Златоуст иска да каже и нещо друго, а именно, че девата се е осветила не само благодарение на Божествената благодат, която действала в нея от мига на зачеването ѝ на Словото в девствената ѝ утроба, но и на съдействието, което оказала от своя страна със своите нравствени усилия в подвига за освещаване и обожение. Дори и да е допуснала някакви духовни слабости и грешки, тя ги е преодоляла и е станала първата обожена човешка личност, първата ологосена личност, нова твар в Христос. В този контекст трябва да тълкуваме богословската мисъл на св. Йоан Златоуст, когато обвинява Божията майка в слабости и несъвършенства.

В своите тълкования, слова и беседи св. Йоан Златоуст говори рядко за личността на Божията майка, като се придържа предимно към ролята ѝ в евангелията, където е разкрита като майка на Месията.

Центърът на неговата проповед е историческият Христос, Спасителят, Богочовекът. Служи си с “чисто човешки език”, както казва Флоровски³⁸. Описва живота в Църквата като следствие от Боговъплъщението, говори за най — различни църковни проблеми и теми, говори за девството, светостта и Богомайчинството на “благословената между жените” (Лук. 1:28), но пример на подражание и извор на светостта за християните остава Христос — Богочовекът.

Литература:

- Anastos, M. (1962). Nestorius was orthodox. *Dumbarton Oaks Papers*, XVI, 119–140.
- Berardino, A. (1984). *Dizionario patristico e di antichità cristiane* (Vol. 2). Casale Monferrato: Marietti.
- Daniélou, J., Marrou, H. (1970). *Nuova storia della Chiesa. Dalle origini a san Grigorio Magno* (vol.1). Torino: Marietti.
- Halleux, A. (1993). Nestorius. *Histoire et doctrine*. *Irenikon*, 1–2, 38–51, 163–178.

³⁸ Вж. Флорóфску, 2003, с. 403.

- Hastings, J. (1955). *Encyclopaedia of religion and ethics* (Vol. 1). New York: C. Scribner's Sons.
- Καβάσιλα, Ν. (1995). *Ἡ Θεομήτωρ*. Αθήνα.
- Коев, Т. (1968). *Догматическите формулировки на първите четири Вселенски събора*. София: Синодално издателство.
- Mangenot, E. (1947). *Dictionnaire de théologie catholique*. Paris: Letouzey.
- Μαρτζέλος, Γ. (2002). *Ιστορία τῆς ορθόδοξης θεολογίας καί Πνευματικότητας*. Θεσσαλονίκη.
- Migne, J. P. (1859). *Patrologiae Cursus completus Series Graeca*, 76. Paris.
- Migne, J. P. (1862a). *Patrologiae Cursus completus Series Graeca*, 48. Paris.
- Migne, J. P. (1862б). *Patrologiae Cursus completus Series Graeca*, 49. Paris.
- Migne, J. P. (1862в). *Patrologiae Cursus completus Series Graeca*, 50. Paris.
- Migne, J. P. (1862г). *Patrologiae Cursus completus Series Graeca*, 52. Paris.
- Migne, J. P. (1862д). *Patrologiae Cursus completus Series Graeca*, 57. Paris.
- Migne, J. P. (1862е). *Patrologiae Cursus completus Series Graeca*, 58. Paris.
- Migne, J. P. (1862ж). *Patrologiae Cursus completus Series Graeca*, 59. Paris.
- Migne, J. P. (1862з). *Patrologiae Cursus completus Series Graeca*, 62. Paris.
- Migne, J. P. (1864a). *Patrologiae Cursus completus Series Graeca*, 66. Paris.
- Migne, J. P. (1864б). *Patrologiae Cursus completus Series Graeca*, 67. Paris.
- Migne, J. P. (1865). *Patrologiae Cursus completus Series Graeca*, 151. Paris.
- Santovito, F. (1985). Ambrogio e Crisostomo. Coscienza critica della Chiesa del IV secolo di fronte al potere politico. *Nicolaus*, XII, 67–181.
- Παπαδοπούλου, Σ. (1990). *Πατρολογία Β*. Αθήνα.
- Παπαδοπούλου, Σ. (1999). *Ἅγιος Ἰωάννης ο Χρυσόστομος Β*. Αθήνα.
- Scipioni, L. (1974). Nestorio e il concilio di Efeso. Storia dogma critica. *Studia Patristica Mediolanensia*.
- Селезнев, Н. (2005). *Несториѹ и ѹерковь Востока*. Москва.
- Σπουρλάκου-Εύτυχιάδου, Α. (1990). *Ἡ Παναγία Θεοτόκος τύπος χριστιανικῆς αγιότητας*. Αθήνα.
- Σταμούλη, Χ. (1996). *Θεοτόκος καί ορθόδοξο δόγμα*. Σπουδή οτή διδασκαλία του Ἁγίου Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας. Θεσσαλονίκη.
- Φλορόφσκυ, Γ. (2003). *Οι Βυζαντινοί Πατέρες του 5ου αιώνα*. Θεσσαλονίκη.
- Χρήστου, Π. (1973). *Ο Ἰωάννης Χρυσόστομος καί οἱ Καππαδόκαι*. Θεσσαλονίκη.

Стојан Чиликов

Пловдивски универзитет „Пајсије Хиландарски“,
Филозофско-историјски факултет, Пловдив

Учење о Светој Дјеви Марији у христологији Св. Јована Златоустог

Рад открива и подвлачи најважније аспекте христолошке теотокологије Светог Јована Златоустог. Отвара питања сличности и разлика христологија Златоустог и других представника Антиохијске богословске школе, конкретно Диодора Тарсијског, Теодора Мопсуестијског и Несторија. Учење св. Јована Златоустог о Божјој мајци директно је последично његовим христолошким поставкама. Аутор сматра да текстови, у којима Златоусти специфично тумачи личност Богородице, без директног називања Марије Дјевом, зависе од општег контекста Антиохијске школе.

Key words: Свети Јован Златоусти, Антиохијска школа, теотокологија, христологија, Марија Дјева, Богородица.

Датум пријема чланка: 16. 4. 2013.

Датум прихватања чланка за објављивање: 31. 5. 2013.