

Клара Тонева

## ЕРЕС 101 НА СВ. ЙОАН ДАМАСКИН: ДОКТРИНАЛНИ РАЗЛИЧИЯ МЕЖДУ ХРИСТИЯНСТВОТО И ИСЛЯМА В СЪПОСТАВИТЕЛЕН ПЛАН

**Abstract:** Klara Toneva, *The Heresy 101 of St. John of Damascus: Doctrinal Differences between Christianity and Islam in Comparative Perspective.*

The earliest Christian perspective on Islam is that of St. John of Damascus, whose argument is fundamentally theologically oriented. This research focuses on Heresy 101: Ishmaelites, analyzing the doctrinal differences between Christianity and Islam in a critical and comparative manner. Adhering to the Jewish understanding of the absolute transcendence of God, the Qur'an presents its own approach to the ideological clash with Christianity. It rejects the essence of Christian doctrine, specifically the Incarnation of the Word of God, and the salvation resulting from this Incarnation. Islam does not accept the divine dignity of the Holy Spirit; thus, the mention of the Spirit of God in the Qur'an refers to the spirit that belongs to Allah. To counter the anti-Christian Islamic perspective, St. John adduces arguments against the Qur'anic rationalization of Trinitarian doctrine. These arguments present the Holy Trinity as a state of relations with the One and Only God, emphasizing the monarchy within the Holy Trinity and the power of the Cross of Christ. The main purpose of this paper is to demonstrate that Islam fails to transcend Old Testament notions and remains disconnected from the freedom, love, and grace articulated in the New Testament. The relationship between God and humankind in Christ through the Holy Spirit remains unacceptable to Islam.

**Keywords:** *St. John of Damascus, Christianity, Triadology, Christology, Pneumatology, Islam, Qur'an, Christian-Islamic Dispute*

Първата духовна среща на Мохамед и неговите последователи не е с ортодоксалното учение на Византийската църква, а е с монофизитските и несторианските общности в Арабия, Сирия, Египет и Месопотамия. Появяват се и богословски трактати – диалози или дискусии – между изповядващите християнството и исляма.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Теоретичният подход на византийците към исляма преминава през няколко етапа; вж. повече у Архиеп. Ан. Янулатос. „Диалогът с исляма от православна гледна точка“. – В: същият, *Православието и глобализацията*. Силистра, 2005, сс. 98-101; Ве-

Най-ранният християнски аналитичен поглед върху исляма е на св. Йоан Дамаскин (поч. 750 г.), като неговата полемика се характеризира предимно с богословска насоченост, а не толкова с политическа или с идеологическа.

Личността на св. Йоан Дамаскин се свързва с няколко съчинения,<sup>2</sup> разглеждащи Мохамед и неговото учение, а в настоящата студия интересът е насочен конкретно към Ерес 101: Измаилтяни.

Следва част от текста, след което в сравнително – критичен план накратко ще бъдат разгледани доктриналните различия между християнството и исляма.

### Ерес 101: Измаилтяни<sup>3</sup>

*„И до ден днешен държи в заблуждение суеверието на измаилтяните – предтеча на антихриста. То произхожда от Измаил – родения Аврааму от Агар, поради което последователите му се наричат*

---

ликов, Юл. „Свети Йоан Дамаскин, Теодор Абу Кура и ранният ислям“. – В: *Мултикултурният човек. Сборник в чест на проф. д.и.н Камен Гаренов*. Т. 1, София, 2016, сс. 661-674. Вж. също и студията на архиепископ Anastasios Yannoulatos. “Byzantine and Contemporary Greek Orthodox Approaches to Islam.” *Journal of Ecumenical Studies*, 33:4 (1996), pp. 512-527, в която авторът посочва, че основните проблемни ядра на съвременния диалог между християнството и исляма, се откриват още във Византийската епоха. Исторически обзор на дебата-диалог между двете религии в течение на тяхното 14-вековно съществуване се намира у Пеев, Й. „Отношенията християнство-ислям: дебат и диалог“. – В: *Християнството и нехристиянските религии*. Силистра, 2003, сс. 178-203; Hidayati, M. “Love meds love: Christian – Muslim dialogue on love.” *Dionysiana*, 1 (2009), pp. 357-370; вж. Каприев, Г. „Диалогът между религиите и стойността на мълчанието“. *Християнство и култура*, 1 (2012), с. 108, където авторът отбелязва, че „количеството на византийските текстове, коментиращи исляма, е удивително малко с оглед на почти седемвековния период, в който са били произведени“.

<sup>2</sup> Една глава от „Каталог на ересите“, част от основното му съчинение „Извор на знанието“, в която ислямът се разглежда като християнска ерес, текстът „Арабско опровержение“ и „Диалог между сарацин и християнин“. Относно последното съчинение изследователите, например отец Йоан Майендорф, се съмняват в авторството на св. Йоан Дамаскин, като определят „Диалога“ за компилация от произведенията на Абу Кура. Вж. у Майендорф, Й. „Византийски представи за исляма“. *Богословска мисъл*, 2 (2002), сс. 20-21, вж. също Риболов, Св. „Мястото на исляма в творчеството на св. Йоан Дамаскин“. *Ориенталия*, 1 (2007), с. 28.

<sup>3</sup> Св. Йоан Дамаскин. *Извор на знанието*, прев. Ат. Атанасов, т. I, София, 2014, сс. 315-321.

както агаряни, така и измаилтяни... Прочее до времето на Ираклий явно са били идолопоклонци. Оттогава, а и до неотдавна, у тях излезе лъжепророк, наричан Мамед. Той, след като му попаднали на ръка Старият и Новият Завет и също след като пообщувал с някакъв арианин монах, организира собствена ерес. Като придобил влияние над народа с привидно богопочитание и благочестие, той започнал да разгласява, че му било изпратено от небето писание. А след като нахвърлил в книгата си някои законоположения, достойни за присмех, предал им религиозен култ. Той казва, че един Бог е творец на всичко, Който нито е роден, нито е родил някого. Казва също и че Христос е Слово Божие и Дух Божи, тварен и раб, *и че безсеменно е роден от Мария – сестрата на Моисей и Аарон. Словото Божие и Духът – казва той – е влязло в Мария и е родило Исуса, който е бил пророк и раб Божи. А пък юдеите, като престъпили Закона, пожелали да Го разпънат на кръст и като Го уловили, разпънали Неговата сянка. Самият Христос – казва той – нито бил разпнат, нито умрял, защото Бог Го взел в небесата при Себе Си, тъй като Го възлюбил. И следното казва: че след като Христос пристигнал на Небесата, Сам Бог Го запитал, казвайки: Исусе, ти изрече ли „Син съм Божи и Бог съм“? И отговори Исус: „Бъди милостив към мен, Господи! Знаеш, че не съм казвал това, нито презирам да бъда Твой раб, но хора – престъпници написаха, че съм изричал това слово, и излъгаха против мен и са изпаднали в заблуждение. И Бог му отвърна: „Знам, че Ти не изрече такова слово.“*

И разправяйки в това си съчинение много други измислени неща, достойни за присмех, той самохвално изтъква, че то му било низпослано от Бога. *А ние пък казваме: кой свидетелства, че Бог му е дал писание? Кой от пророците е предсказал, че ще излезе такъв пророк?... питаме по какъв начин писанието е снизходило върху вашия пророк. И отговарят: че когато спал, слязло писанието върху му. А ние насмешливо се обръщаме към тях, че щом спейки е приел писанието и не е усетил действие, у него се е изпълнила народната притча... Измаилтяните ни наричат другарстващи [ἑταίριστά], понеже, както те казват, въвеждаме другар на Бога, като казваме, че Христос е Син Божи и Бог. На тях отвърщаме, че това ни предадоха пророците и Писанието. Вие, както твърдите, пророци приемате, Ако прочее неправилно казваме, че Христос е Син Божи, те на това ни научиха и*

ни го предадоха...

И отново им казваме: след като твърдите, че Христос е Слово Божие и Дух, защо ни порицавате като другарстващи? Защото Словото и Духът са неразделни от тоя, в който са по природа. Та, ако в Бога е Неговото Слово, то ясно е, че и То е Бог. Ако пък То е извън Бога, то според вас Бог е безсловесен и лишен от Дух. И тъй, избягвайки въвеждането на другар на Бога, вие Го орязахте. По-добре беше да казвате, че има другар, *отколкото да Го орежете и да го представяте като камък, дърво, или нещо от безчувствените неща. Така че вие лъжливо ни наричате другарстващи, а пък ние ви наричаме резници на Бога...* Клеветят ни също като идолопоклонци, почитачи Кръста, от който те се гнусят..."

**„...Кой свидетелства, че Бог му е дал писание?“**

Зараждането на исляма поставя обитаващите Арабския полуостров в среда, която има нов културно-исторически облик: ислямският монотеизъм постепенно, но категорично измества езическото световъзприемане. Битието вече бива осмисляно в общия контекст на творението, което е под промисъла на Аллах, както и в плана на края – всяко същество има своята есхатологична цел. По този начин ислямът премахва цикличността на митологичното и поетичното съзнание: разгръща го между творението и Съдния ден, от една страна, а от втора – слага върху случващото се в историята, печата на неспирното откровение на Аллах.<sup>4</sup>

В тази насока е и твърдението на исляма, че низпосланото на предишните общности е изгубено; юдеите и християните се придържат към променени варианти на откровеното на Муса и Иса послание на Аллах – едно изопачено наследство, в което истината е отмахната от човеците, чиито сърца са закоравели: „...те преиначават словата, размествайки ги. И забравиха част от онова, което им бе напомнено“ (Коран 5:13).

---

<sup>4</sup> Коранът поставя историческия процес на фона на един цялостен провиденциален модел, който започва с пророчеството на първия човек – Адам: „Примерът с Иса пред Аллах е като примера с Адам. Сътвори го Той от пръст, после му рече: „Бъди!“ И той стана.“ (Коран 3:59). Цитатите са по превод на Корана от Цветан Теофанов, първата цифра указва глава от Корана, втората – съответния стих. Вж. *Превод на Свещения Коран*, Тайба ал-Хайрия, 1997.

Ислямът приема свещения характер на другите книги, но като истинен се постулира само Коранът: „Ние низпослахме Тората с напътствие в нея и със светлина... И изпратихме по следите им Иса, сина на Мариам, да потвърди Тората, която бе преди него, и му дарихме Евангелието, в което има напътствие и светлина, и е потвърждение на Тората, която бе преди него... И ние низпослахме Корана с истината, да потвърди Писанията преди него, и да бъде техен свидетел“ (Коран 5:44, 46, 48).<sup>5</sup>

С течение на времето твърдението за писанията, които злонамерено са променени от юдеи и християни, ще стане основата, върху която ислямът ще формира полемиката си с християните, и ще търси начини да се отграничи от юдео-християнското влияние.<sup>6</sup>

Според мюсюлманите Мохамед като пратеник на Аллах има мисията да предаде – първо на арабите, а сетне и на цялото човечество – същото това откровение, което е низпослано на юдаизма и на християнството, и то на свещения арабски език.<sup>7</sup> Не само Коранът, но и базисните за ислямската доктрина предания и агиографски разкази, представят Мохамед като напълно обикновен, но избран от Аллах човек, който е въздигнат над другите човеци с главното чудо-доказателство, а именно – откровението на Корана.

Съществен постулат от кораничния свод е представата за Мохамед като „печат на пророците“: „Мухаммад... е пратеник на Аллах и последният от пророците...“ (Коран 33:40). Главният аргумент,

---

<sup>5</sup> Общо пратениците – пророци са 113, имената на някои от тях са споменати в Корана: Адам, Нох, Ибрахим, Дауд, Харун, Закария, Юнус и др. За пророк Йона в ислямската традиция вж. у Найденов, Ив. *Библейският Йона*. София, 2008, сс. 157-164; Найденов, Ив. „Йона – пророк на три религии“. – В: *Библия-култура-диалог. Сборник*, т. 2, София, 2010, сс. 172-183; Хасанов, С. „Личността на пророк Ибрахим (Авраам) в Корана“. – В: *Библия-култура-диалог. Сборник*, т. 2, сс. 98-103; Gibson, J. C. „John the Baptist in Muslim Writings.“ *The Muslim World. A Journal Devoted to the Study of Islam and of Christian-Muslim Relationship in Past and Present*. Hartford, Coon. USA 45, 1995, pp. 334-346; Guthrie, A. *The Significance of Abraham*. Ibid, p. 113-120; Лари, С. М. *Пророчество*. Б.м., 2004, сс. 20-53.

<sup>6</sup> Според Корана всички притежатели на писания са имали едно и също Божие слово, еднакви възможности за спасение (Коран 3:19), но наред с посоченото, се уточнява, че „Ислямът е религията при Аллах...“ (Коран 3:19).

<sup>7</sup> „Той е, Който проводи при неграмотните араби Пратеник измежду тях, да им чете Неговите знамения и да ги пречисти, и да ги учи на Книгата и на мъдростта, а преди бяха в явна заблуда.“ (Коран 62:2).

с който улемите боравят, е твърдението, че в профетическата верига появата на Мохамед е предречена от Иса: „О, синове на Израил, аз съм пратеник на Аллах при вас, да потвърдя Тората преди мен и да благовестя за пратеник, който ще дойде след мен. Името му е Ахмад“ (Коран 61:6). Името Ахмад е основанието, според исляма, което позволява да се открива приемственост между Мохамед и Иса. В тази връзка кораничните стихове се обвързват с евангелския текст, където Господ Иисус Христос обещава на Своите последователи да им изпрати Параклет: „Аз обаче ви казвам истината: за вас е най-добре аз да си замина; защото, ако не замина, Утешителят няма да дойде при вас; ако ли замина, ще ви Го пратя“ (Йоан 16:7). Според мюсюлманските богослови този библейски стих е бил изопачен, като на мястото на правилното „славен“ е наложено грешното „утешител“.<sup>8</sup> Това твърдение става основополагащо за ислямската религиозно-историческа традиция, тъй като допуска в лицето на Мохамед да бъде разпознат онзи пророк-пратеник, който е приемник на Иисус, предвид че в арабския език имената Ахмад и Мохамед са синонимични и значат „възхваляван“, „славен“, „тачен“.

Несъмнено усилията на традиционното сунитско богословие да обоснове и подчертае връзката между чудото на Корана и автентичността на пророчеството на Мохамед, са целенасочени и сериозни.

Според исляма „Книгата“ идва в историята на човечеството през една нощ, в една пещера в покрайнините на град Мека. Това случване във времето се предхожда от друго събитие, което препраща към една от най-мистериозните нощи в религията на Мохамед, а именно: Нощта на могъществото.<sup>9</sup>

Относно въпроса как да бъде разбрана Нощта на могъществото, интересна е интерпретацията, която прави Ибн Араби<sup>10</sup> в неговите „Мекански откровения“. Според него това събитие, макар и да става във видимата със сетивата нощ, е обвързано с едно дълбинно, лично

<sup>8</sup> Вж. *Тълкувания на Корана в спор с християнската и еврейската религия. Коментар на А. Юсуф Али*. Т. 1, б.г., с. 237; Лари, С. М. *Пророчество...*, сс. 135-143.

<sup>9</sup> Вж. повече у Белев, В. „Другото лице на нощта Ал Кадр“. *Ориенталия*, 1 (2005), с. 131.

<sup>10</sup> Ибн Араби, Абу Бакр Мухиедин (1165 – 1240) е богослов, чието творчество е признато за един от недостижимите върхове на суфизма. До нас са достигнали около 150 негови творби, а най-известните от тях са: „Скъпоценните камъни на мъдростта“ и „Мекански откровения“.

преживяване, тъй като „...тайната е своего рода покривало, както е покривало и нощта... това е нощ, която не отминава, а само променя състоянията, отивайки от един дом в друг“,<sup>11</sup> т.е. от един човек в друг, бидейки самата тя откровение.

Постепенно, с развитието на средновековната ислямска мисъл, тезата за разбулването, за свалянето на покривалото, ще се превърне в идеологема: оттук и осмислянето на света като съвкупност от божествени знамения в една последователност от действия, които имат за цел да разкрият, да отстранят покритостта. Разпознаването на света вече става посредством отмахването на словесната му обвивка, т.е. словото се осмисля като събирателно покривало, което сякаш зове за бъде отмахнато.<sup>12</sup>

Като чудо, като низходящо послание, словото, според исляма, е откровение, което достига света, а вместиането на Корана в книга, която е видима и може да бъде държана от човешка ръка, е средищен акт: „Денят, в който ще навием небето като свитък за писане...“ (Коран 21:105). За мюсюлманите Коранът е „съ-вечна безвремева реч“, низпослан е на човечеството чрез Джибрил на Мохамед като пригледено слово; бидейки небесен прототип (Коран 85:21-22),<sup>13</sup> изконният и вечен вариант на словото има необходимост от човешкия прочит.

Оказва се, че концепцията за чудото на първото откровение, редом с тази за Мохамед, който, макар и избран, е само един неграмотен човек, са изключително важни за исляма: двете са взаимнообвързани, а тяхното разделяне пропуква доктриналното ядро на религията.

Първото откровение, както се разбира от Корана, е било предшествано от видения, които Мохамед е осмислял като знак и доказателство за своята богоизбраност (вж. Коран 53:1-12).

По-долу са приведени фрагменти от един утвърден вариант на първото откровение, което е дело на ибн Исхак<sup>14</sup> – известен биограф на Мохамед.

---

<sup>11</sup> Цит по Белев, В. *Цит. съч.* с. 132.

<sup>12</sup> Проблематиката относно скритостта, по-критостта и открояването има централно място в средновековната арабо-мюсюлманска култура. Вж. повече у Величкова, К. „Словото като було“. – В: *Арабистика и ислямознание*. София, 2001, с. 39.

<sup>13</sup> „Да, това е славен Коран в съхраняван скрижал.“

<sup>14</sup> Не е запазена в автентичния ѝ вид, но чрез посредничеството на двама по-късни автори, е налична.

Описанието на случката е следното: „...пратеникът на Аллах разказвал: „Яви ми се Джибрил, докато спях, с бродирано покривало, в което беше увита някаква книга, и ми каза: „Чети!“ Аз отвърнах: „Не мога да чета!“ Тогава той започна да ме души с това покривало, така че си помислих, че идва смъртта. После той ме пусна и каза: „Чети!“ Аз отвърнах: „Не мога да чета!“ Той отново захвана да ме души, така че реших, че умирам. После ме пусна и каза: „Чети!“ Аз отвърнах: „Не умея да чета!“ Той отново започна да ме души, и аз реших, че краят вече е настъпил, когато той ме пусна и каза: „Чети!“ Аз отвърнах: „Какво да чета?“, за да не започне да прави с мене както преди. Тогава той каза: „Чети о, Мухаммад, в името на твоя Господ, Който сътвори човека от съсирек! Чети! Твоят Господ е най-щедрия, Онзи, който научи чрез калема, научи човека на онова, което не е знаел!“ Аз прочетох това, после той ме остави и си отиде. Събудих се, а в моето сърце сякаш беше записана книга...“<sup>15</sup>

Това, което силно впечатлява в приведенния текст, е опозицията в словосъчетанието „не мога да чета – какво да чета“, чрез която отново се подчертава тезата за неграмотността на Мохамед, на когото без оглед на посоченото, е дадено откровението на Аллах. В цитирания най-ранен вариант на преданието се съдържа категорична смислова диспозиция: първите три пъти Мохамед отвръща на ангела: не мога да чета, а едва при последното запитване казва – какво да чета. Такъв отговор обаче, не само че не убеждава в тезата за неграмотност, а обратно – тъй като в преданието се споменава за бродирано покривало, в което е била увита някаква книга.<sup>16</sup>

Всъщност противопоставянето, конфликтът между Мохамед и Джибрил, насочва към нещо съществено – преосмисляне, и то в типологичен план, на понятието „четене“, което се случва при преминаването от предислямското езичество към ислямския монотеизъм. Накрая, след няколко разгърсвания, Мохамед осъзнава, че иде реч за рецитация, която е от нов порядък, а именно – на свещено слово,

<sup>15</sup> Хадисът е преведен от арабски език от Ат. Шиников и е публикуван в Ислям. Христоматия за студенти от СУ „Св. Климент Охридски“, София, 2005.

<sup>16</sup> Вж. у Павлович, П. „Мухаммад в Мека (610-622): В търсене на Божия облик“. *Ориенталия*, 1 (2005), сс. 97-98.



което няма нищо общо с рецитацията на поезия,<sup>17</sup> оттук е и името на Корана, което означава „четене“.

Остава съмнението: дали изобщо основателят на исляма е имал представа за подобна типологична промяна в смисъла на понятието „четене“. Съмнение поражда и опитът за внушение, че той е получил знание още при първия досег с ангела, понеже в хадиса се подчертава, че когато Мохамед се събудил, в сърцето му „сякаш била записана книга...“ Именно това уточнение буди повече съмнения, отколкото увереност, че Мохамед е знаел предварително за случилото се. Стиховете от Корана се появяват с оглед на ситуацията, нерядко те са резултат от конкретни случки в историята на ранния ислям и в живота на Мохамед. Това допуска предположението, че преданието е подлежало на добре обмислени промени и сложна концептуализация през VII – VIII в., като главната цел е още в зародиш да се пресече всяко съмнение, че Мохамед е изричал откровенията от Аллах в моменти на поетичен възторг и опиянение.<sup>18</sup>

Независимо от промяната в преданието,<sup>19</sup> остават два акцента, които са съществени: първият – има бродирано покривало, в което е увита някаква книга, а вторият – заповедта на Джибрил за четене. Тъкмо те оборват традиционната за исляма теза, че при първото откровение Мохамед е бил неграмотен. По-нататъшните опити в преданието да се включат текстове, които кодифицират постановката за неграмотността му, разкриват усилията на мухадисите<sup>20</sup> да обезпечат и затвърдят преданието за първото откровение чрез апологетични аргументи, които са от по-късно време.

---

<sup>17</sup> Езичниците се подигравали на Мохамед, че е „луд поет“ (Коран 37:36), а понеже Коранът е в римувана проза, то Мохамед е трябвало да опровергава упреците, че е поет или гадател (срв. Коран 69:38-42). Според Цв. Теофанов поведението на Мохамед е „реакция – отговор на конкретни обвинения, които не толкова нападат авторите и техните шедеври, колкото бранят истинската вяра.“ Вж. Теофанов, Цв. *Езическата арабска поезия*. София, 1998, с. 14.

<sup>18</sup> „Ала не! Кълна се в това, което съзирате и в това, което не съзирате, наистина то е слово на достоен пратеник, а не е слово на поет. Но вие малко вярвате. И не е слово на гадател. Ала малко се поучавате.“ (Коран 42-69:38).

<sup>19</sup> Вж. анализа на П. Павлович в студията му „Първото откровение на пророка Мухаммад: зараждане и историческа динамика на наратива през периода VIII – IX“. *Ориенталия*, 1 (2009), сс. 118 сл.

<sup>20</sup> Събирачи на хадиси, хадисолози.

Така чрез постулата за неподражаемостта на Корана и за достоверността на първото откровение, се прави категорично отграничаване между Аллах и сътвореното: Мохамед получава откровение, но той не е Бог, а „само един Пратеник“ (Коран 3:144); ислямът категорично отхвърля християнската истина за Богочовека: „Бяха неверници онези, които рекоха: Аллах, това е Месията, синът на Мариам...“ (Коран 5:72). В плана на постулираното разграничаване между божественото и човешкото, кораничният изказ продължава да бъде неоспоримият аргумент за достоверността на пророчеството в исляма.

Този е и аргументът, който улемите<sup>21</sup> използват в полемиката си с християнството, а проблемите, с които се занимават, в контекста на диспута, са:

на *първо място*, те извеждат обвързаността на своята религия с юдаизма и с християнството. Оттук и една от основополагащите теми в Корана е – как в историята на спасението ислямът да „постави“ себе си спрямо юдейството и християнството<sup>22</sup>; и още – какво трябва да е отношението към юдейството и към християнството след като Мохамед получава откровението. В най-общ план ислямът твърди, че има и други групи и религиозни общности, които изповядват монотеизма и очакват Съдния ден, но, наред с посоченото, напред се извежда родството между исляма и предхождащата го юдео-християнска традиция.

На *второ място*, още през IX – X в. мутазилитите поставят като базисни относно полемиката с християните темите за троичността на Бога и за божествената природа на Исус Христос. Макар тези две истини да са безусловно отхвърлени от Корана, за ислямските апологети е ясно, че основаването само на кораничните аргументи е оспоримо и недостатъчно, предвид че за християните Коранът не е и няма как да бъде религиозен авторитет. Затова и отстояването на ислямското учение, и то главно посредством рационални и логични

---

<sup>21</sup> Улем – събирателно наименование на тези, които се занимават с ислямско богословие.

<sup>22</sup> Риболов, Св. „Положението на православната църква в Османската империя и богословският диалог“. *Християнство и култура*, 9 (2012), с. 48, където авторът отбелязва: „Като универсалистична религия той възприема всички останали монотеистични религии като подстъпи към себе си или като етапи на развитие, които неминуемо водят до него.“

аргументи, ще се превърне във водеща задача и цел на калама.<sup>23</sup>

Известно е, че в Корана се посочва богооткровеният характер и на юдаизма, и на християнството<sup>24</sup> и тъкмо поради този факт св. Йоан Дамаскин определя исляма като християнска ерес. За светителя важен фактор от диспута с исляма е въпросът: дали откровението, което Мохамед получава, е достоверно?<sup>25</sup>

Предвид обстоятелството, че го е получил насън, то не може да се определя като истинно, защото за християните общуването с Твореца става в „трезво“, будно до възбуда на съзнанието състояние. Според св. Йоан Дамаскин няма никакви предходни свидетелства относно Мохамед, каквито има за личността на Исус Христос в Свещеното Писание на Стария Завет.

По-нататък в Ерес 101 св. Йоан Дамаскин насочва вниманието към друг съществен факт от християнско-ислямските отношения, а именно – антихристиянската ислямска апологетика, която е с богословска насоченост.

**„Лъжливо ни наричате другарстващи,  
а пък ние ви наричаме резници на Бога“**

Значително е отстоянието между езическите схващания и представата на Мохамед за божествеността. Основните източници, от които черпим данни за характера на предислямските религиозни

---

<sup>23</sup> Вж. повече у Евстатиев, С. „Толерантността в контекста на доктриналния дебат и диалог между християнството и исляма“. *Християнство и ислям. Основи на религиозната толерантност*. София, 2007, сс. 178-179. Под влиянието на гръцкото наследство, средновековната мюсюлманска култура изгражда нова научна традиция и нов език, както и задава интелектуалното развитие на халифата за дълъг период напред. Вж. у Малинова, М. „Опровергаване на християните на Ал – Джахия“. *Ориенталистика*, 1 (2007), сс. 39-41.

<sup>24</sup> „И дадохме на Муса Писанието, и подир него изпратихме един след друг пратениците, и дадохме на Иса, сина на Мариам, ясните знаци, и го подкрепихме със Светия Дух...“ (Коран 2:87).

<sup>25</sup> Според См. Марков историческата верифицируемост, а не разминаванията с християнската догматика, са в началото на аргументативния ход, т.е начална точка на полемиката са общоприетите критерии за достоверност. Вж. Марков, См. „Срещата на исляма с Византия“. *Християнство и култура*, 1 (2012), с. 96.

вярвания, са езическата арабска поезия<sup>26</sup> и Коранът. „Книгата“ обаче е оспорима, предвид че системата ѝ от възгледи се обуславя и зависи от духовните и социалните измерения на исляма, обстоятелство, което налага предпазливо осмисляне на определени коранични аяти и то на равнището на културната типология на джахилията.<sup>27</sup>

На фона на основания, които ислямът постулира като безспорни, се открива и намеса; затова, когато се бори с ислямски източници, е необходимо да се пристъпва непредубедено, но с внимание относно тяхната обективност: от по-късен времеви ъгъл те обрисуват културно-религиозна картина, която се разминава с исляма. От друга страна, кораничният корпус остава източник за изучаване на езическата религиозност, тъй като много от откровенията, особено тези преди хиджра, са показател за противоборството с езичниците.<sup>28</sup>

Ярък пример за по-късно идеологическо въздействие е тезата, която и досега е валидна за исляма, а именно – за съществуването и функциите на Аллах преди появата на Мохамед.<sup>29</sup> Известно е, че два аята от Корана, които са с ранен произход, говорят за някакъв „господар“ (Господ) – понятие, което се обвързва с главното божество на меканския храм през джахилията: „Повелено ми бе да служа единствено на Господа на този град...“ и вторият – „...нека служат на Господа на този Дом...“ (Коран 106:1-3). Прави впечатление, че и в двата стиха господарят на храма не е наречен по име, което свидетелства както за липсата на някаква конкретна представа относно божествеността в исляма, така и за обвързаността между ранната представа

<sup>26</sup> За ролята на поезията като доктринален първоизвор вж. у Теофанов, Цв. *Арабската средновековна култура*. Том I. Контекст, текст, подтекст. София, 2001, сс. 7-33; 339-405.

<sup>27</sup> Този термин обозначава предислямската епоха; вж. у Павлович, П. *История и култура на древна Арабия*. София, 2001, с. 9.

<sup>28</sup> Съчинението „Книга на идолите“ на Хишам ибн ал-Калби е един от малкото източници, които разкриват джахилийските вярвания по-всеобхватно; съдържа описания на езически божества, и то предимно на споменатите в Корана.

<sup>29</sup> Според М. Елиаде доислямската религия е близка до народната религия на Палестина през VII в. пр. Хр. Свн. у Елиаде, М. *История на религиозните вярвания и идеи. От Мохамед до епохата на Реформацията*. София, 2009, с. 73; вж. и у Hitti, P. K. *History of the Arabs; from the earliest times to the present*. London, 1968, pp. 60-61, където авторът пише, че религиозната система на Южна Арабия като земя с развито земеделие, занаятчийство и търговия, е по-добре развита и още – усеща се влиянието на идеите и вярванията от земите на Плодородния полумесец.

за „Господа на Дома“ и по-късно добавената представа за Аллах. Защото, ако приемем, че Аллах е бил познат на езичниците, то напълно естествено е те да го разпознаят – дори и само в плана на изразяване – в ранните проповеди на Мохамед. Няма обаче такава разпознаване, езичниците говорят общо за бога на Мохамед, но и не го наричат Аллах. Нещо повече – макар в късните си мекански проповеди и дори след хиджра – Мохамед да използва представата за милостивия господар ар-Рахман, това също не води до избистряне на представата за върховния бог.<sup>30</sup>

Следователно, Аллах не е разпознаван от езичниците като върховно божество не само преди първото откровение, което Мохамед бил получил през 610 г., но и десетилетия след това; аргументите за езически пантеон, начело с Аллах, са исторически привнесени. Това се случва около столетие след смъртта на Мохамед, тъй като териториалното разгръщане на исляма, враждата с езичниците и в най-голяма степен – досегът на ранните мюсюлмани с представители на юдаизма и на християнството, все по-категорично налагат отговор на въпроса: кое е върховното божество в исляма.<sup>31</sup>

Остава още един аспект – ако в началото Аллах е обявен за върховно божество, а след това е наложен и като единствено божество, то как е станало това? Отговорът е свързан отново с по-късно историческо привнасяне на термина ширк, а това, което се цели, е езическият сакрален авторитаризъм да бъде определен и ясно отграничен като противоположен на таухид – ислямския постулат за абсолютната трансцендентност, единство и единност на Аллах.

В ранните стихове на Корана представата за ширк (вж. Коран 31:13; 34:22; 35:40; 46:4) вмества в себе си поне няколко понятийни кръга: като ширк се дефинират предислямското поклонение на идоли, джахилийските лунни, звездни, слънчеви и други култове, вярата в зли духове, християнската триадология и христология също се определят като ширк.<sup>32</sup> И още – ширк е да се вярва в силата на шурака

---

<sup>30</sup> Павлович, П. „Зараждането на монотеизма в земите на Арабия и представата за отношението между човека и Бога“. – В: *История и култура на Древна...*, сс. 42.

<sup>31</sup> Относно създаващата се управляваща класа вж. у Кривелев, И. А. *История религий*. Москва, т. 2, 1976, с. 159-160.

<sup>32</sup> Вж. Павлович, П. *Зараждане на монотеизма в земите на...*, с. 34; Фахд, Т. „Раждаването на исляма“. – В: *История на религиите*. Т. 5, София, 1996, сс. 250-257.

(предислямските идоли) да творят и да подбуждат социални и културни договорености. Видно е, че терминът ширк е понятийно наситен, а определянето му в общ план като политеизъм, се налага като основно становище.

Едновременно с това понякога се утвърждава още един термин – приобщаване или съдружаване – чрез който се цели терминът ширк да бъде смислово приравнен към представения от ислямските автори, а именно – съдружаване на Аллах с второстепенни божества: „И да не те възпират (неверниците – б. а) от знаменията на Аллах... никога не бъди от съдружаващите! И не призовавай друг бог заедно с Аллах! Няма друг Бог освен Него!...“ (Коран 28: 87-88, вж. също 52:43).

Приведените стихове разкриват връзката на двата термина – приобщаване и съдружаване – с друг базисен ранноислямски термин – божественото име Аллах: „Предупреждавайте, че няма друг Бог освен Мен! И да се боят от Мен! Той сътвори небесата и земята с мъдрост. Превисоко е над онова, с което Го съдружават!“ (Коран 16:2-3). Тук вече категорично се подчертава обвързаността между ширк, осмислян като съдружаване, от една страна, и Аллах, от втора, като значението на термина не се изчерпва с отношенията вътре в божествената сфера през джахилийската епоха. В Корана има примери, че тази връзка се разгръща отвъд света на свещеното: „Призовете своите съдружници! И ще ги призоват, и не ще им откликнат, и ще видят мъчението...“ (Коран 28:64-65). Изразът „своите съдружници“ подчертава взаимодействието между човека и идолите, а в така оформилото се тройствено отношение „Аллах-шурака-човек“ идолите играят ролята на посредници.

С оглед на изложението от значение е и един друг съществен факт от отношенията между Аллах и идолите – те не просто могат да творят, но и да инициират религиозни „спогодби“, които по подразбиране са относими и присъщи само за върховното джахилийско божество: „Нима имат съдружници, узаконяващи им в религията онова, което Аллах не им е позволил?...“ (Коран 42:21).

Следователно, дори ако приемем, че е имало божествена йерархия, на върха на която е Аллах, и това да е продължавало да бъде валидно по силата на традиционната му установеност от исляма, то тогава Аллах трябва да бъде определен като „пръв между равни“, но не и като единствено божество. Според кораничните стихове обаче

Аллах и останалите свещени обекти са онтологично равнопоставени: „И определиха за Аллах част от посевите и добитъка, които Той е създал, и рекоха „Това е за Аллах“ – според тяхното твърдение – „А това е за съдружниците ни.“ Ала това, което бе за съдружниците им, не стигаше до Аллах, а това, което бе за Аллах, стигаше до съдружниците им. Колко лошо отсъждат.“ (Коран 6:136). Едва ли Аллах е бил обект на някакво приоритетно поклонение в езическа Арабия, още по-малко пък цитираният стих дава основания за твърдението, че той е бил средоточие на свръхестествена сила, която да го въздига над идолите.<sup>33</sup>

Спряхме се обстойно на термина ширк, защото чрез него се изяснява както ранноислямското разбиране за абсолюта, така и паритета между божеството и човека. Онтологичната неподвижност на предиислямската епоха, в която доколкото има динамика, то тя е в границата на бедуинското разбиране за честа (муруа), отнема от джахилийската представа за Аллах нейния метафизичен аспект.<sup>34</sup>

На фона на противоборството между ислямския сакрален авторитаризъм и джахилийския сакрален егалитаризъм е отговорът на въпроса: защо ислямът така яростно оспорва и отхвърля християнската истина за Светата Троица – единият по същност Бог е троичен по Лица.

Постулатът за единия, несътворен Бог, който няма нищо подобно на себе си, е оформен в края на най-ранния мекански период: „Кажете о, Мухаммад: Той е Аллах – Единствения, Аллах – Целта на всички възжелания! Нито е раждал, нито е роден, и няма равен Нему.“ (Коран 112:1-4).

Аллах<sup>35</sup>, според Корана, е творецът на света, който е и цялостна

---

<sup>33</sup> Winnett, F. V. *Allah before Islam*. The Muslim World. A Journal Devoted to the Study of Islam and of Christian-Muslim Relationship in Past and Present Hartford, Conn. USA 28, 1938, pp. 239-248.

<sup>34</sup> Бедуините се интересували предимно от външната страна от учението на Мохамед, а не толкова от доктриналната и нравствената му страна. Вж. у Фильштинский, И.М. *Арабская литература в средние века*. Москва, 1997, с. 112. За психологията на бедуините, за техните добродетели и пороци вж. Сайяр, Дж. *Увод към цивилизацията на ислямската общност*. София, б.г, сс. 10-11; Hamady, S. *Temperament and Character of the Arabs*. New York, 1960.

<sup>35</sup> Думата „Аллах“ е с общосемитски корен: староеврейският ѝ аналог е Елоах (ед.ч), или Елохим, при който наставката „им“ за множествено число изразява идеята за

изява на неговите замисли; Аллах самополага своето противоположно присъствие в скритата вещественост и явната невидимост на поместването му в света. Така, обвит в своите знаци-знамения, Аллах предизвиква да бъде разпознат,<sup>36</sup> но не чрез възпроизвеждане на лика му, защото ислямът не допуска иконопочитанието, а посредством изговарянето на неговите имена-епитети.<sup>37</sup>

Божествената мощ на Аллах се изразява и чрез силите-еманации на неговата същност – слово, дух, повеля и светлина, които съпровождат творческия му акт.

Ислямският принцип за абсолютната трансцендентност на Аллах отграничава човека от Бога с непреодолима онтологична бездна.<sup>38</sup> Всемогъществото на Аллах и върховната му власт се противопоставят на подчинението на човека и битийната му зависимост от Твореца. Утвърждаването на божествената превишеност спрямо творението отнема топлината на Божието присъствие, в такава отрешеност има студенина и високомерие, отдалечаващи божеството от сърцето на творението.<sup>39</sup>

Ако според християнството Бог е наш Отец,<sup>40</sup> а ние сме негови

---

„абстрактност, интензивност, възвеличаване, притежаване на сили“. Вж. у Шиваров, Н. Сл. Вълчанов. Вечното в двата библейски завета. В. Търново, 1993, с. 18.

<sup>36</sup> Опозицията „явно-скрито“ заема своето място в средновековната арабо-мюсюлманска култура и то не само в религиозните ритуали, но и в широк онтологически план. Вж. подробно у Величкова, К. Слово като було..., сс. 36-44.

<sup>37</sup> В Корана имената на Аллах (някои са споменати, а други са изведени от текста) са обобщени в няколко основни групи и са провъзгласени като „средство за милост, която може да бъде призована.“ (Burckhardt, T. *Introduction to Sufi Doctrine*. Lahore, 1959, p. 63). Повече за имената на Аллах вж. у Стаматова, К. Ислямската представа за Иисус Христос. София, 2011, сс. 96-98; Robson, J. *The Ninety-Nine Names of God*, pp. 20-24. DCR, London, 1971, p. 306-307; виж също и тематичния индекс към Корана.

<sup>38</sup> Пеев, Й. *История и философия на една религия*. София, 1985, с. 81, където авторът пише, че ислямът е религия на отвъдното, но е и „теория на границите на Аллах“. Относно ислямските аргументи за единобожието вж. Нурси, Б.С., Великото знамение. Прев. от арабски Цв. Теофанов, б.м, 2003, сс. 105-205; Fakhry, M. *The Classical Islamic Arguments for the Existence of God*, *The Muslim World. A Journal Devoted to the Study of Islam and of Christian-Muslim Relationship in Past and Present* Hartford, Coon. USA, 47, 1957, pp. 133-145.

<sup>39</sup> Янакиев, К. *Богът на опита и Богът на философията. Рефлексии върху богопознанието*. София, 2002, с. 48.

<sup>40</sup> В Евангелието според св. евангелист Йоан определянето на Бога като Отец се открива 115 пъти. Вж. у Димитров, И, Ж. *Първосвещеническата молитва на Господ*



деца, то в исляма няма божествен патернализъм.<sup>41</sup> Никъде в Корана Аллах не е наричан, както и самият той не се самоопределя като „отец“, никои кораничен стих не допуска да се твърди, че човекът е сътворен по Божий образ. Затова, дори и само съмнението в единния и единствен Аллах, отричането му или съдружаването с него, се категоризира като най-тежкия грях – постановка, която Мохамед ще остави и като базисен доктринален постулат.

„Словото и Духът са неразделни от това, в който са по природа“  
(*Таухид срещу единоначалието в Светата Троица*)

„...Защото Словото и Духът са неразделни от това, в който са по природа. Та, ако в Бога е Неговото Слово, то ясно е, че и То е Бог. Ако пък То е извън Бога, то според вас Бог е безсловесен и лишен от Дух. И тъй, избягвайки въвеждането на другар на Бога, вие Го орязахте. По-добре беше да казвате, че има другар, отколкото да Го орежете и да го представяте като камък, дърво, или нещо от безчувствените неща. Така че вие лъжливо ни наричате другарстващи, а пък ние ви наричаме орезници на Бога...“<sup>42</sup>

Приведеният текст от Ерес 101 разкрива какви са аргументите срещу ислямското осмисляне на триадологията като „съдружаване“, а именно:

*първо*, християнското учение за Света Троица има несъмнен библейски характер – то се основава на безспорни и ясни свидетелства от Божественото Откровение.<sup>43</sup> Затова Църквата учи, че Бог има една същност, обладавана от три Лица, които са неслитно съединени

---

*Иисус Христос (егзегетическо изследване на Йоан, 17 глава)*. ГСУ, т. 2 (1995), сс. 103-104.

<sup>41</sup> Тодорова, Б. „Ислямът като световна религия“. *Философия на религията*, София, 2000, с. 184; интересен факт е, че има хадис, разбира се неприемлив за исляма, според който Аллах е създал Адам по свой образ. Срв. Нуриева, З. „Човекът в догматиката на исляма“. *Философска мисъл*, 10 (1973), сс. 67-68.

<sup>42</sup> Св. Йоан Дамаскин, *Ерес 101...*, с. 319, 321.

<sup>43</sup> Вълчанов, Сл. „Идеята за единия Бог в Стария Завет“. *Духовна култура*, 5 (1984), София, 19, където авторът подчертава, че „пълнотата на богооткровеното новозаветно учение за Св. Троица е обусловена от монотеизма в Стария Завет.“ Относно свидетелствата в Новия Завет за троичността на Бога вж. у Желев, Ив. „Новозаветното учение за Бога – един по същество и троичен по лица“. *Духовна култура*, 6 (1984).

и неразделно разделени: Отец, Син и Дух Свети са неделимо съединени помежду Си в едната божествена същност: „Казваме за всяко от трите, че има съвършена ипостас, за да не признаем една съвършена природа, съставена от три несъвършени ипостаси, а една проста същност в три съвършени ипостаси, превъзхождаща и предполагаща всяко съвършенство... Следователно ипостасите наричаме съвършени, за да не допуснем съставност в божествената природа... И тъй, чрез трите ипостаси познаваме несъставността и неслитността, а чрез единосьщието, взаимното проникване на ипостасите и тъждеството на волята, енергията, силата, властта и движението, познаваме, така да се каже, неделимостта и това, че Бог е един. Защото наистина един е Бог – Бог, Словото и Неговия Дух.“<sup>44</sup>

Християните не определят ипостасите като части на Божеството, нито като аспекти или изразни форми на едната божествена същност, а всяка ипостас разглеждат като истинска и за Себе Си, но намираща се в едната и съща божествена същност, която е обща за трите ипостаси<sup>45</sup>.

Когато се казва, че единият по същност Бог е троичен по Лица, в никакъв случай не се има предвид материалното число „три“, защото то се използва за изчисляване и е неприложимо към духовната област – в нея няма количествено възрастване. Божеството не е числова единица, не е и множественост; съвършенството, което не допуска множественост, намира своя израз в Троицата.<sup>46</sup>

Второ, богооткровеното учение за равенството и единосьщието на трите Лица на Светата Троица е пряко обвързано с църковното учение<sup>47</sup> за тяхното различие по личните им свойства – като облада-

---

<sup>44</sup> Св. Йоан Дамаскин. *Извор на знанието, том II, Точно изложение на православната вяра*, 8. Прев. Ат. Атанасов, София, 2019, София, сс. 71, 73.

<sup>45</sup> Коев, Т. *Догматът за Света Троица (съдържание и значение)*. Трудове на Великотърновския университет „Св. св. Кирил и Методий“. Т. I. Годишник на Православния богословски факултет, 1991/1992, с. 27.

<sup>46</sup> Лоски, Вл. *Мистическото богословие на Източната църква*. В. Търново, 1993, с. 32, където авторът пояснява: „тройственото число не е количество в обичайния смисъл – то обозначава неизречимия порядък в Божеството“.

<sup>47</sup> Преданието не мълчи, то има вечна и вселенска стойност. Вярното предание не е просто предаване на истината, а е основано във и е подпечатано с онова истинно помазание на истината, която, по думите на отец Г. Флоровски, „живее в Църквата от самото ѝ раждане и е запазвана от непрекъснатата приемственост на апостолското

ват една и съща божествена същност, всяко от трите Лица има Свое ипостасно свойство.

Личното свойство на Бог Отец е нероденост – Той не се ражда от никого и от никого не изхожда; личното свойство на Бог Син е роденост, Той от вечност се ражда от Отца; личното свойство на Бог Дух Свети е изхождане, Той от вечност изхожда от Отца: „Защото една е същността, казва св. Йоан Дамаскин, една е благостта, една е силата, една е волята, една е енергията, една е властта, една и съща, не три, подобни една на друга, но едно и също е движението на трите ипостаси. Защото всяко едно от тях има единство с другото в не по-малка степен, отколкото спрямо самото себе си, т.е понеже във всичко Отец, Син и Свети Дух са едно, освен в това, че Отец е нероден, Син е роден, а Свети Дух изхожда; т.е в разделеното по мисъл.“<sup>48</sup>

Ипостасните свойства не се изменят и не се предават от едно Лице на друго: „И нито Отец се е лишил от неродеността, поради това, че е родил, нито Синът – от раждането, понеже е роден от неродения, защото по какъв начин не би станало това; нито Духът, затова, че изхожда и че е Бог се е превърнал в Отца или Сина; защото свойството е неподвижно. По какъв начин би се запазило свойството, ако се движи и променя? Защото ако Отец е Син, не е Отец в собствен смисъл; обаче един е Отец в собствен смисъл. И ако Сина е Отец, не е Син в собствен смисъл, но един е наистина Син, и един е Свети Дух“<sup>49</sup>.

У Бога няма недостатък, затова и неизменяемостта не допуска недостиг у едно от Лицата на Светата Троица в сравнение с другите две божествени Лица.

Трето, поради Своята безусловност и самобитност Бог Отец е наречен „безначален“, а по отношение на другите ипостаси – начало или причина, а единоначалието е основно понятие, свързано с троичния догмат. Гръцкото богословие, за разлика от разбирането, утвърдено след бл. Августин на Запад, а също и в латинската схоластика,

---

приемство“. Вж. Флоровски, Г. *Библия, Църква, Предание (Православно гледище)*. София, 2003, с. 138-140; Павлов, П. „Православие и постмодерност: разночетения по темата“. *Богословска мисъл*, 3-4 (2005), с. 92, където авторът напомня, че: „...нашата отговорност...е една надвременна, вечна отговорност за съхраняването на църковното предание, което не е само за определена група хора или за определена епоха – то е вечно и католично“.

<sup>48</sup> Св. Йоан Дамаскин. *Точно изложение на православната...*, 8, с. 75.

<sup>49</sup> *Пак там*, с. 79.

приписва произхода на ипостасното „съществуване“ не на общата Божия същност, а на лицето на Бог Отец.<sup>50</sup>

Единоначалието е лично, <sup>51</sup> а не природно, самият източник на божествеността е личен, Той е личност: „Защото Отец е непричинен и нероден, пише св. Йоан Дамаскин, (тъй като не е от нещо друго, но от Себе Си има битие, и нищо от това, което има, не от друго има); сам обаче е начало и причина на всичко, както то е по природа... И ако Отец не съществува, не съществува и Синът, и Духът. И ако Отец няма нещо, няма го и Синът, няма го и Духът. Заради Отца, т.е. битието на Отца, съществува както Синът, така и Духът. Заради Отца Синът и Духът имат всичко, което имат, т.е. поради Отца имат едни и същи неща освен неродеността, раждането и изхождането. Защото в тези само ипостасни свойства се различават помежду си трите свети ипостаси неразделно разделими, не по същност, а по отличителното [свойство] на отделната ипостас.“<sup>52</sup>

Отец има пълна божественост и точно защото е Отец „съобщава Своята божественост в нейната пълнота и на другите две Лица; Те получават Своето начало от Отца. От Него се излива, и в Него се корени тъждествената и неделима божественост, която по различен начин се дава на Сина и на Св. Дух.“<sup>53</sup>

Ипостасната първопричинност на Бог Отец, която дава битийно и лично различие на другите две божествени Лица, не поражда субординация, тъй като любовта е онтологичната основа на съществуването на трите Лица.

Въпросът – дали единоначалието на Отец не води до съподчи-

---

<sup>50</sup> Вж. у Майендорф, Й. *Византийското богословие. Исторически насоки и догматически теми*. София, 1995, с. 229-231.

<sup>51</sup> Значимият принос на източното светоотеческо богословие е в „срещата“ на библейската вяра в сътворението с онтологията. В християнството понятието за личността са осмисля през вярата на Църквата в Света Троица. Бог съществува по причина на личността, на Отец, а не по причина на природата и този възглед е дълбоко екзистенциален: заплахата за личността е „необходимостта“ от съществуването; свободата се осъществява и изразява чрез любовта, личността е конкретна и единствена по рода си идентичност. Вж. у Зизиулас, Й. „Личност и битие“. – В: *Изтокът и Западът за личността и обществото (богословски перспективи)*. Велико Търново, 2001, с. 37-60.

<sup>52</sup> Св. Йоан Дамаскин. *Точно изложение на православната ...*, с. 70-71.

<sup>53</sup> Коев, Т. „Учението за Св. Троица на базата на Никео-Цариградския символ на вярата“. – Във: *Вяра и живот*. В. Търново, 1994, с. 264-265.

неност на Сина и на Светия Дух – е подбуден от човешкото разбиране, че причината винаги е по-високо от следствието. Прилагането на такъв критерий към Бога е недопустимо, защото Той като абсолютен, е над всички обусловености и причинно-следствени зависимости, които са типични за съществуващото.

От абсолютния Отец се ражда абсолютният Син и изхожда абсолютният Дух Свети; Те не съществуват разделени – това би отнело от абсолютността им, а от вечност са в неделимо единство помежду Си и образуват единия абсолютен Бог в Неговата троичност.<sup>54</sup>

Единоначалието на Бог Отец е единственият Източник на Божеството и начало на триединството.

За да се разбере донякъде тайната на Светата Троица е необходимо да се отхвърлят аналозиите или асоциациите, които се използват във всекидневието, и които – неволно или съзнателно – се отнасят и свързват с Отец, Син, Дух Свети, раждане, изхождане...

В Светата Троица няма след, няма после, няма изменение – раждането и изхождането, както пише св. Йоан Дамаскин, са вечни начини на битието на Светата Троица: „... единствен Отец е нероден, тъй като битието у Него не е от друга ипостас. И единствен Синът е роден, защото безначално и безвременно е роден от същността на Отца. И единствен Светият Дух е изхождащ от същността на Отца; не раждащ се, но изхождащ. Ето така именно учи божественото Писание – начинът обаче на раждането и изхождането е непонятен... И че наистина има разлика между раждане и изхождане, ние това сме узнали, обаче какъв е характерът на това различие по никакъв начин [не знаем]. Но и раждането на Сина от Отца и изхождането на Светия Дух стават едновременно.“<sup>55</sup>

Догматът за Света Троица разкрива пълнотата на вътрешния живот на Бога, Който е любов. През тази и само през тази истина се осмисля християнската триадология: не като „съдружаване“ с единия и единствен Бог, както твърди ислямът, а като разкриване на любовта.<sup>56</sup>

Религията на Мохамед не познава вътребожествената любов, не

---

<sup>54</sup> Пак там, с. 266-267.

<sup>55</sup> Св. Йоан Дамаскин. *Точно изложение на православната...*, с. 65,71.

<sup>56</sup> Янарас, Хр. „Свободата на нравствеността и етосът на човека“. – В: *Изтокът и Западът за личността...*, с. 101-112.

познава отдаването и възлюбването докрай, не познава и изцяло раздаващата се любов на трите Лица на Светата Троица.

**„Кръста, от който те се гнусят“**

Мюсюлманите се определят повече като съживители на юдейското начало в исляма, а не толкова на християнското. Истината за Боговъплъщението, за Богочовека Иисус Христос е категорично неприемлива за тях; недопустима е и мисълта, че Аллах, който е тотално над всяка твар, може да страда заедно с творението си, а още повече, да изпита най-тленната му характеристика – смъртта.<sup>57</sup>

В християнството обаче кенозисът е категорично подчертан; богооставеността на Иисус Христос, физическите Му страдания на кръста, доброволно поетата от Самия Него самооставеност, когато слиза в ада, свидетелстват, че в различните етапи на живота Му – от рождението до кръстната смърт – се обрисова кенозисът, самопонижаването на Бога от любов към хората: „Той, Който беше Бог по природата, не се възползва от равенството Си с Бога, но унизи Себе Си, като стана раб и се уподоби на човек. А когато се яви като човек, Той смири Себе Си и стана послушен дори до смърт – до смъртта на кръста.“ (Филип. 2:6-8).<sup>58</sup>

Според християнството светът и човекът са нещо ново, историята и историята на света и човека е нещо съвършено ново в битието и съществуването. А безспорно най-голямата новост е в това, че Сам Бог, в лицето на въплътилия се Иисус Христос, влиза в историята, и нещо повече – има история, защото въплъщението и въчовечаването се случват именно в нея. Иисус Христос е истинското и вечно жизнено пространство на всички хора, а времето на човешкия живот, което е назначено за вечността, е живеене, действие и общение тъкмо в това жизнено пространство.<sup>59</sup>

<sup>57</sup> Ортодоксалното мнение в исляма отрича иманентното присъствие на Бога у човека, а оттам – и божествеността на Иисус Христос, но може да бъде доловено в съчиненията на т. нар умерен суфизъм. Вж. у Белев, В. „Размисли за трансцендентността и иманентността в исляма и в християнството“. *Ориенталия*, 1 (2007), с. 12; Наср, С. „От книгата „Сърцето на исляма“, *Ориенталия*, 2 (2005), сс. 153-154.

<sup>58</sup> Раух, А. „Личността на Иисус Христос в исляма и в християнството“. – В: *Библия-култура-диалог*. Т. II, 2010, с. 53-54.

<sup>59</sup> Йевтич, Ат. „Христос – Земята на живите“. *Мирна*, 16 (2002), с. 77: „Православният човек винаги е пълен с живот, жадува живота... жадува за по-добрия, по-пълния

Затова християнството би станало просто една от познатите исторически религии, каквато е ислямът, ако му бъде отнето разбирането за логосната тайнственост на света и на живота. И още – ако закърнее убедеността в изключителната и уникална новост на Христовата богочовешка личност, която винаги е осмисляна като съвършения критерий на всичко съществуващо.<sup>60</sup>

Християнството е христоцентрично – то е невъзможно без възплъщението, кръстните страдания, смъртта и възкресението на Исус Христос: „Бог се яви в плът, засвидетелстван беше от Духа, видян от ангели, проповядван между народи, приет беше с вяра в света, възнесе се в слава“ (Тим. 3:16)<sup>61</sup>.

Богочовекът Исус Христос казва за Себе Си не само „Аз съм истината“ (Йоан 14:6), но и „Аз съм пътят“, т.е Той е пътят към Истината, Той е нейният критерий, Той е самата Истина.<sup>62</sup> Спасителят победи света (Йоан 16:33), а тази победа начева чрез кръстната смърт, която е „тайнство, защото има не толкова морален, а сакраментален смисъл.“<sup>63</sup>

Кръстната саможертва на Господ Исус Христос е съвършено послушание, израз на абсолютната Божия любов: „Защото Бог толкова много обикна света, че отдаде Своя Единороден Син, та всеки, който вярва в Него, да не погине, а да има вечен живот.“ (Йоан 3:16), а Голгота е мястото, където Божията любов е най-явно изразена.<sup>64</sup> При

---

и вечен живот. Би било малодушно да се задоволим само с малкото и преходното... това са правила много утописти, много от лъжливите религии, от идолопоклонническите и от по-новите идеологии...“

<sup>60</sup> Санджаковски, Ст. „Богочовекът Христос – критерий за всички ценности“. *Мирна*, 16 (2002), с. 35.

<sup>61</sup> Коев, Т. „Възкресение и живот“. *Духовна култура*, 4 (1991), с. 5, където се подчертава, че: „Без Възкресението кръстната смърт се обезсмисля, както се обезсмисля и Възкресението без Кръста“.

<sup>62</sup> Попович, И. *Философски пропастни*. Света Гора, Атон, 2006, с. 96, където се напомня, че „извън Неговата богочовешка Личност истината е онтологично невъзможна.“; вж. и Папандреу, Д. „Християнската истина и всеобщността на спасението“. *Богословска мисъл*, 3-4 (2003), сс. 124-136, където се прави еклезиологична интерпретация на истината на вярата и всеобщността на спасителното Христово дело.

<sup>63</sup> Флоровский, Г. „О смерти крестной“. *Православная мысль*, Вып. 4, 1930, с. 166.

<sup>64</sup> Шмеман, Ал. „Велики петък“. *Мирна*, 22 (2004), с. 102. Седемте изречения, изречени от Исус Христос непосредствено преди Неговата кръстна смърт, са откровение, чрез което Спасителят потвърждава и освещава Своето учение и дейност; в хроно-

кръста е положена и основата на Новия Завет между Бога и човека, като печатът на този Нов Завет е жертвената Божия любов.<sup>65</sup>

Славата и силата на кръста са слава и сила на триединния Бог. Както възплъщението на Бог Слово, така и кръстът са дело на троичния по Лица Бог, а в основата и на двете е Божията любов.<sup>66</sup> Божият Син принася Себе Си в жертва на Бог Отец чрез Светия Дух, така се разкрива троичният характер на кръстната смърт – единното действие на Пресветата Троица от Бог Отец чрез Бог Син в Бог Дух Свети.<sup>67</sup>

Любовта е силна като смърт, но Христовият кръст издига онази любов, която е по-силна и от смъртта – страдащата любов.<sup>68</sup>

---

логичен ред първите три се отнасят към началото на страданията Му, а останалите – точно преди Неговата смърт. Началните думи „Отче, прости им! Те не знаят какво правят“ (Лука 23:34) разкриват тайната на кръста, който е изворът и основата на Евангелието на прощението както за юдеите, така и за езичниците, а кульминацията е абсолютната увереност на разпнатия Месия в Неговия Отец: „Отче! В Твоите ръце предавам духа Си“ (Лука 23:46). Вж. у Трайчев, Ем. „Седемте изречения на Иисус Христос от кръста“. *Духовна култура*, 4 (1995), с. 8, където авторът пояснява: „Свърши се“, означава „завърши се“. Но този край означава и началото на нов стадий на съществуване. Последните думи на Иисус Христос от кръста в четвъртото Евангелие са думи не на поражение, а на триумф и победа“.

<sup>65</sup> Коев, Т. „Възплъщението, кръстът и възкресението и тяхната взаимна връзка“. *Духовна култура*, 4 (1977), с. 10.

<sup>66</sup> За божествената кръстна сила, която действа изначално, разбираме от предобразите на кръста в Священото Писание на Стария Завет: дървото на живота в Едемския рай (Бит. 2:9); благословието на Яков (Бит. 48:14); Моисеевата тояга, чрез която били разделени водите на Червено море (Изм. 14:16) и др. Срвн. у Вълчанов, Сл. Величието на Божия кръст. – Във: *Вечното в двата библейски...*, сс. 287-288; Доростолски митр. Иларион, Светият кръст. Велико Търново, 2005, сс. 24-29. В пълнога жертвеният смисъл на кръстната смърт е разкрита от св. ап. Павел (вж. Евр 9:11-12; 14:15); кръстната смърт е първосвещеническа жертва. Срвн. у Димитров, Ив. Ж. *Господ Иисус Христос – единствен новозаветен пастирначалник и първосвещеник*. ГДА, т. XXIX, 3, 1979/1980; Дюлгерев, Д. *Иисус Христос – новозаветен Първосвещеник Изкупител. Догматическо осветление на изкупителното дело Христово*. София, 1926, сс. 1-83.

<sup>67</sup> Архиеп. Брюкселски и Белгийски Василий, „Спасителното дело на Кръста и във Възкресението“. *Духовна култура*, 4 (1981), с. 7.

<sup>68</sup> Еп. К. Уеър, „Бог стана човек“. *Мирна*, 16 (2002), с. 21, където епископ Калистос Уеър определя кръстната смърт като „победа на страдащата любов“.



„... след като твърдите, че Христос е Слово Божие и Дух, защо ни порицавате като другарстващи?“

Като запазва първоначалния юдейски духовен избор,<sup>69</sup> ислямът се опитва да асимилира и Евангелието, поставяйки върху него своя отпечатък, но безуспешно.

Придържайки се към юдейското разбиране за трансцендентността на Бога,<sup>70</sup> Коранът формира своя подход за идеологическия сблъсък с християнството: същността на Христовото учение, въплъщението на Бог Слово, цялото спасително дело са отхвърлени.

Коранът не само че не оспорва историчността на Исус Христос, но предлага и „най-богатия образ на Исус Христос, в сравнение с която и да е друга нехристиянска култура“.<sup>71</sup> Това не бива да подвежда или заблуждава, защото има своята цел: без да отрича Неговата необикновена човешка природа, ислямът безапелационно отхвърля божествената Му природа; мюсюлманите уважават Исус Христос (Иса ал-Масийх) главно защото в Корана се говори за Него, но не Го приемат като Син Божий, а само като пророк.

В „Книгата на Аллах“ личността на Иса преднамерено е обрисувана предимно чрез богословско обосноваване, а не чрез биографични сведения. Приписват му се много повече почетни титли, отколкото на която и да е друга спомената личност: той е знак, милост, пример, свидетел; наричан е с личното име Иса, а също и Месия, Син на Мариам, Вестител, Пророк, Раб, Слово от Аллах, Дух от Бога, Сви-

---

<sup>69</sup> За старозаветните повествования, съдържащи се в Корана, вж. у Михайлов, Д. *Ранният ислям*. София, 1999, с. 113, където авторът дава пример чрез една характерна особеност при старозаветните разкази, отразени в Корана – те нямат библейски аналог, което довежда до предположението, че техен източник е Талмудът; вж. и у Браун, К. „Ислямът, юдаизмът и християнството в сравнителна перспектива“. – В: *Християнството и нехристиянските религии*. Силистра, 2003, с. 168, където се уточнява, че „...отличителна характеристика на исляма е акцентът не толкова върху ортодоксията (правилното разсъждаване), колкото върху ортопраксиса (правилното поведение) Същото може да се каже и за юдаизма“.

<sup>70</sup> Вж. подробно у Вълчанов, Сл. „Идеята за единия Бог в Стария Завет“. *Духовна култура*, 5 (1984), сс. 14-23, където са анализирани свидетелствата и идеите в старозаветното Писание за строго единия Бог, които са отразени в Синайското законодателство, в периода на библейските пророци и на фона на отрицанието на идолопоклонството.

<sup>71</sup> Попов, Р. *Исус Христос в Корана*. София, 2008, с. 51.

детел, Знамение, Знатен, Благословен, Мир, Знак за Часа и др.<sup>72</sup>

Предвид темата на изложението за християните са важни две от изброените: Слово (Калима) и Дух Божий (във връзка с Иса).

В някои от стиховете на Корана Иса е наричан Слово; един от случаите е когато става въпрос за раждането на Яхия (св. Йоан Предтеча – б.а): „И както стоеше, молейки се в светилището (има се предвид Закария – б.а), ангелите го призоваха: „Аллах те благовества за Яхия, който ще потвърди Слово от Аллах...“ (Коран 3:39). Според ислямските тълкуватели в цитирания стих под Слово се има предвид Иса, което е видно по-нататък в стих 45 от същата глава: „Аллах те благовества за Слово от Него. Името му е Месията Иса, синът на Мариам...“<sup>73</sup>

В Корана никой друг, освен Иса – дори и Мохамед – не е споменат във връзка с Дух Божий: „Месията Иса, синът на Мариам, е само пратеник на Аллах и Негово Слово, което Той извести на Мариам, и дух от Него.“ (Коран 4:171).<sup>74</sup> Според Корана не само при раждането, но и по-нататък през целия си живот, Иса е подкрепян от Светия Дух: „... и дадохме на Иса, сина на Мариам, ясните знаци, и го подкрепихме със Светия Дух.“ (Коран 2:87).<sup>75</sup>

Ислямът категорично не приема и божественото достойнство на Бог Дух Свети, затова и споменаването в Корана на Дух Божий, е в смисъл на дух от Него (има се предвид Аллах – б.а).

В Божественото Откровение обаче се съдържат несъмнени указания за равенството и единосьщиято на Светия Дух с Бог Отец и с Бог Син. Като Бог Светият Дух има равни на Отец и Син божествени свойства и действия: Той е всезнаещ (Йн 16:43), всемогъщ (Мт 12:28),

---

<sup>72</sup> Три са главите от Корана – трета, пета и деветнадесета, които са наречени с оглед живота на Иса. За него се споменава още в петнадесет глави и 93 стиха. Като цяло образът му е изграден в синхрон с посланието на исляма и с проповедта на Мохамед; за майка му се говори на 34 места в Корана, като деветнадесета глава е именувана „Мариам“, а трета е посветена на баща ѝ Имран. Вж. повече у Стаматова, К. Ислямската представа за ...с. 137-153; Попов, Р. Пос. съч., с. 107-137; Янулатос, Ан. *Ислам*. Београд, 2005, с. 132-135; Robson, G. *Christ in Islam*. London, 1944, pp. 65-73; Журавский, А. В. „Иисус Христос“. – В: *Мир Библии*, 4 (1997), сс. 1-9.

<sup>73</sup>Словото на Аллах „бъди“ се среща осем пъти в Корана, употребата му е обвързана или с Иса, или с предстоящото възкресение на мъртвите в Съдния ден.

<sup>74</sup> Сrv. също и Коран 2:87; 2:253; 5:110; 19:17; 21:91; 66:12.

<sup>75</sup> Сrv. също и Коран 2:252; 5:110.

вездесъщ (Рм 8:9), Творец (Бит 1:2), Промислител, поставя пастири в Църквата (Деян 20:28), отпуска греховете (Йн 20:22-23), оправдава, освещава (2Кор 6:11), подтиква към съвършенство и святост (1Кор 3:16), към чиста молитва (Рм 8:26).<sup>76</sup>

В седма глава – „За Светия Дух, силогистично доказателство“ – св. Йоан Дамаскин пояснява: „Така сме наставени и за Духа Божий, Който съпътства Словото и разкрива Неговата енергия, затова и не мислим, че Той е безипостасно дихание, защото ако се мисли и Духът в Бога по подобие с нашия дъх, *така би било сведено величието на божествената природа до нищожност*. Ние обаче Го мислим като същностна сила, сама по себе си съзерцавана в отделна ипостас, която изхожда от Отца и почива в Словото, Което и разкрива...“<sup>77</sup>

В Корана Иса ал-Масийх не е Божие слово в смисъла, който се влага в пролога на Евангелието според св. ев. Йоан.<sup>78</sup> Затова и в шеста глава – „За Словото и Сина Божий, силогистично доказателство“ св. Йоан Дамаскин казва: „И тъй, този един и единствен Бог не е безсловесен. Имайки обаче Слово, Той ще Го има не лишено от ипостас, и не

---

<sup>76</sup> В творенията на светите отци – Василий Велики, Григорий Богослов, Григорий Нисийски, Атанасий Велики и Кирил Йерусалимски, които са вдъхновители и създатели на Никео-Цариградския символ на вярата, е разработено и библейски обосновано тринитарното богословие на Изток през IV век и в частност пневматологията на Втория вселенски събор; светоотеческото учение за Светия Дух има своите основания в старозаветната каноническа литература. (Вж. у Вълчанов, Сл. „Старозаветни основания за изработване вероопределението на II Вселенски събор за Св. Дух (по случай 1600 години от II Вселенски събор)“. *Духовна култура*, 9 (1981), с. 26.; Коев, Т. „Църковното учение за Св. Дух в светлината на Никео-Цариградския символ“. *Духовна култура*, 12 (1981), сс. 19-25, където са посочени както библейските, така и светоотеческите свидетелства, главно пневматологичните възгледи на св. Василий Велики и св. Григорий Богослов; вж. също Коев, Т. „Учението на св. Василий Велики за Св. Дух“. *Духовна култура*, 3 (1979), сс. 1-10.

<sup>77</sup> Св. Йоан Дамаскин. *Извор на знанието. Точно изложение на православната...*, с. 51. Курсивът е мой; думите на светителя ясно разобличават погрешното разбиране за Бог Дух Свети, което се среща в Корана.

<sup>78</sup> Показателен пример за разпространение на Евангелието на разбираем от народите език е концепцията за Логоса в пролога на евангелието според Йоан: „В начало беше Словото, и Словото беше у Бога, и Словото беше Бог. То беше в начало у Бога.“ (Йоан 1:1-2). Вж. у Трайчев, Ем. „Произходът на концепцията за Логоса“. *Духовна култура*, 3 (1999), сс. 1-5, където авторът насочва исторически поглед към първите векове на нашата ера; развитието на концепцията за Премъдрост – Слово има подчертано юдейски характер (с.5).

такова, което е имало начало на своето битие или ще има край, тъй като не е имало време, когато Бог е бил безсловесен. Но Бог винаги има своето Слово, което се ражда от Него, не безлично като нашето слово, което се излива във въздуха, но ипостасно, живо, съвършено, което се съдържа не във Него, но винаги съществува в Него<sup>79</sup>.

В обобщение: в Корана се говори само за човека Иса<sup>80</sup>, на когото Аллах дава власт, подкрепяйки го със Светия Дух; според исляма Иса е избран човек, един от шестимата велики пророци, но не е Бог.

За християните Иисус, Който е Христос (Месията), е Бог, а истината, която не само съдържателно отграничава, но и въздига вярата им, е, че Иисус Христос е не само Бог, Той е единородният Син на Бога.

Още от своята поява ислямът категорично отхвърля тъкмо тази истина. Според религията на Мохамед така се пропукват устоите на монотеизма, извършва се съдружаване с Аллах (ширк), въвежда се втори, а сетне и трети Бог: „Това е Иса, синът на Мариам – словото на истината, в което се съмняват. Не подобава на Аллах да се сдобива със син... (и добавя Иса): „Аллах е моят Господ и вашият Господ. Служете Нему. Това е правият път. Но изпаднаха в разногласие групите помежду си. Горко на онези, които не вярват, от зрелището във Великия ден!“<sup>81</sup> Според тълкувателите, групите са „юдеите и християните, или християнските секти... някои от тях наричали пророка Иса „син Божи“, други – „Самия Бог“, трети „един от Троицата...“<sup>82</sup>

И днес, в 21в. ислямът продължава да е с претенции за универсалност, но не успява да надскочи старозаветните рамки и остава затворен за свободата и любовта, възвестени в Новия Завет: „Основна-

---

<sup>79</sup> Св. Йоан Дамаскин. *Извор на знанието. Точно изложение на православната...*, сс. 47-49; курсивът отново е мой и е в смисъла на пос. № 77, но по отношение на Бог Слово – второто Лице на Светата Троица.

<sup>80</sup> Относно делата и мисията на Иса, така както са отразени в Корана, най-главното е: почитан е като един от 6-мата големи пророци – пратеници (Коран 57:26-27); пример е за юдеите (Коран 5:46); има помощници (апостолите – б.а; вж. Коран 3:52); върши чудеса, но със силата на Аллах (Коран 5:110); след злостно противодействие на юдеите е обвинен в бунт и е арестуван (Коран 4:155-159); имало е разпятие, но на кръста е бил разпънат друг (Коран 4:157), а Аллах го е въздигнал при себе си (Коран 4:155-159). Ако първата част от служението на Иса е като пророк на юдеите, то втората ще започне при неговото второ пришествие (Коран 4:159), когато като мюсюлманин ще се бори с лъжливия месия.

<sup>81</sup> Коран 19: 34-37.

<sup>82</sup> Вж. пояснението към Коран 19:37.

та онтологична истина за християнското богословие... гласи, че Бог е Любов и Свобода, и човекът също е Любов и Свобода. Оттук двете неразделни реалности на християнската богочовешка визия за човека в историята са твърде прости: любов към Бога с цялото същество и любов към ближния като към самите себе си (Мат. 22:37-40).<sup>83</sup>

В библейско-християнската традиция свободата е неразривно обвързана с любовта, затова и човекът може да избира: или свободата като любов, или свободата като поробване и отрицание.

Като същество в свобода и общение, а и за двете се искат усилия, християнинът изгражда себе си и света около себе си „по образа“ на божествената свобода и общение.

Нерядко такъв път е трагичен, кръстен и кръстоносен, защото „...в Църквата няма леки и широки пътища... Християнският път е път на всецяло отречение.“<sup>84</sup>

Пътят, избран от исляма, е друг, затова и общението между Бога и човечеството в Иисус Христос чрез Светия Дух, е все така непосилно за него.

И все така, Богочовекът Иисус Христос остава камъкът, който макар да е отхвърлян от владетелите на този свят, е и ще бъде в основата на всичко съществуващо.

---

<sup>83</sup> Йевтич, Ат. „Християнското разбиране за личността в историята“. – В: Изтокът и Западът за личността..., сс. 85-86; Влахос, И. „Богословски размисъл за свободата“. Богословска мисъл, 1-2 (1999), сс. 13-19, където митрополит Йеротеос (Влахос) подчертава, че истинската свобода не може да бъде изразена без любов, тъй като ще загуби своето онтологично съществуване.

<sup>84</sup> Флоровски, Г. *Богословие и свещенство*. София, 2020, с. 132.