KONSTANTIN
PRESLAVSKY
UNIVERSITY
S H U M E N

ШУМЕНСКИ УНИВЕРСИТЕТ
"ЕПИСКОП КОНСТАНТИН ПРЕСЛАВСКИ"

ФАКУЛТЕТ ПО ХУМАНИТАРНИ НАУКИ

КАТЕДРА ПО ИСТОРИЯ И АРХЕОЛОГИЯ

2018

ХИМНЪТ В КОЛ. 1:15-20

Теодор Стойчев

THE HYMN IN COL. 1:15-20

Teodor Stojchev

Abstract: The researched theme is of great importance for the understanding of the New Testament. The Hymn in Col. 1:15-20 contains christological phrases, that reveal the divinity of Jesus Christ by manner specific for the time. The Savior is named "image of the invisible God" (1:15) and He is before the all creation (1:17). Something more, the hymn confirms, that by Him the universe is made. These and another phrases show us the specific participation of Lord Jesus in the divine identity. God creates and Son also creates. St. apostle Paul writes that in Him all the fullness of Deity dwells in bodily form (Col. 2:9). These expressions are the base on which the church`s fathers and teachers have built their theology.
In the same time Lord Jesus is named "the head of the body, the church" (1:18). This phrase underlines the deep connection between Christ and believers. Also it expresses that the unity in the Church is possible by Him .

In the Hymn we find the centrality of Jesus Christ. It is a hymn for Him. This text gives us a possibility to compare the manner of speaking about Savior in the apostolic period with the one in the post-apostolic period. Consequently it is a program that waits for later development.

KEY WORDS: Hymn, divinity, Lord Jesus Christ, creation, church

"И Който е образ на невидимия Бог, роден преди всяка твар; понеже чрез Него е създадено всичко, що е на небесата и ще е на земята, видимо и невидимо; било Престоли, било Господства, било Началства, било Власти – всичко чрез Него и за Него е създадено; Той е по-напред от всичко, и всичко чрез Него се държи. И Той е глава на тялото, *сиреч* на църквата; Той е начатък, първороден измежду мъртвите, за да има във всичко първенство; понеже в Него благоволи *Отец*, да обитава всичката пълнота, и чрез Него да примири със Себе Си всичко, било земно, било небесно, като *го* умиротвори чрез Него, с кръвта на кръста Му."

УВОД

Разглежданият текст е от решаващите за новозаветната христология.[1] Той е от тези свидетелства за личността на Спасителя, които ни помагат поне отчасти да се докоснем до начина, по който древните християни са говорили за Него. На страниците на Новия Завет ние откриваме различни титли, които отчасти отговарят на въпроса за личността на Иисус от Назарет. Свидетели сме на кратки вероизповеди и в същото време по-сложно построени текстове, които са основата, върху която св. отци и учители на Църквата построяват своето богословие. Такива изложения са Логосът на св. евангелист Йоан Богослов и образът на възлюбения Син на Бога, Който е образ на невидимия Бог, за което четем в Кол. 1:15. Не можем да пропуснем важния текст от Посланието на св. апостол Павел до евреите, в който Синът е нарече Бог („Твоят престол, Боже, е вечен…") (1:8).

Това определя важността на поставения проблем. Както става ясно от написаното той има за цел да ни помогне да си отговорим на въпроса, Кой е Иисус Христос и какво е направил за нас.

За да отговорим на поставения въпрос, ние ще засегнем някои от важните въведителни проблеми, свързани с жанра, формата, контекста и целостта на разглеждания текст. Това ни задава границите, в които ще протече богословския анализ. След тези въпроси ще престъпим към самото тълкуване. То ще засегне основните акценти, които очертава образът на Иисус Христос. Какво разбираме под израза „Който е образ на невидимия Бог"? Какво е значението на посредничеството на Христос при сътворяването на света? Как трябва да разбираме пълнотата, която Отец благоволява да пребъдва в Него? Както и защо примирението с Отца е било възможно?

1. ВЪВЕДИТЕЛНИ СВЕДЕНИЯ

Химнографският характер на този текст отдавна е безспорно приет (Wengst, K. 1972, с 170). Изследванията върху него започват още от времето на Е. Норден (1913 г.)[2]

---

[1] Когато използваме понятието „христология" е от значение да помним, че древната Църква е нямала развито учение за Христос по начина, по който го откриваме в последващите векове. Затова използваната дефиниция има по-скоро условен характер и означава: свидетелствата на Новия Завет за личността на Иисус Христос.

[2] Е. Норден обръща внимание на стила и признава литургичния му характер (**Norden, E.** Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte Religiöse Rede. Leipzig, 2013, S. 253-254). За него са от значение причастните и относителни конструкции, както и празничния стил, който е подходящ именно за молитва. Ibid. Структурата също е взета под внимание. Авторът подчертава, че във формата и съдържанието се съдържат по-стари предания. Норден е на мнение, че доксологията, която се разпределя между Отца и Сина, произхожда от средите на елинистичното юдейство, за което според него свидетелства изразът „πρωτότοκος πάσης κτίσεως" (Кол. 1:15).

(Norden, E. 2013, с. 253-254) и продължават при Е. Ломайер (Lohmeyer, E. 1964, с. 40)[3], Е. Кеземан (Käsemman, E. 1949, с. 133-148) и др. За съжаление натрупаният брой проучвания не способстват за по-лесното и категорично разбиране на текста, а провокират нови въпроси, свързани със стила, езика, религиозния фон и богословски смисъл.[4]

1.1. Начало на химна

Един от тези спорни въпроси е свързан с началото на химна: Къде той започва? Според Норден химнът започва от 12 ст. (Norden, E. 2013, с. 252), а според Ломайер от 13 ст. (Lohmeyer, E. 1964, с. 48). Прав е Дайхгребер, че само поради смяната в множествената форма не може да бъде прокарана рязка граница между двата стиха (Deichgräber, R. 1967, с. 144). Има спор относно броя на строфите. Днес съществува относително съгласие, че химнът трябва да бъде разделен на две, за което ще стане въпрос.[5]

Прието е 12-14 ст. да бъдат възприемани за литургично въведение (Deichgräber, R. 1967, с. 145), което е свързано с благодарението за спасението, следователно става въпрос за благодарствена молитва и то именно за спасението. Принципно тези стихове са сходни с Еф. 1:3-14 и 1 Петр. 1:3-5, което означава, че принадлежат към друг жанр, който се различава от този в следващите стихове (Deichgräber, R. 1967, с. 144). Тезата на Кеземан, че въвеждащото благодарение (εὐχαριστοῦντες) е технически термин за песенна вероизповед за Христос (das hymnische Christusbekenntnis), не е доказуема за Новия Завет.[6] Основното значение на думата (εὐχαριστεῖν) и нейните производни във всички места, в които се среща, е „благодаря”.[7]

---

[3] Ломайер приема, че Кол. 2:11-13, 2:16, 2:21 произхождат от смесена юдейска диаспора, а 2:8, 18, 23 имат отношение към елинистичния синкретизъм. Ломайер определя 1:13-29 като раннохристиянско богослужение, което започва с благодарствена молитва (ст. 12) Благодаренията и застъпничествата имат основание в това, което Ломайер нарича химнографско развитие на ‘Словото Божие’, като Словото е реализирано в Христос, в Църквата и самите апостоли (**Lohmeyer, E.** Die Briefe an die Kolosser und an Philemon, p. 41).

[4] Това са въпроси, които разглежда Ломайер в своето изследване (**Lohmeyer, E.** Die Briefe an die Philipper, Kolosser … p. 47-48).

[5] Например химнът (1:15-20) е разделен на две основни строфи (1:15+16; 1:18c-20:) и една междинна (1:17+18a+b) в изследването на Барт и Бланк върху Колосяни (**Barth, M., Blanke, H.** Colossians. New Translation with Introduction and Commentary. New York, 1994, p. 194). Ралф Мартин също разделя разглеждания текст на две основни строфи: 15-18a и 18б-20 (**Martin, R**. An Early Christian Hymn - Col. 1: 15-20. - *The Evangelical Quarterly* 36, 1964, pp. 195-196).

[6] Няма основание да се твърди, че глоголът εὐχαριστεῖν и производните съществителни имат отношение към думата „вероизповед”. Последната съответства на ὁμολογεῖν.

[7] Относно критиката на тезата на Кеземан и употребата на εὐχαριστεῖν в посланията на св. апостол Павел виж у **Deichgräber, R.** Op. cit., p. 145.

Затова трябва стихове 12-14 и 15-20 да бъдат разгледани като самостоятелни единици. Те имат второстепенна връзка: ст. 15-20 разширяват христологичните твърдения в ст. 12-14 с помощта на химнографски материал, който изразява основната мисъл на апостола, именно, превъзходството на Иисус Христос над космическите сили в творение и учението за спасението. Благодарението в ст. 12 се отнася до спасението, чиито субект е Бог, а Неговият Син е посредник. Бог ни прави способни да участваме в наследството на светиите („Който ни направи способни да участваме в наследството на светиите в светлината") (ст. 12). Стих 13 описва, в какво се крие способността: Бог ни е избавил от властта на тъмнината и ни е поместил в царството на Своя възлюбен Син. Следователно Той е нашата способност. В същото време спасението е и в промяната на властта („избави ни от властта на тъмнината и *ни* премести в царството на Своя възлюбен Син") (ст. 13).

Кеземан вижда в ст. 13 част от кръщелно богослужение (Wengst, K. 1972, с. 171).

Затова говори според него преди всичко наличната кръщелна терминология, използването на ὃς, промяната към ἡμᾶς и противоположния паралелизъм на двете изречения.[8] Следователно способноста да участваме в наследството, за което говори ст. 12, се случва в св. кръщение. Във връзка с това благодарението в ст. 12 се отнася до настъпилото в кръщението спасение, чиито субект е Бог, а посредникът Неговият Син (Käsemman, E. 1949, с. 171).

След това следва песента, чието значение за автора на Колосяни е да покаже, защо и поради каква причина Синът е посредник както и, защо е възможно в кръщението излизането от властта на тъмнината и пренасянето в царството на Сина. Песента отговаря на въпроса, защо Синът е Господар на всичко, защо Той е донесъл мир. Поставянето на песента в този контекст се доказва също от ст. 21, 22, където авторът отново се обръща към общината и повтаря някои от споменатите теми. Апостолът напомня, че неговите адресати били първоначално чужди и противници, но били примирени сега в тялото на Христовата плът (ст. 22). По този начин апостол Павел отново прибягва до темата в ст. 12-14. Същевременно ст. 22 е във връзка със ст. 20, в който песента намира своя завършек (Käsemman, E. 1949, с. 172). Признаването на кръщелния контекст, в който стои химна в Колосяни, показва, че примирението, което е постигнато чрез Христа, е възможно именно в кръщението.

[8] Кеземан също отнася и ст. 12 към кръщението, както и цялата песен. Тази негова теза не може безспорно да бъде приета. По скоро песента не е била писана за кръщелното последование.

1.2. **Първоначалната форма на химна**

Друг въпрос, който затруднява изследователите, е свързан с първоначалната форма на текста, проблем, който не е пряко свързан със наличната форма на химна. Следователно отношение към поставения въпрос имат структурните въпроси и опитите да се открие редакторска намеса (O'Boyle, A. 2003, с. 70, 71),[9]

Днес има съгласие, че ст. 15 е част от първоначалния текст, но се изказват съмнения, дали противопоставянията в ст. 16 не са вторични. В подкрепа на това предположение се превеждат следните основания: 1/ Думите излизат от стилистичната рамка. Елинистично звучащият текст е отчужден от стилистичното семитизиране на текста. 2/ Думите според някои явно загатват за грешно учение на колосяните, а именно разбирането, което имали за ангелите. Въпреки че този аргумент не трябва да бъде надценяван, може да се предположи, че в химна намира място учението на колосяните за ангелите. Дайхгребер е прав, що се касае до стилистичните проблеми, които някои виждат, че ние знаем твърде малко за стила на раннохристиянската поезия, затова не е възможна сигурна, категорична оценка (Deichgräber, R. 1967, с. 147).

Същата предпазливост трябва да бъде запазена и по отношение на ἵνα изречението в ст. 18, което е разглеждано от някои тълкуватели като вторично. Въпреки колебанията, въпросът, дали това изречение е било част от първоначалния текст, трябва да получи утвърдителен отговор.

Има изследователи, които зачеркват τῆς ἐκκλησίας в ст. 18 (Deichgräber, R. 1967, с. 148). В първоначалния текст вероятно σῶμα е разбирано космологично, а св. апостол Павел го интерпретирал еклисиологично и по този начин го преосмислил. Във връзка с това поддръжниците на това разбиране приемат, че интерпретацията твърде рано е навлязла в текста, тъй като първата строфа всъщност говори само за посредника при сътворението.[10] Това означава, че авторът не е полемизирал срещу евентуални еретици. Тълкуването е изправено пред трудност при преминаване от космологичното (ст. 15-17) към еклисиологично значение. Въпреки опитите да се приеме идеята за интерполация на думата „тяло" в текста, той остава просто хипотетичен.

Вероятно съмненията черпят вдъхновение от спора, който се води върху еклисиологията на Ефесяни и Колосяни. Счита се, че апостолът прави преход от

---

[9] О` Бойл подчертава, че този въпрос е от значение за тези, които се опитват да открият първоначалния химн и богословието на редактора,

[10] Въпреки споделяното от мнозина мнение, че идейно и стилистично τῆς ἐκκλησίας не е част от първоначалния текст, има основание да бъде прието, че св. апостол Павел е имал желание да преобърне космологичното значение в еклисиологично, за което свидетелства ст. 24.

комунална еклисиология към универсална. Христос е наречен глава на Църквата (Еф. 1:22; 5:22-33; Кол. 2:19), дефиниция, която не се среща в Римляни и 1 Коринтяни. Ако апостолът представя Църквата като тяло в Рим. 12:5 („тъй ние многото съставяме едно тяло в Христа, а отделно един другиму сме членове"), в Колосяни и Ефесяни връзката между Христос и Църквата е въведена като отношение между глава и тяло (Покорны, П., Геккель, У. 2012, с. 625). Някои допускат, че този преход към универсалиска представа се е наложил след смъртта на апостола, когато е съществувала опасност създадените общини да бъдат повлияни от различни сектантски групи (Покорны, П., Геккель, У. 2012, с. 626). Оформили са се различни гледни точки при решаване на проблема.[11] При изследване на фактите изводите не дават основание да говорим за развитие в богословието на апостола. Христос може да бъде описан като глава на Църквата преди всичко на основа установена метафора на „тялото": „главата" е разпознаваема част на тялото. В резултат можем да допуснем връзка между тялото и неговата глава. Ефесяни и Колосяни установяват Христос като неделима част на тялото. Частите на тялото могат да бъдат разбирани като духовни дарове (Рим. гл. 12 и 1 Кор. гл. 12), за което свидетелства и втората половина от Ефесяни. Връзката между тялото и главата е органична. На този въпрос ние също ще обърнем внимание, когато престъпим към тълкуване на текста.

Изследователите напълно изоставят ст. 19, а в ст. 20 са правени различни съкращения. Последният е приеман от някои библеисти за вторичен по отношение на първоначалния текст. Аргументът се обяснява с липсата на връзка на δι᾽ αὐτοῦ в последния ред.[12] Според Кеземан е редно да бъде премахната фразата „διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτου" (ст. 20), виждане, което не остава без последователи.[13] Фразата изяснява εἰρηνοποιήσας от гледна точка на кръстната смърт, докато според ст. 18 въздигането е постигнато чрез възкресението. Кеземан приписва тези думи на съставителя на химна, защото счита песента за предхристиянски гностически текст, който се занимавал с метафизична, над историческа драма на гностически изкупител (Wengst, K. 1972, с 172). Химнът бил приет в християнска употреба в кръщелна литургична реинтерпретация и накрая цитиран от автора на Колосяни в опровержение на гностическото движение, което създавало смут сред християнската община. Това,

[11] Има изследователи, които виждат крайно несъгласие между Колосяни, Ефесяни и безспорно Павловите послания, както и такива, които признават идейно застъпване между двете групи текстове. Вж. **Fewster, G.** Hermeneutical Issues in Canonical Pseudepigrapha: The Head/Body Motif in the Pauline Corpus as Test Case. – In: Porter, S., Fewster, G. Paul and Pseudepigraphy. Leiden, 2013, pp. 105-107.

[12] Думата действително липсва в B D* G L al latt Or.

[13] Тезата на Кеземан е преведена според: **Deichgräber, R.** Op. cit., S. 149.

което Кеземан чувствал като толкова чуждо, за да премахне споменатата фраза („διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτου"), е самото противоречие с предсъществуващия посредник при сътворението, Който извършил изкуплението (Wengst, K. 1972, с 173). Ние обаче виждаме, че точно тази идея е отразена в Евр. 1:3 („и Който, бидейки сияние на славата и образ на Неговата ипостас и държейки всичко с мощното Си слово, след като чрез Себе Си очисти греховете ни, седна отдясно на престола на величието във висините"). Следователно учението, че предсъществуващият Посредник при сътворението изкупва творението със Своята кръв, е присъща на ап. Павловата мисъл. Забелязваме подобна ако не и същата структура: идеята за предсъществуването и спасението чрез кръстната смърт на Господ Иисус Христос. Аналогът между Кол. 1:15-20 и Евр. 1:3 дава възможност да се приеме, че идеята за изкупление чрез кръвта принадлежи на първоначалния текст (Wengst, K. 1972, с 173).[14]

Спорно е дали трябва да бъде съкратена думата εἰρηνοποιήσας. Ако това бъде направено трябва също второто δι᾽ αὐτοῦ (в ст. 20) да бъде премахнато. Тогава словоредът „и чрез Него да примири със Себе Си всичко, били земно, било небесно" („καὶ δι᾽ αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν, δι᾽ αὐτοῦ εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς") става стилистично толкова лош, че по никакъв начин не може да бъде преписан на автора на химна (Deichgräber, R. 1967, с. 149).

Във връзка с опитите на изследователите да възстановят евентуален автентичен текст трябва да бъде поставен въпросът, защо авторът на химна не е премахнал това, което е чуждо на неговите идеи? Освен това твърдо стои питането: Кой е способен със сигурност да каже, коя идея (понятие), на кое противоречи? Големият проблем е, че съвременните библеисти до голяма степен работят с клиширани критерии за определяне на истинно и неистинно, ранна или късна богословска идея.[15] Освен това, повечето от фразите, които се приема, че са добавени към първоначално по-кратък химн, са всъщност твърдения, които разширяват значението на редовете, които вече са разделени (O`Brien, P. 1982, с. 35).

---

[14] Венгст също подчертава, че срещу премахването на текста говори факта, че αἷμα е Hapaxlegomenas (дума, която се среща само веднъж в текст) в Колосяни, а σταυρός само още в 2:14.

[15] Все повече се чуват гласове срещу общо споделяните критерии с помощта, на които се определя, кое понятие и коя идея принадлежи на апостола и коя е от по-късно време. Същото се отнася и до прибързаните решения за това, кои богословски идеи са от по-ранен период и кои от по-късен (става въпрос за еклисиологията, църковната йерархия и христологията в ап. Павловите послания). Относно ограничените критични възможности на езиковия и стилистичен критерий, вж. **Hoehner, H.** Ephesians. An Exegetical Commentary. Baker, Academic, 2002, p. 24; **Pitts, A.** Style and Pseudonymity in Pauline Scholarship: A Register Based Configuration. – In: Porter, S., Fewster, G. Paul and Pseudepigraphy. Leiden, 2013, pp. 115-116.

От направеното изложение се вижда, че достигането до предполагаем първоначален текст е много спорно и реконструирането му почива повече или по-малко на хипотези, което е основание да запазим вида, в който той днес стои.

Въпреки очертаните накратко колебания относно първоначалната форма на химна, днес съществува съгласие, че апостолът е приел този химн, което означава, че той не съставен от него.[16] Остава дискусионно, дали апостолът е добавил нещо към текста и ако е добавил, кое. С голяма вероятност може да се каже, че апостолът е използвал традиционен материал при написването на разглеждания химн (O`Brien, P. 1982, с. 36). Това означава, че въпреки поставянето на химна от св. апостол Павел в нов контекст той не е непосредствено свързан с колосяните, а е отделна композиция (Martin, R. 1964, с 200, O'Boyle, A. 2003, с. 70). За това свидетелства неговия речник. Има не по-малко от пет думи, които не се срещат другаде: ὁρατά, θρόνοι, κυριότητης, πρωτεύων, εἰρηνοποιήσας. Има изследователи, които отиват по-нататък – те виждат не Павлови изрази, съответно не Павлова христология (Martin, R. 1964, pp. 198), теза, която не може да бъде подкрепена.

1.3. Първоначалният контекст на химна

Произходът на химна е друг аргумент в подкрепа на не ап. Павловия му характер, въпреки че точното дефиниране на контекста остава трудна задача. Кеземан приема, че той е християнска адаптация на гностически химн. Според него митът за първочовека (Primal Man) в юдео-елинистична форма е в сърцето на пасажа и бил преоформен в християнски контекст от автора на химна в Колосяни. В същото време реалният контекст на химна е този на кръщелното богослужение, което е отразено в 1:12-14. Неговото доказателство за богослужебния характер на целия откъс е отчасти литургичният език, отчасти наличието на идеи, които били асоциирани от християните с кръщението. Преди всичко това се отнася до концепцията за Божия образ в Христа и вярващия, както и мисълта за новото творение (Martin, R. 1964, с. 199. Големият проблем на Кеземан, не е само възстановяването на първоначалната форма на химна, а идеята за гностически мит, който бил използван от християните. Има ли въобще разказът за гностическо изкупление отношение към нашето разбиране на новозаветните

[16] Обективността изисква да признаем, че има не малко изследователи, които изразяват мнението, че химнът е на св. апостол Павел и той просто преминава към по-лиричен начин на изложение. Вж. повече по въпроса за авторите, които подкрепят тази гледна точка у **Talbert, Ch**. Ephesians and Colossians. Michigan, 2007, p. 182.

текстове, още повече, че произходът на тези разкази е от след апостолско време?[17] Освен това сериозен аргумент срещу тезата на лутеранския богослов е, че едва ли може да бъде открит нехристиянски паралел със Спасителя, Който идва на земята и въплъщава божественото и човешкото (O`Brien, P. 1982, c. 38).[18]

Друг подход за разбиране значението на химна в светлината на контекста, в който стои, е предложен от В. Д. Дейвис и Ц. Ф. Бърни. Те поставят химна в контекста на равинистичния юдаизъм. Двамата виждат мидраш на Бит. 1:1 в светлината на Пр. 8:22 (O'Boyle, A. 2003, c. 71).

Има голям брой изследователи, които считат, че зад нашия химн стои еврейското разбиране за Премъдростта Божия (O'Boyle, A. 2003, c. 72). Бойл изповядва, че въпреки основанието изразът „Който е образ на невидимия Бог, роден преди всяка твар" да бъде отнесен към Адамова христология, контекстът по-скоро отпраща към

---

[17] Чарлс Талберт с право отбелязва, че източниците, от които черпим сведения за гностическия мит, са късни (Naassene hymn, Hymn of Pearl, Mandean Materials, Manichean evidence, свидетелствата на църковните отци и документите от Наг Хамади). От друга страна, източниците Chenoboskion, Paraphrase of Shem, Apocalypse of Adam, Second Treatise of the Great Seth съдържат мит за изкупител, който е повърхностно християнизиран (**Talbert, Ch.** The Myth of a Descending-Aascending Redeemer in Mediterranean Antiquity. - In: **Talbert, Ch.** Christology during the First Hundred Years and other essays on early Christology. Boston, 2011, p. 83-84). Затова няма убедителни доказателства, че гностиците са приели своя мит от християните нито, че християните са заимствали от гностиците, което говори срещу идеята, че митът е предхристиянски. Освен това трябва да признаем, че този мит не е същностен дори за гностицизма.

[18] Чарлс Талберт отстоява в своята публикация „The Concept of Immortals in Mediterranean Antiquity" виждането, че християнството е повлияно конструктивно и идейно от разбиране за безсмъртните божества и божествените хора, споделяно в средиземноморската античност (**Talbert, Ch**. The Concept of Immortals in Mediterranean Antiquity. – In: Talbert. Op. cit., pp. 61-82). Без да навлизаме в излишни подробности, свързани с неговото изложение, ще очертаем следните основни тези. Наситеното с фактология изложение на Ч. Талберт има за цел да покаже, каква е принципната разлика между двата вида божества: едните са вечни, а другите са безсмъртни. Определящите черти на последните са определени от него по следния начин: 1/ божеството първоначално е било смъртно; 2/ в края на неговото служение настъпва промяна или възнесение, поради което се сдобива със същата чест като безсмъртните. Към последната точка принадлежат други отличителни черти: липса на тленни останки, явяване на негови приятели или ученици и други. Друг характеристика на втората група божества според Талберт е, че безсмъртният е дете, което се е появило в резултат от връзка между божество и смъртен. Чертите на божествените хора в някои отношения са сходни с тези на безсмъртните богове. Понякога е засвидетелстван свръхестествен произход, благотворителност, възнасяне на небето след смъртта и получаване статут на безсмъртен. Според Ч. Талберт ранните християни разбирали сходствата между езическите герои и Иисус Христос и затова започнали да твърдят, че езическите разкази са демонични подражания на християнската проповед. Особено тази критика е характерна за св. Юстин Философ. Критичното наблюдение на изследователя го води до заключението за изключителни сходства между християнството на елинистичното юдео-християнство и митологията на безсмъртните. Сходствата, които същият вижда, се отнасят дори към учението за предсъществуването на Спасителя. Можем да кажем, че авторът явно приема разбирането, че нашите канонични евангелия са съставени по подобие на светските биографии от онова време. Мнението му обаче получава основателна критика, поради факта, че синоптичните евангелия не изобразяват Иисус Христос като обикновен смъртен, Който в награда получил безсмъртие. Евангелската традиция пише за Словото, Което станало плът и останало в плът след Своето възнесение. Освен това евангелската традиция почива на свидетелството на очевидците (**Браун, Р.** Введение Новый Завет. М., 2007, Т. 1, с. 95, 428).

Прем. 7:26, Прит. 8:22-31 и идеята за персонифицирана Премъдрост (O'Boyle, A. 2003, с. 73).

Тълкуването на текста ще покаже, че изборът на контекст до някаква степен е предзададен и следователно трудно постижим. Въпреки това има по-сериозно основание да се търсят влияния в юдаизма отколкото в гностически или езически контексти.

1.4. Деление на химна

За съжаление, делението на текста, което до голяма степен зависи от това как виждаме първоначалния текст, не е прието еднозначно, както и може да се очаква.[19] Вероятно най-приемливо остава делението на химна на две строфи, което е споделяно от голям брой изследователи (O'Boyle, A. 2003, с. 71). Дайхгребер предлага следното деление:

I. 15 ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου,
πρωτότοκος πάσης κτίσεως,
16 ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα
ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς,
17. καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων,
καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν.
18. καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος
II ὅς ἐστιν ἀρχή,
πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν,
ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων
19. ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι
20. καὶ δι᾽ αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν,
εἰρηνοποιήσας δι᾽ αὐτοῦ,
εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

Първата строфа говори за сътворението на всичко чрез Христос, а втората за примирението на всичко чрез Христос (1:15-18а; 1:18б-20). (Matera, F. 1999, с. 139). До известна степен и паралелният строеж също дава основание да приемем това деление,

[19] Делението на химна на две основни строфи от времето на Нордън бе последвано от много други изследователи, между които Ломаер, Кеземан, Дж. М. Робинсон, Е. Бамел, Е. Швайцер и др., въпреки че точното структуриране остава отворено за решения. За да бъде постигната желаната структура, библеистите често премахват или коригират част от текста, информация, на която обърнахме внимание. Също така някои, като Кеземан и Швайцер например, припознават в текста свързваща строфа. Вж. повече по въпроса у **O`Brien, P.** Op. cit., pp. 32-37.

въпреки че остава дискусионно дали началото е αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ или ὅς ἐστιν ἀρχή.[20]

В първата строфа св. апостол Павел прокламира, че Христос е икона на Бога (εἰκὼν τοῦ θεοῦ) и първороден (πρωτότοκος) преди всяко творение понеже всички неща били създадени в Него (ἐν), чрез Него (δι᾽) и за Него (εἰς). Първата част приключва с определяне на този посредник: „И Той е Глава на тялото, *сиреч* на църквата" (1:18а). С изключение на края, който обикновено е възприеман като глоса към по-ранен химн, фокусът е изключително върху ролята Иисус Христос при създаването на всичко. Оставяйки настрана референцията към Църквата, акцентът е върху творението, а не върху някакъв исторически факт.

Във втората строфа Христос е представен като начатък, първороден (ἀρχή, πρωτότοκος) от мъртвите, в Който обитава цялата пълнота (ст. 19). Бог примирил всичко чрез Него, донасяйки мир чрез кръвта на кръста Му. Тук примирението чрез Иисус Христос е централният момент, и историческият факт на кръстната смърт играе решаваща роля.

От изложението става ясно, че Иисус Христос е единственият Посредник при сътворението и спасението. Тайната на спасението е скрита от векове и родове (1:25), но се открива в Христа Иисуса (1:27). Въпреки че Той заема посредническа функция в химна, Неговата централност и превъзнесеност трябва да бъдат взети под внимание. Идеята за тайната и примирението в Спасителя са засвидетелствани в 1 Кор. 2:1 („да ви известя тайната на Бога" (καταγγέλλων ὑμῖν **τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ**)) и 2 Кор. 5:19 („защото Бог примири света със Себе Си чрез Христа…"). В 1 Кор. 8:6 четем: „Ние обаче имаме един Бог Отец, от Когото е всичко, и ние сме у Него, и един Господ Иисус, чрез Когото е всичко и ние сме чрез Него". В Колосяни обаче ролята на Господ Иисус в сътворението и изкуплението е по-тясно свързана с Неговата история.

Подредбата на редовете, въпреки относителното съгласие, също е разкъсвана от различни предположения.

1.5. Жанрът на химна

Определянето на жанра вече е по-сигурно: приема се, че откъслекът е христологичен химн. Характерно е повтарящото се αὐτός, към което се прибавя и двойното ὅς. В химна от Колосяни, подобно на Евр.1:3 и Фил. 2:6-11, се среща освен

[20] Изборът зависи от това, дали думата τῆς ἐκκλησίας е отнесена към първоначалния текст.

предикат на действието също и титулен предикат. Авторът използва всички титли на достойнството, които изразяват представянето на прославения Господ (Deichgräber, R. 1967, с. 152). Предикатните действия леко отстъпват, срещайки се само в глаголите ἐκτίσθη, ἀποκαταλλάξαι и εἰρηνοποιήσας. Авторите вземат под внимание при определяне химнографския профил на текста следните черти: специфична лексика, паралелизъм в и между строфите, художествено повторение на предлозите и повторението „всичко" (O'Boyle, A. 2003, с. 70).

2. ТЪЛКУВАНЕ НА ТЕКСТА

Химнът в настоящата си форма може да бъде разбран по-добре ако бъде погледнат в контекста, в който стои. От ст. 14 е ясно, че речта е за възлюбения Син на Бога. Този Син е Създател и Примирител на целия универс. Той властва не само над Израил, но и над цялото творение

Синът е наречен икона на Бога (εἰκὼν τοῦ θεοῦ). Франк Матера превежда думата „икона" с „представяне" (representation), позовавайки се на 2 Кор. 4:4, 6 („…Който е икона на Бога (ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ), …Бог, Който *някога* заповяда да изгрее светлина от тъмнината, Той Същият озари сърцата ни, за да бъде светло познанието на славата Божия, *проявена* в лицето на Иисус Христос (ὃς ἔλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ [Ἰησοῦ] Χριστοῦ). Абстрахирайки се от това, доколко преводът representation е адекватен, както и от разликите в акцентите на двата текста, можем да се съгласим, че в личността на Иисус Христос (в дадения случай думата личност не е използвана в характерния за систематичното богословие значение) ние срещаме Бога. Казано по друг начин – Божият Син е изява на Бога, Който не може да бъде видян от човек. (Matera, F. 1999, с. 140-141). В гръцката религиозна употреба „образът" („иконата") винаги взема участие в битието на този, който представя. Следователно представяният образ бива оприсъствен – става настоящ (Schweizer, E. 1976, с. 58).

Това разбиране не е омаловажено от думата „първороден" (πρωτότοκος). Въпреки че в старозаветната традиция се среща често, отнасяйки се към хора и животни (Изх. 13:2; Чис. 8:16; 18:17), в разглеждания текст липсва или поне не е водеща идеята за размножаване, раждане или временно първенство. По-скоро „първороден" обозначава позиция на предимство или превъзходство. Във връзка с това

е от полза да подчертаем, че изразът не е в отношение с адамова христология,[21] тъй като Адам твърде рядко е представян като първороден. Старозаветният израз не включва по необходимост родените по-късно братя, но само изразява особеното място на обичания от Бога. Следователно се откроява значението на „избрания" или „възлюбения" (Barth, M., Blanke, H. 1994, с. 195). Поради тази причина няма основание да считаме, че думата означава част от цяло. По-скоро би трябвало да бъде откроено сравнително значение („по-рано от … преди всичко"),[22] което приближава смисъла до равинистичното разбиране за Бога като имащ битие преди времето на света („Vorzeitigen der Welt") (Schweizer, E. 1976, с. 59). Изложената концепция намира потвърждение в следващите стихове. Думата се среща още и в ст. 18 „първороден от мъртвите" и сочи Този, Който привежда всичко в бъдеще (Schweizer, E. 1976, с. 59). В подкрепа на тази позиция говори Евр. гл. 1. Тук Синът отново е представен като посредник при сътворението (1:2), като образ на Божията ипостас (1:3). Той е поставен над ангелите, „колкото по-славно от тях име е наследил" (1:4). Друга важна идея откриваме в Евреи, която има отношение към разглеждания проблем – проблемът за престола на Сина: „Твоят престол, Боже, е вечен; жезълът на правотата е жезъл на Твоето Царство" (1:8). Тук Синът категорично е наречен Бог и седи на престол подобно на Бог.

Това значение се потвърждава от следващия стих, където четем, че всичко е създадено чрез Него и за Него (ст. 16). Това сочи, че богообразността на Сина се разкрива в Неговото съучастие в сътворението, т.е. откроява се посредническата функция на Божия Син.[23] (Schweizer, E. 1976, с. 97, 98). Освен посредничеството се откроява друга идея – освен съучастник в сътворението Той е и смисъл на цялото творение („…за Него е създадено всичко") (1:16). Различните предлози не означават задължително смислово разнообразие, а с голяма степен на сигурност означават идейно доизясняване. Първата част в ст. 16 "в Него" (ἐν αὐτῷ) е повторена в края на стиха „чрез Него и за Него" (δι᾽ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν) не буквално, но с интерпретативни

[21] Поддръжниците на този вид христология не правят онтологична разлика между Адам и Иисус Христос. Един от библеистите, който подкрепя битийно тъждество между Адам и Спасителя е Дж. Дан. Според него няма разлика между изразите „кбф᾽ еікóнб иепῦ" (Бит. 1:27) и „ἐн мпсцῇ Иепῦ" (Фил. 2:6). Следователно няма основание да говорим за пред времевото, небесно състояние на Иисус Христос. Той е човек подобен на първия Адам, но за разлика от последния се отказал от това да търси равенство с Бога. Виж повече: **Dunn, J.** Christology in Making. An Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation. London, 1989, p. 115-125.

[22] Идеята е отразена в синодалното издание на Библията: „роден преди всяка твар".

[23] Опитите на изследователите да определят значението на предлозите чрез съпоставки с различни мислители от онази епоха (Марк Аврелий, Сенка, Филон Александрийски и др.) не могат да доведат до категорични резултати.

разлики (Schweizer, E. 1976, c. 98). Изразът „в Него" е разяснен от „чрез Него" в инструментален смисъл, а чрез изразът „за Него„ откриваме предела, целта. В тези изрази откриваме началото и края, отразени в Христа.

Идеята, че Бог е творец на всичко (Бит.1:31; Ис.44:24; Йер.10:16) е централна за старозаветната традиция. Тя може да бъде видяна и в неканоничните текстове на Стария Завет. Контрастът между живия Бог на Израил и „боговете" на другите народи е ярко изразен в покайната молитва на Асенет: „И Господът и Богът на мощният Йосиф, Всемогъщият, мрази всички, които служат на идоли, защото Той е ревнив и страшен Бог за всички, които служат на чужди богове, както аз чух. Затова Той ме намрази също, защото аз почитах мъртви и безсловесни богове, благославях ги и ядях от техните жертви и моята уста бе осквернена от тяхната маса и аз нямам смелост да призова Господа Бога на небето, Превъзнесения, Мощния на Йосиф, защото моята уста е осквернена от жертвите на идолите. Аз чух мнозина да казват, че Богът на евреите е истински и жив Бог, че Той е милостив, състрадателен и дълго търпелив, жалостив и не зачита греховете на смирения и особено на този, който е съгрешил в незнание и не осъжда беззаконните дела на огорчения във времето на неговата скръб. Затова аз смело ще се обърна към Него и потърся подслон при Него и ще Му изповядам всичко мои грехове и ще Му излея моята смирена молитва (Jos. Asen. 11).[24] Книга Юдит е класическо монотеистично описание от времето на Втория храмов период (Юд. 9:11-14). Същият език е отразен и в месианските части на Пс. Соломонови (Пс. Сол. 17:1-4, 21, 45; 18:1, 5,10).

Н. Райт, като изхожда от тези и сходни текстове, обрисува монотеизма по времето на св. апостол Павел като лишен от философски спекулации, за което свидетелстват споменатите текстове. Този вид монотеизъм разглежда Бога като творец и съдия, също като Бога на Израил, Който се открива в определени събития. Еврейският монотеизъм е бил вкоренен в молитвата, особено в молитвата на Shema. Употребата на тази молитва няма за цел да утвърди вътрешната природа на Бога,[25] (Wright, N. T. 2013,

---

[24] Текстът е взет от: **Brooks, E**. Joseph and Asenath. The Confession and Prayer of Asenath Daughter of Pentephres the Priest. London, 1918, pp. 38-40. Самата молитва започва с признаването, че Богът на евреите е именно създателят на творението: „Господи Боже на праведника, Който си създал вековете и даваш живот на всички неща. Който си дал дихание на живот на цялото Си творение, Който Си извел невидимите неща в светлината, Който създаде всички неща, Който направи явни нещата, които не се виждат. Който Си въздигнал небето и Си основал земята на води…понеже Ти, Господи, казваш дума и всички неща излизат в битие и Твоето слово, Господи, е живот за цялото Твое творение…" (12).

[25] Н. Райт пише, че той не познава свидетелства на еврейски мислители преди 130 г. сл. Хр., които да разискват върху въпроса за вътрешното битие на Бога. Дори ако има такъв дебат той е по-скоро реакция срещу християнските твърдения за Иисус. Това прозрение, на което Райт обръща внимание, трябва да

с. 663), а да признае суверенната власт на единствения Бог-Творец над целия свят, както и да помогне на молещия се да отдаде своите мисли, сърце и живот в служба на Бога и очакванията на Израил на царство на Бога (Wright, N. T. 2013, с. 660). Според Райт именно тези разсъждения имат отношение към живата всекидневна вяра на евреина, а не толкова спекулативните разсъждения на Филон Александрийски, Йосиф Флавий и Писмото на Аристей, които са предназначение за външните. Според английският богослов монотеизмът трябва да бъде преосмислен в светлината на традицията, която е свързана с ревността за Бога, за Израил, за Тората и за Божието Царство (Wright, N. T. 2013, с. 661).

От значение е гледната точка на Р. Бокам. Според него е от особено значение да бъде взет под внимание старозаветния модел на връзка между Бога и Израил, който в древната Църква е пренесен върху Христос и новия Израил, т.е. Църквата. По този начин Баукхам се опитва да преодолее по-късния богословски интерес към природата или същността на Бога. Коректният въпрос трябва да бъде:„кое е Бог", а не „какво е Бог" (Bauckham, R. 1998, с. 15). Тези разсъждения водят до заключението, че еврейският монотеизъм и христологията на Църквата не са в напрежение (Wright, N. T. 2013, с. 686).

Тези кратки размисли имат за цел да утвърдят виждането, че признаването на творческата активност на Господ Иисус Христос е всъщност Неговото включване в идентичността на Бога, казано с езика на Бокам (Bauckham, R. 2004, с. 224). Авторът на химна продължава своята аргументация като поставя Сина преди всичко (πρὸ πάντων).

От друга страна, става ясно, Кой е Този посредник, в Чието царство вярващите колосяни участват. Кой е Този, в Когото имат примирение. Следователно химнът разкрива, че Посредникът Иисус е Господар на вселената. Той е Който всичко сплотява (1:17).

Със ст. 18 се въвежда тема, която създава трудности пред тълкувателите. Тук Господ Иисус е наречен „глава на тялото на Църква" (ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας). Следователно текстът представя особената връзка между Христос и Църквата: Църквата е тялото, а Христос е главата. Тъй като идеята за тялото през онези години е придобила космологично значение (света като тяло), някои изследователи считат, че е поставен нов акцент, подчертаващ ръководната роля на Христос във вселената. Това означава, че текстът има основно космологично значение, а

привлече вниманието на съвременните богослови, защото ако се окаже, че отсъства подобна дискусия, разсъжденията за новозаветната христология ще поемат в друга посока.

еклисиологичното е второстепенно (Gnilka, J. 1991, с 67-68). Като аргумент в подкрепа на космологичния смисъл се превеждат следните аргументи: Представата за света като одушевено същество може да бъде открита в гръцката философия. Идеята е открита у Платон (Tim. 30b). В орфизма четем: "Зевс е главата и средата, скрива всичко в себе си и от себе си го извежда" (Gnilka, J. 1991, с 68). В стоицизма пантеистичното изясняване на света като тяло служи да помогна на човек да разбере хармонията на света и своето участие в този порядък: "Това цяло, чрез което ние сме държани, е едно и бог. И ние сме негов дял и части" (Gnilka, J. 1991, с 68). Тези свидетелства според някои са основание да признаем елинистичната синагога като идеен източник за нашия химн (Gnilka, J. 1991, с. 68).

При Филон откриваме сходна идея: Творецът (съответно Логосът) и творението се представят като тяло и глава.[26] (Fossum, J. 1985, с. 315).

В Стария Завет главата е също метафорично наситена, обозначавайки ръководител и владетел (Съд.10:18; 11:8,9,11; 2 Цар. 22:44; Ис. 7:8 – според преводът на LXX), въпреки че липсва обща метафорична връзка „глава-тяло".

Употреба на метафората „глава" е позната на гръко-римския свят и е била отнасяна към отношението на императора към неговите подчинени (Fossum, J. 1985, с. 315).

В разглеждания химн тялото е Църквата, а Христос е главата. Той е наречен глава и на „всяко началство и власт" (2:10), но единствено Църквата е наречена тяло. Въобще за апостола на народите концепцията за тялото е важна, когато става въпрос за Църквата (Рим.12:4-5; 1 Кор.10:17; 12:12-28). Изследователите са разделени по въпроса, как трябва да бъдат възприемани тези последни текстове от безспорно Павловите послания[27] във връзка с Колосяни. Някои приемат, че в Колосяни вече имаме универсалистко разбиране, което предполага възможност за развитие на концепцията (Gnilka, J. 1991, с 69).[28]

---

[26] "Глава на всяко нещо е вечният Логос на вечния Отец, под Когото целият свят лежи като ли е Негови нозе или части." Jarl Fossum също подчертава, че в древния свят е общо споделяно мнението, че Вседържителят е „главата" на света, който е Негово тяло.

[27] Изразът „безспорно Павлови послания" означава тези послания на св. апостол Павел, които са приети в съвременната библеистика като безспорно написани от него. Това са: Рим., 1, 2 Кор., Гал., Фил., 1 Сол. и Филим. Относно другите послания на св. апостол Павел се изказват предположения, че са писани под негова диктовка от предполагаем негов секретар или след смъртта на апостола. Трябва да признаем, че липсва съгласие по въпроса.

[28] Гнилка пише, че по-старите Павлови послания свързват термина „тяло" с поместна община, а в Колосяни прозира универсалистка идея.

Това предполагаемо развитие често служи като основание да се виждат гностически влияния. Според т. нар. гностически мит изкупителят като глава събрал спасените в своето тяло и към себе си ги привел.[29]

Въпросът е, какво е намерението на еклисиологичната интерпретация? Гнилка приема, че не е свързана с желание космическата сигурност и хармония на стоиците да премине върху вярващите в Църквата, нито с гностицизма. По-скоро е свързана с мястото и задачата на Църквата и че единството на света е възможно в Христа, но реализирано още в историята.[30] По този начин Христос е началото и завършекът на света и едновременно с това е предаден на Църквата, която е мястото, където е признато Неговото световно господство. Следователно авторът на текста е в хармония с ап. Павловата традиция. Това се потвърждава от липсата на обяснителни пояснения в ст. 18, които дават основание за космологично обяснение на текста. Във връзка с предходните редове има основание да се заключи, че генетивът „на Църквата" е бил част от конструкцията.

От тук логично следва въпросът, какво трябва да се разбира под израза: „глава на Църквата"? Този въпрос намира отговор в контекста на стиховете. Те свидетелстват, че чрез Иисус всичко е примирено. Той е този, Който се грижи за живота на Църквата като в същото време е и Този, Който е призовал вселената в битие и я подържа. Нещо повече, Той не просто се грижи за Църквата, но тя има своя живот в Него – Църквата съществува в Христос, така както творението съществува в Него.[31]

Разликата в употребата на образа в 1 Кор. гл. 12, особено ст. 21 (също Рим. 12:3 нат.), и текстът в Колосяни се дължи на различните теми. Апостолът на народите в 1 Кор. 12 се занимава с единството на общината и осъжда разделенията в нея. Съответстващата дискусия в Колосяни не разглежда връзката на членовете в общината, а връзката на Църквата с Христос. Следователно апостолът използва един същ образ в различни контексти.

Втората половина на ст. 18, бидейки вкоренена в раннохристиянската традиция,[32] свидетелства, че възкръсналият Христос като нов Адам е основоположникът на ново човечество. Мнозина автори виждат потвърждение също в

---

[29] В християнско-гностическата „Ода на Соломон" четем: „Вие приехте моите благословения и оживяхте и се събрахте при мене и бяхте спасени. Затова вие ми станахте части, а аз ваша глава. Прославяме те наша глава, господ, миропомазан" (Ibid.).

[30] Ibid.

[31] В 2:19 четем вярващите трябва да се придържат към Христос, „от Когото цялото тяло, поддържано и свързвано чрез стави и свръзки , расте с растене по Бога".

[32] За връзката на израза „първороден от мъртвите" (πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν) с раннохристиянската традиция говорят и следните текстове: Откр. 1:5; Рим. 8:29; 1 Кор. 15:20; Деян. 26:23.

превода на ἀρχή. Гордън Фи пише, че думата напомня Бит. 1:1 и утвърждава Господ Иисус Христос като новото начало, така както Той е „причината" на първото творение. Това тълкуване е обосновано според Г. Фи и от думата „първороден". Тъй като Спасителят е първият възкръснал, Той има правата на „първороден" по отношение на Неговата Църква (Fee, G. 2007, с. 306-307). Отново проличава характерната за св. апостол Павел типологична връзка между Адам и Христос.

В ст. 19 („понеже в Него благоволи Отец, да обитава всичката пълнота" (ἐν αὐτῷ εὐδόκησε πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι)) откриваме отговор на въпроса, кой е Иисус, който отговор в същото време утвърждава нашето осмисляне за изключителното Му място в творението. Стихът трябва да бъде разглеждан във връзка със ст. 16 и особено с 2:9 („понеже в Него телесно обитава всичката пълнота на Божеството" (ὅτι ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς)). В 2:9 поясняващото съществително τῆς θεότητος (на Божеството) плюс наречието σωματικῶς (телесно, в телесна форма) означават това, което днес наричаме „въплъщение".

Езикът на Колосяни се различава от по-късно развития в Църквата онтологичен начин на говорене за Бога: Какъв е Бог? Старият Завет познава Бога, доколкото Той се е открил на човека. Следователно Той винаги е мислен във връзка с човека, а не Сам по Себе Си. Евреинът споделя разбирането, че Бог живее в Своя храм (1 Парал. 17:4 и 1 Парал. 6:18). Тази представа намира отражение и в Пс. 62:17 („Защо вие, високи планини, гледате завистливо на планината, на която Бог благоволи да обитава и Господ ще обитава вечно" (τὸ ὄρος ὃ εὐδόκησεν ὁ θεὸς κατοικεῖν ἐν αὐτῷ)).[33] Погледната в тази светлина „пълнотата" е Бог, Който виждаме в Сина.

Разглежданият стих създава доста трудности пред тълкувателите. Сложно е да определим, кой е благоволяващият субект (Бог, Христос или цялата пълнота) и какво трябва да разбираме под „всичката пълнота" (πᾶν τὸ πλήρωμα). (O'Brien, P. 1982 a, с. 51). Няма достатъчно основание да приемем, че Синът е субектът (въпреки че Еф. 2:16 свидетелства, че Синът е, Който примирява), тъй като фразата „в Него" (ἐν αὐτῷ), т.е. в Христа, изглежда Го изключва. (O'Brien, P. 1982 a, с. 51).

Много тълкуватели приемат, че субектът, Който благоволи, е „Бог", макар и неспоменат, а думите „…да обитава всичката пълнота" са конструкция акузатив с инфинитив. Този смисъл е отразен в синодалния превод на Библията. По този начин се

[33] Библеистите обръщат внимание и на други текстове, които отразяват същата идея. Нещо повече, в есхатологичното време Бог ще посети Своя народ и ще обитава сред него (Юбилеите 1:17; Заветът на Левий 5:2; Заветът на Дан 5:1).

съгласува фразата с причастието „примири" (ст. 20), което е от м. р. От друга страна, вмъкването на Бога като субект е основателно, защото думите εὐδοκία и εὐδοκέω обозначават особеното благоволение на Бога (Лука 2:14; Фил. 2:13). Като често сочен недостатък на този превод е липсата на думата „Бог", за Когото се говори последно в ст. 13. За това пък в целия химн центърът е Синът.

От друга страна, има граматично основание да приемем, че субектът е „всичката пълнота", ако разбираме фразата като парафраза на „Бог в цялата Своя пълнота" (Moule, C. F. D. 1957, с.71).[34] Тогава следващите думи, които са в м. р. (εἰς αὐτόν (със Себе Си); εἰρηνοποιήσας (умиротвори)), могат да бъдат обяснени като конструкция по смисъл, защото в този случай според Д. Моуле думата „пълнота" изисква м. р. Друг аргумент в полза на тази теза е, че същата фраза, която стои в 2:9 (πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος), е подлог на главния глагол „обитава"(Moule, C. F. D. 1957, с.71; O`Brien, P. 1982, с. 51).

Като най-решаващ аргумент срещу този превод е персонифицирането на Божията пълнота. Ако тя е различна от Отца (интерпретативно е наречена „Бог в цялата своя пълнота"), изпадаме в изключително сложната ситуация да осмислим и дефинираме, как тази пълнота благоволява. В случая по-скоро ще изпаднем в

---

[34] Г. Фи в съгласие с Д. Моуле развива подробно тази гледна точка. Избраните изразни средства според Г. Фи се дължат на факта, че ап. Павел запазва в своя корпус думата θεός за Отца (изключение правят Рим. 9:5 и Тит 2:13). По този начин изразът позволява на апостола да мисли от гледна точка на въплъщението без да уточнява, че Бог живее в Него, за да не ограничи живеенето на Бога до определено място (Op. cit., p. 309). На същото място американският богослов обръща внимание на граматичната особеност на конструкцията в 1:19. Прави впечатление, че липсва граматично съгласие. Изразът πᾶν τὸ πλήρωμα е от ср. р., въпреки че е перифраза на θεός, която е от м.р. И понеже съществителните от ср. р. са идентични в акузатив и номинатив според него е трудно да се каже, какво авторът е искал да каже, особено във връзка с инфинитивната форма. Оттук според същият автор възниква въпроса, дали разглежданата конструкция е субект на главния глагол εὐδόκησεν (благоволи) или е субект на следващия инфинитив (κατοικῆσαι). Г. Фи продължава да разсъждава, преминавайки към следващия стих, където глаголът εἰρηνοποιήσας (примири) е в м.р. ед.ч. и няма предхождащо го съществително, с което граматически да се съгласува. Във връзка с това авторът пита, дали апостолът е искал да четем „Бога" като предпочетения субект, въпреки че не е споменат, или е създал граматична аномалия, защото „цялата пълнота" смислово е референция към Бога. Тъй като идейната посока на американо-канадския библеист е отчетлива, няма да превеждаме допълнителни негови свидетелства. Вж. цялата аргументация в Op. cit., pp. 308-312. Става ясно, че според Г. Фи субектът, който е „всичката пълнота" (в случая имаме персонификация на фразата), бидейки различен от Отца (това е логичния резултат, тъй като Г. Фи категорично засвидетелства, че цялата поема е за Сина), благоволил да живее в Сина Божий, чрез Сина да прими всичко със Сина, което вече Го прави център. Това той постига като превежда личните местоимения не като възвратни, както е в повечето преводи (εἰς αὐτόν „със Себе Си" ст. 20; κατενώπιον αὐτοῦ „пред Себе Си" ст. 22), а като лични, т.е. отнасящи се към Сина Това според американският изследовател е основанието да говорим за въплъщение и възможност да се запази смисловата цялост на поемата. По този начин той се опитва да преодолее всяка възможност текстът да бъде тълкуван адопциониски или функционално. Преводът, който Г. Фе предлага е: „For **in the Son** all the fullness chose to dwell, and **through the Son** to reconcile all things **to the Son,** having made peace **through the blood of the Son's cross, through the Son,** whether things on earth or things in heaven". Мнението на Г. Фи отразява позицията на Д. Моуле (**Moule, C. F. D.** The Epistles of Paul the toColossians and to Philemon. Cambridge, 1957, pp. 70-71).

анахронични тезиси, защото ще трябва да питаме за природа и лица. Следователно граматичният избор не е съвсем богословски издържан. Във връзка с това е по-коректно да приемем, че субектът е Бог, макар и неназован категорично, а също е граматично по-лесно като решение, защото Бог (м.р.) се съгласува лесно с „примири" (εἰρηνοποιήσας), също от м.р.

Друг въпрос, който е труден за решаване е: Какво трябва да разбираме под понятието „плирома" (пълнота)? Открояват се две основни решения: богословско и космологично. Сред поддръжниците на първата позиция се открояват следните дефиниции: „Целостта на божествената природа е определящо свойство" (Soden); "Това, което Бог за Бог прави" (Ewald); „цялата пълнота на природата на Бога" (Percy); „Пълнотата на Бога" (Lohse). (Gnilka, J. 1991, с 72).

Поддръжниците на втората гледна точка тълкуват разглежданата дума в смисъл на „абсолютната пълнота на съществуващото", т. е. всичко е получило в Христос обиталище и светът поради това се е върнал към своя първоизвор (Gnilka, J. 1991, с 72).

Всяка от позициите търпи критики. От страна на някои догматисти се чува възражение, че приемането на понятието „плирома" в смисъл на божествена природна пълнота, т.е. по отношение на природата на Бога, е некоректно, „защото божествената пълнота никога не е получила жилище в Христос, но Му е присъща от вечност".[35] Задаван е въпросът: Няма ли развитие в христологичното познание? Възразява се, че не е редно новозаветните текстове да бъдат преценявани от гледна точка на Халкидонския събор (Gnilka, J. 1991, с 72).

Противопоставянето на втората теза почива на предположението, че ако фразата „цялата пълнота" (πᾶν τὸ πλήρωμα) предполага всичко, което е на земята и на небето, би трябвало да бъде употребен израза τὰ πάντα. Последното мнение е припознавано като христологично променен пантеизъм. Космологически влияния някои виждат в гностицизна или стоицизма. В херметическите писания думата „плирома" е употребена монистично и дуалистично: „Тъй като светът е плиромата на злобата, бог обаче е на доброто" (CHerm 6,4).[36] Сотириологичният смисъл, който многосмисловото понятие

[35] „Pleroma einfach als göttliche Wessensfülle zu nehmenn hat, gehet nicht, weil die göttliche nie in Christus Wohnung genommen, sonder von Ewigkeit in ihm ist". Тази гледна точка, която принадлежи на N. Kehl, е цитирана по: **Gnilka.** Op. cit., p.72.

[36] Цитирано според: **Gnilka.** Op. cit., p. 73.

„пълнота” е получило в гностицима, в Кол. 1:19 и сл. е с различно значение. Тук спасението не е чрез познание, но е разглеждано в Христос като ново творение[37].

Й. Гнилка е от изследователите, които припознават сотириологичен смисъл в дискутираната конструкция (Gnilka, J. 1991, с 74). Във връзка с това той пише, че изразът „всичката пълнота” трябва да означава онази божествена благодат и животодаваща сила, която се съдържа и е достъпна в Христа, но в същото време възвръща раздвоения свят към единство. (Gnilka, J. 1991, с 73). Следователно, отстоява Й. Гнилка, христологията е функционална, “въпреки че прозира идеята за природата.” (Gnilka, J. 1991, с 73-74).

Като обобщение можем да кажем, че за предпочитане е старозаветният контекст, който ни помага да осмислим по-точно разглежданото понятие. Освен посочената по-горе идея за връзката между Бога и избраното от Него място за пребъдване можем да посочим и други. Думата означава също морето и неговите обитатели (Пс. 96:11) (ἡ θάλασσα καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς)) както и земята и всичко, което е на нея (Пс. 23:1) (ἡ γῆ καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς)). От друга страна, сам Бог изпълва целия универс (Иер. 23:24) (μὴ οὐχὶ τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν ἐγὼ πληρῶ)). Следователно тези различни смисли се срещат в Кол. 1:19. Божият Син е Този, в Когото Бог присъства с цялата Си пълнота. Тук някои би видял адопциониски или несториански идеи, но тези опасения трябва да бъдат разсеяни, когато вниманието е привлечено от духа на текста. Синът твори, Той предхожда творението, в Него и чрез Него Църквата съществува, т.е става въпрос за език, който е относим към Бога. В цялата първа глава, а можем да кажем и в следващите, функциите на Отца и Сина са разграничени. Синът, в Който обитава цялата божествена пълнота, седи отдясно на Бога (3:1). Казано по друг начин: Ние срещаме Бога в Сина.

Тази позиция, ако сме я разбрали правилно, свързва две основни мисловни линии, които се събират в разглеждания химн. Кой е Този, в Чието царство сме преселени? Преминаването от властта на тъмнината в царството на светлината е друг начин, по който апостолът говори за спасението. Във връзка с това имаме основание да твърдим, че „плирома” се отнася към Бога. Следователно Синът участва в пълнотата на

[37] Трябва да спомена и друга разлика. Валентинианите разбирали плиромата като „пълнота” на еманациите, които излизали от Бога. Плиромата означавала най-висшия духовен свят, което е в непосредствена близост до него. Въпреки това Бог, който е нероден и неподчинен на времето и мястото, е отделен от небесната пълнота на еманации. Освен това в химна сам Бог е наречен „пълнота”. В контекста на тази космология трябва да кажем, че Изкупителят от Колосяни не напуска пълнотата, както е в гностицизма, където той прави дълго спускане в света (**O’Brien.** Op. cit., p. 52).

Бога и това участие е лично – това е Неговата собствена пълнота.[38] Именно затова спасението е възможно. Това обяснява творческа Му активност, както и първенството във всичко. Нещо повече: пълнотата на Божеството, която Отец благоволи да обитава в Него, обяснява значението на ст. 15 („и Който е образ на невидимия Бог"). Авторът поставя Сина в посредническо отношение по отношение на Отца. Езикът не може да бъде приравнен на развития език на по-късното християнство.

В духа на текста стои и учението за примирението: „и чрез Него да примири със Себе Си всичко, било земно, било небесно, като го умиротвори чрез Него, с кръвта на кръста Му" (1:20). Отново е застъпена посредническата функция на Божия Син. Смисълът може да бъде осветлен в светлината на езическата среда, в която са потопени вярващите в Колоса. Вероятно езикът на стиха черпи идейно основание от римското императорско разбиране за мира. Например, Плутарх говори за Александър Велики, че дошъл като изпратен от небето управител за всички и като посредник за целия свят. „Тези, които той не можел да убеди и да присъедини към себе си, той завоювал със силата на армията, и събрал заедно всички хора в едно тяло" („On the Fortune or the Virtue of Alexander", Mor. 4.329C).[39] Мирът идва чрез покоряване на непокорните. При изреждането на делата на Август ние го чуваме да казва: „Янус Квирин, който нашите предшественици заповядвали да бъде затварян всеки път, когато имало мир по цялата територия на римския народ по суша и вода, гарантиран с победа, и който преди моето рождение е записано да е затварян общо два пъти от основаването на града, сенатът нареди да бъде затворен трети път докато аз бях управител" (Res gest. Divi Aug. 13).[40] Друга информация, почерпена от същия източник, гласи: „Провинция Галия, Испания и Германия … аз доведох до състояние на мир" (26).[41] Тези и други източници показват, че мирът в империята е постиган с военни завоевания. По този начин колосяните по-отчетливо са разбирали думите на апостола: „умиротвори чрез Него". Явно се натъкваме на противостоящи модели, въпреки формалните сходства. Римският порядък е резултат от военна сила, а в Колосяни въплътилият се Син, в Когото е цялата пълнота на Бога, умира на кръст, за да примири с Бога небесното и земното.

---

[38] Пояснението се налага, защото според J. Ziesler силата, чрез която Спасителят действа е собствена на Бога, поради което няма основание да говорим за лична божественост на Иисус Христос. Следователно сме изправени пред адопционизка теза. Мнението Ziesler е предадено според: **Talbert.** Op. cit., p. 192. Несъстоятелността на тази гледна точка откриваме в други текстове, които утвърждават личното предсъществуване и божественост на Спасителя (Йоан 1:3; 8:58; 1 Кор. 8:6; 1 Тим. 3:16; Евр. 1:1-3 и др.).
[39] Цит. по: **Talbert.** Op. cit., p. 196.
[40] Според **Talbert.** Op. cit., p. 196.
[41] Ibid.

По този начин апостолът като че ли иска да каже: вече съществува ново царство, начело на което е Бог. Човекът става поданик на това ново управление с вяра в Иисус Христос, Който жертва Себе Си, за да имаме мир с Бога.

Трябва да признаем, че не може да сме сигурни, дали апостолът е имал точно това предвид, когато избира думата „умиротвори" или се придържал към езика на култа, според който мирът с Бога е възможен чрез жертвата на невинния Агнец.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Изложението представи образ на Господ Иисус Христос, Който излиза извън рамките на тварното и навлиза в сферата на божественото. Химнът утвърждава уникалната връзка между Сина („Който е образ на невидимия Бог") (1:15) и Отца.[42] Химнът е във връзка с 1:13-14 и затова отговаря на въпроса, Кой е освободил колосяните от властта на тъмнината и ги е очистил от греховете. Върховенството на Иисус Христос над небесните сили означава, че християните са избавени от властта на тъмнината. Той е образ на невидимия Бог, което не е разбирано като Адамова христология, а означава оприсъствяване на Бога: Бог е видим в Своя Образ, Който е Син. Това се потвърждава от Неговото посредническо включване в акта на сътворението. С това апостолът редефинира начина, по който евреите говорят за Бога и Неговата връзка с Божия народ. По този начин той до голяма степен променя техния религиозен символичен свят. Бог, Който е единствен Творец, според богословието на Колосяни, има до себе си сътворящ субект: Иисус Христос (1:16). Отец въвежда християните в царството на Божия Син (1:13) като Божи народ. Следователно Отец споделя Своето царство със Сина. Освен споменатия образ на творящия Иисус апостолът използва сложно словосъчетание („понеже в Него благоволи Отец, да обитава всичката пълнота"), за да покаже, че в Сина е „всичката пълнота на Божеството" (2:9). Именно този божествен Посредник и само защото Той е такъв, спасението е гарантирано от Бога. Космологията на Колосяни остава близко до символичния свят на евреина, но в същото време го видоизменя. Бог, Който промисля за света, примирява небесното и земното чрез Иисуса Христа (1:20). Кръстът е в центъра на този ход на връщане към Бога (1:20, 2:15), факт, който прави изложението уникално.

[42] Този текст не е единственият, който разкрива уникалната връзка между Отца и Сина. В Колосяни ние срещаме също следните определения: „Бога и Отца на Господа нашего Иисуса Христа" (1:3); Той е възлюбеният Син 1:13; животът на вярващите е "скрит с Христа в Бога" (3:3) и др.

Въпреки това трябва да кажем, че езикът на химна се отличава от този на св. отци и учители на Църквата. Липсват философските начини на определяне на отнологичните отношения между Отца и Сина. Колосяни остава по-близко до езика на Писанието, което позволява да се правят по-свободни тълкувания. Отец запазва мястото на първопричина, идея, която по-късно е развита на християнското богословие. Това обаче не означава, че Иисус Христос не участва в живота на Бога. Той прави това, което Бог прави според свидетелствата на Стария Завет.

Библиография:

Браун, Р. 2007, Введение Новый Завет. М., Т. 1,
Покорны, П., Геккель, У. 2012, Введение в Новый Завет. Москва
Barth, M., Blanke, H. 1994, Colossians. New Translation with Introduction and Commentary. New York
Bauckham, R., **1998,** God Crucified. Cambridge
Bauckham, R. 2004, Biblical Theology and the Problem of the Monotheism. – In: Bartholomew, C., Healy, M. and Karl, M., Robin, P. Out of Egypt. Michigan
Brooks, E. Joseph and Asenath. **1918,**The Confession and Prayer of Asenath Daughter of Pentephres the Priest. London.
Deichgräber, R. 1967, Gotteshymnus und Christushymnus in der Frühen Christenheit. Göttingen
Dunn, J. 1989, Christology in Making. An Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation. London
Fee, G. 2007. Pauline Christology. Massachusetts
Fewster, G. 2013, Hermeneutical Issues in Canonical Pseudepigrapha: The Head/Body Motif in the Pauline Corpus as Test Case. – In: Porter, S., Fewster, G. Paul and Pseudepigraphy. Leiden
Fossum, J. 1985, The Name of God and the Angel of the Lord. Tübingen
Gnilka, J. 1991, Der Kolloserbrief. Herder.
Hoehner, H. 2002, Ephesians. An Exegetical Commentary. Baker, Academic
Käsemman, E. 1949, Eine Urchristliche Taufliturgie. – In: Wolf, E. Festschrift für Rudolf Bultmann zum 65. Stuttgart
Lohmeyer, E. 1964, Die Briefe an die Philipper, Kolosser und an Philemon. Göttingen
Martin, R. **1964**. An Early Christian Hymn - Col. 1: 15-20. - *The Evangelical Quarterly* 36.
Matera, F. **1999**, New Testament Christology. Louisville
Moule, C. F. D. 1957. The Epistles of Paul the toColossians and to Philemon. Cambridge
Norden, E. 2013, Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte Religiöse Rede. Leipzig
O`Brien, P. **1982**, Colossians and Philemon. Word Biblical Commentary
O'Brien, P. 1982 a. Colossians, Philemon. Word, Incorporated
O'Boyle, A. 2003, Towards a Contemporary Wisdom Christology: Some Catholic Christologies in German, English and French 1965-1995. Roma
Pitts, A. 2013. Style and Pseudonymity in Pauline Scholarship: A Register Based Configuration. – In: Porter, S., Fewster, G. Paul and Pseudepigraphy. Leiden
Schweizer, E. 1976, Der Brief an die Koloser. Zürich
Talbert, Ch. **2007**, Ephesians and Colossians. Michigan.
Talbert, Ch. 2011, Christology during the First Hundred Years and other essays on early Christology. Boston
Wengst, K. 1972, Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums. Göttingen.
Wright, N. T. 2013, Paul and the Faithfulness of God

Автор: гл. ас. д-р Теодор Стойчев
специалност Теология,
teodor_stojtchev@abv.bg

Рецензент: проф. дбн Емил Стоянов
Богословски факултет, СУ "Св. Климент Охридски"