

Великотърновски университет  
„Св. св. Кирил и Методий“  
Православен богословски факултет  
Катедра “Историческо и практическо богословие”

# ТРҮДОВЕ

---

ТОМ 1

Велико Търново  
2017

**Трудове**

**на**

**Катедра „Историческо и практическо богословие“  
ПБФ, ВТУ „Св. св. Кирил и Методий“**

**Том 1**

**Велико Търново  
2017 г.**

**Отговорен редактор:** Юлиян Великов

**Редакционна колегия**

проф. д.и.н. Иван Тютюнджиев

свещеник доц. д-р Людмил Малев

гл. ас. д-р Юлиян Великов

*Сборникът се издава с подкрепата на Международната асоциация по Патрология (International Association of Patristic Studies (I.A.P.S.)) и издателство Авангард принт, ЕООД, гр. Русе.*

Настоящото издание *Трудове на катедра „Историческо и практическо богословие“*, том 1, е първо по рода си и включва изнесените доклади от проведени през 2016 година, под егидата на Международната асоциация по Патрология (I.A.P.S.), научни четения на тема *„Християнството: предание, история и богослужение“*.

В изданието се включват представените доклади на преподаватели от други факултети, ангажирани с лекционни курсове по магистърски програми към катедра „Историческо и практическо богословие“.

Разделът *Miscellanea* запознава с текстове на колеги от други катедри на ПБФ, чиито монографични разработки предстоят да бъдат отпечатани.

*Редакционната колегия не носи отговорност за допуснати фактологически и концептуални неточности в публикуваните статии.*

## **Участници**

*Юлиан Великов* е доктор по теология и главен асистент по Патрология, Агиология и Стара българска литература (духовна книжнина). В своето изложение разглежда значението на раннохристиянските апологети Аристид и Атинагор и отношението им към гръко-римската древност.

*Архимандрит Авксентий (Делипапазов)* е доктор на теологическите науки и професор по Литургика. В своето изложение разглежда произхода на евхаристийната епиклеза.

*Петко Петков* е доктор по история и професор по Нова история на България XIX-началото на XX век. В изложението се спира върху Екзархийския устав (1883 г.) и приложението му в Княжество България.

*Свещеник Людмил Малев* е доктор по история и доцент по Църковна история на България. В своето изложение предлага исторически преглед на православните християнски дружества и братства в Търновска епархия през 30-те и 40-те години на XX в.

*Андрей Андреев* е доктор по история и професор по Нова и Най-нова обща история – история на Русия. Статията се спира върху отношението на руските славянофили към българското църковно-национално движение през 60-те години на XIX век.

*Светозар Влайков* доктор по история на руския книжовен език и доцент по Славянски езици. Статията запознава с употребата на специфични устойчиви словосъчетания, придаващи сакралност на текста, във влахо-българските грамоти от XIV-XVII в.

*Магдалена Маринова* е доктор по теология и доцент по Методика на обучението по религия. Изложението ѝ предлага поглед върху библейските и катехизични основи на литургичната проповед.

*Росен Русанов* е доктор по история и главен асистент по История на Църквата. В изложението си анализира произхода, функционирането и обхвата на теокрацията.

*Даниел Йорданов* е доктор по църковна музика и главен асистент по Църковно пеене. Изложението представя формирането и развитието на чина Малък водосвет (XI–XVI в.).

## **Miscellanea**

*Павлин Събев* (о. Павел) е доктор по теология и главен асистент по Нов Завет. Статията поставя акцент върху определени методологични предпоставки за изучаване на литературната история на светите Евангелия.

## СЪДЪРЖАНИЕ

Юлиян Великов, <i>Гръко-римската древност и раннохристиянските апологети Аристид и Атинагор</i> .....	7
Архимандрит Авксентий (Делипапазов), <i>Произход на евхаристийната епikleза</i> ..	15
Петко Петков, <i>Приспособеният в Княжество България Екзархийски устав от 1883 г. и неговото приложение</i> .....	21
СВЕЩЕНИК ЛЮДМИЛ МАЛЕВ, <i>Православните християнски дружества и братства в Търновска епархия през 30-те и 40-те години на XX в.</i> .....	29
АНДРЕЙ АНДРЕЕВ, <i>Руските славянофили и българското църковно-национално движение през 60-те години на XIX век</i> .....	37
СВЕТОЗАР ВЛАЙКОВ, <i>Устойчиви словосъчетания, придаващи сакралност на текста, във влахо-българските грамоти от XIV-XVII в.</i> .....	52
МАГДАЛЕНА МАРИНОВА, <i>Библейски и катехизични основи на литургичната проповед</i> .....	56
РОСЕН РУСАНОВ, <i>Понятие, произход, функциониране и обхват на теокрацията</i> ..	64
ДАНИЕЛ ЙОРДАНОВ, <i>Последование на Малкия водосвет (формиране и развитие на чина XI-XVI в.)</i> .....	73
MISCELLANEA	
ПАВЛИН СЪБЕВ (О. ПАВЕЛ), <i>Няколко методологични предпоставки за изучаване на литературната история на светите Евангелия</i> .....	79



## ГРЪКО-РИМСКАТА ДРЕВНОСТ И РАННОХРИСТИЯНСКИТЕ АПОЛОГЕТИ АРИСТИД И АТИНАГОР

*Юлиян Великов*

Изучаването на раннохристиянската епоха предлага възможност да се открие начинът, по който светите отци и църковни писатели се противопоставят на езическата и еврейската аргументация против християнството. В настоящото си изложение ще насоча вниманието ви към двама от тях – християнските апологети Аристид и Атинагор, чието присъствие в предлаганата защитата на християнството през II век е все още недостатъчно задълбочено изяснено.

Веднага е необходимо да предложа една предварителна констатация, а именно, че авторите от епохата на II апологетичен век трудно биха могли да се разглеждат като „богослови“ (т.е. теологизиращи), а по-скоро като ерудирани християни, достатъчно добре познаващи гръко-римската античност и умеещи да извеждат по адекватен начин онези от многобройните аргументи, необходими за защита на християнството. И още нещо, при тях се наблюдава различен подход към проблема „езичество“, макар че е търсен един единствен резултат – защита на християнството. Двамата автори, на които се спирам, са пример за това как през II век се подхожда към подобна защита – не еднотипно (шаблоно), а според конкретните нужди и ситуация.

Маркиан Аристид, заедно с Кодрат, се посочва от еп. Евсевий (Памфил) Кесарийски като най-ранен християнски апологет<sup>1</sup>. Апологията му ста-

---

<sup>1</sup> Евсевий (*ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ*) отбелязва, че двамата с Кодрат са представили апологии на християнството пред император Адриан (*τοιοῦτος μὲν οὗτος· καὶ Ἀριστείδης δέ· πιστὸς ἀνὴρ τῆς καθ' ἡμᾶς ὁρμώμενος εὐσεβείας, τῷ Κοδράτῳ παραπλησίως ὑπὲρ τῆς πίστεως ἀπολογία ἐπιφωνήσας Ἀδριανῷ καταλέλοιπεν· σὴνεται δέ γε εἰς δεῦρο παρὰ πλείστοις καὶ ἡ τούτου γραφή.*) [(IV.3 (3-6)) Edward Schwartz (ed.), *Eusebius Werke* (Die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte) (Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1903), 304 (*ZWEITER BAND, ERSTER TEIL*)]. Това се приема и утвърждава и на Запад от блаж. Йероним Стридонски (*Liber De Viris illustribus*) [(Caput XX) (Sancti Eusebii Hieronymi Stridonensis presbyteri, Opera omnia; PL 23:672)] и бенедектинския монах Усуард (Usuard) (*Martyrologium*): “Eodem die, apud Athenas, beati Ariftidis, fide, sapientiaque clarissimi, qui Adriano principi de religione Christiana libros obtulit, & quod Christus Jesus solus esset Deus, praefente ipso imperatore, luculentissime peroravit. (**mensis Augustus, die 31**)” [(Joannis Baptista Sollerii (ed.), *Martyrologium Usuardi monachii* (Antverpiae: Ex typographia Joannis Pauli Robyns, 1714), 502) (името му е повторно споменато като свидетелстващ за мъченичеството на св. Дионисий Ареопагит: “Natalis beati Dionisii episcopi & martyris qui post clarissimam confessionem fidei, post gravissima tormentorum genera, glorioso martyrio coronatus est, ut testatur Ariftides Atheniensis, vir fide sapientiaque mirabilis, in eo opere, quod de Christiana religione composuit. (**mensis October, die 3**)” (Joannis Baptista Sollerii (ed.), op. cit., 574)]. Епископ Евсевий (Пам-



ва достъпна за научната общност едва в края на XIX век (Rendel Harris/Armitage Robinson<sup>2</sup>). Задачата, която очевидно стои пред Маркиан Аристид не включва „богословстване“ и в това отношение Otto Bardenhewer и Frederick Copleston са коректни в направените констатации<sup>3</sup>. На този най-ранен етап на преден план в защитата на християнството се извеждат (респ. търсят) монотеистични разсъждения и желание за доказване размиването на истинското учение за Бога у всички (варвари, елини и юдеи), с изключение на християните. Цялостен прочит на Аристидовия текст показва реализирането на оптимално опростен план, вграден в изчистено изложение; изложение, в което определено се усеща желание за съобразяване с читателските „възможности“ за възприемане, а така също и стремеж за смело навлизане в литературната митологична многопластовост, за да се очертае вселенското значение и изключителната мисия на християнството.

В първа глава на Апологията апологетът се поставя в типичната роля на философ – съзерцаващ вселената, чиято красота може да предизвика единствено удивление и смирение пред нейния Първосъздател и Устроител – Бог -своеобразно ехо от съчетанието на сходно изразено удивление на древните египтяни пред природата на вселената (Диодор Сицилийски)<sup>4</sup>

---

фил) Кесарийски надлежно споменава имената и на други християнски автори, пишещи апологетични текстове в защита на християнството, но с различен адресат: Мелитон (Кардийски) [(IV 13.8 (20-2)) (Edward Schwartz (ed.), *Eusebius Werke* (Die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte) (Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1903), 330-2 (ZWEITER BAND, ERSTER TEIL)], Милтиад [(V 17.5 (8-10) (Edward Schwartz (ed.), op. cit., 472)], св. Юстин Философ и Мъченик [(IV 8.3 (17-20)) (Edward Schwartz (ed.), op. cit., 314)], Аполинарий Хиераполски [(IV 26.1 (21-24)) (Edward Schwartz (ed.), op. cit., 380) (от съчиненията му са се съхранили само два фрагмента (*3а Пасха*) (Ludovicus Dindorfus (ed.), *Chronicon Paschale* (Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae) (Bonnae: Impensis Ed. Weberi, 1832), 13C-14D (volumen I))] сред др.

<sup>2</sup> Joseph Armitage Robinson (ed.), *The Apology of Aristides, translated from the Syriac* (Texts and Studies contributions to Biblical and Patristic Literature) (Cambridge: The University Press, 1893) (second edition). От сега в текста *Апология*.

<sup>3</sup> Otto Bardenhewer, *Geschichte der altkerchlichen Literatur* (Freiburg im Breisgau: Herdersche Verlagshandlung, 1913), 195 (Erster band/zweite Auflage): „Auf die spezifisch christlichen Lehren geht Aristides nicht weiter ein, und an theologischem Gehalte kann seine Apologie sich deshalb auch nicht im entferntesten mit den Schriften Justins des Märtyrers messen.“; Frederick Coplestone, *A History of Philosophy* (Augustine to Scotus) (London: Burns and Oates, 1999), 16 (i) (volume 2): „We have here, then, a very rudimentary natural theology presented, not for purely philosophic reasons, but in defence of the Christian religion“. До подобен извод по-рано достига и Николай Сагарда: „Вобщо же Аристид не имел в виду излагать содержания Христианского учения и говорит только то, что считал необходимым сказать *сообразно с задачами произведения и степенью понимания читателей* (к.м.).“ (Сагарда, Н. Полный корпус лекций по Патрологии. СПб., (2004), 320).

<sup>4</sup> Bibliotheca Historica: “Τοὺς δ' οὖν κατ' Αἴγυπτον ἀνθρώπους τὸ παλαιὸν γενομένους ἀναβλέψαντας εἰς τὸν κόσμον καὶ τὴν τῶν ὄλων φύσιν καταπλαγέντας καὶ θαυμάσαντας...”

или на античния човек, отхвърлящ инцидентността (произволността) във вселената (Цицерон)<sup>5</sup>, с това на св. апостол Павел (Рим. 1:20)<sup>6</sup>.

Това, което веднага прави впечатление е желанието да се подкопае доверието към подобни учения, да се внесе основателното съмнение, чрез морална оценка на подобен псевдобожествен свят. Именно тук може да се отбележи началото на развилото се впоследствие и като традиция присъствие на разсъждения относно езическите пантеон и религиозност като цяло. Подобни разсъждения, съпътствани от морални оценки, на практика се окриват у следващите християнски апологети без изключение [като при Лактанций (*Divinarium institutionem*) се маркира безусловната им смехотворна беззащитност<sup>7</sup>, а у Тациан се достига до своеобразно преекспониране, вследствие на което се губи личното му отношение към християнството].

Като очевиден контрапункт, Аристид предава, макар и в сбита форма, евангелския текст и именно в това негово кратко изложение могат да се открият и екстрахират определени догматически „зрънца“: Иисус е роден сред еврейския народ, имал е дванадесет ученици (апостоли), бил разпнат от евреите, възкръснал е и се е възнесъл на небето<sup>8</sup>, и именно от Него, Сина Божи, от приелия плът и станал човек, води началото си християнската религия<sup>9</sup> и надеждата и очакването за живот в бъдещия век<sup>10</sup>. От споменатите удивление и смирение пред Първосъздателя и Устроителя – Бог, апологетът преминава към определянето на Божествената същност като абсолютна: Бог не е роден и не е сътворен, а безначален и безкраен, безсмъртен и

---

[*Lib. I; caput 11 (14-6)*] (*Lvdovicvs Dindorf* (ed.), *Diodori Bibliotheca Historica* (vol. I; pars 1) (*Lipsiae: Svmptibvs C. H. F. Hartmanni*, 1828), 16)].

<sup>5</sup> *De natura Deorum* (*Ad M. Brutum*) [*Liber II. XXXVII (93-4)*]. Цицерон започва тази глава с риторичен въпрос към всеки, който приема сътворението на вселената като следствие от случайна колизия (*concurisione fortuita*) между различните елементи на природата (*corpora quaedam solida atque individua*), за да продължи със знаменателния си пример с „буквите“ (*unius et viginti formae litterarum*) (именно този пример влиза в корпуса с доказателства, за т. нар. доказателство за Божието битие).

<sup>6</sup> „Защото онова, що е невидимо у Него, сиреч, вечната Му сила и Божеството, се вижда още от създание мира чрез разглеждане творенията (к.м.); тъй че те са неизвиняеми.“

<sup>7</sup> *Divinarium institutionem* (*De Origine erroris, Liber Secundus*), *Caput IV* (*Lucii Caecilii Firmiani Lactantii, Opera omnia; PL 6:269A*)].

<sup>8</sup> *Апология II* (36-3) (*Joseph Armitage Robinson* (ed.), *op. cit.*, 36-7).

<sup>9</sup> *Апология II* (29-2) (*Joseph Armitage Robinson* (ed.), *op. cit.*, 36-7). Според Александър Покровский, в тези думи на апологета има нещо повече от „прост подбор на догматически истини“, а именно определена *вероизповедна* формула, сходна с последващия Никео-Константинополски символ на вярата (Покровский, А. Философъ Аристидъ и его недавнооткрытая Апология (историко-критический очеркъ). Сергиев Посадъ, (1898), 43).

<sup>10</sup> *Апология XV* (32-3) (*Joseph Armitage Robinson* (ed.), *op. cit.*, 48).

съвършен<sup>11</sup>, без име, цвят и външен вид<sup>12</sup> и в Него няма различие между мъжкото и женското начало<sup>13</sup>, няма по-могъщ от Него<sup>14</sup>, чужд е на грешка и незнание<sup>15</sup>, не се нуждае от жертви и възлияния, но всички се нуждаят от Него<sup>16</sup>.

Прави впечатление, че този ранен християнски автор не достига до развиване на учението за Логоса (така необходимо за св. Юстин Философ и Мъченик като подходящо за изразяване на християнското учение за Сина Божи) и с това би могло да се обясни поставения акцент върху историчността на Богочовека Исус Христос. Очевидно различният избор на двамата апологети ще ни подсказва наличието на едно различно отношение към философията – св. Юстин „симпатизира“ на езическата философия, имаща в себе си, според него, някакви отблясъци от Истината (своеобразно следствие от промислителното присъствие на Логоса в света<sup>17</sup>), докато за Аристид конкретният виновник за политеизма е философията, която чрез философите въвежда във велико заблуждение<sup>18</sup>. С други думи при него, бившият езически философ, е невъзможно да се констатира компромис между античната философия и истинската спасителна религия – позиция, впоследствие следвана от мнозинството раннохристиянски автори.

Атинагор, вторият автор на който се спирам пред вас, стои някак неочаквано непознат на фона на онова, което се знае за другите апологети от същия II век. Каква е причината християнската историография и цър-

---

<sup>11</sup> *Апология* I (22-4) (Joseph Armitage Robinson (ed.), op. cit., 35).

<sup>12</sup> *Апология* I (22-1) (Joseph Armitage Robinson (ed.), op. cit., 35-6). Очевидно насочва към езическото разбиране за божествения пантеон.

<sup>13</sup> *Апология* I (1) (Joseph Armitage Robinson (ed.), op. cit., 36). Подобно различие се наблюдава в очевидно интерполирания, по думите на Jane Ellen Harrison, орфизъм, популяризиран от Ономакрит (*Όνομακρίτος*) в Атина (VI-V век) (Jane Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*) (Cambridge: at the University Press, 1908), 472 (second edition)).

<sup>14</sup> *Апология* I (1-4) (Joseph Armitage Robinson (ed.), op. cit., 36).

<sup>15</sup> *Апология* I (6) (Joseph Armitage Robinson (ed.), op. cit., 36). Подобни разсъждения могат да се открият и у Филон Александрийски.

<sup>16</sup> *Апология* I (8-10) (Joseph Armitage Robinson (ed.), op. cit., 36).

<sup>17</sup> Стоицизмът, определян от Сергей Трубецкой като „просветителна философия“, има важно значение за св. Юстин Философ и Мъченик, тъй като именно при стоиците терминът логос получава незименен смисъл на универсален, вселенски разум. Очевидно ранните християнски апологети са в състояние да разпознаят една добре разработена нравствена казуистика, популярна теодицея и морал, базиран на учение за универсален разумен закон – Логос [подробно за това в последната ми книга (глава „За Философията и Далечния: Свети Юстин Философ и Мъченик“) (под печат)].

<sup>18</sup> *Апология* III (32-7) (Joseph Armitage Robinson (ed.), op. cit., 37). Виж също *Апология* XIII (34-10) (Joseph Armitage Robinson (ed.), op. cit., 46-7).

ковната традиция да не повдигнат достатъчно завесата на мълчанието си относно неговата личност е трудно да се каже еднозначно, но е факт, че не се споменава от автори като еп. Евсевий Памфил (Кесарийски) и блаж. Йероним Стридонски, а едва през IV век, у св. Методий Олимпийски (*Ex libro de Resurrectione*)<sup>19</sup>, препредадено от св. Епифаний Кипърски (*Adversus octoginta Haereses*)<sup>20</sup> и по-късно – през IX век у св. патриарх Фотий Константинополски (*Myriobiblon sive Bibliotheca*)<sup>21</sup> и X век – от еп. Арета Кесарийски (*Codex*)<sup>22</sup>.

Твърди се, че Атинагор е най-убедителния автор сред апологетите от епохата<sup>23</sup>. Начинът, по който поднася материала е изчистен, а аргументацията неминуемо води слушащия/четящия текста му към неопровержимост на застъпваното от апологета мнение, разкривайки изкусен оратор, макар и завоалиран. Общественията среда, в която очевидно пребивава апологетът, се отличава с повсеместно философско присъствие, а адмирицията му към Платон, което, все пак ще подчертая, съвсем не означава, че можем да го възприемаме като платонист, му дава възможност да заеме приемливи от гледна точка на философията идеи и термини, за да изрази коректно и разбираемо представата си за християнското учение. Запознаване с текста на *Legatio* ще покаже, че извежданото от Платон е на първи план в предложенията от Атинагор апологетичен мисловен порядък, също целящ ясното разграничаване между съществуващото (Бога) и ставащото (Творението), но вече като елемент от една по-обща защита на християнския теизъм. Това, което християнският апологет не спира да посочва е способността на християните, за разлика от „тълпата“, да разграничават Бога от Материята

---

<sup>19</sup> Споменава учение на Атинагор за ангелския и демонския свят [(III (vii)) (S.P.N. Methodii, episcopi et martyris, Opera omnia; PG 18:293A).

<sup>20</sup> *Lib. II, t. I* [(LXIV (xxi)) (S.P.N. Epiphani constantiae in Cypro episcopi, Opera omnia PG 41:1101D-1104A).

<sup>21</sup> Светителят Фотий (*Boethi opusculum de dubiis apud Platonem vocibus*) посочва името Атинагор, като адресат на кратко съчинение (*opuscula*) от Боеций (V-VI век) (Photii, Constantinopolitani patriarchae, Opera omnia; PG 103:426D-427A).

<sup>22</sup> В *Codex* (Paris, Bibliothèque Nationale, gr. 451), сред съчинения на автори като Климент Александрийски, Псевдо-Юстин и Евсевий, се прилагат два текста на Атинагор (от Атина) – *Legatio pro christianis* и *Sermo de resurrectione*. За Арета и неговия корпус виж Oskar von Gebhardt [Oskar von Gebhardt (ed.), *Zur handschriftlichen Überlieferung der griechischen Apologeten*. 1 Der Arethascodex, Paris, Gr. 451 (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur (Bd. 1 (Heft 3)) (Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung, 1883), 154-96], Димитриос Баланос (Δημήτριος Σ. Μπαλάνος, *ΟΙ ΒΥΖΑΝΤΙΝΟΙ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΟΙ ΣΥΓΓΡΑΦΕΙΣ ΑΠΟ ΤΟΥ 800 ΜΕΧΡΙ ΤΟΥ 1453* (ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΑΠΟΣΤΟΛΙΚΗΣ ΔΙΑΚΟΝΙΑΣ 34) (ΑΘΗΝΑΙ, 1951), 61-3).

<sup>23</sup> Cyril Richardson, *Early Christian Fathers* (Simon and Schuster, 1996), 292.

и именно това, очевидно съзнателно търсено звучене в духа на Платон не рядко се наблюдава, макар и невинаги в коректен порядък.

Атинагор многократно се позовава и на други лица, авторитетни за гръко-римската античност, като питагорейците Филолай (Philolaus)<sup>24</sup>, Лисид (Lisis)<sup>25</sup> и Опсим (Opsimus)<sup>26</sup>, а така също на Сократ и Аристотел<sup>27</sup> сред много други<sup>28</sup>. Нещо повече, той отделя нужното внимание дори на корифеите на античната литература, като на поетическия изказ на Еврипид и Софокъл приписва<sup>29</sup> нова „ритмична“ рамка, от която да екстрахира и впоследствие успешно представи като потвърждение доказателствата за християнското учение за един Бог, изпълващ небето и земята с красотата Си.

Добре премереният информационен акцент не само върху споменатите автори, но и по отношение на езическия пантеон (изложен от Херодот, Аполодор и Емпедокъл), докосването до орфическата митология<sup>30</sup>, някак

---

<sup>24</sup> Приема се, че е изказал идея за *движение* на Земята, обяснявайки смяната на деня и нощта с движението на планетите около хипотетичен космически център.

<sup>25</sup> Сравнява Бога с неизразимо число.

<sup>26</sup> Според него Бог е разликата между *най-голямото число* (т.е. 10) и *най-близкото до него* (т.е. 9), следователно *Единица* (т.е. 1).

<sup>27</sup> Позоваванията върху тях са повсеместни в текста.

<sup>28</sup> *Supplicatio pro Christianis* (6 (1)) (Edgar J. Goodspeed (ed.), *Die ältesten Apologeten* (Texte mit kurzen Einleitungen) (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1914), 320); *ΠΡΕΣΒΕΙΑ ΠΕΡΙ ΧΡΙΣΤΙΑΝΩΝ* (VI) (Johannes Geffcken (ed.), *Zwei griechischen Apologeten* (Leipzig und Berlin: Druck und Verlag von B.G. Teubner, 1907), 124); *Legatio pro Christianis* (Caput 6) (S.P.N. Justini Philosophi et Martyris, Opera omnia; PG 6:901A).

<sup>29</sup> Текстът не се открива в съчиненията на двамата антични поети. Допускам, че Атинагор е заел тази посочка от текстове, приписвани на св. Юстин Философ и Мъченик - *Cohortatio ad Graecos* [(Caput 18) (S.P.N. Justini Philosophi et Martyris, Opera omnia; PG 6:273CD)] и *De monarchia* [(Caput 2) (S.P.N. Justini Philosophi et Martyris, Opera omnia; PG 6:316A)].

<sup>30</sup> *Supplicatio pro Christianis* (18 (2-4); 20 (3-4); 32 (1)) (Edgar J. Goodspeed (ed.), op. cit., 333, 335, 353-4); *ΠΡΕΣΒΕΙΑ ΠΕΡΙ ΧΡΙΣΤΙΑΝΩΝ* (XXVIII (5-32); XX (7-32); XXXII (8-17)) (Johannes Geffcken (ed.), op. cit., 134; 136; 151); *Legatio pro Christianis* (Capitula 18, 20, 32) (S.P.N. Justini Philosophi et Martyris, Opera omnia; PG 6:925C; 932B; 964AB). Орфическото виждане, представено по такъв начин от апологета, може да се обясни със засилено негово присъствие през епохата на II век, а интерес към орфическата литература се наблюдава и в текстове на Плутарх, Нумений, Максим от Тир, Секст Емпирик и Диоген Лаерций. От текст на църковния писател Ориген (*Contra Celsum*) *de facto* се екстрахира отношението на Целс към Орфей, когото той поставя в “*τοῦ καταλόγου τῶν σοφῶν*” [*ΚΑΤΑ ΚΕΛΣΟΥ* (ΤΟΜΟΣ ΠΡΩΤΟΣ, Caput 16 (31-2)) (Paul Koetschau (ed.), *Origenes Werke* I (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller) (Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1899), 68)]. За орфизма и древногръцката религия виж Jane Ellen Harrison (Jane Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion* (Cambridge: at the University Press, 1908)); за орфизма в християнски апологетически контекст у Miguel Herrero de Jáuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity* (Berlin: Walter de Gruyter, 2010), 127-78; 295-327. Виж също С. Markschies,

имплицитно използвана за далечен съюзник в категоричния сблъсък с традиционната елинистична култура<sup>31</sup>, постигат търсеното внушение за достатъчно доверие и респект към пледиращия в полза на християнството/християните и несъгласие с липсата на лична отговорност – очевиден контрааргумент на стоическата представа за *Fatum*. От друга страна стилът на изложението, находчиво съчетаващ известна грациозност на излаганото с нужното впечатление за достоверност и приемливо ниво на знание, определено подсказва за влияние и от страна на античното ораторско изкуство. На фона на изложеното е разбираемо защо Атинагор не се колебае да обозначи адресата на своята апология – поетите и философите (с техните различни учения за Бога, Идеите, Материята и Света, и съответно съпътстващи въпроси), които добре разбират разликата между добро и зло и са „добре обучени във философията и всички науки“ (*ἀπὸ φιλοσοφίας καὶ παιδείας πάσης ὀρμώμενοι*)<sup>32</sup>. От друга страна подобен адресат показва и съзнателен избор да се насочи апологията и към основни теми, вълнуващи конкретно Средния Платонизъм.

Лесно разбираема е задачата, която Атинагор си поставя с текста на *Legatio*, а именно да се докаже, че християнството, подобно на философията, е достойно за уважение и изисква уважение, тъй като се отличава с висотата на предписваното морално поведение. Именно поради това авторът обвързва своите бъдещи разсъждения с конкретните философски познания и подготовка на своите опоненти, за да достигне до категоричното си твърдение – към християните следва да има същото отношение, каквото се демонстрира от Обществото към философите: „Ако някой може да ни обвини в престъпление, било то малко или голямо (*ἢ μικρὸν ἢ μεῖζον*), ние (християните – б.м.) не молим да бъдем освободени от наказание (*τιμωρία*)... Но ако обвинението се отнася единствено заради името ни (*εἰ δὲ μέχρις ὀνόματος ἢ κατηγορία*)... ще зависи от вас, о изключителни и човеколюбиви, и най-учени императори (*τῶν μεγίστων καὶ φιλανθρωπ<οτάτ>ων καὶ*

---

‘Odysseus und Orpheus christlich gelesen’, In: Martin Vöhler (Hrsgs.), *Mythenkorrekturen: Zu einer paradoxalen Form der Mythenrezeption* (Spectrum Literaturwissenschaft) (Berlin: Walter de Gruyter, 2005), 81-92.

<sup>31</sup> Орфизмът постулира въздържане от храна (конкретно от месо) и строго вегетарианство [Порфирий (*De Abstinencia*) се позовава на Еврипидово свидетелство (Thomas Taylor (ed.), *Select works of Porphyry* (London: T. Rodd, 1823), 162)], както и подчиняване на живота на справедливостта (Werner Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers* (The Gifford Lectures) (Oxford: Clarendon, 1936), 58).

<sup>32</sup> ΠΡΕΣΒΕΙΑ ΠΕΡΙ ΧΡΙΣΤΙΑΝΩΝ (2.3 (17-18)) (Miroslav Markovich (ed.), *Athenagoras Legatio pro Christianis* (Patristische Texte und Studien; Bd. 31) (Berlin: De Gruyter, 1990), 24); *Supplicatio pro Christianis* (2 (2)) (Edgar J. Goodspeed (ed.), op. cit., 317); *Legatio pro Christianis* (Caput 2) (S.P.N. Justinii Philosophi et Martyris, Opera omnia; PG 6:893C).

φιλομαθεστάτον βασιλέων), да отмените, с помощта на закона, това злобно отношение (τὴν ἐπήρειαν) (към нас – б.м.)<sup>33</sup>.“.

И така, очертаха се два различни подхода при решаване на едно апологетическо уравнение – защитата на християнството. Различни елементи от аргументацията на двамата апологети се имплементират в защитните схеми на следващите поколения християнски апологети.

---

<sup>33</sup> ΠΡΕΣΒΕΙΑ ΠΕΡΙ ΧΡΙΣΤΙΑΝΩΝ (2.1 (1-7)) (Miroslav Markovich (ed.), op. cit., 24; *Supplicatio pro Christianis* [(2 (1)) (Edgar J. Goodspeed (ed.), op. cit., 316-7)]; *Legatio pro Christianis* (Caput 2) (S.P.N. Justinii Philosophi et Martyris, Opera omnia; PG 6:893BC).