

*Мариян Стоядинов (Велико Търново)*

## **ЕВХАРИСТИЙНИТЕ ГРАНИЦИ НА ЦЪРКВАТА**

**(В паралела между про-статичното  
и про-динамичното разбиране  
на еклисиологията  
в ранната църковна традиция)**

Богословският въпрос за т.нар. „граници на Църквата“ е един от аспектите на разбирането за Църквата. Съществуващите разколи в поместните църкви, идеологизирането на Православието и клерикализмът, са само част от свидетелствата за сериозната криза на това разбиране. Тук нямам за цел да анализирам всичките ѝ предпоставки и последици в цялото им многообразие. Още повече, че и тази, както всяка друга криза, изисква освен интелектуално, но и духовно усилие, колкото за осмислянето, толкова и за превъзможването ѝ.

В настоящето изложение ще се спра само на въпроса за границите на Църквата, и най-вече за евхаристийните ѝ граници, защото отговорите на този въпрос по своему отразяват драматичните разномислия по въпроса за идентичността на Църквата.

Въпросът за границите на Църквата обикновено се разглежда в църковно-правен контекст и във връзка с отношението на едната свята, съборна и апостолска Църква към външния свят, към езичниците (иноверните) и към отпадналите от общение с нея християни (инославните). По този въпрос ще намерим не изричен догматически орос, а само канонически определения. Но в случая каноническите текстове – описващи отношението към известните еретически и разколнически общности в епохата на вселенските събори<sup>1</sup> – отразяват както въпроса за дисциплината в Църквата, така и догматическото съзнание за нейното естество и граници.

---

<sup>1</sup> Такива са например 8-мо правило на Първия вселенски събор и 7-мо правило на Втория вселенски събор.

## Канонични vs. харизматични граници

На пръв поглед се наблюдават поне две нива на разбирането за границите на Църквата. Някои изследователи наричат тези две нива съответно „канонично“ и „харизматично“, и търсят най-удачния метод за тяхното синхронизиране<sup>2</sup>. Въпросите, на които те търсят отговор, звучат най-общо така: съответства ли действието на Св. Дух на каноническите граници на Църквата; и съответно (при отрицателен отговор): простира ли се Църквата и извън своите канонически граници?

Възможните отговори варират между известното извън Църквата няма спасение (*Solas extra Ecclesiam non est*) на св. Киприян Картагенски<sup>3</sup> и по-късната му корекция от бл. Августин, който въвежда принципа за действителност и действеност на тайнствата.

### *А. Извън Църквата няма спасение*

До времето на св. Киприян въпросът за встъпването в Църквата е разглеждан в контекста на различието между Църквата, като Божие събрание (*Sinagoga Dei*)<sup>4</sup> и извънцърковния свят. Дори, когато в този свят отделни групи се опитват да имитират Църквата, те са определяни като еретици, а събранията им – като еретически събрания (*haereticorum sinagogaе*)<sup>5</sup>. През първите два века понятието ерес (*αἵρεσις*, *haeresis*) е отнасяно единствено към гностическите общности, които са толкова далече от християнството, че историците с право коментират дали изобщо става дума за християнски или за езически секти<sup>6</sup>. Църковните събори<sup>7</sup> от първите векове категорично отреждат гностиците да бъдат приемани в Църквата като нехристияни – чрез кръщение.<sup>8</sup> И ако спрямо гностиците, чиито учения са напълно чужди на православно, в Църквата по онова време няма колебания, то по-късно при появата на ереси и разколи като донатизма и новацианството, където различията от православно учение не са толкова очевидни, възникват и първите противоречия. Те се случват на Запад и конкретен повод е възникването на новацианския разкол (III в.).

---

<sup>2</sup> Вж. Флоровский, прот. Г. О границах Церкви, Путь 1934, № 44, Clapsis, E. Boundaries of the Church, *The Greek Orthodox Theological Review*, 35/2, 1990.

<sup>3</sup> Ad Jubianum. PL 3, 1123 AB.

<sup>4</sup> S. Irenei, *Adversus haereses* III, 6, 1. PG 7, 861 A.

<sup>5</sup> *Ibid*, IV, 18, 4, PG 7, 1027 A.

<sup>6</sup> Болотов, В. Лекции по истории древней Церкви. М., 1994, т. II, с. 383.

<sup>7</sup> Вж. Правила на св. апостоли, 46, 47; Шести вс. събор, 95.

<sup>8</sup> Изключение от тази практика се допускало само в случай, когато някой кръстен православен християнин ставал гностик, а след това отново искал да се върне в Църквата. В такива случаи не се извършвало кръщение, а само възлагане на ръце. Вж. Болотов, В., Цит. съч., с. 384.

Снизходителното отношение на Римската църква към новацианите (които прекръщават отиващите при тях християни) и приемането им в Църквата без кръщение<sup>9</sup>, предизвиква реакцията на африканските епископи и в частност на св. Киприян Картагенски:

„Никой не може да бъде кръстен встрани, извън Църквата, защото в светата Църква е установено едно кръщение<sup>10</sup> (...) Съгласието с това, че у еретиците и разколниците има кръщение, означава да се одобрява тяхното кръщение... Който може да кръсти, той може да даде и Дух Свети. Ако пък не може да даде Дух Свети, защото се намира извън Църквата и не пребивава със Св. Дух, то не може и да кръсти...“<sup>11</sup>.

Също така: „Ако у еретиците няма Църква, защото тя е една и не може да се дели, ако у тях няма и Дух Свети, защото Той също е един и не може да бъде при нечестивите и чуждите, то, накрая, у тях не може да има и кръщение, което се намира в същото единство, защото то не може да бъде отделено нито от Църквата, нито от Духа Свети“<sup>12</sup>.

Единството и неделимостта са присъщи на Св. Дух, на Църквата и съответно – на кръщението. Кое то ще рече, че всеки, който извършва друго кръщение, внася разделение и в Църквата и в Св. Дух. И тъй като последното не може да бъде прието, следва да бъде отхвърлено и извършваното кръщение като извършено извън Църквата и Св. Дух. В мисленето на св. Киприян тайнствата, Църквата и Бог-Троица не могат да бъдат мислени автономно и изолирано. Той отказва да приеме различието, което внасят противниците му, между Христовата благодат и даровете на Св. Дух:

---

<sup>9</sup>Такава отношение виждаме и по-късно във времето на Вселенските събори: в правило 8 на I Вселенски събор и правило 7 на II Вселенски събор.

<sup>10</sup>De Baptismo Primum, 1, PL 3, 1038 A: „...Neminem foris baptizari extra Ecclesiam posse, cum sit Baptisma unum in sancta Ecclesia constitutum...“.

<sup>11</sup>Ibid. 1, PL 3, 1043 B: “Caeterum probare est haereticorum et schismaticorum baptisma consentire in id illi baptizaverint... Si Baptizare poluit, poluit et Spiritum sanctum dare. Si autem Spiritum sanctum dare non potest, qua foris constitutus cum sancto Spiritu non est, nec baptizare venientem potest...“.

<sup>12</sup>Ad Pompeium, 4, PL 3, 1131AB: “Nam si idcirco apud haereticos Ecclesia non est, quia una est et dividi non potest, et si ideo illic Spiritus sanctus non est, quia unus est, et esse apud profanos et extraneos non potest, utique et baptisma, quod in eadem unitate consistit, esse apud haereticos non potest, quia separari neque ab Ecclesia neque a Spiritu Sancto potest...“

„Христовото опрощение и следващата след него небесна благодат по равно се разпределят на всички; без разлика на половете, без разлика от възрастта, без лицеприятие духовната благодат над целия народ Божи се излива”<sup>13</sup>.

Христовата благодат е идентична с благодатта (и даровете) на Св. Дух, като и благодатта и даровете са възможни само в Църквата. Логично развитие на този възглед е формулираният от св. Киприян еклисиологично-сотириологичен принцип: *Solas extra Ecclesiam non est*. Това означава, че харизматичните граници са тъждествени с каноничните, като на практика извъншените извън каноническите граници на Църквата свещенодействия не са признавани за тайнства.

По-късно тази църковна практика в Северна Африка и изобщо на Запад бива променена.

#### *Б. Действителност и действеност*

Както новацианите стават повод св. Киприян да формулира принципа: „извън Църквата няма спасение” и съответното: „извън Църквата няма кръщение”, така близо век по-късно бл. Августин Ипонски въвежда разделението между „действителност” и „действеност” в тайнствата благодарение на донатистите. Последните, както е известно, отричат наличието на каквато и да било благодат в грешни свещеници или епископи. Според техния възглед ако епископ, който е извършил смъртен грях, не е низвергнат от сан, то грехът му преминава на всички, които имат общение с него – на цялата Църква.<sup>14</sup>

Признавайки независимостта на тайнствата от личните качества на техния извършител, бл. Августин прави извода, че и в отделните се от Църквата общества правилно извършените тайнства са действителни.

„Причината – пише той – блаженият Киприян и други знаменити християни... да решат, че Кръщението в Христа не може да съществува сред еретици и схизматици, се състои в това, че те не са съумели да разграничат тайнството от действителността на тайнството. Като следствие от това, че действителността на Кръщението, заключаваща се в освобождение от греховете и чистосърдечност, не се откриват у еретиците, те предположили, че и самото тайн-

---

<sup>13</sup> Ad Magnum, 14, PL 3, 1150 AB: „...Christi indulgentiam et caelestem gratiam postmodum secuturam aequaliter omnibus divide sine sexus varietate, sine annorum discrimine, sine acceptione personae, super omnem Dei populum spiritalis gratiae munus infundi...”

<sup>14</sup> Цыпин, о. Вл. К вопросу о границах Церкви. – Богословские Труды, Юбилейный сборник, Москва 1986, с. 202.

ство не съществува у тях. Но... очевидно, че вътре в единството на Църквата хора порочни и водещи скверен живот не могат нито да дават, нито да получават опрощение на греховете... При все това, пастирите на съборната Църква по целия свят учат, че такива хора могат както да получават Кръщение, така и да го извършват... Светостта на Кръщението не зависи от недостатъците на човека, получаващ или извършващ го, дори ако той е схизматик... Кръщаваният от схизматик може да се кръсти за спасение, ако той самият не се намира в разкол... Ако схизматикът се отвърне от своята мерзост и се примири със съборната Църква, неговите грехове се прощават по силата на полученото от него Кръщение по причина на милосърдието"<sup>15</sup>.

В този случай бл. Августин въвежда формални критерии, спрямо които Кръщението не зависи от недостатъците на получаващия или преподаващия го, а от друга страна Кръщението не е обвързано с каноничния статут на кръщавания, а само със статута на кръщавания.

Очевидно е обаче, че кръщението в Христа се разделя от влизането в Църквата и в този смисъл кръщението е по-скоро личен (или индивидуален) харизматичен акт, отколкото влизане в Църквата, разбираана като конкретна църковна община. Въпросът за общността е изместен на заден план от въпроса за личността на кръщавания и съответно – кръщавания. Така действителността бива отнесена към индивидуалната връзка на кръщавания с Христос, а действителността – към вписването на отделната личност в пълнотата на Църквата.

---

<sup>15</sup>De Baptismo Contra Donatistas, 6: I, V-7, PL 43, 197, 200: "...Nec ob aliud illis temporibus, quando ista quæstio contra veterem consuetudinem disputationibus salva caritate atque unitate altercantibus discutiebatur, visum est quibusdam etiam egregiis viris antistitibus Christi, inter quos præcipue beatus Cyprianus eminebat, non esse posse apud hæreticos vel schismaticos Baptismum Christi, nisi quia non distinguebatur Sacramentum ab effectu, vel usu Sacramenti. Et quia eius effectus atque usus in liberatione a peccatis et cordis rectitudine apud hæreticos non inveniebatur, ipsum quoque Sacramentum non illic esse putabatur. Sed... cum et hi qui in ipsa unitate perversi sunt et perditæ vivunt, appareant remissionem peccatorum nec dare posse nec habere... habere tamen, et dare, et accipere Baptismi Sacramentum, satis eluxit pastoribus Ecclesiæ catholicæ toto orbe diffusæ... nihil interest ad Baptismi sanctitatem, quanto quisque peior id habeat, et quanto peiori tradat: potest tamen tradere separatus, sicut potest habere separatus; sed quam perniciose habere, tam perniciose tradere. Ille autem cui tradit, potest salubriter accipere, si ipse non separatus accipiat... Et ideo si ab illa perversitate correctus, et a separatione conversus venerit ad catholicam pacem, sub eodem Baptismate quod acceperat, eius peccata dimittentur propter vinculum caritatis, sub quo Baptismate peccata eius tenebantur propter sacrilegium divisionis."

Последният подход е много по-близък до възгледа на папа Стефан, който разделя благодатта Христова от даровете на Св. Дух, отколкото до възгледа на св. Киприян, за който няма благодат на Св. Дух, различна от благодатта на Отца и Сина.

За св. Киприан каноничните граници са тъждествени с благодатните, докато за бл. Августин възможността за кръщение извън каноничните граници е въпрос само на действителност, а действителността е постижима само в Църквата. Оттук практиката да се приемат в Църквата кръстените извън нейните канонически граници се утвърждава по схемата: тайнството е действително извършено дори извън Църквата, при условие, че е извършено правилно (например, в името на Св. Троица) и съответно – то става действено, когато бъде приет в Църквата съответният кръстен християнин. След края на спора с донатистите в латинската догматическа мисъл и практика валидността (или действителността) на Кръщението, а и на всяко друго тайнство, вече се обяснява с принципа *ex Opera operato*, придаващ на „правилната формула“ смисъл на достатъчност.

Това е най-често използваната рамка, в която се разисква граничността на Църквата. В първия случай тя е тъждествена с каноничните граници, като Дух Свети не действа извън тези граници, а във втория – Църквата надхвърля своите канонични граници, защото Дух Свети действа и извън тях.

От тук обаче следва въпросът за идентичността на Църквата, т.е. дали след като Духът действа извън каноничните граници, Църквата не трябва да се мисли изключително в харизматични категории, за което намеква о. Георгий Флоровски, позовавайки се на думите на св. Ириней Лионски: „Където е Духът, там е и Църквата“<sup>16</sup>. С други думи, дори при формалното съгласие с твърдението, че извън Църквата няма спасение, остава въпросът: не е ли част от Църквата – по един своеобразен начин – и тази, наречена от Флоровски, „мистическа територия“, непосредствено извън нейните канонични граници? Всъщност, ако за св. Киприан каноничните и харизматичните граници са тъждествени, то бл. Августин дори да не говори директно, дава основанията за развитие на теорията за т.нар. „мистическа територия“.

И двата отговора на въпроса за границите на Църквата, разисквани до тук, всъщност са предопределени от едно разбиране за Църквата, което преобладава на Запад, като тук включваме и тълкуванието на о. Георги Флоровски. Съгласно това разбиране, чиито корени са в теорията на бл. Августин за двете общества (градът на Христос и градът на дявола), видимата институция на Църква е с ясно очертани граници, а принадлежността към Църквата е тъждествена с разбирането за подан-

---

<sup>16</sup> *Adv. Hæer.* III, 24, 1. PG 7, 966 C.

ство в политико-правния смисъл на думата. Развитието на тази идея впоследствие в латинското богословие обвързва членството в Църквата именно с принадлежността към институционалната форма на *Ecclesia Militans*. В този смисъл църковната принадлежност се мисли като принадлежност към едно централизирано, организирано цяло с териториални граници. Оттук до идеята за универсална църква с един видим център – застъпена в латинското разбиране за папството – има само една крачка.<sup>17</sup>

## Статика vs динамика

Има ли свой принос Изтокът към въпроса за границите на Църквата или приема безкритично становищата на латинските автори? За да отговорим на този въпрос ще се спрем на два документа, публикувани почти по едно и също време: Солунския едикт (*Cunctos populos*) на император Теодосий I (380 г.)<sup>18</sup> и седмо правило на Втория вселенски събор (381 г.).

### *А. Политическите граници*

Солунският едикт по същество провъзгласява християнството – и то в неговото православно изповядване – за официалната религия на империята. Всеки, който след обнародването на този акт смята да остане лоялен гражданин на империята, би трябвало да съобрази своята вяра с изповеданията на Дамас Римски и Петър Александрийски, посочени в текста като образци на вярата:

„До жителите на града Константинопол. Нашата воля е всички народи, управлявани от властта на наша милост, да следват религията, която благочестивият апостол Петър предаде до римляните, и с изповядването на която се славят понтифът (папа) Дамас и Петър, епископът на Александрия, човек с апостолска святост; така че ние всички, съгласно апостолското постановление и евангелското учение да вярваме в божествеността на Отца и Сина и Светия Дух и равното им величие в Светата Троица. Изпълняващите този закон заповядваме да се наричат католически христи-

---

<sup>17</sup> Вж. повече у Шерард, Ф. Църквата, папството и схизмата. ВТ, 2002 и особено гл. 4 и 5.

<sup>18</sup> Вж. Boyd, W. *Ecclsiastical Edicts of the Theodosian Code*, in: *Studies in History, Economics and Public Law*, Vol. XXIV, 2, London 1905, p. 44. По темата за религиозната политика на император Теодосий Велики и тринитарните спорове от края на четвърти век вж. също: Спаский, А. *История догматических движений в эпоху вселенских соборов* (в связи с философскими учениями того времени). Сергиев Посад 1914, 564-648.



яни; а другите, бидейки дръзки и безумни, осъждаме като носещи позорното петно на еретическото учение; техните събирания да не бъдат наричани църкви; самите те ще бъдат поразени първо от Божието наказание, а след това и от нашето възмущение, което има небесно (т.е. божествено) одобрение”<sup>19</sup>.

Първото, което трябва да кажем е, че едиктът в своя генезис не е изрично „източен” – самият император Теодосий (379-395) идва от Запад (Испания) и прокламацията му, макар и адресирана до жителите на Константинопол, е фрагмент от една законодателна визия както за Изтока, така и за Запада. Едиктът като форма и съдържание обвързва поданството на императора (респ. империята) с принадлежността към Църквата. Това е качествено нова стъпка, надграждаща предишните едикти на толерантността (Галерий, 311 г. и Константин, 313 г.) и тя е провокирана от желанието за прекратяване на догматическите противоборства, с които е наситен IV век, посредством инструмента на държавната санкция. Развитието на тази идея – съчетаваща в едно идеята за Рим (в лицето на Новия Рим) с изповядването на правилната вяра – очертава границите на империята като своеобразни граници на Църквата. В тази посока е ориентирано цялото антиеретическо законодателство на императора. Разбира се, императорските едикти са изява на управленската воля, която не може да бъде мислена като църковна догматическа или каноническа норма. Солунският едикт обаче не е оспорен по същество нито на Изток, нито на Запад, поне докато очертаващото са раздалечаване между Изтока и Запада не придобива радикални форми след иконоборската политика на източните василевси. Нещо повече – в развитието на т.нар. византийска политическа философия – еклисиологичната тема по-скоро хармонира, отколкото оспорва имперската протекция.<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> Текстът на едикта е публикуван в *Codex Theodosianus* (CTh.16.1.2) и гласи дословно: *Imppp. Gratianus, Valentinianus et Theodosius aaa. edictum ad populum urbis Constantinopolitanæ. Cunctos populos, quos clementiæ nostræ regit temperamentum, in tali volumus religione versari, quam divinum petrum apostolum tradidisse Romanis religio usque ad nunc ab ipso insinuata declarat quamque pontificem Damasum sequi claret et Petrum Alexandriae episcopum virum apostolicæ sanctitatis, hoc est, ut secundum apostolicam disciplinam evangelicamque doctrinam patris et filii et spiritus sancti unam deitatem sub parili maiestate et sub pia trinitate credamus.* (CTh.16.1.2.1) *Hanc legem sequentes christianorum catholicorum nomen iubemus amplecti, reliquos vero dementes vesanosque iudicantes hæretici dogmatis infamiam sustinere nec conciliabula eorum ecclesiarum nomen accipere, divina primum vindicta, post etiam motus nostri, quem ex cælesti arbitrio sumpserimus, ultione plectendos.* Dat. III kal. mar. Thessalonicae Gratiano a. V et Theodosio a. I cons. (380 febr. 27).

<sup>20</sup> Красноречиво свидетелство имаме в 104 правило на Картагенския събор от 419 г., което, като се позовава на Теодосиевото законодателство, предписва



Императорите – или благочестивите василевси – от следващите епохи вече са мислени като вътрешни<sup>21</sup> за Църквата гарантите, в чиито правомощия влиза и защитата на границите – държавни и църковни.<sup>22</sup> Спорадичните сблъсъци с богословските визии на императорите полуариани, монотелити и иконоборци са изключения, които не оспорват нормата. В късния период на Ромейското царство имахме дори изрично защитено правото единствено императорът да свиква вселенски или какъвто и да било догматически събор<sup>23</sup>. В своето „Апологетично слово до Котронския епископ против латинците за Светия Дух“ император Теодор II Ласкарис пише:

„Но обърни внимание и на това, преосвещени човече: от всички досегашни събори, на които са се събирали архиереите, предстоятелстващи в църквите, нито един събор не се е състоял по заповедта на който и да било от тези архиереи: нито блаженият папа на стария Рим, нито патриархът на Константинопол, нито папата на Александрия, нито патриархът на Антиохия, нито на Йерусалим, нито който и да било друг, но всички събори са се събирали по царска заповед. Защото царят е имал власт да ги свика и без царската заповед нищо такова не би се случило. Издръжката също е била от царя и свикването, и събранието в необходимото място. И най-важното – когато преосвещените били в разногласие за догматите, кой освен самият цар би могъл да отличи говорещите истината?“<sup>24</sup>

---

„срещу еретическо беснуване да се иска царска помощ“. – Правила на св. Православна църква. София 1936, с. 21, 310-312.

<sup>21</sup> За разлика от Константин Велики, който до края на живота си остава „външен епископ на Църквата“.

<sup>22</sup> По тази тема и развитието ѝ на Изток вж. Рънсиман, Ст. Византийската теокрация. София 2006; Успенски, Б. Царь и император. Помазание на царство и семантика монарших титулов. Москва 2000; Дагрон, Ж. Императорът и свещеникът. Етюд върху византийския цезаропапизъм. София 2006. Същата тема и нейното развитие в западна перспектива виж в изследването на Ернст Х. Канторовиц: Канторовиц, Е. Двете тела на краля. Изследване на средновековното политическо богословие. София 2004.

<sup>23</sup> Асмус, В. Церковные полномочия императоров поздней Византии // Ежегодная богословская конференция Православного свято-Тихоновского богословского института. Материали, Москва 2002, 74-80.

<sup>24</sup> Θεοδώρου Β' Λασκάρεως. Λόγος Ἀπολογητικός πρὸς ἐπίσκοπον Κοτρώνης // Χριστοῦ Κρικῶνη: Θεοδώρου Β' Λασκάρεως, Περί Χριστιανικῆς Θεολογίας Λόγοι, Ἀνάλεκτα Βλατάδων 49, Θεσσαλονίκη 1988, 180-181: «Σκόπησον δέ μου καὶ τοῦτο, ὃ ἱερώτατε ἄνθρωπε τοσοῦτων γεγεννημένων συνόδων ἐν αἷς συνήρχοντο πάντες οἱ τῶν καθ' ἑκάστην ἐκκλησιῶν ἀρχιερατικὸς προϊστάμενοι, οὐδεμία σύνοδος ἐκ καλεῦσεώς τινος τῶν τοιούτων ἀρχιερέων ἐγένετο,

Тези своеобразни политически граници на Църквата директно кореспондират с латинското „териториално“ мислене и на свой ред, в следващите векове, ще провокира формирането на еклисиология, в която патриаршеството и държавния – в смисъл на царския – суверенитет ще бъдат мислени като взаимнообулавящи се. През Средновековието „териториалната“ перспектива, в която бива мислена еклисиологията, прокарва линията на разделение между папата на Запад и василевса на Изток като основни антагонисти<sup>25</sup> и съответно – протагонисти в преговорите за уния<sup>26</sup>. Източните патриарси по правило съпровождат василевса, който до края на империята остава водеща фигура в отношенията на Изтока със Запада. Засилването на политическото влияние на Римския епископ след 476 г. и особено след 800 г. е своеобразно отражение на засилващото се църковно влияние на Константинополския василевс. И ако на последното е съдено да просъществува до превземането на Втория Рим от османците през 1453 г., няколко века по-късно негови проявления ще видим във визията за „Трети Рим“ (на свой ред претърпяла исторически крах през 1917 г.) и в обособяването на автокефалните поместни църкви на национална основа в съответните православни монархии от епохата на романтичния национализъм (XIX в.). Темата за политическите граници на Църквата (респ. на поместните църкви) и нейната еклисиологична и социална несъстоятелност към днешна дата може да бъде проследена – и определено заслужава да бъде – в друго изрично изследване.

#### *Б. Възцърковяването като подвиг*

Вторият от посочените по-горе текстове, а именно 7-мото правило на Втория вселенски събор, третира приемането в Църквата на принадлежали преди това към схизматични или еретически групи. Правилото гласи дословно следното:

---

οὔτε τοῦ μακαριωτάτου πάπα τῆς πρεσβυτέρας Ρώμης οὔτε τοῦ πατριάρχου Κωνσταντινοπόλεως, οὔτε τοῦ πάπα Αλεξανδρείας' οὐ τοῦ πατριάρχου Ἀντιοχείας οὔτε μὴν Ἱεροσολύμων οὐδ' ἄλλου τινός ἀλλὰ πᾶσαι ἐκ κελεύσεων βασιλικῶν συνηθροίσθησαν. Ὁ γὰρ βασιλεὺς ἦν ὁ τὴν ἐξουσίαν ἔχων τῆς αὐτῶν συνελεύσεως χωρὶς δε βασιλικῆς προσταγῆς οὐδὲν τοιοῦτον ἠνύετο· ἐκ βασιλέως γὰρ καὶ τὰ ἀναλώματα αὐτοῖς ἐπεγένοντο. Καὶ ἡ ἐν ἐπικαίρῳ τῶν τόπων συνδρομὴ καὶ συνέλευσις, καὶ τὸ κρεῖττον ὅτι διαφορομένων τῶν ἱερωμένων ἐν δόγμασι, τίς ἂν εἶχε διακρίναι τοὺς ἀληθῶς λέγοντας πλὴν τοῦ βασιλέως αὐτοῦ;»

<sup>25</sup> Всички значими напрежения между Изтока и Запада до 1054 г. възникват на подобна база, вкл. монотелитската криза (638-680), иконоборството (726-843 г.), т.нар. „Фотиева“ схизма (863-867 г.).

<sup>26</sup> Във времето след отвоюването на Константинопол от латинците през 1261 г. до повторното падане на града през 1453 г. почти всички ромейски василевси водят преговори за уния с Рим.

„Ония, които от еретици се присъединяват към православието и към броя на спасяваните, приемаме по следния начин и обичай: ариани, македонияни, саватияни, новатияни или тетрадити, и аполинарияни, подир като заявят писмено и прокълнат всяка ерес, която учи не така, както учи светата Божия вселенска и апостолска църква, приемаме чрез запечатване, т.е., като помазваме със свето миро отначало челото, сетне очите, ноздрите, устата и ушите и, помазвайки ги, произнасяме: „печат на дара на Духа Свети“. Евномияни пък, които чрез еднократно потапяне се кръщават, монтанисти, именувани тук фриги и савелияни, които проповядват синоотечество и вършат и други нетърпимости, и всички други еретици (защото тук има много такива, които най-вече изхождат от галатската област) – всички, които от тях желаят да се присъединят към православието, приемаме ги като езичници: в първия ден ги приемаме като християни, във втория – оглашени, сетне в третия ги заклинаваме с трикратно духване в лицето и ушите, и по такъв начин ги оглашаваме и ги караме да останат в църквата и да слушат светото Писание; и подир това вече ги кръщаваме“.<sup>27</sup>

Интерес за нашата тема представлява втората половина от последното изречение в която намираме следната последователност: християни, оглашени, верни. Тази последователност илюстрира встъп-

---

<sup>27</sup> Бълг. текст е според превода на прот. Иван Стефанов в Правила на св. Православна църква. София 1936, с. 117. Гр. текст: «Τοὺς προστιθεμένους τῇ ὀρθοδοξίᾳ, καὶ τῇ μερίδι τῶν σωζομένων, ἀπὸ αἰρετικῶν, δεχόμεθα κατὰ τὴν ὑποτεταγμένην ἀκολουθίαν, καὶ συνήθειαν. Ἀρειανούς μὲν, καὶ Μακεδονιανούς, καὶ Σαββατιανούς, καὶ Ναυατιανούς, τοὺς λέγοντας ἑαυτοὺς Καθαροὺς καὶ Ἀριστεροὺς, καὶ τοὺς Τεσσαρεσκαίδεκατίτας, εἴτουν Τετραδίτας, καὶ Ἀπολλιναριστάς, δεχόμεθα διδόντας λιβέλλους, καὶ ἀναθεματίζοντας πᾶσαν αἵρεσιν, μὴ φρονοῦσαν, ὡς φρονεῖ ἡ ἀγία τοῦ Θεοῦ καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία, καὶ σφραγιζομένους, ἤτοι χριστιανούς, πρῶτον τῷ ἁγίῳ μύρῳ τὸ τε μέτωπον, καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ τὰς ὀφθαλμοὺς, καὶ τὸ στόμα, καὶ τὰ ὦτα· καὶ σφραγίζοντες αὐτοὺς, λέγομεν· Σφραγίς δωρεᾶς Πνεύματος ἁγίου. Εὐνομιανούς μέντοι τοὺς εἰς μίαν κατάδυσιν βαπτιζομένους, καὶ Μοντανιστάς, τοὺς ἐνταῦθα λεγομένους Φρύγας, καὶ Σαβελλιανούς, τοὺς υἰοπατορίαν διδάσκοντας, καὶ ἕτερά τινα καὶ χαλεπὰ ποιοῦντας, καὶ τὰς ἄλλας πάσας αἰρέσεις· (ἐπεὶ πολλοὶ εἰσιν ἐνταῦθα, μάλιστα οἱ ἀπὸ τῶν Γαλατῶν χώρας ὁρμώμενοι), πάντας τοὺς ὑπ’ αὐτῶν θέλοντας προστίθεσθαι τῇ ὀρθοδοξίᾳ, ὡς Ἑλλήνας δεχόμεθα· καὶ τὴν πρώτην ἡμέραν ποιοῦμεν αὐτοὺς Χριστιανούς, τὴν δὲ δευτέραν κατηχομένους· εἶτα τῇ τρίτῃ ἐξορκίζομεν αὐτοὺς, μετὰ τοῦ ἐμφυσᾶν τρίτον εἰς τὸ πρόσωπον, καὶ εἰς τὰ ὦτα, καὶ οὕτω κατηχοῦμεν αὐτοὺς, καὶ ποιοῦμεν χρονίζειν εἰς τὴν ἐκκλησίαν, καὶ ἀκροᾶσθαι τῶν γραφῶν, καὶ τότε αὐτοὺς βαπτίζομεν.»

ването в Църквата като процес, в който названието християнин все още не означава член на Църквата.

Християнин – според отците, събрани в Константинопол през 381 г. – може да бъде наречен всеки, който е заявил желание да излезе от състоянието си на езичник и да влезе в Църквата. В този смисъл християнин може да бъде онзи, който е избрал Христос пред всяка друга мирогледна алтернатива. Статутът на приеманите за християни е само първото стъпало в процес, който предполага развитие.

Вторият и третият „ден“ в това развитие е отреден за оглашението. Последното е обвързано със слушането на Свещеното Писание, но не изолирано, а в контекст, т.е. чрез „оставане в църква“, което означава чрез вписване в рамките на една конкретна евхаристийна общност, събирана заради общението с Господа. Контекстът на Писанието – както свидетелства текстът – не е библиотеката или училището, а Трапезата на Царството, за която то благовести и към която то води. Нещо повече – ако християнинът (или оглашеният) може да бъде по право гражданин на империята<sup>28</sup>, то това все още не означава, че той е встъпил в Църквата. Статутът на оглашения надгражда статута на християнина така, както вписването в общност надгражда индивидуалната мотивация и на свой ред бива надграждан. Този нов статут, също както предходния, не остава, нито може да бъде разбран като статичен, а се вписва в развитие, чиято цел е встъпването в Църквата.

Следващият етап от това развитие е кръщението, което означава процеса, започнал с идентификацията и изпитан в реалните условия на литургичния църковния опит. Според логиката на цитираното правило, кръщението е печат на мотивирания избор и по същество последен стадий в процеса. И то, както предхождащото го оглашение, се извършва в очертанятията на конкретно литургично, евхаристийно събрание.

Последното обаче задава нова перспектива, превръщайки кръщението от завършек в начало на нещо качествено ново – в преход от статута на оглашен в статут на верен. Именно верните в общение, т.е. кръстените и участващите в конкретно евхаристийно събрание съставляват Църквата, в която биват приемани християните и оглашените.

Каноническият текст ни показва приобщаването към Църквата като динамичен процес и в същото време подсказва отговора на въпроса за границите на Църквата. В процеса на приемането имаме качествено различна „мистическа територия“ от тази, за която говори о. Георги

---

<sup>28</sup> Не са били редки случаите през IV век, в които езичници са заявявали желанието си да станат християни, но са се ограничавали само до включване в списъците с катехумени – достатъчно условие да бъдат третирани като лоялни граждани.

Флоровски. Това е „територия“, която включва индивидуалната идентификация и оглашението, но не като самодостатъчни, откъснати територии, а като преходни степени в едно развитие, което има дефинирана цел и фокус. Това е развитие в отношението, а не на съотношението. Целта в случая осмисля „територията“ по качествено различен начин – не като полу-пълнота, съотнасяща се „редом“ с пълнотата на Църквата, налична само от „вътрешната страна“ на границите ѝ, а като динамично отношение към пълнотата. В случая няма място за разделението на действено от действително на тайнството. Кръщението не е индивидуална себerealизация, а встъпване в Църквата. Също както старозаветният Израил излиза от Египет, за да влезе в Обетована земя, тук имаме изход на „гладните и жадните за правда“ (Мат. 5: 6), които вървят към Земята на живите, Христос, преминават през пустинята на самоизпитването в оглашението, докато накрая влязат в нейната пълнота като верни, за да останат и заживеят в нея.

Във времето преди държавата да се окаже гостоприемно място за християнската проповед преходът от езичество към християнство и съответно – принадлежност към Църквата предполага развитие и надграждане. В този случай подвигът (от старобълг. *двизати* – *движа се*) е съпътстващо условие без което не може, но не просто като морална категория, измерваща определено аскетично усилие, а като екзистенциален статут във всички измерения на индивидуалния живот. „Промяната на ума“ (на гр. *μετάνοια*) е качествена промяна в начина на съществуване, която има начало в историческото време, но търси „бъдещия“ град (Евр. 13: 14).

#### *В. Общението като подвиг*

Ако динамизмът е присъщ на преходните нива (на християнина и оглашения), маркиращи встъпването в Църквата, възможно ли е да мислим състоянието на верния за лишена от динамика константа?

Косвен отговор на този въпрос ни дава същото, цитирано по-горе, правило, но в своята първа част – приемането в Църквата не с кръщение, а чрез запечатване (т.е. миропомазване). Това кореспондира с още един канонически текст – първото от правилата на св. Василий Велики, което обхваща всички известни по това време общности, отпаднали по един или друг начин от общение с Църквата.<sup>29</sup> Едни от изброените са приемани като езичници, т.е. с кръщение, други като схизматици, а трети – като излизачи от т.нар. самочинни сборища.<sup>30</sup> Общението с

---

<sup>29</sup> Правила..., 409-411.

<sup>30</sup> В случаите на приемане без кръщение Църквата се ръководи съгласно спецификата на обстоятелствата между каноничната акривия и църковната икономия, признавайки при определени обстоятелства тайнства, извършени

верните е разглеждано от отците като ултимативната цел и на едните, и на вторите, и на третите. И ако някои от приеманите не са били в такава общение – за немалка част последното е било факт, от който поради някаква причина са отпаднали. Възшност по-голямата част от правилата – и на св. отци, и на съборите – третираат именно такива случаи (повечето от които прецеденти), в които имаме увредено общение. Всяко отлъчване от причастие за определен период от време по същество констатира неизправност, която трябва да бъде лекувана, за да се възстанови общението отново. Имаме основание да считаме тази норма за установена още през апостолския век и основание за това ни дава случая с отлъчването на блудника от Църквата в Коринт (1 Кор. 5: 1–13) и съответно приемането му обратно след известен период от време (2 Кор. 2: 5–11).

С други думи – състоянието на верния като състояние на общение с останалите верни е променлива величина. Затова Църквата не величае никого приживе. Всеки при определени обстоятелства може да отпадне и при определени обстоятелства – да се изправи. Кръщението в Църквата е акт, който не подлежи на ревизия и в този смисъл Църквата не допуска прекръщаване, но това, заради което се извършва кръщението – общението с верните – е динамична реалност. Динамизмът на църковния организъм има един смислов център – Христос и един топос – евхаристийната трапеза, на която Женихът среща Своята Невеста – Църквата.

Тази динамика е контекстът, в който Изтокът дава косвен, но и категоричен отговор на въпроса за границите на Църквата. Не случайно правилата на св. апостоли (8 и 9) санкционират онези – както клирици, така и миряни – които самоволно, без „уважителна причина“ пропуснат да се впишат в тези граници:

„Епископ, презвитер или дякон, или някой от свещения чин, който не се причасти при извършване на приношението, да представи причината и ако е уважителна, нека бъде извинен, а ако не представи причина, да бъде отлъчен от църковно обще-

---

извън нея. С други думи – Църквата винаги признава или не признава тайнствата само и по отношение на самата себе си. При приемане на инославни или схизматици без кръщение недостатъкът в техните тайнства бива възпълван от самата Църква. Но това не означава признаването на благодат в християнските общества извън нея. Признаването винаги е: а) по „икономия“, б) отнася се само до конкретния случай при определени обстоятелства и в) отнася се само за тайнствата на онези, които пристъпват към (тайнствата на) Православната църква, но не и за общностите, от която излизат пристъпващите към Църквата). Вж. повече у: Стоядинов, М. Божията благодат. Богословско изследване, Велико Търново 2007, с. 276.



ние като такъв, който е причинил вреда на народа и е навел подозрение върху тоя, който е извършил приношението, като че го е извършвал неправилно. Трябва да се отлъчват от църковно общение всички ония верни, които влизат в църква и слушат писанието, но не достояват на молитва и свето причастие до края, като такива, които произвеждат безчиние в църквата”<sup>31</sup>.

Евхаристийните граници не са неизменен топос, подобно на крепостните стени, ограждащи едно общество от поданици, а динамичен, пулсиращ жизнен процес в който движението (подвигът) към общение очертават измеренията на църковното тяло отново и отново – на всяка евхаристия като Празник на общението. Всяко причастяване е евхаристиен печат, удостоверяващ принадлежността като общение, а не като даденост (всъщност в езика на Евангелието причастяване и общение са една и съща дума – κοινωνία).

Подобно разбиране не преначертава политико-териториалните църковни граници, а по-скоро подсказва кои са реалните граници и измерения на Църковното тяло. То, освен това, обезсмисля идеята за „мистическа територия“ като самодостатъчна, паралелна реалност, в същата мяра, с която териториалното мислене не предполага причастяване на всяка евхаристия. Територията – независимо дали ще бъде граница на империята, или на диоцеза<sup>32</sup> създава сигурност, която християните от епохата на *Disciplina arcana* не са имали. Сигурността на свой ред няма нужда от динамика, защото по същество внушава усещането за „реализирана есхатология“. Есхатологичното „Амин, да, дойди, Господи Иисусе!“ (Откр. 22:20) намира своя контрапункт в: „εις πολλά ἔτη, Δέσποτα“<sup>33</sup>.

В заключение, какви са основанията да говорим за евхаристийни граници на Църквата?

---

<sup>31</sup> Правила..., с. 178-179. Гр. текст: «Εἴ τις ἐπίσκοπος, ἢ πρεσβύτερος, ἢ διάκονος, ἢ ἐκ τοῦ καταλόγου τοῦ ἱερατικοῦ, προσφορᾶς γενομένης μὴ μεταλάβοι, τὴν αἰτίαν εἰπάτω· καὶ ἐὰν ἢ εὐλογος, συγγνώμης τυγχανέτω· εἰ δὲ μὴ λέγοι, ἀφοριζέσθω, ὡς αἴτιος βλάβης γενόμενος τῷ λαῷ, καὶ ὑπόνοιαν ἐμποίησας κατὰ τοῦ προσενέγκαντος, ὡς μὴ ὑγιῶς ἀνενέγκαντος. Πάντας τοὺς εἰσιόντας πιστοὺς, καὶ τῶν γραφῶν ἀκούοντας, μὴ παραμένοντας δὲ τῇ προσευχῇ καὶ τῇ ἀγία μεταλήψει, ὡς ἀταξίαν ἐμποιοῦντας τῇ ἐκκλησίᾳ ἀφορίζεσθαι χρή.»

<sup>32</sup> Всъщност, при определяне границите на църковните диоцези през античността отците ползват наличните вътрешно-административни граници в империята.

<sup>33</sup> Във времето на Ромейската империя този израз, както и прозвището *Δέσποτα* се отнасят само и единствено към императора. След 1453 г. патриархът, в качеството си и на етнарх, възприема титула *Δέσποτα*, а впоследствие и всички останали „инсигнии“ на императорската власт, вкл. корона, саκος и пр.



На първо място – самото естество на Църквата, в която отношението Бог-човек е причина и извор на нейното съществуване. Това отношение в историческото време на Църквата – от Тайната вечеря и Петдесетница до ден днешен – е винаги динамично и като такава – винаги евхаристийно. Всяко друго статично съотношение, което по-късно наблюдаваме в историята, било то административно-каноническо или културно-политическо е исторически факт и историческо наследство, но не и условие без което Църквата не може.<sup>34</sup>

Ако империята на Новия Рим – с всичките ѝ по-късни трансформации – гарантира християнската идентичност, ако така прави и латинската еклисиология – сочейки Стария Рим като извор на църковна идентичност – тогава съществуването на империята (на Изток) и на папството (на Запад) се превръщат в цел сами по себе си. С оглед тази цел – или по-скоро самоцел – би следвало да имаме отговор и на въпроса за спецификата в еклисиологичните териториални разминавания на Изтока и Запада.

Всъщност Изтокът и Западът отговарят по различен начин на въпроса „възможна ли е Църквата без Стария и Новия Рим?“. Латинското мислене на Запад – като изключим Реформацията – изобщо не поставя под съмнение значимостта на Рим като видим център на църковното единство. В същото време историческият крах на империите на Изток по същество отнема статута на империята като константна величина. За Изтока Църквата е възможна и без Новия, и без Стария Рим, защото само установеното на Тайната вечеря ще пребъде до свършека на настоящия еон. В това тайнство Христос е същият вчера, и днес, и вовеки (Евр. 13: 8). В него Божието действие, низхождащо от Отца чрез Сина в Светия Дух, конституира Църквата като тяло Христово. Синергията, „откликът“ на Църквата на свой ред се изразява в общото ѝ дело (на гр. λειτουργία) на благодарението (на гр. ευχαρίστια) и общението (на гр. κοινωνία) в изпълнение на заповедта: „Това правете за Мой спомен“ (Лука 22: 19). С други думи, евхаристията е единствената еклисиологична константа, която е в състояние да отговори независимо от историческото време на въпроса за границите на Църквата и съответно за нейното естество.

Тук не става дума за някакъв евхаристийен монизъм. Историческите реалности и граници, и историята изобщо, винаги са били фактор в Божието домостроителство. Без този аспект на спасението последното би се трансформирало в безисторична (извънвремева) и извънтериториална (извънпространствена) абстракция. Но историята и историческите явления в случая са променлива величина. В сравнение с тях ехва-

---

<sup>34</sup> Дори молитвата без евхаристийно общение е несъстоятелна и църковното осъждане на месалианството потвърждава това твърдение.

ристията е константен, осезаем център, който задава смисъл на всяка територия и всяко време.

Как се съотнасят евхаристийните граници към останалите, очертани на териториален принцип? Ако използваме градацията, очертана в 7-мото правило на Втория вселенски събор, напълно възможно е в рамките на един диоцез да има и християни, и оглашени (или такива, на които кръщението предстои в обозримо време), и верни, и отпаднали от общение. В този смисъл Църквата е живо тяло, пулсиращ организъм, в който – ако използваме утвърдената в светоотеческото богословие връзка между сила ( $\deltaύναμις$ , *potentia*) и действие ( $ἐνέργεια$ , *actus*) – възможността (за общение) и реалността (на общението) съставляват двата полюса на съществуването в нея. Кръщението, разбрано като приобщаване към конкретно евхаристийно събрание, е мерило за възможностена реалност. Евхаристията, като постоянна актуализация на тази реалност, е мерило за актуална църковност. Именно като център евхаристията осмисля всяка друга граница, било политическа или административна; в същия смисъл осмисля и всяко от тайнствата, което към нея води и към нея връща. Всяка друга граница без евхаристията като център се превръща в идол, и всяко друго тайнство, без евхаристийното си измерение се профанира.

Разбира се, напълно възможно е в рамките на диоцеза (или извън него) да има и изповядващи Христа, но с антагонистична или дори индиферентна спрямо Църквата нагласа. Днес понятието „християнски свят“ означава една много различна общност, в която съжителстват всевъзможни цивилизационни, културни и идеологически феномени. В този свят има всичко – от краен либерализъм (в който Евангелието става функция на културните промени) до краен традиционализъм (ползващ текста на Писанията като прокрустово ложе за всяка култура). Това не е отлика на съвременната епоха, доколкото и в ранните векове е имало немалко общности и групи „нецърковни християни“. Заради такива християни е и цитираното по-горе (7-мо) правило. В този смисъл „нецърковните християни“ са такива не „сами по себе си“, а само спрямо евхаристийните събрания на Църквата. И единствено на тази основа Църквата въвежда категории като еретици, схизматици или самочинни сборища (съгласно каноническата лексика от IV век:). Но ако една конкретната личност излиза от подобен статут на съ-отношение и встъпва в подвига на отношение спрямо конкретно евхаристийно събрание, тогава възможността – описана в правилото – има всички предпоставки да се превърне в действителност.

Тази действителност е динамичен и евхаристиен израз на самата сърцевина на Църквата, установена и засвидетелствана от Спасителя на Тайната вечеря, потвърдена от Духа Свети в събранието на учениците за евхаристия на Петдесетница и осъществявана в домостроителство на

спасението. Евхаристията е отношение към Христос в реален смисъл, в плът и кръв. Всяко друго отношение към Христос като текст, като Христос като идея и дори към Христос като идеология е несъизмеримо с евхаристийното. Тази парадоксална динамична неизменност проявява Църквата не като статична даденост, а като живо тяло. Границите на това тяло са актуализираща се възможност върху неизменната основа на Христос и те се очертават – с чашата и лъжичката за причастие – на всяка евхаристия. Участието на верния в евхаристията утвърждава и разширява тези граници, неучастието му – било поради отлъчване, или самоотлъчване – ги свива.

## Summary

*Maryan Stoyadinov (Veliko Tarnovo)*

### **Eucharistic Borders of the Church** (In a Parallel between Pro-static and Pro-dynamic Understanding of Ecclesiology in the Early Church Tradition)

This text is dedicated to the issue of the “borders of the Church”. The soterio-ecclesiological perspective, formulated by St. Cyprian of Carthago “No salvation outside of the Church” and St. Augustine distinguishing of “actuality” and “effectivity” of the mysteries are observed as a specific Latin attitude to the *esse* of the Church. The Latin interpretation of the question of the borders of the church has opened the door for a specific “territorial” understanding of Church where an organized and centralized structure is going to appear in the next centuries.

The parallel with the Eastern imperial protection of the catholicity of the Church – in the case of Theodosian’s Edict of Thessalonika (380) – is analyzed as apparent and a specific contribution to an ecclesiology in political perspective. Such a “territorial” and imperial guarantee in the next centuries will give birth to the principle of symphony between Empire and Church as a kind of realized eschatology. The growing political influence of the Pope of the *Ancient Rome* is observed as an alter ego of the growing ecclesial influence of Emperor of the *New Rome* and *vice versa*. But both of them are based on a same “territorial”, *Roman* centric ecclesiology.

Such a political dimension of the issue of the borders of the Church – present in the West and East – is commented as a static opposition to a dynamic ecclesiology of the “podvig” (dynamic and ascetic living) as a *way of life* in the Church in general. The canon 7<sup>th</sup> of the Second Ecumenical Council (and the canons 8<sup>th</sup> and 9<sup>th</sup> of the Holy Apostles) is analyzed as an example of such dynamic dimension of Church participation. Here the participation in the Eucharist is pointed as a *conditio sine qua non*, the necessary sign for re-delineation of the Church borders.

**Keywords:** Church, Church Borders, Territorial Ecclesiology, Dynamic Ecclesiology, Eucharist.