

МОНТАНИЗМЪТ В РИМ

Павел Стефанов

Днес названието “монтанизъм” е познато само на малцината, които са изучавали или се занимават с древната църковна история. Монтанизмът е християнско апокалиптично движение, което възниква през втората половина на II в. в Мала Азия. То получава името си от своя основател – фригиеца Монтан, който след покръстването си твърди, че получава откровения от Св. Дух да поведе като пророк Църквата, за да посрещне приближаващия край на света. Подпомогнат от две жени – Максимила и Присцила, Монтан започва да събира мнозина последователи, които проповядват за Страшния съд и за нуждата от суров морал и покаяние. Те забраняват втория брак, налагат нови пости, отричат божествената същност на Църквата и отказват да простят грехове, извършени след кръщението. Монтан критикува църковната йерархия като корумпирана и неспособна и поставя на първо място харизматичното пророчество. За него единствено възможен християнски идеал е отшелничеството и презрението към света.

Отначало монтанистите търсят вътрешна обнова на Църквата чрез възраждане на религиозния ентузиазъм, който е характерен за най-ранната епоха на християнството. Но през III в. те създават обособени разколнически общности, в които се дава еднаква възможност на жени и мъже да станат презвитери и епископи. По време на гоненията монтанистите съзнателно търсят мъченичество. Може би най-известният привърженик на монтанизма е Тертулиан в Северна Африка, наричан “баща на западното богословие”. Като радикално духовно и харизматично движение монтанизмът представлява явна опасност за църковната йерархия. Той е осъден от редица отци и събори и през IV–V в. е изкоренен от държавната власт, но в някои затънтени части на Мала Азия продължава да съществува до VIII в.

Новото пророчество се устремява на Запад. През 70-те години на II в. за него се знае в Рим, където то се смесва със споровете за монархианството (антитринитаризма). Пророческият дух не е чужд на рим-

ските християни, което се доказва от посланието на апостол Павел до римляните (12: 6), посланието на св. Игнатий Антиохийски до Рим и Пастиря на Ерм (Заповед XI). Римските християни се интересуват от ролята на Параклита (грц. Утешител, т.е. Светия Дух) в Новото пророчество. Те дебатираат и въпросите около каноничността на Свещеното Писание, както съобщават св. Иринея, Иполит и Тертулиан. В дискусиите се долавя привкусът на известно съперничество между малоазийците и римляните.

За монтанизма в столицата на империята не е писано много (Heine 1989, 53–59, 89–90). Разкопани са някои монтанистки лапидарни надписи, но те са от по-късна епоха. Тук ще разгледаме три въпроса: 1) епископската реакция спрямо Новото пророчество в Рим; 2) свидетелството на „бича на еретиците“ и първи „антипапа“ св. Иполит; 3) учението за Параклита.

Най-често цитираното сведение за монтанизма в Рим е свидетелството на Евсевий Кесарийски в неговата „Църковна история“ за диспута между монтаниста Прокъл и ортодоксалния християнин Гай (Bauer 1975, 207). В своите тълкувания на Новия Завет Дионисий бар Салиби твърди, че Иполит е написал Глави срещу Гай (Smith 1979). Св. Епифаний Кипърски свързва Гай със сектата на алогите, които отхвърлят произведенията на св. Йоан Богослов, защото монтанистите, гностиците, четирнадесетниците (празнуващи Възкресение на 14 нисан с евреите) и други се позовават на тях. Сблъсъкът между двамата видни богослови Прокъл и Гай настъпва по времето на римския епископ Зефирин (ок. 199–217 г.). Ако се вярва на Иполит, този папа е полуграмотна пионка в ръцете на неговия личен враг Калист. Ранните години от епископското служение на Зефирин съвпадат с избухването на силни гонения и есхатологически очаквания. По времето на Зефирин римските християни се запознават с монтанизма, презвитерът Иполит започва борба с него, а Прокъл и Гай ожесточено спорят. Прокъл е водач на Новото пророчество във вечния град. Тогава Монтан и неговите сподвижници Максимила и Присцила са покойници. Родено е трето поколение пророци и тяхното послание е разпространено на много места.

Подробностите на спора между Прокъл и Гай показват, че техните позиции по въпроса за апостолската власт са непримирими. Първият сочи мощите на дъщерите на апостол Филип и апостол Йоан Богослов,

запазени в Мала Азия. Вторият се хвали с мощите на апостолите Петър и Павел в Рим. При спора за празнуването на Пасхата Поликрат Ефески заявява същите малоазийски претенции в послание, отправено до предшественика на Зефирин – епископ Виктор. Прокъл сигурно разчита на многобройните малоазийци, заселени в Рим, за да го подкрепят в спора за истинската апостолската приемственост. Разправията чии кости са по-святи е безсмислена, но накрая надделява местният патриотизъм и може би цитираният безброй пъти от папите случай в Евангелието от Матей (16: 18), при който Христос определя Петър като камък и основа на Църквата. По времето на епископата на Зефирин (преди 217 г.) ортодоксалният лагер в Рим отхвърля Новото пророчество.

Може да се предположи, че монтанизмът е известен в Рим преди това и официалното противопоставяне срещу него не е нещо ново. За да се докаже това, трябва да се върнем в епископството на Елевтерий, който предхожда Виктор. Той ръководи римската църква от 174 до 189 г. и получава писма от мъчениците в Галия през 177 г. Малоазийски пророци вероятно вече са се срещали с духовници в столицата. Сигурно ортодоксалните християни в Рим искат мнението на галските християни, за да се ориентират по-добре в противоречивата обстановка. И двете страни – монтанисти и православни – естествено търсят подкрепата на римския владика. През втората половина на II в. духовният живот в столицата се отличава с изключителна оживеност и противоречивост. Тук проповядват, основават школи и търсят адепти най-различни апостоли, сектанти и шарлатани – от мъченик Поликарп, Юстин и Хегезип до Кердон, Маркион, Валентин и Аверкий Марцел (Lampe 2004).

Ириней и християните в Галия не бързат. Тяхното желание е да се възцари „мир“ в църквата, въпреки че някои аспекти на монтанистката екзалтация не им харесват. Често се твърди, че Елевтерий се отнася хладно към Новото пророчество и мълчаливо пренебрегва ходатайството от Галия, но не можем да сме сигурни в това. Тертулиан в трактата „Срещу Праксей“ отбелязва мимоходом ненаименован римски епископ, който е предшественик на Виктор (включително и Елевтерий) и отхвърля Новото пророчество. Ако въпросният враждебно настроен папа бъде отъждествен с Елевтерий, който се опасява от конфликти между дошлите малоазийски монтанисти и местните християни, остава необяснимо поположителното отношение на неговия приемник Виктор. Този либерализъм противоречи на другите сведения за него.

Както е известно, в края на II в. се води ожесточен спор за датата на празнуване на Възкресение Христово (Пасха). По древна традиция, която е наследена от юдеохристиянството, повечето църковни общини в Мала Азия честват най-големия празник заедно с юдеите на 14 нисан (Mosshammer 2008). Останалите църкви предпочитат да отбелязват Великден отделно от юдеите. За първи път Вселенската църква е заплашена от разкол, който несъмнено би се отразил и върху смесеното християнско население на Рим. Епископ Виктор (189–199 г.) успява да си осигури поддръжката на редица местни църкви, които по негова инициатива свикват редица събори в Рим, Палестина, Коринт, Понт и другаде. Той проявява авторитарност и заплашва с отлъчване тези, които спазват друг календар. Св. Иринеи Лионски се опитва да помири двете враждуващи страни. Настъпва разкол по повод пасхалния спор, възглавен от някой си Власт, както разказват Евсевий и Псевдо-Тертулиан (Piana 1925, 215–222).

Действията на Виктор противоречат на поведението на папа Аникита (155–166 г.) – предшественик на Елевтерий, който обсъжда същата тема със св. Поликарп Смирненски. По поръчение на местните християни Поликарп пътува от Мала Азия до Рим и двамата епископи се съгласяват всеки от тях да се придържа към заварената литургическа практика. В случая Рим не се стреми да натрапи своята календарна традиция на Мала Азия, а по-скоро се надява да постигне единомислие в своята юрисдикция.

По-късно папа Виктор се държи съвсем различно от Аникита. Затова е трудно да се повярва на думите на Тертулиан, че този груб и горделив епископ признава, макар и за кратко, претенциите на Новото пророчество в противоречие с поведението на своите предшественици (например Елевтерий) (Labriolle 1913, 257–275).

Тези подробности са известни от трактата на Тертулиан „Срещу Праксей“, съставен около 213 г. и посветен на тринитологията и грешките спрямо нея. В него се разисква отношението между троичност и единство в християнския Бог и опита на Праксей да отрече първото, за да защити второто. Още св. Иполит Римски се опитва да отъждестви Праксей с Калист или Епигон (Vogt 1999, 237–259). Смята се, че този еретик е първият, който донася от Мала Азия в Рим лъжеучението, известно като монархианство, патрипасаианство или савелианство. (Hübner 1999). То е основано от Ноет Смирненски и вижда в Лицата на християнската Троица само сили или форми на единия Бог.

Тертулиан обвинява Праксей, че се противопоставя и потъпква Божиите дарове (несъмнено има предвид пророчеството) и повдига лъжливи обвинения срещу новите пророци и организирани от тях общини. Праксей прави това, за да разубеди анонимен римски епископ от желанието му да признае пророчеството. Тертулиан твърди, че този епископ не само признава пророческите дарове на Монтан, Присцила и Максимила, но вече е изпратил благоразположено послание до църквите във Фригия и Мала Азия. Намесата на Праксей принуждава епископа да се откаже от посланието си и да не признае пророческите дарове, защото подобно решение противоречи на реакцията на неговите предшественици.

Според описанието на Тертулиан Праксей е злодей, който възприема лъжата (патрипасианството) и отхвърля истината (Новото пророчество). Друг автор, известен с името Псевдо-Тертулиан, поставя Праксей на последно място в своя списък на ересите и добавя, че е осъден от папа Виктор. Тези данни не дават възможност да се уточни хронологията на борбата на Праксей срещу римския възглед за монтанизма. От тях се узнава за конфликта между патрипасианството и монархианството, който бушува по времето на Виктор и след него. Кой е римският епископ, който симпатизира на Новото пророчество, но се разколебава под влиянието на Праксей?

Смятам, че той не е непреклонният Виктор, който управлява с желязна ръка Римската църква през 90-те години на II в. При неговото владичество монтанизмът е вече заклеймен. Други сведения подсказват, че въпросният миролюбив епископ е неговият предшественик Елевтерий. Естествено тази идентификация не е нова. В нейна полза се обявяват Харнак, Шwegler, Ричъл, Ревий и Бонвеч. Според тях е невероятно Виктор да признае малоазийския разкол, щом авторитети като Анонимният източник, Аверкий Марцел, Аполинарий и други не го признават. Немалко църковни историци като Пиана, Хилгенфелд, Цан, Войгт, Монсо, Пройшен, Фаджиото и Табърний предполагат, че епископът е Виктор. Хайне и Лабриол пък се спират на Зефирин.

Папа Елевтерий (около 174–189 г.) изпраща послания до църквите във Виена и Лион тогава, когато галските християни, жадуващи мир в църквата, изпращат писмо до Фригия и Мала Азия (Baumeister 2005, 339–355). В трудовете на св. Иринея прозира неговото положително

отношение към харизматиците, които са носители на Новото пророчество. Изповедниците в Галия също притежават характеристики, които ги сближават с пепузианите – на първо място езика, използван за окачествяване на Алквиад, Ветий Епагат и Александър Фригиеца (Frend 1965, 16–17). Но от друга страна те проявяват по-умерен аскетизъм и по-голяма склонност към прощение и компромис от пророците във Фригия. Би било невероятно да се предположи, че галските християни са озлобени фанатици, които настояват пророците да бъдат анатемосани на всяка цена. Предполага се, че папа Елевтерий се отзовава положително на пратеничествата и написва „мирните послания” около 178–179 г. Но драмата на монтанизма не приключва с тях.

Проблемът е, че ортодоксалните християни в Мала Азия започват да се събират и да обсъждат истинността на Новото пророчество още преди да са получили тези послания от Рим. Те го порицават по същото време, когато навсякъде другаде вярващите са склонни да го приемат. Възможно е, че именно получаването на окончателното решение на папа Елевтерий и на съобщенията за смъртта на някои водещи монтанисти подтиква християните на Изток да предприемат по-резки действия. Аполинарий вече съставя своите трактати срещу фригийските разколници. Аверкий Марцел настоява пред Анонимния автор да напише най-сетне нещо и той. В полемиката влиза и монархианинът Праксей, който вероятно отива в Рим, за да се противопостави на монтанистката пропаганда със събрани от него обвинения. Усилието на Елевтерий да примири двете страни се проваля. Във всеки случай вироглавите малоазийци не са съгласни с намесата на Рим в техните вътрешни работи, която според тях се дължи на неразбиране на проблема, слаба осведоменост и може би скрита манипулация. Праксей произхожда от Мала Азия и крайният антимонтанизъм е толкова свързан с Ориента, колкото и самият монтанизъм. Ако се вярва на Тертулиан като единствен информатор, в Рим еретикът Праксей защитава вдъхновено каузата на малоазийските ортодоксални християни.

Римската катедра променя позицията си и се съгласява с тях. В тази ранна епоха папата не е всевластният господар от зрялото Средновековие, а само *primus inter pares* сред епископите. Малоазийците не очакват одобрението или осъждането на Рим, за да решат какво да правят, а и римският престол не е склонен да търси компромис с Мала Азия в

ущърб на вярата. Папата издава решението си като се съобразява с новопостъпилата информация. През 70-те години позициите в Мала Азия се затвърдяват и в някои селища новите пророци са прогонени.

Ако Елевтерий е миролюбивият епископ на Рим, кои са неговите предшественици, които не са настроени положително към Новото пророчество? Не е изключено да става въпрос за папа Аникита (155–166 г.) и неговия кръг. Той е сириец по произход и изпраща причастие на християните в Рим, които празнуват Пасха по друг календар. Четиринадесетниците в столицата, възглавявани от Власт, по-късно са обявени за разколници от крайния папа Виктор. По-вероятно обаче става въпрос за папа Сотир (166–174 г.) и неговите съмишленици. Това предположение се потвърждава от Предестинат, който е късен и ненадежден източник. Той твърди, че папа Сотир е писал против монтанизма и че Тертулиан е влязъл в спор с него. Но по-късно Предестинат си противоречи като отбелязва, че Сотир осъдил последователите на Тертулиан. Това доказва, че хронологията на неговия текст е твърде изопачена. Най-вероятната истина е, че никой в Рим не заклеява Новото пророчество официално преди папа Зефирин. Заслуга за това има еретикът Праксей.

Разбира се, други учени са на различно мнение. Според някои от тях нападите на Тертулиан против Праксей означават, че Новото пророчество е анатемосано от Рим, преди да бъде смекчено отношението към него от ненаименован епископ. Тези изследователи предполагат, че пратеничеството от Галия е изпратено с молба да бъде отменено вече оповестено отлъчване и да бъде проявено по-голямо разбиране към възгледите на малоазийските пророци. Това едва ли е така. Най-вероятно папите не одобряват монтанизма, но и не го осъждат. Във всеки случай папите се отнасят много сериозно към възникналия проблем и знаят каква е позицията на техните предшественици към него.

Можем да се доверим на Тертулиан, който съобщава за два факта: 1) анонимният римски епископ, който търси компромис с Новото пророчество, променя мнението си; 2) това става под натиска на враговете на монтанизма. Обвиненията им може да са преписи от антипепузиански трактати, написани в Мала Азия. Излишно е да се „раздухват” мащабите на Новото пророчество в Рим, където то остава ограничено и умерено явление вътре в църковната община. В столицата не се чуват оплаквания срещу необуздания транс и глосолалията, характерни за азийския монтани-

низъм. Положението на Изток през 70-те години е различно, както сочат малоазийските автори и техният пратеник Праксей.

Важен източник за монтанизма в Рим е св. Иполит Римски, който по всяка вероятност произхожда от Изток и е роден ок. 170 г. Намесва се в споровете за покаяната дисциплина и тринитарното учение в Римската църква в началото на III в. и дори е избран за конкурентен епископ на Вечния град. Император Максимин Тракиец заточава него и съперника му в Сицилия, където св. Иполит умира ок. 235 г. (Brent 1995). Противогностическият му опус носи названието „Опровержение на всички ереси“ (Refutatio omnium haeresium) или „Философски учения“ (Philosophoumena). Неговото есхатологично Слово за Антихриста е преведено в България през IX–X в. и става популярно в славянската литература.

От Иполит се узнава за споровете относно Священото Писание и священото предание, които тогава се водят в християнските среди. Ясно е, че Новото пророчество не е монолитно, защото съществуват няколко негови разновидности и без това пъстрата палитра на християнството в Рим. Групите в местната църковна община представляват различните народности и провинции на империята. В столицата живеят много малоазийци, част от които са християни. Многообразието на възгледите им е зашеметяващо. Иполит е принуден да се противопостави едновременно на адопциониста Теодот от Бизантиум (по-късно Константинопол), на Ноет от Смирна и според сирояковита Дионисий бар Салиби от XII в. – и на Гай, който пък се бори с монтаниста Прокъл.

Несъмнено в тази община настъпват много промени. Ортодоксалното християнство в Рим се латинизира, прави усилия да се справи с личните дразги в собствените си редици и се опитва да наложи своята литургическа и друга практика на християните в останалите части на империята. То се опитва да не дразни враждебното езическо мнозинство и особено интелигенцията, която е настроена подозрително към ориенталците, въвлечени в нетрадиционни култове. Затова реакцията на св. Иполит спрямо Новото пророчество е умерена. Римските християни не искат да си създадат още един идеен противник.

Св. Иполит е забележителен богослов. Той коментира отклоненията на монтанизма и особено новите и необичайни пости, въведени от тримата водачи (Bonwetsch 1897). Прави му неприятно впечатление прекалената почит, която се отдава на Присцила и Максимила, но като

Тертулиан, Епифаний и Филастрий той защитава правилността на учението на новите пророци за Св. Троица. Ако пепузианството беше заразено от модния тогава гностицизъм, св. Иполит щеше да е първият, който да го забележи и порицае.

Писаното от него за монтанистите следва анализа му на четиринадесетниците. Може би тази подредба се дължи на факта, че са му известни случаи, при които фригийците празнуват Великден по юдеохристиянски маниер. Но това календарно отклонение няма догматически характер. Все пак някои от новите пророци се отклоняват от истината. Св. Иполит и Псевдо-Тертулиан, авторът на трактата „Срещу всички ереси”, знаят, че една група от монтанистите в Рим не е ортодоксална. Тя споделя монархианската ерес на Ноет Смирненски. Псевдо-Тертулиан пише за някой си Есхин, който възглавява малка група и учи, че Христос е едновременно Бог Отец и Бог Син. Прокъл, който спори с Гай по времето на папа Зефирин, представлява ортодоксалното крило на монтанистката мисия в Рим.

Монархианството не е нова ерес, а е широко разпространено в Църквата през II в. и нараства в началото на III в. (Pelikan 1956, 103). Ориген, който е слушал Иполит, и Тертулиан се обявяват срещу него. Особено Тертулиан става най-яркият изразител на правилното разбиране за същността на Св. Троица. Монтанистите, които в началните си десетилетия не се отклоняват от църковната тринитология, по времето на св. Иполит вече не са единни по този основен въпрос. Може само да се гадае защо Тертулиан не казва нищо за новопоявилите се неортодоксални течения сред тях. Вероятно той не е запознат със случилото се в Рим.

Иполит е непреклонен защитник на традиционното учение, който се съпротивява на Зефирин и неговия презвитер (по-късно епископ) Калист, и съставя загубен днес трактат за духовните дарове (Stamm 1975, 267–276). Той защитава Евангелието на св. Йоан Богослов и Апокалипсиса срещу антомонтанистки настроените алоги, които ги отхвърлят. Същевременно той отхвърля прекаления култ към Присцила и Максимила и се отзовава язвително за виденията и вегетарианството на последователите на Новото пророчество.

Ранните извори не отбелязват изрично, че в Мала Азия се води спор за Параклита (Светия Дух). Това навежда някои учени на мисълта, че подчертаването на пасажите за Параклита от Евангелието на св. Йоан

Богослов е характерно за по-късен етап от развитието на Новото пророчество в Рим. Въз основа на това предположение често се прави заключението, че монтизъмът в Рим се различава от този в Мала Азия. Тази логика е произволна. Липсата на позовавания в източните извори не означава, че не е осъзната връзката между пророците (Новото пророчество) и дейността на Параклита. Тя по-скоро се дължи на точно противоположната причина – приемането от векове в Мала Азия на аксиоматичната връзка между християнското пророчество и присъствието на Параклита. Затова тя не предизвиква бурни спорове, каквито се водят в Рим.

В столицата се задават *щекотливи* въпроси за евентуалната връзка между това съвременно откровение и предходните (записани или не в Библията); за духовната власт, която се възлага от Новото пророчество и неговите полемични трактати; за състава и боговдъхновеността на християнския канон, на който се позовават защитниците на ортодоксалната кауза. В процеса на това изясняване учението на монтизма претърпява развитие.

Роналд Хайне е един от учените, които се опитват да установят типично римските особености на доктрината за Параклита и откровението. Той твърди, че фригийските монтисти не цитират в своя подкрепа стиховете за Светия Дух от Евангелието на Йоан, а това се прави само от римските им последователи (Heine 1987–1988, 7–9). В своя подкрепа той прибегва до следните доводи:

а) Общоприето е, че водачите на монтизма използват Йоан 14–16 гл., за да защитят своята пророческа дейност и че Монтан се обявява за Параклит.

б) Но в най-ранните източници за Фригия „няма и намек“ за позоваване на пасажите за Параклита, които очевидно нямат значение за ранните монтисти. В Мала Азия се спори за лъжливо пророчество и молитвен транс. Ясни свидетелства за диспути по повод на Параклита се съдържат в изворите от Рим и Картаген. Тертулиан получава сведенията си за Новото пророчество от Рим и не е надежден източник, що се отнася до вярванията на ранните пророци.

в) Друга тема, повдигната в Рим е дали може да има пророци след времената на апостолите.

г) Сведенията, които отъждествяват тримата монтистички водачи с Параклита са съмнителни и придобиват значение едва в по-късните разисквания за Св. Троица.

Мнението на Хайне не е съвсем убедително. Вярно е, че като се изключи едно позоваване от св. Епифаний, пасажите от св. Йоан не се споменават през ранната епоха. Също е съмнително отъждествяването на Монтан с Параклита само въз основа на някои пророчества и едно твърдение на Евсевий. В Мала Азия наистина се подчертава недостоверността на пророчествата, както твърди Хайне. Но не е приемлива версията, че Тертулиан познава монтанизма само чрез Рим. Той се противопоставя на Аполоний, а не е запознат с някои особености на римското му разклонение. Трябва да се признае, че споровете за Параклита и екстаза фигурират в творбите на Тертулиан.

Хайне отхвърля прибързано източното учение за ролята на Параклита от четвъртото Евангелие. Заслужава внимание няколкократното позоваване на Утешителя в посланието на галските изповедници, разпратено на Изток и Запад. Те използват съзнателно езика, присъщ на новите пророци. Тъй като полемиката за Параклита е болезнен въпрос в Рим, лионският документ доказва на съмишлениците в Рим, че такъв език може да бъде използван от християните.

В ранния източник на св. Епифаний Кипърски само веднъж е включен пасаж за Параклита от Йоановото Евангелие. Тук се цитира Йоан 16:14 като аргумент на автора срещу монтанистите. Самите монтанисти не го споменават. Трябва обаче да се чете между редовете, за да се установи какви са първоначалните твърдения на пророците в полемиката им с техния идеен противник. От този цитат е допустимо да се приеме, че малоазийските монтанисти разчитат на обетованията за Параклита, както е вероятно да се заключи въз основа на техните противници Евсевий и Епифаний, че се опират на език на Апокалипсиса. Не смятам, че ранният източник „мълчи“ по въпроса, както пише Хайне (Heine 1987–1988, 10). Точно обратното – такъв език е отговор на претенциите на самия Монтан, че той е рупор и инструмент на Параклита.

Ако монтанизмът не твърди, че Параклита е слязъл от небето, не би имало повод да се сравнява обещания Параклит, който прославя Христос, с Монтан, чиито пророчески слова „Аз съм Господ Бог...“ на пръв поглед прославят самия него. Монтанизмът подчертава не само пълнотата на Божеството в Спасителя, но и пълнотата на Духа, дадена на всички пророци, което би било безсмислено, ако Параклитът не се разкрива чрез обилни пророчески дарове. Струва ми се, че учението за

Параклита в Мала Азия е от основна важност за самосъзнанието на Новото пророчество, въпреки че то се различава от учението на монтанистката диаспора. В малоазийските източници се говори сравнително малко за него, което се дължи на обстоятелството, че свързването на Параклита с пророческата дейност в този регион се разбира от само себе си.

Хайне предполага, че важният ранен източник на Епифаний е от малоазийски произход. Но ако той не е малоазийски, а римски и е идентичен със загубената „Синтагма” на св. Иполит, тогава аргументите на Хайне до голяма степен отпадат. Отдавна е установена близостта между този източник на монтанистки и антимонтанистки сведения, подложени на ортодоксална редакция и коментар, и материала с библейски посочки и тълкувания в произведенията на Тертулиан. Може би материалът на Тертулиан е нередактирана версия на Епифаниевия източник. Ако такава връзка съществува и ако изворът на Епифаний е малоазийски, трябва да се приеме, че знанията на Тертулиан, включително за монтанизма, не идват само от Рим. По въпроса съществуват и други мнения. Липсиус предполага, че ранният източник на Епифаний е един и същ с Анонимния автор на Евсевий (Lipsius 1865, 225–226). Воукс е склонен да го идентифицира със „Синтагмата” (Vokes 1968, 318).

Йоановото учение за Параклита и отношението на това учение към християнското пророчество и откровение е подложено на обсъждане в Рим, но не и в Мала Азия. Хайне е прав, че Римската църква не спори с монтанистите за вярната и фалшива мистика или за рационалното и екстазното пророчество. Нейните представители просто отхвърлят самата възможност за пророкуване след апостолите (Heine 1987–1988, 15). Във връзка с този дебат pasajите за Параклита са събрани и преосмислени от враговете на Новото пророчество, за да могат да изобличат крайните претенции на фригийските пророци.

В крайна светка спорът отвежда до писаното за Параклита в Евангелието от св. Йоан Богослов (Brown 2003; Pastorelli 2006). Той обещава (Йоан 15: 26–27, 16: 13–14), че Утешителят, Духът на истината, ще свидетелства (срв. 1 Кор. 14: 24–25) за Христос и ще Го прослави. Неслучайно св. Епифаний противопоставя това обетование на самовъзвеличаването на малоазийските пророци. Християните, които приемат Духа, също ще прославят Христос. Той ще води към истината и ще

осъди света за неговия грях (Йоан 16: 8–13; срв. 1 Кор. 14: 24–25). Ще разкрие множество значения на Писанието, за които хората не подозират (Йоан 16: 13; срв. Деян. 8: 31) – една тема, често срещана в Тертулиан. Ще свидетелства за бъдещето (Йоан 16: 13). Тези са проявите на пророчеството – нещата, които са вършили пророците от миналото и които вършат сега пророците от Фригия (Casarella 1983). Знае ги вдъхновеният визионер, бивш роб, Ерм от Рим и сродните нему, но написаната от него книга „Пастир” накрая се оказва извън християнския канон. Когато във вечния град става очевидна необходимостта да се изясни и оправдае новото явление, оказва се, че това е по-трудно, отколкото очакват фригийските водачи, които са рожби на съвсем различна, малоазийска среда. Затова учението за Параклита и Неговото отношение към старото и новото пророчество претърпява метаморфоза в Рим. В резултат на същия спор вероятно в Рим се появяват т.нар. алоги, които отричат Евангелието на Йоан. Също тук Гай отхвърля апостолския статут на Апокалипсиса. Следователно Рим е важен център на ранния монтанизъм и има някои сведения, че той оцелява в града до V в. Но броят на неговите последователи едва ли е голям.

Явления, сродни на монтанизма, възникват и изчезват през цялата християнска история. Те се проявяват особено ярко през XX в. Това са петдесетничеството, което днес е най-бурно развиващата се църква в света и българското добросамарянство, което на шумява между двете световни войни, но тъй като съзира в Хитлер месианска фигура, то е ликвидирано след 9 септември 1944 г.

ЛИТЕРАТУРА

Bauer, 1975: W. Bauer. *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*. Philadelphia, 1975.

Baumeister, 2005: T. Baumeister. *Der Brief der Gemeinden von Vienne and Lyon und die Offenbarung des Johannes*. – In: *Studien zur Johannesoffenbarung und ihrer Auslegung*. Festschrift für O. Böcher zum 70. Geburtstag. Hrsg. Fr. W. Horn und M. Wolter. Neukirchen-Vluyn, 2005, 339–355.

Bonwetsch, 1897: N. Bonwetsch. *Studien zu den Kommentaren Hippolyts zum Buche Daniel und Hohen Liede*. Leipzig, 1897 (Theologische Untersuchungen, 16, 2).

Brent, 1995: A. Brent. Hippolytus and the Roman Church in the Third Century: Communities in Tension before the Emergence of a Monarch-Bishop. Leiden, 1995 (*Vigiliae Christianae*, Supplements, 31).

Casurella, 1983: A. Casurella. The Johannine Paraclete in the Church Fathers. Tübingen, 1983 (*Beiträge zur Geschichte der Exegese*, 25).

Frend, 1965: W. H. C. Frend. Martyrdom and Persecution in the Early Church. Oxford, 1965.

Heine, 1987–1988: R. E. Heine. The Role of the Gospel of John in the Montanist Controversy. – *The Second Century*, 6, 1987–1988, № 1, 1–19.

Heine, 1989: R. E. Heine. The Montanist Oracles and Testimonia. Macon (GA), 1989.

Hübner, 1999: R. M. Hübner. Der paradox Eine. Antignostischer Monarchianismus im zweiten Jahrhundert. Leiden, 1999 (*Vigiliae Christianae*, Supplements, 50).

Labriolle, 1913: P. de Labriolle. Les Sources de l'histoire du montanisme. Textes grecs, latins, syriaques. Paris, 1913 (*Collectanea Friburgensia*, 24) (reprint – New York, 1979).

Lampe, 2004: P. Lampe. From Paul to Valentinus: Christians at Rome in the First Two Centuries. London, 2004.

Lipsius, 1865: R. A. Lipsius. Zur Quellenkritik des Epiphanius. Wien, 1865.

Mosshammer, 2008: A. A. Mosshammer. The Easter Computus and the Origins of the Christian Era. Oxford, 2008 (*Oxford Early Christian Studies*).

Pelikan, 1956: J. Pelikan. Montanism and Its Trinitarian Significance. – *Church History*, 25, 1956, № 1, p. 103.

Piana, 1925: G. Piana. The Roman Church at the End of the Second Century. – *Harvard Theological Review*, 18, 1925, № 2, 215–222.

Smith, 1979: J. D. Smith. Gaius and the Controversy over the Johannine Literature (PhD diss.), Yale University, 1979.

Stamm, 1975: J. E. Stamm. Charismatic Theology in the *Apostolic Tradition* of Hippolytus. – In: *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation* (Studies for M. C. Tenney). Ed. by G. F. Hawthorne. Grand Rapids (MI), 1975, 267–276.

Vogt, 1999: H. J. Vogt. Monarchianismus im 2. Jahrhundert. – *Theologische Quartalschrift*, 179, 1999, № 4, 237–259.

Vokes, 1968: F. E. Vokes. The Use of Scripture in the Montanist Controversy. – *Studia Patristica*, 5, 1968 (*Theologische Untersuchungen*, 103), p. 318.