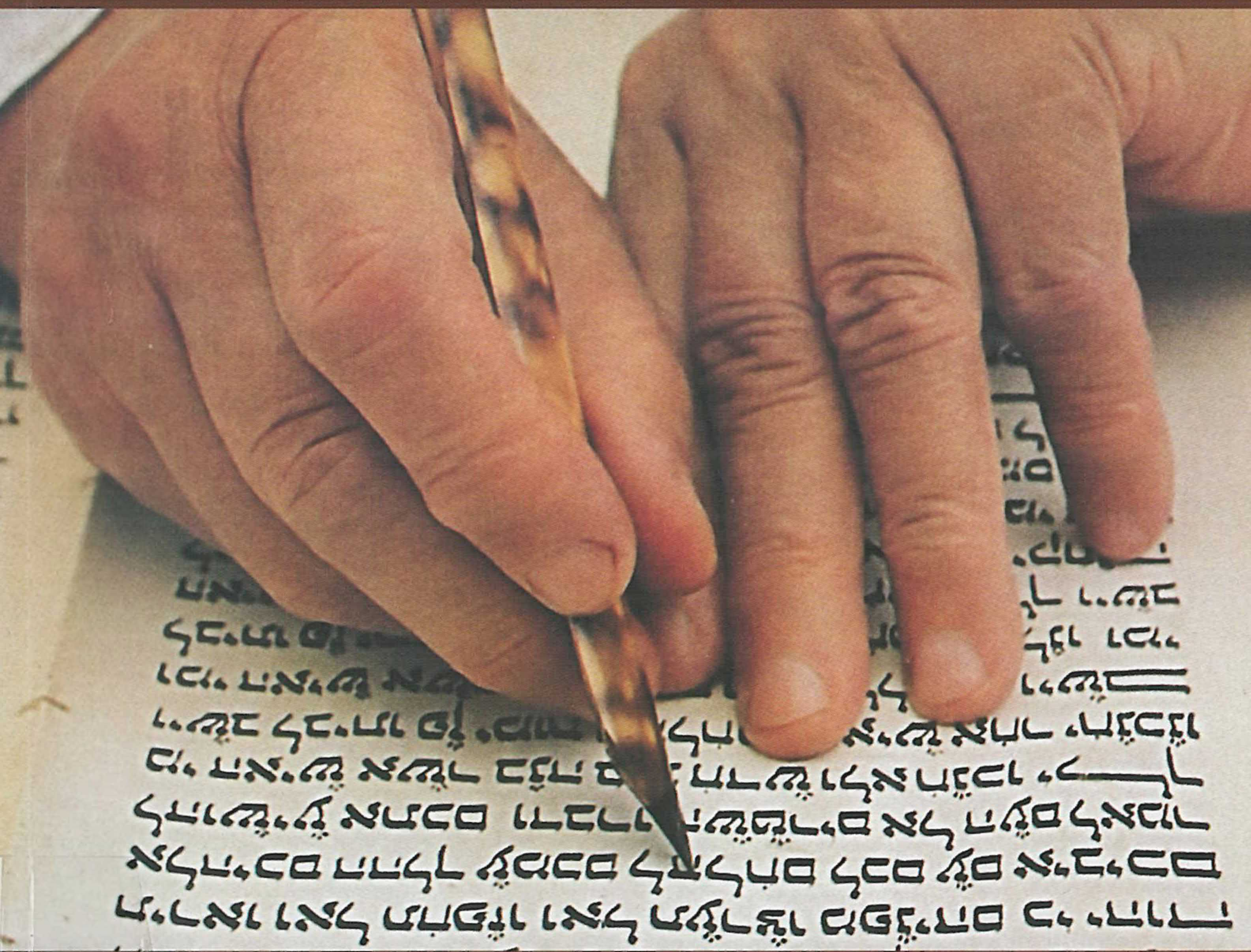
ИЗ ИСТОРИЯТА НА СТАРОЗАВЕТНИЯ БИБЛЕЙСКИ КАНОН



БИБЛЕЙСКА БИБЛИОТЕКА 6

ИЗ ИСТОРИЯТА НА СТАРОЗАВЕТНИЯ БИБЛЕЙСКИ КАНОН

София, 2011

инв № 2917/2011

Из историята на старозаветния библейски канон

Ивайло Найденов – съставител и автор
Боян Пиперов – автор
Протопрезв. Николай Шиваров – автор
Славчо Вълчанов – автор
Иван Желев Димитров – научен редактор

Росица Николова – коректор
Печат: accent96.com

Издател „Библейски колегиум“

Поредица Библейска библиотека 6

ISBN **978-954-92168-4-4**

СЪДЪРЖАНИЕ

Предговор 7

Въведение 10
Ивайло Найденов

Произход и значение на думата „канон“.....17
Боян Пиперов

История и каноничност на старозаветния текст 25
Протопрезвитер Николай Шиваров

ADDENDA. Нови тенденции в изследванията за старозаветния канон: консенс и противоречия 63
Протопрезвитер Николай Шиваров

Прологът към книгата Премъдрост на Иисус син Сирахов и значението му за историята на старозаветния канон 85
Славчо Вълчанов

POST SCRIPTUM.....121
Славчо Вълчанов

Прологът към книгата Пренъдрост на Иисус син Сирахов. SUPPLEMENTUM 124
Ивайло Найденов

Канонът на Стария Завет в Палестина и Александрия (един нов прочит на едноименната статия на Петер Кац) 138
Ивайло Найденов

Равинатът и Писанието.....148
Ивайло Найденов

Конфесионални различия в отношението към неканоничната литература на Стария Завет 155
Ивайло Найденов

„Помнете вашите наставници, които са ви проповядвали словото Божие…“ (Евр. 13:7)

Изминалата 2010 година бе юбилейна за двама от доайените на родната библеистика – дългогодишните преподаватели в Духовната академия и Богословския факултет протопрезвитер проф. д-р Николай Шиваров и проф. д-р Славчо Вълчанов навършиха съответно 80 и 70 години. За своя празник многоуважаемите членове на алма матер бяха поздравени и достойно почетени от институции, колеги, приятели и близки.

Основен момент в академичния живот е изграждането на школа. Това е възможно чрез адекватно научно ръководство, чрез континуитета между поколенията, изразено в щедрото наследяване и смирено приемство. Старозаветната библеистика е онзи дял от Православното богословие, в който усещането за школа винаги е съществувало. Паметни са думите на ректора на Духовната академия епископ д-р Николай (Кожухаров), с които той охарактеризира преподавателите по старозаветните дисциплини като родственици на едно голямо патриархално семейство. Бащата е професор Иван Марковски, първо поколение библеист, а неговият приемник професор Боян Пиперов е синът. Старозаветниците от следващата генерация о. професор Николай Шиваров и професор Славчо Вълчанов са съответно внукът и правнукът.

Благодарение на щедрата помощ и научно ръководство част от това голямо образцово семейство станаха д-р Анна Маринова, д-р Екатерина Дамянова и д-р Ивайло Найденов, за да се уверят в правотата на думите на псалмопевеца: Колко хубаво и колко приятно е братя да живеят наедно! (Пс. 132:1)

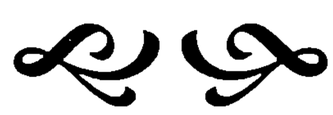
Добра, полезна и творческа е обстановката в тази библеистична школа. Изпитвам благоговение пред научно-богословския усет и изискан стил на проф. Боян Пиперов, който не познавам лично, но опознах посредством многобройните му съчинения. Възхищавам се на научната плодовитост и неуморност на о. проф. Николай Шиваров, както и умението му да общува с аудиторията на един академичен и същевременно разбираем език. Дълбоко ме впечатлява академичността, енциклопедичните познания и точният и примерен изказ на научния ми ръководител професор Славчо Вълчанов.

Като пряк ученик и наследник на юбилярите потърсих онази библейска проблематика, която да илюстрира характерната за една научна школа приемственост. Познавайки богатото им творчество и подреждайки собствените си научни търсения, установих, че всички, в един или друг момент от научноизследователския си път, техния широк и асфалтиран, а моя тесен и неотъпкан, сме проявили интерес към формирането на канон на Стария Завет. Така, с тяхно съгласие и съдействие, се роди идеята за издаване на един сборник с материали, посветени на определени аспекти от историята на старозаветния канон. Освен материалите на двамата юбиляри в сборника е включена и една публикация на проф. д-р Боян Пиперов, която както хронологически, така и тематично се явява първа и въвежда в проблематиката, свързана със старозаветния канон. Към всичко това много внимателно и с необходимия респект си позволявам да прибавя и

собствени разработки.

Сборникът, освен знак на признателност към нашите учители юбиляри, е предназначен и за учебно пособие по старозаветна исагогика за студентите в богословските школи, за да се запознаят с важни моменти от историята на старозаветния канон.

д-р Ивайло Найденов
19.10.2011 г.
Преп. Йоан Рилски Чудотворец



ВЪВЕДЕНИЕ

Гл. ас. д-р Ивайло Найденов

Старозаветната исагогика, една от основните библейски дисциплини, изучавани в богословските школи, има за цел да удостовери текстовата автентичност и боговдъхновения характер на Свещеното Писание. Освен със спасителното си значение, записаното Откровение се отличава още и с богатата си литературна история. В развитието на свещения кодекс от старозаветни книги особено важен момент е окончателното формиране на канона на Стария Завет и отношението към него от ранната християнска църква до най-ново време.

Събирането на свещена литература в сборник започва в дълбока древност. Първоначално се заражда народното предание, което е съпътствано от вярата, че определени човешки изяви представят словото и волята Божия, и като такива носят в себе си Божествен авторитет и нормативна стойност. Именно със записването на това предание се поставя началото на писмен свещен сборник, чиято история се свързва с личностите на Мойсей, Иисус Навин, Самуил, цар Давид, цар Соломон, Исаия и др., а след Вавилонския плен делото по записването и редактирането на свещената литература е продължено от свещеника Ездра и администратора Неемия.

Процесът на канонизация на свещения сборник, или на части от него, преминава през различни етапи в периода V в. пр.Хр.–I в. сл.Хр. и завършва с окончателната

санкция на Сборника в старозаветен канон. Този акт на канонизация не е възприет еднозначно. Основателна е констатацията на доц. Д. Попмаринов, че „разбирането за „канон“ до голяма степен е обусловено от вярващата общност“[1], а о. проф. Георги Флоровски смята, че Писанието „е творение на общината – отначало на старозаветния Израил, а след това на християнската Църква... Библията не е сборник от всевъзможни исторически, законодателни и религиозни съчинения, а подбор на някои, които чрез богослужебната употреба са санкционирани и засвидетелствани от общината, а след това и формално от авторитета на Църквата“[2].

Палестинското юдейство приема идеята за един окончателно фиксиран по обем канон, в който старозаветните книги са подредени в духа на равинската практика според тяхната важност: Първо е Законът – Божиите наредби, предпоставка за религиозен живот; Пророците – илюстрация на това, как действа Закона в историята на избрания Израил; Писанията – поощрения за живот в духа на Закона. За разлика от общината майка, александрийските юдеи спазват друг, различен принцип – книгите са подредени хронологически според времето, за което те разказват. Историческите книги разказват случилото се от Сътворението до времето на Макавеите, премъдростната литература е поука за настоящето, а пророците говорят за бъдещето[3].

През 60-те години на миналия век немският библеист Franz Hesse изказва мнение, че твърде рядко старо-

---

[1] Попмаринов, Димитър. Кратко въведение в Свещеното Писание на Стария Завет. ВТ, 2001, с. 97.

[2] Флоровски, прот. Георги. Библия, Църква, Предание (Православно гледище). София, 2003, с. 22.

[3] Oeming, M. Bibelkunde Altes Testament. Neuer Stuttgarter Kommentar AT, 32, Stuttgart, 1995, S. 12–13.

заветната наука се занимава с въпроса за авторитета и значението на Стария Завет като канон за християнската църква. Според професора от Мюнстерския университет най-често старозаветният канон се разглежда като литературна величина и се търси неговият обем, граници, подредба и състав на книги. В редки случаи се стига до изследване на отношението на съответната религиозна общност към канона[1]. При един анализ на основните курсове по старозаветна исагогика, възприемани като традиционни за втората половина на миналия век (O. Eisfeldt. O. Kaiser, G. Fohrer, F. J. Stendebach), мнението на Hesse се потвърждава. Има, разбира се, и такива, които правят изключение (Br. Childs, E. Zenger), както и отделни специализирани изследвания.

Съчинението на Zenger „Einleitung in das Alte Testament" разглежда старозаветния канон в духа на римокатолическата традиция[2]. За разлика от своите сънародници библеисти, Erich Zenger започва курса си различно, с модул, озаглавен: Свещеното Писание на юдеите и християните. В тази част особен интерес представляват тезите: Значението на юдейската библия за християнската идентичност; Първият Завет – Свещеното Писание на християните; Първата част на една, разделена на две християнска Библия. С този си подход към проблема Zenger провокира в съвременната библеистика дискусия между оценката на старозаветния канон като литературна величина, от една страна, и възприемането му като продукт, норма и регламент в религиозния живот на конкретната общност, от друга.

---

[1] Hesse, Franz. Das Alte Testament als Kanon. Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie. 1961, Volume 3, p. 315–327.

[2] Zenger, E. u. a. Einleitung in das Alte Testament. 2. Aufl., Kohlhammer Verlag, S. 9.

В духа на тази дискусия през септември 2001 г. в Рилския манастир под патрона на Studiorum Novi Testamenti Societas (SNTS) и Библейски колегиум (Сдружение на библеистите в България) се проведе научна конференция: Старият Завет като християнска Библия в православна и западна перспектива. Основен акцент в представените материали е ролята на Църквата, на общността при приемането на обхвата и състава на старозаветното Писание и тълкуването му[1].

Съдбата на свещения сборник и формулирането на старозаветен канон представлява интерес и за родната библеистика. Още в началото на XX в. в курса си по догматика Христо Гяуров, тогава учител в Духовната семинария, а по-късно професор по Свещено Писание на Новия Завет в Богословския факултет и Духовната академия пише: „Ветхозаветният канон, започнал от Мойсей, постепенно се обогатявал и най-подир завършил във времето на Ездра, Неемия и Малахия“[2].

Две десетилетия по-късно Константин Захариев обобщава в „Учебник по Свещено Писание на Ветхия Завет“: „... следва да отбележим за образуването на ветхозаветния канон три фази, съответно трите групи на ветхозаветното писание: Закон, Пророци и Псалми. Само за първата група може да се приеме, че нейната канонизация е станала около времето на Ездра и Неемия; по-късно, около 200–165 г. пр.Хр., е станало същото с втората група; а най-късно, към II в. сл.Хр., е станало и с последната група. Младата християнска Църква, която изникнала в лоното на юдейството, приела този свещен канон, като

[1] Das Alte Testament als christliche Bibel in orthodoxer und westlicher Sicht. Herausg. von I. Dimitrov, J. Dunn, U. Luz und K-W. Niebuhr, WUNT 174, Tuebingen, 2004, S. XIII.

[2] Гяуров, Хр. Въведение в Православното догматическо богословие. София, 1926, с. 33.

прибавила към него няколко други книги, без да им дава еднакво каноническо достойнство с книгите на еврейския канон. В нея в първо време се появили известни колебания относно броя и достойнството на някои свещени книги, обаче всичко това било скоро приключено“[1].

В класическия курс на проф. Иван Марковски „Общо Въведение в Свещеното Писание на Стария Завет“ авторът определя цял отдел „първи“ за историята на ветхозаветния канон, като разделя материята в следните параграфи: История на канона във ветхозаветната църква според Писанието и Преданието и История на канона в християнската Църква. След обстоен анализ и проследяване на историята на свещения сборник основоположникът на родната библеистика стига до следните изводи относно формирането на старозаветния канон: „Сигурно това е станало по-късно, но от кого и кога – при днешните данни не може да се каже с положителност. Ние се присъединяваме по този въпрос към учените, които приемат, че както написването на отделните книги е станало постепенно, така и тяхното причисляване към канона и образуването на един цялостен сборник е станало постепенно... Много въпроси ще останат неразрешени и много недоумения ще възникнат, ако приемем, че това е станало от едно лице или даже от един институт, и то в определено време, в даден срок“[2]. Само няколко страници по-нататък в същото съчинение обаче проф. Марковски пише: „Във всеки случай към времето на Йосиф Флавий, т.е. в I в. сл.Хр., когато вече точно се изброява числото на каноничните книги, може да се каже, че е станало окончателното приключване на третия сборник

[1] Захариев, К. Учебник по Свещено Писание на Ветхия Завет. София, 1955, с. 13.

[2] Марковски, Ив. Въведение в Св. Писание на Ветхия Завет. Ч.1. Общо Въведение. София, 1932, с. 53.

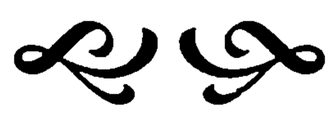
(бел. ред. третата част на сборника) и въобще на целия ветхозаветен канон“[1].

В най-новото у нас изследване на исагогическата материя „Кратко въведение в Свещеното Писание“ авторът Димитър Попмаринов отделя сериозно внимание на въпросите около старозаветния канон и в отделна глава „Историческо формиране на канона“ пише: „Канонът... не е някаква колекция от книги, която е събрана в края на определен период – книги, които не се различавали от многото други по това време и на които е даден съответен авторитет. Напротив. Това е процес, който качествено има едно и също значение както в началния период, така и в крайния. Това означава, че е имало ясно съзнание за акта на канонизацията, т.е. за каноническо съзнание в процеса на събиране на сборника... Появата на канона не е случаен акт, а съзнателен процес на изграждане на свещения сборник. Според православното разбиране това е процес, който е направляван едновременно от Божията и човешката воля. Такова е и църковното съзнание, което приема авторитета на Свещеното Писание на Стария Завет като наследство на старозаветната църква... Един от особено важните елементи, помагащи за изграждането на канона, е оформящото се каноническо съзнание в Израил. Това каноническо съзнание впоследствие е продължено и от Църквата“[2]. Доцент Попмаринов дава шанс на съвременната дискусия относно старозаветния канон, формулирайки два основни момента – идеята за канона и историята на канона[3].

Този добронамерен научен дебат е полезен и предлаганият сборник се стреми да стане част от него, като, от

[1] Пак там, с. 67.
[2] Попмаринов, Д. Цит. съч., с. 95–97.
[3] Пак там, с. 108.

една страна, разглежда старозаветния канон като богословско-литературна величина, а от друга, очертава значението на Стария Завет като канон на Църквата. Материалите, написани преди десетилетия, предложени тук в осъвременен вид, обслужват първото, а новото, добавеното днес под формата на Adenda, Supplimentum или нов прочит – второто.



ПРОИЗХОД И ЗНАЧЕНИЕ НА ДУМАТА „КАНОН“[1]

Проф. д-р Боян Пиперов

Малко са думите в речника на богослова, които имат толкова широка употреба, а оттук и толкова различни значения, както думата „канон“. Поради този именно факт не би било излишно да се проследи накратко произхода и различните значения на тази дума:

1. Думата „канон“ (гр. κανών) е образувана от κάνη (κάνης, κάννα) – покрив или рогозка, изплетени от тръстика, или κάνα (κάνεον, κάνειον) – изплетена от тръст кошница, или панер за ечемичните жертвоприношения[2]. Общоприето е, че κάνη е заемка от семитските езици, чието основно значение там е „тръст“[3]. Коренът на тази дума се среща в асиро-вавилонския (kannu – тръст), шумеро-акадския (gin – тръст), сирийски (kane’ – тръст), арабски (също), етиопски (kanot – трън, шип, осил). В еврейския език думата קָנֶה (kanĕ) има следните значения:

1) Тръстикова пръчка (3 Цар. 14:15; Ис.19:6; 35:7; Иов 40:21);

2) тръстика като растителност, в която живеят диви

---

[1] Статията е публикувана в сп. Духовна култура, кн. 5–6, 1957 г. Тук е поместена с незначителни езикови и стилистични промени, направени от съставителя на сборника.

[2] Вж. Поспешиль, А. Греч.-русский словарь. Киев, 1901, с. 501.

[3] Lewy, H. Die semitischen Fremdwoerter im Griechischen. 1895, S. 99, 133.

зверове (Пс. 68:31);

3) вид благовонна тръст (Ис. 43:24; Иез. 27:19);

4) стъбло на житно растение (Бит. 41:5, 27);

5) мерилна тръст, като мярка за дължина от около 6 лакти (Иез. 40:3, 5, 8; 42:16–19 и др.);

6) кобилица на везни, като синоним на самите везни (Ис. 46:6)[1].

Но преводът на 70-те (Септуагинта) никога не предават евр. дума kanĕ с κανών, а чрез κάλαμος (тръстика, слама, стъбло, мярка за дължина, равна на 6⅔ лакти), καλάμινος (тръстиков) или πῆχυς (лакът). Във всеки случай дали формата κανών е заимствана само от семитски, или е едно чисто гръцко образуване от κάνη, не би могло да се каже със сигурност. За нас в случая от значение е едно – че в древния Изток, както е подчертано и в Септуагинта, тръстикова пръчка служела като уред за измерване.

2. Тъй като думата „канон“ е преминала у нас чрез гръцкия език, налага се един бегъл преглед на идеите, свързани с тази дума в гръцкия език. По този начин ще ни стане ясно защо в новозаветните Писания и ранната християнска литература тази именно дума била използвана за обозначаване на ония понятия, които ще посочим по-долу.

Във всекидневния гръцки език основното значение на „канон“, като тръст или мярка, отстъпило място на следните по-малко или повече преносни значения:

а) Канон се наричал още дървен уред, с който се опъвало изтъканото вече платно върху тъкачен стан (т.нар. у нас зъбци, пръг);

б) Названието канон било дадено и на онази пръчка или тънка дъсчица, с която зидарите регулират правил-

[1] Gesenius, W. Hebraeisches und aramaeisches Handwoerterbuch. 7 Aufl., Leipzig, 1921, S. 717–718.

ното иззидване на стените. Платон (Philebus, 56) пише: „Строителството се ползва от канон... торнос[1], отвес и връв“. Есхин[2] (Писма, 3, 199) казва: „Точно както в строителството, когато бихме желали да видим дали нещо е право или не, поднасяме канона, чрез който и проверяваме“;

в) Покрай чисто техническото си значение тази дума с времето получила и преносно, и то в най-различни области на живота. Думата канон заместила нормата, целта, до която трябва да се достигне, или пък мярката за преценка на нещата, т.е. критерий. Гъркът се стремял към съвършенството, хармоничното, идеала. Съобразно тази мярка той преценявал и емпиричните явления. Само което съответствало на канона, то трябвало да бъде и като висш идеал за постигане. Знайно е, че в областта на изобразителното изкуство Дорифор (т.е. копиеносецът) на Поликлет[3] се считал като канон, т.е. като съвършена форма на мъжкото тяло (вж. Плиний Старши, Ест. история, XXXIV, 8, 55). Музикален канон бил наричан монохордът, според който били определяни всички останали тонови отношения (срв. Никомах Геразски, Въведение в аритметиката, II, 27, I). Според М. Фабий Квинтилиан (Institutio oratoria, X, 1, 54, 59) александрийските граматици предлагали някакъв канон за ония писатели, за които гръцкият език е имал значение на образец;

г) Понятието канон било пренесено и в областта на нравственото. Нравственият закон, като задължителна сила, станал канон. Определени добродетели започнали да се наричат канони. Демостен (384–322 пр.Хр., Речи, 18, 296) казва: „Деспотът... няма нищо от онова, което

[1] Уред за очертаване на кръг.

[2] Атински оратор и политик (около 390–314 пр.Хр.), противник на Демостен.

[3] Прочут ваятел (ок. 430 г. пр.Хр.), който предложил правила (канони) за постигане на идеалната пропорционалност на човешкото тяло.

за прежните елини бе като сигнални знаци за доброто и канони“. Плутарх[1] (Утешителна реч към Аполония II, 103 а) говори за „канони на благоразумието и другите добродетели“. Хризип[2] (в Artium scriptores, 177, A, 17) пише: „Законът е цар на всички работи – както божествени, така и човешки; той трябва да е застъпник на добрите и лошите... и съобразно с това да е канон за справедливи и неправедни“. Оттук вече лесно си обясняваме и факта, че с канон били сравнявани и нравствените люде, които с живота си били като мерило или образец за нравствено съвършенство. Така например Плутарх ни напомня за поетите, които възпяват праведниците като „канони на всяка добродетел и справедливост“;

д) Един особен отпечатък получава понятието канон чрез гръцката епикурейска философия. Епикур[3] написал книга „За критерия или канона“, за чието съдържание ние знаем най-вече от Епиктет[4] (Dissertationes II, 11, 13, 21, 23). Епикур нарича логиката и методиката – каноника. За него задачата на мисленето е чрез принципа на мисленето (канона) да се достигне до това, което е истинно или фалшиво, което заслужава да бъде достигнато или пък избягвано. Също и Епиктет под канони разбира логическите критерии, чрез които може да се прецени истинността на един израз и практическата стойност на нещата. В основата на всяка философия лежат каноните, т.е. правилата за познаване на истината. Тези канони са дадени на човека непосредствено от природата, но чрез философското мислене те трябва да се разширят и направят достъпни за практическо прилагане;

---

[1] От Херонея (около 50–120 сл.Хр.), известен със своите етично-религиозни писания.

[2] Гръцки философ (280–208 пр.Хр.), научен систематизатор на стоицизма.

[3] Епикур живее през 341–270 пр.Хр. През 306 г. основава в Атина своя собствена школа.

[4] Фригийски роб (около 50–130 сл.Хр.), стоик, проповядвал религиозна етика.

е) Съвсем формално е употребена думата канон в смисъл на списъци, таблици в областта на математиката, астрономията и историческите науки. Втората част от хрониката на Евсевий, която има форма на таблици, носи надслова χρονικοῖ κανόνες.

3) Думата κανών се среща у 70-те само три пъти: Иуд.13:6, където би означавала само един от стълбовете, които крепели балдахина над леглото на Олоферна; Мих. 7:4, където κανών се явява превод на евр. חֶדֶק „chedek" (вид трън). Явно, че е станало уеднаквяване на значението на chedek с древносемитското значение на kanĕ (трън, осил, шип); 4 Мак. 7:21[1], където под влияние на гръцката философия се счита за блажен онзи, който „философства в пълнота съобразно канона на философията".

4) В новозаветните Писания само св. ап. Павел употребява думата канон, и то рядко. За него тя означава мярка за преценка на собствената си дейност. В Гал. 6 гл. той препоръчва като правило (канон, ст. 16), съобразно което трябва и другите да постъпват, само едно – християните трябва да определят всяка крачка в живота си в зависимост от дарената им от Христос свобода, като помнят, че те са вече нова твар.

Малко по-трудно се долавя смисълът на думата канон в 2 Кор.10:13–16. Ап. Павел защитава апостолския си авторитет пред коринтяни срещу онези, които идват (може би с препоръка от Йерусалим) за първи път в цъфтящата вече коринтска християнска община. Тях апостолът окачествява като люде, които се хвалят безмерно, докато сам той ще се похвали „според мярката на правилото (τοῦ κανόνος), която мярка Бог (му) е отмерил" (ст. 13 по гр. текст). Следователно той се ръководи по един канон, една мярка за дейността си, която мярка е получил от Бог. В какво се състои този канон? Съдържанието му е посочено в „да достигна чак и до вас" (ст. 14), т.е. и Коринт влиза в онова, което Бог му е отмерил. Ясно е, че

[1] По Septuaginta, ed. Alfred Rahlfs, 1950.

в случая канон има значение на мерилна връв. Апостолът действа в област, ограничена с мерилна връв от Бога, като в „отмерен от Бога район“[1]. Но ние знаем, че още от Дамаск ап. Павел бил определен и признат като апостол на народите. Определената, следователно, от Бога за ап. Павел отмерена част не е пространствено ограничена област, а величината на възложената му от Бога задача, съобразно дадената му от Бога благодат (Гал. 2:9; Рим. 15:15 сл.) за мисионерска дейност.

5) Първите векове от живота на Христовата църква се характеризират с вътрешно прочистване от еретически плевели на завещаното ѝ за опазване Христово учение и външно разширение и организиране като ново общество. Още твърде рано църквата била принудена да постави норми, които да запазят нейното учение и да регулират живота и култа на членовете ѝ. Това довело до необходимостта от дума, която без всякакво двусмислие би означила тези норми като израз на църковната значимост. Само голямото богатство от значения на думите κανών и κανονικός, унаследени от предишните векове, се оказали най-подходящи да задоволят тази нужда. Те били приети за целта и от християнската Църква, за да се обозначи църковната нормативност било по отношение на християнската вяра въобще, било по отношение на отделни области на църковния живот.

При апостолските мъже думата канон се среща само в 1-то послание на Климент Римски, където (7, 2) означава „прославеното и възвишено правило на преданието“, според което трябва да живее християнинът, или (41, 1) мярката, определена за отделните длъжностни лица относно култовото им служение.

В три вида изрази думата канон била употребявана най-вече от древната църква: а) канон на истината, т.е. задължителната истина, както тя е обявена от църквата

[1] Preuschen, E. Griech.-deutsch. Woerterbuch zu den Schriften des NT. 1910.

и както тя трябва да бъде проповядвана; б) канон на вярата (regula fidei), и в) канон на църквата, която формула се явява като обобщаваща първите две. Според Евсевий Кесарийски (Ърк. история VI, 13, 3), Климент Александрийски бил писал „За църковния канон". Този канон включва както regula veritatis (правилото на истината) на св. Ириней Лионски, така и църковното учение в целия му обхват и правилното изпълнение на всички църковни дейности. Явно е, че през III в. „канонът се явява като норма, която всичко направлява"[1]. От IV в. нататък посочената обща употреба на думата канон била ограничена чрез това, че с канон и канонически се наричали отделни неща, принадлежащи на църквата:

А) Сборникът от Писанията на Стария и Новия Завет бил наречен направо канон. 59-то правило на Лаодикийски събор (ок. 360) нарежда, „че не трябва да се четат в църква частни псалми или неканонични книги, но само каноничните на Новия и Стария Завет"[2]. Св. Атанасий Велики (†373) казва, че Пастирът на Ерм не е „от канона". Св. Амфилохий (от Икония) в края на своя каталог на свещените писания пише: „Този ще да е истинският канон на Св. Писания";

Б) Като канони са известни решенията на църковните събори. Първият Цариградски събор (т.е. II Вселенски, 381 г.) чрез второто си правило признава като канони решенията на Никейския събор (325 г.). Гръцкият църковен историк Сократ (V в.) казва: „Тогава пък епископите в събора, след като написали и други някои неща, които имали навик да наричат канони... се разотишли" (Ърк. история, I, 13,11). Оттук се развило и богатото по съдържание понятие jus canonicum (каноническо право);

В) Думата канон получила и чисто формално значение, като заместила думата κατάλογος (списък). 16-то правило

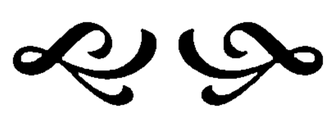
---

[1] Juelicher, A. Einleitung in das NT. 7. Aufl., Tuebingen, 1931, S. 555.

[2] В 60-то правило пак се изреждат самите канонични книги, известни ни и досега като такива.

на Никейския събор се отнася до служебните църковни лица, „презвитери или дякони, или въобще причислените към канона“, т.е. към списъка на посветените от църквата лица да заемат тези служби. Съгласно 15-то правило на Лаодикийския събор в църква можели да пеят само певци, които са „от канона“. Канонизирането на светиите е също така причисляване на известни лица от страна на църквата към списъка на Божиите угодници;

Г) Етичното значение на понятието канон било свързано с духовници, които водели живот, съобразен с църковните разпоредби. Такива духовници били наричани в Западната църква канонници. В Източната църква обаче правото на канон (образец) си запазили светците, чийто земен път би могъл да бъде образец за силна вяра и богоугоден живот. Затова и като „канон на вярата“ се възпява от църквата св. Николай Чудотворец, еп. Мирликийски и др.



ИСТОРИЯ И КАНОНИЧНОСТ НА СТАРОЗАВЕТНИЯ ТЕКСТ[1]

Проф. протопрезвитер
д-р Николай Шиваров

УВОД

Древната Църква наследява библейските старозаветни писания от тогавашната юдейска религиозна общност, възприема ги като свои и полага грижи за тяхното запазване, въвежда ги в богослужението си. От самото начало тя вижда в тях боговдъхновено слово, източник на вероизповедни истини и пророческо предсказание за идването на Иисус Христос, за Неговия живот и спасително дело.

Църквата възприема юдейските схващания за старозаветните книги от I в. сл.Хр., без някога официално и задължително да се изказва по редица въпроси, свързани с тях, като например за текста, авторството, начина и време на поява и т.н. Бързо разпространила се в античния свят, в който международен език е гръцкият, Църквата започва да използва широко гръцкия превод на Стария Завет – Septuaginta (Превода на 70-те). В някои отделни райони се извършват и възприемат други преводи – в Близкия изток това са Пешито, коптските и етиопски, а на Запад

[1] Този материал е публикуван в Годишник на Духовната академия (ГДА), т. 29 (60)/1979–1980, С., 1988, 5–65. Предлаганият вариант тук е стилно и езиково обновен, допълнен с нови научни данни, което проличава от научния апарат под линия.

– латинските, известни под имената Итала и Вулгата. Св. братя Кирил и Методий превеждат за своята славянска мисия също така старозаветните писания на старобългарски език. Техният превод е пръв на старобългарски славянски говор и основа за развитие на църковна и светска литература. По-късно той претърпява редакции, а не е изключено, както свидетелстват някои данни в тогавашна България, по ред причини твърде наскоро след това да са преведени отново някои старозаветни книги. Проблемите, свързани със старобългарския превод на Стария Завет, биха могли да бъдат по-правилно поставени и разрешени, когато се осветлят в достатъчна мярка въпросите за библейския текст и неговото развитие. Това е твърде обемна и нелека задача, но дори частичното ѝ изпълнение би било крачка напред в изследванията на старобългарското книжовно наследство, тъй като старозаветни текстове са налице в една или друга степен не само в отделни богослужебни книги или в отделни ръкописи, но и в почти всички литературни творения от Златния век на старобългарската книжнина и култура.

При изследването на споменатите проблеми по необходимост трябва да бъдат засегнати исторически, исагогически и екзегетически въпроси. Отделните научни дисциплини преливат една в друга и всестранното осветление на интересуващото ни в никой случай не би могло да бъде постигнато, ако то се ограничи само в областта на една научна дисциплина.

Боговдъхновеността на старозаветните книги и литературното им изследване

Когато в Църквата се изтъква, че Свещ. Писание е боговдъхновено, обикновено се имат предвид думите на св. ап. Павел във Второто му послание до ап. Тимотей:

„От детинство знаеш свещените Писания, които могат да те направят мъдър за спасение чрез вярата в Христа Исуса. Всичкото Писание е боговдъхновено и полезно за поука, изобличаване, изправяне и назидаване в правдата, за да бъде Божият човек съвършен и годен за всяко добро“ (3:15–17). Тук апостолът утвърждава три важни положения по отношение на Свещ. Писание. 1. Всичкото е боговдъхновено (θεόπνευστος). 2. То е мярка (κανών) за назидаване в правдата. 3. Чрез него вярващият човек може да възраства в доброто.

С други думи, богооткровението в свещените книги е неразривно свързано с Божия план за спасение на човечеството, наричан „домостроителство“ (οἰκονομία – срв. Еф. 3:9; в Синод. превод: „разпоредба“). Затова и апостолската проповед не предава човешка мъдрост, а както се изразява ап. Павел: „Проповядваме Божията премъдрост, тайна, съкровена, която Бог е предопределил преди векове за наша слава“ (1 Кор. 2:7). Наистина думите на апостола се отнасят до новозаветното благовестие, но на много места в посланията му се вижда, че старозаветните пророчества са дадени чрез Св. Дух. „А свидетелства ни и Дух Свети“, говори той, привеждайки думи от книгата на пророк Иеремия, „защото след като по-рано рече: този е заветът, който ще им завещая след ония дни, казва Господ: ще вложа законите Си в сърцата им, и в мислите им ще ги напиша, Той прибавя: и за греховете и беззаконията им няма вече да си спомня“ (Евр. 10:15–17, в НЗ νόμους предава еврейското תורה; срв. Иерем. 31:33–35). За боговдъхновеност в редица случаи се говори и в самия Стар Завет (Изх. 24:3–4; 32:16; Числа 33:2; Ис. 8:1 сл.; Иерем. 36:2, 28, 32), както и в новозаветни книги (Лук. 4:17 сл.; Деян. 1:16).

Въз основа на тези свидетелства се гради и църковното учение за боговдъхновеността. „Нашата света Право-

славна Църква я определя като специфично действие на Светия Дух върху човешкото съзнание и човешкия дух; чрез него целият човек, при пълно притежание на способностите си и изразявайки ги активно в слово, писание и съчинение (composition), става поток на комуникация за откровения от Бога според целите на Неговата вечна воля“, изтъква всеправославната подготвителна комисия по въпроса „Божествено Откровение и начинът, по който то се изразява за спасението на човека“[1].

Следователно, както се сочи нататък в същия всеправославен документ, „активното участие на човешките способности се включва в боговдъхновението“. То е в хармония с божествения елемент, който обаче е „преобладаващ във всичко“. Това важи също за целия Стар Завет. Конкретните случаи, разбира се, варират. Има случаи, когато „на човешкия ум се разкриват истини, които са недостъпни и непостижими за него“. Тогава човешкото участие е двояко. То се изразява чрез въздействието на тези истини върху дълбочината на човешкото съзнание. Свещеният автор има за задача да ги изрази „във форма присъща на човешкия ум“. Налице са ред случаи, в които за човешкия разум има различни възможности за активно съдействие. Така е например, когато „съдържанието на нравствените истини е такова, че е познаваемо също тъй по други начини, именно чрез естественото откровение“. В подобни случаи би било пресилено обаче от православна гледна точка да се изключи боговдъхновеността, дори когато свещеният автор се вълнува от чисто човешки чувства и мисли. Не бива да се забравя същевременно, че директното действие на Св. Дух е по отно-

[1] Towards the Great Council. Introductory reports of the Interorthodox Commission in preparation for the next Great and Holy Council of the Orthodox Church. London, 1972, p. 5.

шение на догматически и етически истини.

Боговдъхновеността не заличава личността на човека. Тя усилва, укрепва човека и го просветлява вътрешно, за да разбере правилно откриваните му истини и да ги предаде вярно и точно[1]. Боговдъхновеността е ръководителка (ἐπιστασία) и вдъхновителка, авторитет (ἔμπνευσις) за това записване[2]. Видният средновековен екзегет бл. Теофилакт, архиепископ Охридски и Български (XI в.) пише по този повод: „Духът се даваше на всеки пророк; тези разказваха обаче това, което Духът даваше, тъй както всеки (един от тях, ск. Н. Ш.) можеше да го стори“[3]. Различието между библейските автори не е само в речника и стила, в начина на предаване на богооткровената истина, както се забелязва например дори при бегло сравнение между книгите на пророците Исаия, Иеремия, Осия и Амос. В Свещ. Писание се прави разлика между божественото и човешкото, между вечното и временното, между същественото и несъщественото. Ап. Павел сам посочва това в посланията си, когато дава свои човешки съвети (срв. 1 Кор. 7:10–25; 2 Кор. 8:10) и подчертава, че действа по дадената му Божия благодат (Рим. 12:3), т.е. не своеволно, въпреки че е по човешки (Рим. 6:19; Гал. 3:15). В тази връзка са забележителни изясненията на св. Йоан Златоуст в беседите му към книгата Деяния апостолски. На въпроса на Аномей (Anomeus) „Все пак пророците нищо ли не могат без Бога?“ той отговаря: „Не винаги. Случва се също, че те говорят и от себе си... Свещеното Писание ни учи, че също апостолите говореха от

[1] Vellas, Vasilios. Die Heilige Schrift in der griechisch-orthodoxen Kirche. In: Die Orthodoxe Kirche in griechischer Sicht. Hrsg. Panagiotis Bratsiotis, 2. Aufl., Stuttgart, 1970, S. 125–126.

[2] Срв. Trembellas, P. Die Theopneustie der heiligen Schrift (griech.). Athen, 1938. – по: Vellas. Op. cit., S. 125.

[3] Migne, PG 126, 569.

себе си“[1]. По-нататък той отбелязва по конкретен повод: „Ето, не всичко става с благодат, но Бог им (на апостолите, ск. Н. Ш.) предоставя също много нещо да разполагат по човешки чрез собствената си мъдрост“[2].

Между православните богослови, специалисти по догматика, екзегетика и др., независимо един от друг, по въпроса за обхвата на боговдъхновеността[3] са единодушни, че Откровението е в постепенен процес в съответствие с Божието домостроителство, като се върви от несъвършеното към съвършеното (срв. 1 Кор. 3:1–2; 13:11; Гал. 3:24). Така Писанието „представя фактите в образ и език съобразени с идеите и разбирането на човеците, за които то беше написано“[4]. При това общо разбиране, което е налице още в древната Църква, напълно последователно е заключението на Всеправославната подготвителна комисия през 1972 г.: „Същността и отличителният характер на двата (фактора, ск. Н. Ш.) остават недокоснати и *човешкият елемент трябва да бъде изследван според човешките методи* (курсив Н. Ш.), докато божественият аспект не трябва да бъде формулиран по едностранен, индивидуалистичен и субективен начин и всичките детайли трябва да бъдат анализирани в съгласие с пълнотата на Св. Писание и Откровение. Тази цялост и същевременно нейните изменения трябва да бъдат разглеждани в съгласие с Преданието на Църквата от самото начало, тъй като има един извор за двете – неписаното и писаното божествено слово“[5]. Това подчертах и в пленарен реферат на Шестия конгрес на богословските висши училища:

---

[1] Hom. XXI, in Acta. – Migne, PG 60, 164.

[2] Hom. XLIX, in Acta. – Migne PG 60, 337.

[3] Вж. Vellas. Op. cit., S. 127–128.

[4] Androutsos, Chr. Dogmatik der Othodoxen Ostkirche (*griech.). Athen, 1907, S. 111. по: Vellas. Op. cit., S. 128.

[5] Towards the Great Council, p. 6.

„... погрешните опити човешкото слово да се отъждествя с божественото са действителност. В подобни случаи би трябвало да се има предвид засвидетелстваното от ап. Петър (2 Петр. 3:15–16): 1. Свещеният автор е получавал мъдростта на откритата му истина и я изразявал според собствения език въз основа на собствените литературни дарби. 2. Поради слабостта на човешкия език, когато предава откритото му от Бога, т.е. богооткровеното, библейският автор е срещал понякога и големи затруднения в изразността. 3. Разбирането на първоначалния смисъл, вложен от съответния библейски автор, не бива да бъде резултат от любопитство или случайна любознателност. То трябва да се постига със съзнание за отговорност, че е от решително значение за вярата и начина на живот. От свидетелството на ап. Петър се извежда и православното схващане, че изяснението на Свещеното Писание не е изключителен труд върху работната маса на изследователя, а функция на Църквата. Поради това търсенето на адекватни изяснения не бива да се ограничава с литературната или историческата страна на текста, въпреки че те са важен фон за разбирането на вложения смисъл от свещения автор“[1]. Вниманието трябва да се насочи и върху пространните изследвания на Д. С. Леонардов в

[1] Православието и светът днес (Проблеми и задачи). – В: Православието и светът днес. Шести конгрес на Висшите православни богословски школи– София, 5–10 октомври 2004. Сборник материали. София, 2006, с. 41–42 и заб. 7, с. 44: Граматичното и семантичното разкриване на зависимостта на езика от далечното минало е важна задача. Постигнатото трябва да послужи намереният смисъл да бъде пренесен ясно, разбираемо и точно чрез използваните в настоящото време езикови средства, с оглед на прилагане в живота за духовно спасение, както и изобщо за индивидуален и обществен просперитет. Всяко изолиране на един или друг компонент би могло да има само временен характер с цел възстановяване на някогашния му контекст и точен анализ.

Московската духовна академия[1].

Настоящият труд центрира внимание върху човешката страна на Стария Завет, която се изследва с помощта на съответни, подходящи и вече изпитани човешки методи. Така проличава процесът на божественото домостроителство да се върви към по-съвършеното в подготовка за приемане на обещания от пророците Месия – Иисус Христос.

Канонът на Стария Завет

Терминът канон се употребява в различни области на живота. Приема се, че е от семитски произход и обикновено се свързва с акадската дума qanu и староеврейската qaneh, която в Стария Завет означава „тръстиково стъбло“. Тъй като то служи за измервания, нещо като „метър“, тази дума се употребявала още в смисъл на „тръст за мерене“, „мярка“. В старогръцкия език думата κανών също така означава „мярка“ и специално във философията – „норма“. Филон Александрийски пръв я употребява, когато иска да означи сборника от книги, който е нормативен за вярата. Естествено, той не отрича стоящите извън този сборник писания, които биха могли да бъдат полезни за назидание, но все пак те нямат посоченото значение на влезлите в канона. В християнската Църква думата „канон“ се прилага едва в IV в. спрямо Свещ. Пи-

[1] Най-важните изследвания на споменатия учен са: Теория богодухновенности в александрийской школе. Теория Климента Александрийского; Учение о богодухновенности Священного Писания в средние века; Полурационалистические учения среди протестантов о богодухновенности Священного Писания (XVI–XVII вв.); Учение о богодухновенности Священного Писания со времени реформации (XVI в.); Догматические определения о богодухновенности и употреблении Священного Писания в Римо-католической Церкви (IX–XVI вв.); Теории вдохновения и происхождения Священного Писания на Западе в прошлом XIX столетии.

сание от св. Атанасий Велики.

С развитието на правната мисъл в Рим на термина „норма“ се придава по-строг характер. На Изток обаче разбиранията за една или друга мярка варират. В една и съща страна, например в Израил, всяка мярка за дължина (лакът, стъпка и т.н.) в една и съща епоха може да се различава със сантиметри. Така и „мерилна тръст“ е приблизителна величина в сравнение с нашето съвременно понятие за точност, тъй като тръстиковите стебла не са абсолютно еднакви. Поради тези свои схващания за мярка древният израилтянин не се смущавал, когато е имало варианти в становищата по отношение на въпроса, какво свещеният канон обхваща. При това самите текстове на свещените книги, особено преди записването им, се възприемат в пророческите кръгове като живо слово, не застинало, а в движение.

За формирането на канона има свидетелства от Йосиф Флавий (I в. сл.Хр.)[1] и в неканоничната Трета книга Ездра (14:18–48). Двете съобщения са записани в края на I в. сл.Хр. и са сходни в разбирането, че канонични са свещените книги, които са съставени през времето от Мойсей до Ездра, т.е. докъм VI–V в. пр.Хр. Следователно една книга, появила се след времето на Ездра, не е свещена и не е достойна да влезе в сборника, който е нормативен за религиозен живот. Постановката в случая е за приключване на пророческото време около IV в. пр.Хр. Сам Флавий признава наличието на други забележителни и важни юдейски писания, които обаче не могат да влязат в канона, понеже са се появили след пророческия период.

В близките векове преди Христос александрийските юдеи не приемат, че V век е крайното време, в което са

[1] Contra Apionem I, 8.

написвани свещените книги. Те събират заедно всички книги, които четат в синагогите си и ги използват. Така събрани, те са намерили място в широко използвания превод на гръцки – Септуагинта. Спорно е все пак дали те мислят в случая за каноничен сборник, който е нормативен за вярата, или само за съставен от достойни по своя характер книги, които трябва да бъдат четени за припомняне на историческото минало и за поучение. Наистина, Филон Александрийски употребява за първи път думата „канон“ именно в Александрия, но това е през I в. сл.Хр., когато би трябвало да се очаква развитие на юдейското схващане за нормативност, и то под елинистично и римско влияние. Иначе сборникът от свещени книги за юдейския народ ще е разграничен като едно цяло в трите си основни дяла вече през II в. пр.Хр., и то в Палестина, както свидетелства предговорът към гръцкия превод на Книгата на Иисус син Сирахов, написан от неговия внук.

Канонът в днешния си обхват е налице в Палестина към края на I в. сл.Хр. Счита се, че конкретното му и окончателно определяне е предизвикано от разрушението на Йерусалим и на храма му от Тит в 70 г. сл.Хр. Прекратяването на богослужението в храма увеличава значението на свещените книги и на тълкуването им. Необходимо е юдейството да се разграничи в писанията си от появилото се християнство и от апокалиптично-есхатологически общности, които създават в последните столетия множество свои творения (в това число есейската и кумранската). След 70 г. сл.Хр. център на юдейското духовно ръководство е град Ямния на Средиземно море. Там, изглежда, се дискутират също канонически проблеми. В Талмуда е запазено известието, че (около 100 г. сл.Хр.) на събранието (синод) на стареите, 72 на брой, т.е. по 6 представители от 12-те израилски колена, се разисквала каноничността на книгите Песен на песни-

те и Еклесиаст[1]. От това съобщение може да се заключи, че тогава предмет на уточняване е последният дял в еврейската Библия (Кетувим – Писания). Другите два дяла (Тора – Петокнижието, и Невиим – пророческите книги)[2] са приключени доста по-рано (V в.–II в. пр.Хр.). Окончателното утвърждаване на състава на третия дял от страна на стареите в Ямния, естествено, не се прокарва изведнъж, особено извън Палестина. Засилената употреба на Септуагинта от страна на християните довежда до отказването на юдеите от този превод и непризнаване на сборника, съставен в Александрия. Палестинският канон става меродавен за синагогата[3].

В палестинския канон влизат 39 книги. С оглед на задачите в настоящия труд внимание ще се спре само върху някои въпроси относно начина на броене на тези книги. Йосиф Флавий в споменатото си съчинение говори за 22 старозаветни канонични книги, т.е. колкото букви има староеврейската азбука. За да се получи това число, той брои по няколко книги за една (например свитъка на Дванадесетте малки пророци). Причината за това обобщаване на книги не е само преднамереното получаване на числото 22, но и традицията по-малките по обем книги да бъдат изписвани заедно в един ръкописен свитък. Освен това някои книги като Самуиловите и Царства не са разделени по на две, както е обичайно при нас чрез Септуагинта (1–2 Сам.=1–2 Царства в българския превод

[1] Jadajim 3, 5.

[2] В този дял влизат и означаваните от нас исторически книги (И. Навин, Съдии,1–4 Царства), докато книгата на пророк Даниил и 1–2 Паралипоменон в Библията на еврейски са в третия дял.

[3] Срв. Baba Batra 14b, 15a.

на Библията[1]; 1–2 Царства = 3–4 Царства в българския превод). При това изброяване и подреждане на книгите Йосиф Флавий изпуска Песен на песните.

Друго броене предлага споменатата неканонична книга 3 Ездра (14:18–48) – 39-те старозаветни канонични книги са комбинирани в нея така, че се получава числото 24. В случая играе роля символиката (12+12), според която числото 24 изразява идеята за съвършенство. „Онзи, който донася в своя дом повече от 24 книги, донася безпорядък (или смущение) в своя дом“[2].

Иисус Христос се ражда, израства и проповядва в юдейска среда. Той подчертава непреходното значение на старозаветния Закон, Пророците (Мат. 5:17; 7:12) и Псалмите (Лук. 24:41). Християнската Църква възниква в Юдея. Първите нейни членове – апостоли и вярващи – са юдеи по произход. Тя приема Стария Завет в каноничния му обем в Палестина. С разпространение на християнството в Римската империя в употреба навлиза все повече и повече Септуагинта, понеже християните в преобладаващото си мнозинство вече не са от юдейски произход. Апостолският събор (ок. 51 г. сл.Хр.), даващ възможност на повярвалите в Иисус Христос езичници да приемат християнството, не се изказва по отношение на канона. В това време и официалните юдейски духовни власти нямат определение, което да е общовалидно. Християните възприемат едно или друго мнение по пре-

---

[1] Най-ранно свидетелство за разделянето на книгите в масоретския текст е в един ръкопис от 1448 г. Изглежда, тази възможност тогава е приемана без колебание и затова Щьобе (Stoebe, Hans Joachim. Das erste Buch Samuelis. Berlin, 1976, S. 23) не посочва конкретни данни за ръкописа. Данни за него привежда около 8 десетилетия по-рано видният изследовател Гинсбург – именно за преписван в Испания „manuscript Add. 15251 на Британския музей“ (Ginsburg, Christian D. Introduction to the Massoretico-Critical Eddition of the Hebrew Bible. London, 1897, p. 586).

[2] Midrash Kohelet 12, 2.

дание, повече с поучителна цел, отколкото с вероизповедна. Тежестта пада върху новозаветните писания, докато Старият Завет важи преди всичко като предсказание за спасителните месиански времена – идването на Иисус Христос и Неговото спасително дело, за Църквата и Нейните тайнства. Поради това нормативността на Стария Завет се поставя в зависимост от новозаветното Откровение и в неразривна връзка с него. Това дълбоко християнско убеждение проличава най-вече през XX век, когато в нацистка Германия се налага, дори с риск на живота, да се отстоява каноничността на Стария Завет против националсоциалистите, които се стремят да го изхвърлят от християнския канон.

Някои църковни писатели приемат броенето на 39-те канонични старозаветни книги съобразно едно от юдейските предания като 22 (Мелитон Сардийски, Ориген, Евсевий Кесарийски, св. Кирил Йерусалимски, св. Атанасий Велики, св. Епифаний Кипърски, бл. Йероним, бл. Августин). Прави впечатление и едновременно фиксиране на числото 27. То е следствие от влияние на сборника Септуагинта, в който книгите Самуил, Царства, Паралипоменон, Ездра и Неемия, Съдии и Рут, прор. Йеремия и Плач Йеремиев са разделени, и на опита да се нагласи броят на книгите съобразно разширеното число на буквите в еврейската азбука (22 плюс 5-те букви, които се изписват в края на думите по друг начин – т.нар. litterae finales). В повечето случаи св. отци подчертават, че неканоничните книги (ἀναγινωσκόμενα), които са извън числото на каноничните (39 според сегашния разделен начин на броене), са достойни за поука и четене. Те обаче не са нормативни за истините на вярата и основни етически изисквания[1].

[1] Марковски, Иван С. Въведение в Св. Писание на Ветхия Завет. Ч. I, С., 1932, с. 88 сл.

От приведеното дотук е ясно, че книгите, които са извън каноничните 39, не получават някакво особено обозначение. В православните славянски църкви обикновено се наричат „неканонични“ а в гръцки говорещите ἀναγινωσκόμενα (за четене) или девтероканонични[1]. Понятията „апокрифи“ и „псевдепиграфи“, макар и съществуващи по-рано, излизат на преден план след Реформацията и научно системно не са издържани. Протестантските общности наричат „апокрифи“ (тайни, скрити) неканоничните книги, които са в сборника Септуагинта и са приети в православните издания на Библията, обаче те никога не са били считани от Църквата за тайни. Фактически при формирането на това понятие „апокрифи“ се чувства влиянието от сведението в 3 книга Ездра за 70 тайни книги. В юдейски кръгове се приема, че наред с писмената Тора е била дадена и устна, предавана от поколение на поколение. Така се оформило във фарисейските среди разбирането за „Предание на стареите“, отхвърляно от садукеите. От православна гледна точка „апокрифи“ са онези писания, които не са били в обща официална църковна употреба, но са използвани от някои общности вътре в Църквата или извън нея[2]. Това понятие, разбира се, не говори нищо за идейното отношение на апокрифите спрямо каноничните книги и за тяхната стойност. Редица от тях не са в противоречие с основните вероизповедни истини, въпреки че съдържат повече легендарен материал. Поради това такива книги понякога били в употреба почти в цялата Църква като извънхрамово благочестиво четиво, независимо от факта,

[1] Това понятие се избягва, тъй като се употребява с друго съдържание в Римокатолическата църква.

[2] Срв. Вълчанов, Сл. Кумрански текстове с друго съдържание и славянските старозаветни апокрифи. – ГДА, т. XXIII (XLIX), 1973/1974, с. 179 сл.

че отначало били четени от някои кръгове в нея.

Църковното отношение към старозаветните книги и разпределението им в три групи (канонични, неканонични и апокрифни) е писмено установено в някои църковни канони – 85-то апостолско правило (около IV в.), в каноните: 60-то правило на Лаодикийския събор (343–381 г.), 33-тото на Картагенския (419 г.), в 39-то писмо (послание) на св. Атанасий Александрийски (373 г.) за празниците, в стихотворението на св. Григорий Богослов (написано около 390 г.), как трябва да се четат библейските книги, и стихотворното послание на иконийския епископ Амфилохий (след 392 г.) до Селевк. Във второто правило на Трулския събор (691 г.) се посочват задължителните църковни канони.

В гръцката ръкописна традиция[1] на посочените църковно-правни източници се забелязват някои различия в двете редакции – пълна и кратка[2]. В случая е от значение да се отбележи най-напред, че вследствие на групиране на старозаветни и новозаветни книги под общо заглавие, в тези правила се получава също различно аритметическо число при един и същ брой канонични книги (т.е. едни и същи книги да се броят отделно или заедно – в 85-о апостолско правило – 36; в 60-о на Лаод. Събор – 44; в 3-о на Картаг. Събор – 30). При застъпеното от св. Атанасий Александрийски и св. Григорий Богослов, както и от Матей Властар[3], се забелязва в групирането и броенето на книгите влияние от еврейското предание – старозаветните книги се групират в 22 заглавия и кни-

[1] Вж. Ράλλη καὶ Γ. Μ. Πότλη. Σύνταγμα των θειων καὶ ἱερων κανόνων. Ἀθήνα, 1852–1859 (Рали и Потли), t. 1–6.

[2] Вж. Семеоновкер, Б. А. Греческие списки истинных и ложных книг и их рецепция на Руси. – Труды Отдела древнерусской литературы (ТОДРЛ), XL, Москва, 1985, с. 208 сл.

[3] Алфавитна Синтагма. – Рали и Потли. Цит. съч., т. 6, с.144–149.

гите Царства се разделят на две вместо на четири книги. Освен това в ръкописите понякога има допускани разлики в броя на приписваните на Соломон книги, колебания при включването на неканонични книги като Товит и Юдит, пропускане на канонични, като книгата прор. Даниил и т.н. Последователното проследяване на ръкописната традиция позволява обаче да се установи точно броят на приеманите канонични книги – поотделно 39 на брой в Стария Завет[1].

Забележителни са списъците на каноничните и неканоничните книги и на апокрифите, намиращи се в Codex Coislinianus №120 – един сборник с разнообразно съдържание[2]. В него, след даденото от св. Йоан Дамаскин и св. Григорий Богослов, е налице списък, озаглавен „За 60-те книги и за тези, които са вън от тях“ (л. 217а–217б). Списъкът е на св. Исидор Пелусиот († след 431 г.), което е отбелязано в полето. В числото на стоящите извън канона (т.е. неканоничните книги, анагиноскомена) са поставени Премъдрост Соломонова, Премъдрост на Иисус син Сирахов, Естир, Юдит и Товит, както и Макавейските книги – четири на брой. Следователно в този списък оспорваната от равини книга Естир е изключена от канона. Към Макавейските книги пък е прибавена т.нар. 4-а Макавейска, която се среща и в ръкописи на Септуагинта и сред съчиненията на Йосиф Флавий[3].

Предполага се, че Codex Coislinianus №120 съдържа гръцкия прототип на Изборника на цар Симеон (Изборник на Светослав, 1073 г.). На това обръща внимание

---

[1] Сводната гръцка редакция, налична в сборник от 1447 г., не предава в случая ново нещо. Типичен за нея е опитът да се обединяват споменатите две редакции.

[2] Devreesse, R. Le Fonds Coislin. Paris, 1945, p. 109–111.

[3] За нея вж. Eissfeldt, O. Einleitung in das Alte Testament. 3. Aufl., Tuebingen, 1964, S. 833.

още през XIX век видният руски славист О. М. Бодянски. В архива му са запазени копията от гръцкия кодекс, по които са направени ред сравнения с предаваното в Изборника[1]. Впоследствие и у нас, при изследване на въпроса за апокрифната литература в България, се засяга извадката от Исидоровото твърдение относно каноничните и „тайните" книги („съкровьныихъ", апокрифи)[2]. И в трите откъса, налични в Кодекса (от св. Йоан Дамаскин, св. Григорий Богослов и св. Исидор Пелусиот), се изброяват книгите, които са в състава на Стария Завет, т.е. каноничните. Относно начина на броене и крайните цифри ще има случай да се спрем нататък. Тук трябва да се изтъкне, че в тези списъци са застъпени като канонични 39-те книги, приети в Църквата. Поставянето на книга Естир между неканоничните в списъка на св. Исидор Пелусиот навярно ще е отглас от равинските дискусии относно тази книга в нейния стандартен синагогален (на еврейски език) обхват, в който не е налице Божието име. Този проблем не стои пред Църквата, защото тя приема постепенно гръцкия по-пълен текст. Все пак, понеже Църквата векове наред не се изказва официално за каноничността на книги, много често има различия в мненията на църковните автори. В гръцкия протограф (като извор) на Изборника на цар Симеон е предадено застъпеното от св. Исидор Пелусиот, тъй като в откъса са изброени книгите, засягащи старозаветната епоха поотделно и твърде добре диференцирано: канонични, неканонични и апокрифни. Поставянето на Естир между неканоничните не би могло да води до погрешно учение, тъй като в

[1] ГБЛ, ф. 36 п. 6 ед. 5 – Семеоновкер. Цит. съч., с. 217.

[2] Ангелов, Б. Списъкът на забранените книги в старобългарската литература. – Известия на Инст. за бълг. история, кн. I, 1952; Дуйчев, Ив. Най-старият славянски списък на забранени книги. – Годишник на Бълг. библиогр. инст. III, 1952/1953 г.

предшестващите списъци тя е между каноничните. При това положение и старобългарските читатели са можели да разширят познанията си за установяване на канона, разбира се, също с помощта на Номоканона и други канонически сборници.

Обикновено се изтъква, че в списъка на Исидор Пелусиот славяните са получили за първи път списък на забраненените книги[1]. Обаче и в трите споменати извадки няма намек, податка за „забранени книги". В първата, от св. Йоан Дамаскин, намиращите се извън еврейския канон (т.е. извън 39-те) като Премъдрост Соломонова, Премъдрост на Иисус син Сирахов, са окачествени като добри, но не в свещена употреба в Йерусалимския храм до разрушението му в 70 г. сл.Хр. В началото на втория списък са изложени от св. Григорий Богослов причините за неговото внимание на въпроса за каноничните книги, също според еврейското разбиране, тъй като мнозина се прелъстяват поради неправилни изказвания в някои книги. Ето защо той посочва „на духовния си син" (вярващия християнин) кои са правилните и отбелязва, че другите са противни (л. 253а). Въпреки това св. Григорий не отбелязва никъде, че стоящите извън канона са забранени. Както се вижда, целта му е да отбележи, че в тях има неправилни мисли, противни, т.е. обратно на правилните, и не може да служат за изграждане на християнското учение. Друго той не би могъл и да каже, понеже в Църквата по негово време в библейските кодекси се включват и други книги (срв. например Синайския (S) и Александрийския (A) кодекси). В третия списък извън каноничните са отбелязани две категории книги: Първата, означена „і-єелико же е(сть)вънє" включва Премъдрост Соломонова, Премъдрост на Иисус син Сирахов,

[1] Срв. посочените статии на проф. Б. Ангелов и акад. Ив. Дуйчев.

четири Макавейски книги, Товит и Юдит[1] – без всякаква характеристика за тях, а във втората – „і-єликоже съкровьныихъ“ – са посочени книгите Адам, Енох, Ламех, Патриарси, Молитва Йосифова, Йелдад, Завет Мойсеев, Възнесение (Възход) Мойсеево, Псалми Соломонови и др. – също без характеристика. От изреждането на тези две групи и книгите в тях може да се заключи, че първата група съдържа книги, които стоят по-близо до каноничните. И в този списък няма обаче сянка от намек за забрана на някои книги или на група от книги. Забрана не би могло и да има, понеже в списъка на „съкровените“ са включени книги, които са в нормална употреба в Църквата било като богослужебен източник (Яковова повест или Протоевангелие на Яков), било като благочестиво четиво от църковни отци (посланията на св. Климент Римски, св. Игнатий Антиохийски и св. Поликарп Смирненски) (л. 254а). Книгата „Псалми Соломонови“ пък е налице например в Александрийския кодекс (А) и в други ръкописи сред каноничните книги. Оттук би могло да се заключи, че списъкът говори само за следното: 1. Единствено книгите, съставляващи първата група, са канонични и образуват свещения кодекс на Стария Завет; 2. Първата прибавена към тях група (в хармония с казаното от св. Йоан Дамаскин относно първия списък) обхваща неканонични писания, които се приближават много до каноничните, без да се изравняват по авторитет с тях; 3. Последната посочена група образуват книги, които са отделно от сборника на Св. Писание на Стария Завет (или Новия), без да се гледа на тях като на лоши или забранени. Те само „противно“, т.е. обратно на каноничните, не са вероизповеден източник или безпогрешен извор за нравствена поука.

[1] За положението на книга Естир бе вече отбелязано.

Следователно старобългарският читател и славянският въобще се осведомяват правилно благодарение на трите извадки от творения на изтъкнати църковни автори – св. Йоан Дамаскин, св. Григорий Богослов и св. Исидор Пелусиот, относно каноничните, неканоничните и апокрифните книги, като в случая под „апокрифи“ се разбират съчинения, които биха могли да съдържат както достоверни сведения за църковна употреба, така и недостоверни и дори подмамващи такива, поради което, в съответствие с казаното от св. Григорий Богослов, към тях трябва да се проявява внимание. Едва по-късно се появяват индекси на забранени книги, най-вече под влияние на късната средновековна атмосфера на Запад.

Появата на старозаветни книги

Въпросът за каноничността на библейския сборник насочва вниманието и към това дали целият текст на отделните старозаветни книги е каноничен. Още при пръв поглед в българското синодално издание може да се констатира, че например в книга на пророк Даниил части от глави и дори цели глави са поставени в скоби (или означени със звездичка със забележка под линия). Така се посочва, че тези редове и откъси не се намират в каноничния текст на библейски еврейски език. В тази връзка въпросът за произхода на отделните книги се поставя напълно нормално. Тъй като той стои в тясно отношение с проблема за библейския текст, необходимо е да бъде разгледан, макар и не в подробности.

Официално учение на древната Църква относно произхода на отделните старозаветни книги няма. Поради това и православната общност не се счита нормативно обвързана с едно или друго мнение и по-специално с юдейското предание. Наистина, последното намира употреба в Но-

вия Завет в един или друг конкретен случай или в творения на древни църковни писатели. В Новия Завет няма обаче положителна или отрицателна оценка за това предание. Употребата му е свързана с обичайната сред народа и сред древните църковни писатели терминология. Това е предпоставка за провеждане на всестранни проучвания от православните изследователи.

Когато се поставя въпрос за канона, се има предвид окончателната форма на библейските книги. Като литературно дело обаче тези книги имат своя история, която би могла да бъде проследена в някаква степен. В самите старозаветни книги има преки указания, че те не възникват изведнъж. Особено ясно е предаден литературният растеж на книгата на пророк Йеремия. В нейната 36-а глава се разказва, че пророкът продиктувал на своя ученик Варух (който ще му е служил и като секретар) своите пораншни пророчески речи. Варух ги записал. Свитъкът с речите бил представен на цар Йоаким (608–597 г. пр.Хр.), който го унищожил, понеже в пророческите слова имало критични изказвания спрямо него и властта му. Впоследствие прор. Йеремия повторно продиктувал речите си на своя ученик, за да ги запише отново и бъдат запазени нататък. От този разказ е ясен следният процес на строежа на книгата на прор. Йеремия: 1. Пророкът произнася кратко слово в един или друг случай, в което осъжда прогнили нравствени порядки в двореца и юдейската държава, укорява за отстъплението от истинската вяра и порицава за социалните недъзи; 2. Голяма част от тези слова пророк Йеремия продиктува на два пъти на ученика си; 3. За пророческите думи, отправени по-късно и записани в книгата, няма изрично свидетелство, но се подразбира, че и те са били продиктувани постепенно по същия начин, тъй че записванията са извършени най-малко на два етапа; 4. Освен това към словата са прибавени исторически разка-

зи, които ги поставят в живата действителност по времето на пророка. Те са написани вероятно също от пророк Варух или друг пророчески ученик.

В книга Притчи Соломонови няколко забележки свидетелстват също за литературен растеж. В началото на 25-а глава стои интересният надпис: „Това също са притчи Соломонови, които ги събраха мъжете[1], на юдейския цар Езекия“. Без затруднение в книгата се откриват няколко сборника: 1) 1:2–9:18; 2) 10:1–22:16; 3) 22:17–24:22; 4) 25 гл.–29 гл.; 5) гл. 30; 6) 31:1–9; 7) 31:10–31. През първия, втория и четвъртия се споменава изрично, че записаните нататък притчи са на Соломон (било лично от него съставени, било използвани от него). А в 22:17 се препоръчва да се слушат „думите на мъдрите“, които фактически следват нататък. В случая се касае несъмнено за народни мъдрости. Надписът пред петия сборник указва, че следват „думи на Якеевия син Агура“, а пред шестия стои посочката „думи на Лемуил, цар на Маса“[2]. Седмата част, влязла в книгата Притчи Соломонови, е една поема от 22 стиха с неизвестен автор.

За предисторията на старозаветните книги има доста свидетелства и в книгите Царства и Паралипоменон. В 3-а и 4-та книга Царства се посочват три извора, които вероятно са използвани от авторите им: 1. Книгата на делата Соломонови (3 Цар. 11:41); 2. Летописите на израилските царе (3 Цар. 14:19; 15:31; 16:5, 14, 27; 22:39 и т.н.). По-подробни са заемките от тях за събития при царуването на цар Ахав – около 5 глави, в които са включе-

---

[1] Според масорецкия текст. В бълг. синод. Библия: „И това са... човеците“.

[2] В синод. Библия тази дума в Прит. 31:1 е отнесена към апозицията и е преведена с „поука“. При нови преводи на Запад се забелязва различно поведение: в т.нар. „Обща юдейска Библия“(CJB) е предадена с „пророчество“, в Holman – „оракул“, а в превода на „Юдейското дружество за публикация“ (JPS) на английски с „burden“ (бреме).

ни разкази за пророк Илия; 3. Летописите на юдейските царе (3 Цар. 14:29; 15:23; 4 Цар. 12:19; 14:18 и т.н.). При това авторът черпи и от други извори. В 3 Цар. 15:23 се отбелязва, че „всички останали дела на Аса, всички негови подвизи и всичко, което извърши, и градовете, които съгради са описани в летописите на юдейските царе“, а след това се добавя: „... освен туй, че на старини го боляха нозете“. Несъмнено, разказите за пророците Илия и Елисей и редица други са изградени и на основа на други източници. Това предположение се потвърждава от книги Паралипоменон. В тях изворите се отбелязват много по-подробно, а понякога и разнообразно. Споменатите „Книги за царете на Израил и Юдея“ (2 Пар. 27:7; 35:27; 36:8), „Книга на царете на Юдея и Израил“ (2. Пар. 16:11; 25:26; 28:26), „Книга на царете на Израил (2 Пар. 20:34), „Думи на царете на Израил“ (2 Пар. 33:18) и „Мидраш[1] на книгата на царете“ (2 Пар. 24:27), според някои исагози са названия на една и съща книга[2].

Много повече са споменатите, и то безусловно, различни източници, свързани с имената на пророци, чиито писания иначе не са запазени. Те са обикновено означени като „думи“ (1 Пар. 29:29; 2 Пар. 9:29), „пророчество“ (в широк смисъл на думата, т.е. свързано с обществената дейност на пророка, а не само „предсказание“; 2 Пар. 9:29), „видения“ („прозрения“– 2 Пар. 9:29; 32:32) или „мидраш“ (синод. Библия „записки“ – 2 Пар. 13:22), а в преводи на английски език „records“, „words“, „chronicles“. Навярно разнообразието на съвременните

[1] Изследване – (в Септуагинта и в синод. превод на Библията тази дума липсва. В превода на Лутер е предадена като „история“, а в някои наши съвременни преводи предават еврейската дума с: Commentary (например в „JPS“), коментар (Обща юд. Библия – CJB), story (разказ, повест), „писание“ (Хомън), а в Новата американска Библия (NAB) думата „мидраш“ е без превод.

[2] Eissfeldt. Op. cit., S. 723.

преводи се дължи на липсата в древността на трайно използвани заглавия. Авторите на тези различни творения са Самуил, Натан и Гад – използвани за историята на цар Давид (1 Пар. 29:29); Натан, Ахия и Йоил – за Соломон, като Йоил е включил данните си в специален труд за Йеровоам I (2 Пар. 29:29); Самея и Ада – за Ровоам (2 Пар. 12:15), като Ада имал и мидраш за делата на Авия (2 Пар. 13:22), на Йиуй – за Йосафат (2 Пар. 20:34), на Исаия – за Озия (2 Пар. 26:22), и на Хозай за Манасия (2 Пар. 33:19)[1]. В настоящото изследване не е необходимо да се навлиза в подробности относно характера на тези извори. От значение тук е, че авторите на книгите Царства и Паралипоменон използват безспорно писмени творения, тъй че в текста на старозаветните книги влиза литература, която имала преди това самостоятелен живот и тогава е използвана и редактирана съобразно целите на съответния старозаветен автор.

На два пъти се споменава и едно друго съчинение, използвано в книгата Иисус Навин (10:11–14) и в 2 Царства 1:18–27 – Книгата на праведния. От двата цитата от нея личи, че в нея били поетически възпети забележителни събития. От същия характер ще е била Книгата за войните Господни (на Яхве) – сборник от героични песни, от които има цитат в Числа 21:14–19.

Този сравнително богат материал дава основателен повод да се изследва с надлежно внимание предисторията на старозаветния текст.

[1] Вж. още Марковски, Ив. С. Частно въведение в Св. Писание на Ветхия Завет. 2 изд, София, 1957, 108–120.

Старозаветният текст и околният му свят

Старозаветните книги са писмени творения, прозаично и поетично оформени. Тяхната литературна страна би могла да бъде изследвана със същите емпирични методи, както и другата, различна от религиозната литература[1]. Безспорно, не бива да се забравя едно. Религиозната, богословската насоченост в библейските писмени творения безспорно им придават по-особен характер и затова в процеса на работата върху старозаветния текст се създава и оформя дял от съвременната екзегетическа наука, който е същевременно и клон от литературознанието. В хода на научните проучвания трябва, естествено, да се внимава много, да не се включат постулати, които са от нашето съвремие и които не важат за епохата, когато са създавани библейските книги. Погрешни предпоставки водят и при добросъвестни изследователи до погрешни изводи и заключения[2]. Може би в по-голяма мярка подобен резултат в най-ново време има поради различни идейни предпоставки (философски, лингвистични, социални и др[3].

Разликите между отделните клонове на литературната историческа наука зависят от предмета на изследване. Както се случва с литературните произведения, така и Старият Завет като книжовно творение има своя предлитературен или устен стадий на развитие. Всички старозаветни текстове не са минали през такъв етап, но много от тях, преди да бъдат включени от старозаветните автори в кни-

---

[1] Richter, Wolfang. Exegese als Literaturwissenschaft. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie. Goettingen, 1971, S. 12.

[2] За влиянието на идеологически и други виждания и предпоставки в подобни случаи вж. Шиваров, протопрезв. Н. Херменевтика на Стария Завет. 2. изд. на Нов български университет, С., 2009, с. 112–113, 225–229.

[3] Шиваров. Цит. съч., с. 121–125.

гите им, вече са съществували оформени в една или друга степен. Така например една пророческа книга обикновено съдържа слова на пророка, които са казани по-рано по един или друг повод и които съществуват нататък в един устен стадий. В редица случаи устната фаза е последвана от временно записване на някои от словата, докато се стигне до създаването на един по-голям сборник, в който те се поставят в историческа рамка и така се оформя съответната книга. Непосредствено след това или по-късно книгата се приема в сборника от свещени писания и ѝ се признава канонически авторитет (срв. Йер. 36-а гл.). Подобна е историята и на другите старозаветни книги.

В периода преди появата на старозаветната литература (II хил. пр.Хр.), изглежда, писмеността не е на преден план в живота на библейските патриарси и на потомците им. Все пак положението варира в отделни случаи. Твърде трудно би могло да се приеме доста генерализиращото мнение на Айсфелд[1], че тя играе незначителна роля. По отношение на източниците на старозаветните книги не е винаги така. Библейските патриарси идват от Месопотамия, където процъфтява най-разнообразна литература. Нека припомним, че там са открити голямо множество литературни текстове, култови, законодателни, исторически, астрономически, медицински, речници и т.н.[2] Намирането на ханаанските текстове в Угарит разкрива значително разпространение на писмеността и там.

Патриаршеските семейства, както и израилският народ по-късно са „неразделна част от широкия контекст на народите на древния Близък изток и специално на

[1] Eissfeldt. Op. cit., S.11.

[2] Вж. Eckschmitt, Werner. Das Gedaechtnis der Voelker. Wien, 1968, S. 22 ff, 35 ff, 72 ff.

западните семити"[1]. Патриарсите са наречени „евреи" (Бит. 14:18; 39:14, 17), доколкото те са полуномади и имат особен социален статус[2] в сравнение с пълноправните граждани в областите, в които пребиват. В Амарненския архив и други древни извори от Близкия изток подобни хора се обозначават с термина habîru (habîri в мн.ч.), който има същите консонанти като „евреи". Разнородността на хабирите се отразява в техния статус. Понякога са били свободни, но без земя[3]. В други случаи те образували самостоятелно действащи банди от различни места и народности, които можело да са под протекция на местни власти или да влизат в съюз с тях. Тяхната етническа принадлежност е била разнообразна[4]. От друга страна, когато става дума за такава принадлежност на споменатите в старозаветни текстове евреи и за езика им, трябва да се припомни, че те са обозначавани и като „арамейци" (Втор. 26:5; срв. Бит. 25:20; 28:5). Нали в Харан, в който са пребивавали Авраам и Яков със своите семейства и родственици, практикуват арамейски обичаи и говорят арамейския език, както показват изследванията. Още по-рано, до напускането на Ур, Авраам и неговата фамилия ще са станали носители и на акадската култура подобно – на народа, сред който живеят. Впоследствие минават навярно и през територията на Мари по средното течение на р. Ефрат. Някои изследователи в

[1] Soggin, J. A. Introduction to the Old Testament. 2 Ed., London, 1980, p. 57.

[2] Срв. De Vaux, Roland. Die Patriarchenerzaehlungen und die Geschichte. Stuttgart. 1965, S. 26–27.

[3] Вж. Шиваров, протопрезв. Н. Библейска археология. С., 1992, с. 40–41.

[4] Вж. например Encyclopedia Judaica. 2-nd. Ed., Fred Sokolnik Editor in Chief, New York and al.,Vol. 8, 2007, 180–181. Дискусионните въпроси са твърде много, понеже в различно време и на различни места хабирите са имали различно положение, състав и възможности.

по-ново време, например проф. Маламат от Йерусалимския еврейски университет, търсят корените на бъдещата израилска народност именно в тази област[1]. След настаняването на израилските колена в Палестина, твърде скоро тези праотци на Израил достигат общото равнище на цивилизация в областта на Сирия и Ханаан. Трябва да се вземе под внимание и обстоятелството, че в първото хилядолетие преди Иисус Христос в този район, като се изключат навлезлите в него компактно филистимци и арамейци, има само един език – ханаански, но с различни диалекти (финикийски[2], израилски, моавски, амонитски, а може би и др.). Така картината за постепенното оформяне на израилския народ може да стане още по-ясна. Има случаи, когато самите израилтяни наричат вече езика си „ханаански“ (срв. Ис. 19:18). Всичко това е забележимо също, когато се проведат системни етнически, езикови, исторически и културни проучвания и анализи в тази насока. При това трябва да се вземе под внимание и фактът, че всяка народностна общност и всеки оформил се народ имат и своя специфика, която трябва да се изследва внимателно, за да няма погрешни заключения. Финикия – като мост между големите култури на Месопотамия и Египет – развива своя характерна култура и религия, в които се чувства влиянието на големите съседи, но наред с това е налице и типичното за финикийския (респективно ханаанския) народ. Сполучливите опити за създаване на две азбуки (линеарна, която е в основата и на нашите европейски,

---

[1] Malamat, A. Israel in Bible Times – Historical Essays.1983–1984; Mari and the Bible. Prophetic Revelations in New Documents from Mari and the Bible. – In:Vetus Testamentum, 15 (1966), 207–227; Същият. A Forerunner of Biblical Prophecy. – In: Ancient Israelite Religion, Ed. By Patrick Miller, Philadelphia, 1987, p. 33–52.

[2] Понятията „ханаански“ и „финикийски“, етнически погледнато, са равнозначни, но териториално Финикия е част от по-обширната област Ханаан.

и клинописна) са пример за това. Старозаветните книги съдържат, от една страна, истини и призив те да бъдат приемани и въплътявани цялостно в живота, а от друга, в тях не се отминават увличане на първенци и народ в езически вярвания, обичаи и начин на живот. Общите или сходни еднотипни социални условия са предпоставка за поява на подобни идеи, вкл. писмено в литературни произведения и за обмяна на такива, в диалектическо съчетание на наследеното със самобитното творчество[1].

Напълно нормално е да се очаква тогава обмен на народните умотворения и в частност на изразните средства. Това личи особено в областта на поезията и по-специално на песните, което е забележим факт и в живота на балканските славяни. Общият език, общите обичаи и техника съдействат за формиране на общ начин на мислене, на общи схващания. Подобните политически, икономически и социални структури улесняват този обмен. Но и тук трябва да се подчертае отново, че не се стига винаги до заличаване на границите, което би довело до асимилация или сливане в един народ с една култура. В Израил не се развива във фантастична и нерядко в привлекателна художествена форма обичайният политеизъм, а монотеизмът, който в периода на пророците под тяхно силно положително влияние се оформя като етически[2].

---

[1] Срв. Ирибаджаков, Н. Социологическа мисъл на древния свят. Т. 1, София, 1978, с. 30, 76,78.

[2] Вж. [в специалната публикация: Шиваров, протопрезв. Н. Спомен – Интеграция – Традиция. Човешки отговори на Божия призив. Уводната част и първата глава „Спомен“ е публикувана в сп. Богословска мисъл, 2009, кн.1, с. 5–36, а втората под заглавие „Библейските патриарси и околният им свят: Проблеми в тяхната действителност (коекзистенция, интеграция, асимилация, монолатрия“ с концентрация върху „Преданието“, изнесена в съкратена форма на семинар в Богословския факултет и предстои да бъде отпечатана.] също и Марковски, Ив. С. Библейска археология. 2 изд., София, 1948, с. 319–458; [Шиваров, протопрезв. Н. Библейска..., С., 1992, с. 261–269; 295–312; 515–518; 359–364; Шиваров, протопрезв. Н. Херменевтика... с. 59–60, 77.]

Въпреки увличанията на първенци и народ към възприемане на чуждото, след използване на месопотамското, арамейското и на ханаанското културно богатство[1] не се стига до цялостно приобщаване към него, но се върви към преобразяването му и към създаване на специфичното израилско. Така е и в областта на литературата.

Поява и оформяне на старозаветния текст

В съвременната литература се различават четири главни фази в развитието на текста въобще, които са забелязвани в древността, но не са херменевтично систематизирани.

а) Съчиняване

При написването на своя текст старозаветният свещен автор често има извори, които той използва творчески под Божие вдъхновение. За да изрази истината пред своите съвременници, която е получил по Откровение, той полага усилия да я постави правилно в съответния исторически контекст. Това открива път и на черпене от устното предание, в което намира постепенното разкриване

[1] [Вж. по-подробно за отделни характерни случаи в: Шиваров, протопрезв. Н. Легитимната вяра, народна вяра и синкретизъм в Израил (X–VIII в.пр.Хр.). – ГБФ, т. 5 нова серия, с. 6–34; Същият. Опити в Стария Завет за демитологизиране на ханаански религиозни представи. – В: Изследвания в чест на проф. Иван Маразов. Studia in honorem Prof. Ivan Marazov. София, 2002, 31–38; Същият. Историческото декодиране на древни ханаански и израилски епиграфски свидетелства и старозаветният монотеизъм. – In: Civitas Divino-humana. In honorem annorum LX Georgii Bakalov. Съст. и науч. ред. д-р Цв. Степанов и д-р В. Вачкова. София, 2004, 35–44; Същият. Древни библейски ръкописи от Кумран. – ГДА, т. 10 и 13; Същият. Древни библейски ръкописи от Кумран. „Малките пещери“. – ГДА, т. 15; Същият. 50-годишен юбилей. Кумран. Общ поглед към последните изследвания и резултати. – Богословска мисъл, 1997, № 1, 30–46; Същият. 50-годишен юбилей. Кумран. Консенз, съмнения и хипотези. – Богословска мисъл, 1997, № 3, 7–28.]

на божествената Истина.

Устното творчество е особено интензивно в един предлитературен период. Погрешно би било обаче да се счита, че с появата на първите писмени записи то престава. Народът, в широк смисъл на думата, и неговите бележити дейци продължават да творят устно и след като е налице литература. В устна форма се появяват множество творби, различни в жанрово отношение: разкази, закони, песни, пословици, притчи и т.н. Постепенно се върви и към тяхното обединяване[1]. Египетската и шумерската[2] литератури възникват в III хилядолетие. В Угарит литература е налице в XIV в. пр.Хр. Независимо от това на Изток до наши дни живото слово играе голяма роля. Опитни разказвачи и декламатори го поднасят майсторски на народа, още повече че грамотността не е характерна за мнозинството (срв. Съд. 8:14). При честите рецитации и песни народната памет бди да няма съществени промени. Самата поетическа форма допуска слаби изменения. Задачи при изследването са: да се обхване начинът на протичане на евентуалните промени – езикови, стилни и др., в зависимост от продължителността на устното предание и от характера на материята; да се обхване същественото своеобразие в съдържанието и станали промени (например при композиции, смяна на традентния кръг, нови акценти); да се прояви стремеж по възможност да се обхванат първоначалните елементи на

---

[1] [Вж. Шиваров, протопрезв. Н. Херменевтика..., с. 225–229]. Срв. появата на литературните творби в Египет – например на прочутата Повест на Синухет (в Средното царство). Срв. Erman, Adolf. Life in Ancient Egypt. New York, p. 370f; Шиваров, свещ. Н. Св. Писание и древноегипетската „Повест на Синухета“ – Духовна култура, 1958, кн. 4, с. 20–24.

[2] Никитина Б. В., Е. В. Паевскя, Л. Д. Позднеева, Л. Г. Редер. Литература древнаго Востока. Москва, 1962, с. 57; Saggs, H. W. F. Mespotamien. Essen, 1975, S. 627; Schmoekel, Hartmut. Das Land Sumer. 3. Aufl., Stuttgart, 1955, S. 117.

преданието[1]. И това не е самоцел, а да се установи диахронно разкриването на истините на вярата и за поведението съобразно контекста на живота, и ясно да проличи неизменната инспирация. Неподправеното изпълнение на тази задача е една от предпоставките за установяване на канона по-късно.

Предполага се, че устното народно творчество, в което се запечатва вярата, споменът за радостта и скръбта, труда, несполуките и постигнатото, преживяното и надеждата за бъдещето, отначало по обхват е обикновено кратко, лесно за запомняне отделно разказче за някое събитие от интерес за голямото патриархално семейство и рода, правно определение, кратка притча и пословица, къса песен[2]. Те възникват при определена житейска ситуация и се предават нататък в един традентен кръг, който за разказите на патриарсите, за Изхода и други е голямата фамилия. Затова старшият, главата на това семейство, е задължен например по време на пасхалната вечеря да поднася преданието за робското положение в Египет, за Изхода оттам и за Пасхата (срв. Изх. 12-а гл.). Пророческите слова се изричат при различни случаи: в храма, пред царския двор, всред народа и пр. Учениците на пророка ги събират, запазват и предават нататък, а понякога твърде скоро ги записват под диктовката на самия пророк (срв. прор. Йеремия и прор. Варух). Богослужебните формули са от специален интерес за свещенството и левитите, и те се съхраняват и предоставят в техния кръг[3]. Случаят със св. Йоан – Златоуст, а не „Златописец“ – повече от хилядолетие по-късно показва, че в древността много автори не записват сами своите слова.

---

[1] Вж. Шиваров, протопрезв. Н. Херменевтика..., с. 226–227.

[2] Срв. Eissfeldt. Op. cit., S. 11.

[3] Шиваров, ставр. ик. Н. Литературните жанрове в Стария Завет. – ГДА, т. XXIII/XLIX/1973/1974, с. 22/62 сл., 37/74 сл.

За древността е характерно авторът на дадено творение и събирачът (събирачите) на устно творчество да остават анонимни. Известно е обикновено главното действащо лице (патриарх, съдия, цар и т.н.). Едно изключение са пророческите речи, чието произнасяне е свързано с името на определен пророк. Прибавеният литературен материал от неговата школа в негов дух е анонимен. И в нашата средновековна литература, поспециално през IX–X в., анонимността е често явление, без това да оказва неблагоприятно въздействие на дадено творение върху народа и да пречи за разпространението му[1]. Тя само затруднява съвременните изследвания.

Друга забележителна характерна черта за древния Близък изток е псевдонимността. На преден план изпъква името на лице, което е известно в историята и литературата и специално свързано с произхода на дадено творение, без да е негов автор в пълен смисъл на нашето съвременно разбиране. Нерядко в текста се дава име на онова лице, на което трудът се посвещава[2]. Редица творения от старобългарската литература са запазени в ръкописите под имена на църковни св. отци[3].

Във връзка с устното творчество Соджин отбелязва: „Истинският поет не е онзи, който създава, но онзи, който използва традиционните литературни жанрове с умение и в постоянно нови комбинации!“[4]. Правдивото в това

---

[1] Такъв е случаят с анонимната омилия в Клоцовия сборник, с двата анонимни канона с акростих (за Въведение Богородично и за пренасяне мощите на св. Й. Златоуст).

[2] В т.нар. литература naru в Месопотамия (нач. на II хил. пр.Хр.) – Saggs. Op. cit., S. 623.

[3] Срв. Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 1. Ред. Б. Ст. Ангелов, К. М. Куев, Хр. Кодов, София, 1970, с. 56, 90 сл. 107 сл.

[4] Soggin. Op. cit., p. 63.

утвърждаване е, че на едно творение, веднъж създадено устно, бъдещето е в зависимост от онзи, който го предава нататък. Устното творение се изпитва, така да се каже, и онова, което има стойност, остава непроменено. Разбира се, в това отношение от голямо значение е жанрът на дадена творба. Една жетварска песен винаги би могла да бъде променена съобразно изживяванията на жетварите. Един разказ за прародител, свързан с жизнеутвърждаващи истини, би могъл да претърпи промени само във външната си форма, съобразно вкуса на по-късното време, но тези промени ще са незначителни. По-късните поколения са склонни същевременно да възприемат древното и тогава, когато социалните структури са променени, стига условията на живота да благоприятстват това. Пример са някои антимонархически тенденции в разкази от предцарската епоха на Израил, поради страх от възможно увлечение в езичеството на ханаанските царе и експлоатацията от тяхна страна. Въпреки тази тенденция тези разкази намират място по време на израилските царе (срв. 1 Цар. 12:6) благодарение на връзката им с авторитета на пророк Самуил.

За запазване и по-нататъшно предаване на устни творения проявяват грижа несъмнено и самите автори. Въпреки че не е необходимо тя да се отбелязва изрично, някои свидетелства за нея са запазени. Пророк Йеремия диктува например на ученика си прор. Варух изреченията от него речи до този момент (Йерем. 36-а гл.). По Божие поръчение прор. Исаия връчва лично на учениците си едно изобличително слово срещу юдеите (Ис. 8:16).

Изниква въпрос и за начина на записване. В науката е господстващо мнението, че писмеността е изнамерена с цел да отговори на практическите, икономическите нужди. Независимо от това тя твърде рано започва да се

използва и за записване на устни произведения. Материалът, върху който се пише, налага обаче пестеливост на изразните средства – папирусът и още повече пергаментът са скъпи, а глинената плочка е с ограничени размери[1]. Краткостта на записа не причинява съществени трудности и загуби, тъй като и самият шрифт се развива като мнемоническо средство (срв. пиктографията, древните месопотамски печати и пр.). Обикновено писменият текст съдържа съществената част на произведението (по съдържание и форма)[2].

В Стария Завет изобилстват кратки поетически и прозаически текстове. Веднага прави впечатление, че и разказите за патриарсите са цели цикли, изградени от подобни отделни кратки произведения, които напомнят за една или друга важна случка от живота на съответния патриарх.

Записването цели да подпомогне паметта, но не и да я замести. Дори в по-късно, класическо време творенията на Вергилий също са учени наизуст. Двете части на Талмуда – Мишна и Гемара, са съставени устно и предавани столетия наред устно в школите, докато раби Юда Хаккодеш кодифицира Мишна и за първи път тя е записана около 200 г. сл.Хр.[3]

Достоверността на преданието зависи много от културните и социални форми, които са го повлияли. Необходимостта да се удостоверява в дадено обкръжение

---

[1] Едва по-късно с усъвършенстването на начина на писане в Месопотамия се пристъпва към записване на по-дълги творения.

[2] Вж. за Месопотамия: Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации. Ч. I., Месопотамия, Ред. М. А. Коростовцев и др., Москва, 1983, с. 302; за Израил при Шиваров, протопрезв. Н. Херменевтика...; Същият. Литературни жанрове..., с. 56–92 и др.

[3] Die Bibel und ihre Welt. Hrsg. von G. Cornfeld und G. Johannes Boterweck, Muenchen, 1969, S. 987 ff.

или общество произходът на всеки води до съставяне на генеалогии. Разбира се, в много случаи се изискват и документи (срв. случая с левитите след вавилонския плен, които не намерили родословната си записка – 1 Езд. 2:62–63). Достоверността се запазва и при твърде продължително устно предание и въпреки добавките и изясненията. Тези данни би трябвало да се имат предвид и когато се разглеждат древни предания, запечатани в писмена форма, за просветната дейност на св. братя Кирил и Методий сред българските славяни.

В много по-благоприятно положение е устното предание на израилтяните. По време на патриарсите съществува богата литература и вековна писмена традиция в Месопотамия, откъдето те тръгват за Ханаан. Същото е и в Египет, а в Палестина не само са открити клинописни таблички от това време, но вече в XV и XIV в. на много места се правят опити за създаване на местен шрифт[1]. От периода 1200–900 г. са открити множество надписи с финикийски шрифт, което показва, че още тогава израилтяните усвояват тази азбука[2]. И това, както бележи видният археолог в Близкия изток Олбрайт, едва ли може да има изненада, че археологическите разкопки, доколкото са проведени по-пълно, „потвърждават израилското предание почти винаги“[3].

Заблежка

Поместеният материал тук е една част от публикацията на о. проф. д-р Николай Шиваров – История и каноничност на старозаветния текст (С оглед на

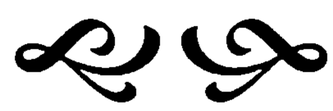
[1] Bernhardt, Karl-Heinz. Die Umwelt des Alten Testament. Bd. I, Berlin, 1966, S. 322 ff.

[2] Bibel und..., S. 654 ff.

[3] Albright, W. F. Von der Steinzeit zum Christentum. Muenchen, 1949, S. 64.

старобългарския му превод) в: ГДА, том XXIX (LV), I, 1979/1980, с. 5–64. Изследването в тази си форма отговаря на целите и задачите на настоящия сборник и дава възможност да се приведат и други гледни точки и данни. В прави скоби са поставени някои необходими допълнения, новости по проблема и в библиографията. За насочване на любознателните читатели към цялостната публикация от 1980 г. кратка справка на изпуснатите части и единици: Записването – с. 24 (вкл. нови хипотези, резултати от компютърен анализ и изводи); Старозаветният текст след Вавилонския плен – с. 33–55 (вкл. Мас. текст, Самар. петокнижие, Септуагинта, преводи на Теодотион, Акила и Симаха, рецензии на Септуагинта, Оригенова хексапла, Лукиан и Исихий, Характер на текста на Септуагинта, Кумрански текстови свидетелства, рецензията от Нахал Хевер /Вади Хабра/, Теодотион и kaige, Протолукианов текст, Смесване на текста в кодексите, Цитатите в творенията на св. отци, Богослужебната употреба (Паримийникът), развитието на текста след IV в. сл.Хр.); Старобългарският превод на Стария Завет – 56–61 (вкл. за числото 60, редакции и някои задачи); Заключение – 61–62. В публикации от същия автор по тематиката може да се споменат още: Исихиевата редакция. Съвременни изследвания и задачи с оглед на старобългарския превод на Стария Завет. – Втори конгрес по българистика. Доклади. Старобългарска литература, С., 1987, 36–49; Културни и идейни влияния при интерпретациите на веществени и писмени извори (Съвременни стремежи и задачи в библеистичните изследвания). – В: Търновска книжовна школа. Т. 7. В. Търново, 2002, 597–617; Основният текст за новобългарски библейски превод (Оригиналният еврейски текст: модификации и критично използване). – Богословска мисъл,

кн. 1, 2002, 27–29; Преводът на старозаветни текстове: традиции и съвременни научни виждания. – Библията в България. Научни конференции, 2007, С., с. 5–22; Значението на библейските цитати при издаването на старобългарски тестове. – Die slawischen Sprachen, 28. Institut fuer Slawistik der Universitaet Salzburg. Hrsg.v. Otto Kronsteiner, Salzburg, 1991, S. 141–145.



ADDENDA[1]
Нови тенденции в изследванията за старозаветния канон: консенс и противоречия

Проф. протопрезвитер
д-р Николай Шиваров

Отново за наименованията на Свещеното Писание

Днес се използват различни названия за Библията. В християнски кръгове най-често се говори за „*Стар Завет*“ и „*Нов Завет*“ и основание за това е изяснението на пророк Йеремия, в едноименната книга (31:31) – израил-

[1] В най-ново време в западни, предимно протестантски публикации, се проявява стремеж за преразглеждане на въпроса за канона на СЗ. Повод за това са и различията в терминологията и в становищата на отделните църковни общности. В подобни кръгове се налага мнението, че в православната библеистика и систематика има застой, поради което застъпването на традицията на древната Църква се посреща като слабост. С оглед на критично запознаване с новите публикации е и това допълнение и актуализация на материала ми „История и каноничност на старозаветния текст“. Целта е особено новото поколение у нас правилно да оформи представата си за православното становище по проблема. Нататък са включени постановки и тенденции в научните изследвания, факти и данни, които допълват, доизясняват и актуализират. В подготовката на тази ADDENDA съм използвал реферата си „The Old Testament Canon in the Orthodox Church Tradition“, изнесен на международна конференция в Рилския манастир, 2000 г., дискусии в Англикано-православната комисия за богословски диалог, и ред други публикации. Вижданията и становищата са осъвременени с информация и анализи на нови изследователски публикации и библиографски сведения. Все пак трябва да се има предвид, че проблематиката относно живия процес на оформяне на библейския текст е твърде обширна, а настоящата ADDENDA има за цел някои конкретни аспекти.

ският народ е потъпкал завета с истинския и единствен Бог, но въпреки това Бог е верен на словата Си и дава „нов завет“, написан „на сърцата“, а не на каменни плочи. В Посланието до евреите тези думи са отнесени към спасителното дело на Иисус Христос (8:8–10). Някои нови научни практики изискват в допълнение на това да бъдат посочени и други наименования, които придобиват актуалност.

За Стария Завет (СЗ) в юдеистични кръгове се използват различни наименования, едното от които е възприето също от нови християнски автори – „*Еврейска Библия*“– навярно защото оригиналът е на еврейски език. Но в такъв случай възниква въпросът дали старозаветните текстове на арамейски език са арамейска Библия? Освен това Новият Завет (НЗ) е наричан християнска Библия, но за християните СЗ и НЗ общо образуват Библията, а не само НЗ. Въпреки че отношението към СЗ понякога е било идеологически обременено от антисемитски настроения.

Други обозначения са съответно „*Пръв Завет*“ и „*Втор Завет*“. Но Бог сключва завет най-напред с Ной, след това с Авраам, после с Мойсей. Така заветите (договорите) преди Христа са повече от един – „пръв“.

Покойният главен равин в България д-р Ашер Хананел употребяваше названието „*miqra*“, т.е. казаното слово (от Господа), което вярващите в синагогата чуват от поднесените библейски четива. Това се отнася също към писаната форма на Откровението и напомня на наименованията „*Писание*“ (Иоан 2:22; Деян. 8:22) и „*Писанията*“ (Марк. 12:24; 1 Кор. 15:3–4).

Днес твърде често се използва и терминът *Tanah* (или Tanakh, Tanak, в зависимост от транскрипцията), който е изкуствено създадена дума от първите букви на трите дяла на старозаветния сборник – Тора (Закон); Невиим

(Пророци) и Кетовим (Писания).

Тези различия в наименованията са интересни и е важно как се използват – полемично или като терминологично разнообразие, многообразие.

Развитие на термина „канон“ и различното му разбиране понастоящем

Етимологията на думата „канон“ има своя история[1], от която е необходимо тук да се набележат някои свидетелства, имащи отношение към библейската и извънбиблейска религиозна литература.

На еврейски език няма термин относно Писанията, напълно отговарящ на „канон“, „каноничен“, „канонически“, но има изрази, които указват търсената нормативност на термина. Съвременни еврейски учени са на мнение, че най-ранен и разпространен еврейски термин е „*ha-s^eparîm*“ („Книгите“)[2]. Използван е по отношение на библейския дял на пророческите книги (Дан. 9:2). Този термин се превежда от гръцки говорещите юдеи с τὰ βιβλία. Според Sarna преводачът на книга Иисус син Сирахов в Пролога 1:25 под „καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων“ (буквално: „останалите от книгите“) разбира целия СЗ[3]. Това становище обаче трябва да бъде доизяснено. След изричното упоменаване на Закона и Пророците посочването на третия дял придава завършек и така понятието „Библия“ се утвърждава за трите дяла на старозаветния

---

[1] За развитието на понятието в предхрист. време вж. Oppel, H. ΚΑΝΩΝ. Zur Bedeutungsgeschichte des Wortes und seiner lateinischen Entsprechungen (regula – norma). In: Philologus, Supplementband XXX, Heft 4, 1937; Beyer, H.W. Theologisches Woerterbuch zum Neuen Testament (ThWNT), Bd. III, 1938, 600–606.

[2] Sarna, N. The Canon, Text and Editions. – In: Encyclopedia Judaica, Farmington Hiils, M., 2. Ed., Vol. 3, p. 574.

[3] Ibidem., p. 574.

сборник. В Синодалния превод думата е предадена като „останалите свещени книги“, което също е твърде широко понятие. Консенсусът в течение на десетилетия у нас и сред повечето изследователи в чужбина е, че така се визира целият триделен канонически библейски сборник – старозаветният канон.

В равинската книжнина са в употреба и някои други термини относно библейския канон. Терминологичното обозначение *s^eparîm hîzonîm* (книги извън, външни), срещано в танаитската литература, също не би могло да се приеме като изцяло съответно на „канон“ (Sanh. 10:1), понеже с него погледът е насочен по-скоро към извънбиблейски юдейски писмени творения. Друго название в равинската литература „*qitbê haqqodeš*“ визира Божествената инспирация (Šabb. 16:1) и кореспондира с новозаветни свидетелства (Рим. 1:2; Йоан 5:47; 2 Тим. 3:15–16). Появява се и въпросът дали названието за тези книги „*неканонични*“, дошло у нас от руската библеистика, не е под влияние на s^eparîm hîzonîm?

Използва се още терминът *siprê haqqodeš* (Свещени книги). Най-напред трябва да се посочи, че разглеждани изрази като *s^eparîm haqqodeš* (Дан. 9:2; *siprê haqqodeš* в Мишна; срв. „Писания“ в Йоан 2:22 и др. и „Писания“ в Марк 12:24) поне в някои случаи имат пряко отношение към понятието „канон“, но относно тяхното тъждество с този термин се изказва и съмнение[1]. Среща се в писмо на първосвещеник Йонатан до Рим: „имаме за утешение свещените книги“ (1 Мак. 12:9). Той почти не се среща обаче в еврейска литература преди Средновековието (с изключение например в съчиненията на Йосиф Флавий[2]) и също има твърде голям обхват – би могло да се разби-

[1] Срв. Sundberg, A. Interpreter's Dictionary of the Bible. Supplementary Volume, ed. K. Grim. Nashville, 1976, p. 137.

[2] Antiqu. 20, 261.

ра и за талмудическа литература. В християнството пък свещени книги са също всички богослужебни. Сродно е названието *qitbê haqqodeš* (Свети Писания) обикновено в танаитската литература за СЗ (Shab. 16:1; Yad. 3:2, 5; BB 1:6 и др.), но коренът ktb (пиша) се употребявал и за светска книжнина, както показва Тосефта (Yom Tov, 4:4). Сродно е и названието *ha-katuv* (Писанието – Pe`ah 8:9; Sanh 4:5; Avot 3:7, 8 и др.), използвано и в мн.ч. – Писанията. Що се отнася до споменатия термин *Miqra*[1], той вече намирал широка употреба в Средновековието. Тук е необходимо само да се припомни, че еврейското понятие *b^erîit* (съюз, договор) е превеждано под влияние на Vulgata със „завет". Така са наричани откъси от Библията (Книга на завета – Изх. 24:7), а и целият сборник в предхристиянската епоха – въз основа на предсказването на пророк Йеремия (31:31–32).

В танаитската книжнина се среща за каноничните книги още изразът „книги, правещи ръцете нечисти". Изясненията за първоначалното значение на израза са комплицирани, но важното тук е, че с него се обозначава именно каноничността[2]. Подчертава се, че докосването до светинята изисква измиване на ръцете, да не би святото по тях да бъде профанирано при допир с нещо светско.

Видно е, че в тази пъстра терминология юдаизмът не предлага едно унифицирано становище. Търси се термин, който да означава норма, стандарт на вярата. Но предвид многообразието от религиозни общества, партии и течения е по-лесно да се дефинира какво не е нормативно, отколкото какво е нормативно. „Нормативният юдаизъм по-често се позовава на собствени практики като нормативни и отхвърля онези на други групи като отклонения

[1] Ned. 4:3; Avot 5:21.
[2] Sarna. Op. cit., 575.

от равинското учение...“ [1]. Наистина, различните становища не са единствено наш съвременен феномен. В случая би могло да са следствие и от продължителни противоречия от предхристиянско време – напрежения между садукеи, фарисеи, есеи и др. Затова и няма как да бъде формулирано едно конкретно схващане.

Външната форма и идейната структура на библейския сборник

Макроструктурата на старозаветния текст в еврейския оригинал е разпределен в три дяла: 1) Тора – описващ Сътворението, историята на Изхода и законодателство; 2) Книгите на пророците с изяснения на култови казуси, молитвени изживявания, жертвени усилия за чиста вяра в изпълнение на Божиите изисквания, както и възвестяване на бъдещи времена на справедлив съд и благословения от Яхве. Тук е налице едно вътрешно разделение на „ранни пророци“ (nebî’îm rišônîm)[2] и „следващи пророци“ (nebî’îm ’aharônîm), което вероятно е направено в Средновековието, след VIII в. сл.Хр.[3] 3) Писания (ketuvîm), чието съдържание има за образец другите два дяла. Несъмнено центърът на Стария Завет за благочестивите юдеи е Тората и се смята, че тук се

---

[1] Karesh, S. E. and Hurvitz, M. Normative Judaism. – In: Encyclopedia Of Judaism, New York, 2006, p. 359.

[2] Еврейската буква „бет“ (ב) в западната транскрипция, под влияние на Вулгата, се чете като „б“, но съвременните евреи я четат, когато е без дагеш, като „в“, което е и по-правилно. (Срв. имената на израелски учени: Аврахам, Нави, Ави Йона и т.н., които графически използват в тези случаи „v“ за ב без дагеш.)

[3] Zenger, E. u.a. Einleitung in das Alte Testament. 2 Aufl., Kohlhammer, S. 23; Rendtorff, R. Das Alte Testament: Eine Einführung. 5. Aufl. 1995, 174.

утвърждава идеята за Очищението или Помирението[1], а книга 2 Паралипоменон представлява своеобразен „програмен край на Танах“[2].

В превода Септуагинта макроструктурата е по-различна, четиридялова: Първият обхваща *Петокнижието* и се приема като законодателно-историческа част; Вторият е *исторически*, включващ не само „ранните пророци“, но и книги от раздел „Писания“ – Рут и Паралипоменон; Третият е *дидактично-поетичен* (вкл. Йов, Псалтира, Притчи, Еклесиаст и Песен на песните) с предобразователно и пророческо значение за месианските времена. г) Четвъртият е *пророчески* (вкл. книгата на пророк Даниил, който в евр. текст е в раздел Писания). Така погледът в него е както към есхатологията в историческия процес, така и в дефинитивния край на историята, към есхатона. Ото Айсфелд обръща внимание на факта, че *последователността на трите дяла след Петокнижието* обхваща *миналото* (историческите книги), назиданието за *настоящето* (поетическите и дидактически книги) и *бъдещето* (пророческите)[3]. Ето защо би могло да се изрази съгласие с Йоминг, че „образуването на канона в неговата крайна форма не е ранна форма на фундамен-

---

[1] Етимологията на еврейското название (от корена kpr) до днес не е уточнена окончателно. Има две хипотетични възможности: 1) че то е от акадската дума kuppuru – „изравнявам“, „избърсвам“ а в сферата на култа: „очиствам“; 2) „покривам“, „изкупвам“ (вж. Maass, F. Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, hrsg. v. Ernst Jenni u. Mitarbeit v. Claus Westermann, Bd. I, München u. Zürich, 1971, 842–857 kpr (pi.) sühnen). В ревизирания протест. превод на български е използвана думата „умилостивение“, но въпросната еврейска дума не е от корен, който изразява „милост“ или „благодат“ (вж. речника на W, Gesenius).

[2] Срв. Zenger. Op. cit., S. 25–26.

[3] Eißfeldt, O. Einleitung in das Alte Testament, 3. Aufl., Tuebingen, 1964, 773.

тализъм, а богословска рефлексия“[1].

Датирания на Стария Завет и на негови дялове

В края на XIX в. историкът на юдаизма Graetz[2] и изследователят Buhl[3] оказват с изследванията си силно влияние за утвърждаване на тезата, че канонът се развива по дялове, както следва: Тора, канонизирана около 400 г. пр.Хр., Пророците – около 200 г.пр.Хр., а Кетувим – в Ямния (около 90 г. сл.Хр.). Откритията на библейски ръкописи в Кумран, Вади Мурабаат и др. насочиха изследователите и към една друга възможност. J. P. Lewis предполага[4], че съборът в Ямния не е авторитетно събрание подобно на църковните събори. Тази хипотеза се възприема, макар и с някои резерви, и от учени с по-различни възгледи – Sanders[5], Barthélemy[6], Talmon[7] и др., като дори се стига и по-далеч – отрича се възможността в ранния юдаизъм да е съществувала подобна съборна

[1] По подробно вж. в статията ми „История и каноничност...“.

[2] Graetz, H. Der Abschluss des Kanons des Alten Testaments. – In: Monatsschrift fuer Geschichte und Wissenschaft des Judentums, 35, 1886, S. 281–298.

[3] Buhl, F. Canon und Text of the Old Testament. Transl. Macpherson, Edinburgh, 1892, p. 24.

[4] Lewis, J. P. What Do We Mean by Jabneh? – In: Journal of Bible and Religion, Boston, 32, 1964, 125–132.

[5] Sanders, J. From Sacred Text. Philadelphia, 1987, pp. 9–39.

[6] L`Etat de la Bible juive depuis de la debut de notre ere jisq` 6 la deuxieme revolte contre Rome (131–135). – In: Kaestli, J. D. and O. Wermelinger, eds. 1984, Le Canon de l`Ancien Testament: Sa formation et son histoire, Geneva, 1984, pp. 9–45.

[7] Talmon, S. Heiliges Schriftum und kanonische Buecher aus juedischer Sicht – Ueberlegungen zur Ausbildung der Groesse „Die Schrift„ im Judentum. – Die Mitte der Schrift, hrsg. M. Klopfenstein u.a., New York, 1987, S. 71.

формация. Beckwith[1] смята, че канонът е бил налице два века по-рано, а в Ямния са дискутирали някои оспорвани книги и въпроси. Frank M. Cross подчертава, че този събор „е общо и до известна степен заблуждаващо обозначение на една партикуларна сесия на равинската академия в Ямния“ и „рехавото равинско свидетелство прави ясно, че с процедурата на ямнийската академия[2] равините не са фиксирали свещения канон, а са дискутирали най-вече периферни книги, особено Еклесиаст и Песен на песните...“. Нататък той изтъква още, че „процедурите в Ямния не са като на ‘събор’, в неговия късен църковен смисъл“. Крос приема, че Йосиф Флавий отразява „ясно и последователно учение за канона, което трябва да се противопостави на учението за канона на Хилел и неговата школа“. От своя страна Albert Sundberg приема, че хипотезата за събора в Ямния е отживелица, но би могло да се приеме, че между 70 г. и 135 г. триделният канон е бил определен. И Lee McDonald с право заключава: „Има свидетелство, че в Ямния е проведена дискусия за каноничния статут на Еклесиаст и Песен на песните“[3].

Категоричното приемане на случилото се в Ямния също е факт. United Church of Christ (USA) казва: „Макар целият СЗ да е написан около 150 г. пр.Хр., писанията не бяха обявени еднозначно до събора на равините в Ямния 90 г. сл.Хр. Това общество реши кои от по-късните писания биха могли да бъдат включени в СЗ“[4]. На популярно

---

[1] Beckwith, R. The Old Testament Canon of the New Testament Church and Its Background in Early Judaism. Grand Rapids, 1985, 4–7.

[2] Под „академия“ в западни езици се разбира и дискусионен форум, както и философска школа.

[3] Sanders, J. Canon and Community. Philadelpfia, 1984.

[4] Berges, C. E. How the Old Testament Came to be: Script for Adulots. Philadelphia, 1958, p. 10.

ниво в тяхното ръководство към Библията се казва, че именно в Ямния, в школата на Йоханан бен Закай е решено кои книги са канонични, кой е канонът на Кетувим и кои книги са апокрифи[1]. Подобно мнение е прието и в Британската енциклопедия, че окончателното формиране на канона е дискутирано във Великия Санхедрин в Ямния ок. 100 г. сл.Хр. и че окончателно са приети в него Песен на песните, Еклисиаст и Даниил[2].

Равинските данни за събора в Ямния (Beth Din) са пръснати в Мишна, Тосефта и мидраши. В тях има някои противоречия относно ръководството на събранието и дейността на раби Йоханан бен Закай още по времето на обсадата на Йерусалим от римляните в 70 г. сл.Хр. Затова научното разглеждане на тези данни е по необходимост доста пространно и надхвърля рамките на настоящата публикация, а би трябвало да бъде обект на отделна монография. Разномислието продължава след Ямния. Това се отбелязва и в становището на раби Акиба. Поради това събранието в Ямния се разглежда за Beth Ha-Midrash, а не Beth-Din[3], въпреки че и двата термина са налични в периода 70–135 г.

Между даденостите в Стария Завет е и т.нар. девтерономистична редакция на каноничния текст, имаща отношение към самата книга Второзаконие, реформата на цар Йосия (около 622 г. пр.Хр.) и „текстовата редакция“, т.е. привеждането на старозаветни текстове в единна структура. Все пак проблематични остават разбиранията за времето на извършването ѝ (преди плена или по време на

[1] Parmelee, Alice. A Guidebook to the Bible, New York, 1948, p. 138. Цитатите заб. 25 и 26 са по: Newman, Robert S. The Council of Jamnia and the Old Testament Canon. – In: Westminster Theological Journal, 38/4, 1976, p. 322.

[2] Robertson, Edward. Jamnia. – Encyclopaedia Britanica, Vol. XII, 1970, p. 871; Pelikan, Jaroslav. Bible. E.Br., Vol. III, p. 576.

[3] Newman. Op. cit., p. 343.

плена) и комплексът от въпроси за „нейното развитие“, което вероятно не е станало изведнъж. Функция на тази реформа са въпросите за канонизацията на Петокнижието и на Пророците.

Мнозина изследователи от еврейска страна обобщават, че първото прочитане на Тора пред повече слушатели е при цар Йосия, но то е било по-скоро на съществуващата вече книга Второзаконие, въз основа на която царят е започнал своята реформа. Затова като първо публично прочитане на Тора пред събралия се народ (може би сановниците и стареите) е било от Ездра (около 444 г. пр.Хр.; Неемия гл. 8–10). Инициативата за това е народна и акцентът е върху изпълнението на съществуващите разпоредби. От това и от факта, че Тора е приета от самаританите, които са противници на юдеите, може да се заключи, че по време на Вавилонския плен тя е била вече приета като задължителна, т.е. канонична[1]. Според юдейската традиция дялът с пророческите книги (без тази на Даниил) е бил приключен при персийското управление и Мал. 3:22–24 е епилог на този дял. А Паралипоменон и книгата на прор. Даниил са в третия дял, който ще да е бил канонизиран преди разрушението на Втория йерусалимски храм в 70 г. сл.Хр. (Yoma 1:6)[2].

Старозаветният канон в Православната църква

Без да се избързва, трябва да се посочи, че православното становище за канона е доста по-свободно, отколкото би могло да се предположи. Определянето на боговдъх-

[1] Sarna, Nahum M. and Sperling, S. David. Canon. The Canonization... – Encycl. Judaica, 2nd Ed., pp. 577–578.

[2] Ibidem., p. 578.

новени книги е резултат от общото църковно съзнание и не изключва да бъдат приобщавани към тях други полезни за четене и поучение четива. Разбирането за нормативност на Изток е по-флективно, защото се изхожда не от една статичност на фиксиран текст, а по-скоро от неговото животворно въздействие.

Трябва да се подчертае още, че Православната църква няма изрично общовалидно съборно (синодално) решение по въпроса за канона, което би могло да се сравни например с римокатолическите определения[1]. Църковното отношение (вкл. разпределението в три групи: канонични, неканонични и апокрифни) е фиксирано обаче в някои канони:

- 85-о апостолско правило;
- 60-о правило на Лаодикийския събор (343–381);
- на Картагенските събори от 397 и 419 г.;
- 39-о писмо (послание) на св. Атанасий Александрийски († 373);
- 33-то стихотворение на св. Григорий Богослов (написано около 390 г.) как да се четат библейските книги;
- 4-то огласително слово на св. Кирил Йерусалимски († 386);
- стихотворното послание на иконийския епископ Амфилохий († след 392) до Селевк;
- 2-о и 32-о правило на Трулския събор (691 г.).

---

[1] Vellas, Vasilios. Die Heilige Schrift in der griechisch-orthodoxen Kirche.– In: Die Orthodoxe Kirche in griechischer Sicht, 2. ergänzte Aufl., Stuttgart, 1970, S. 121. Велас посочва, че привежда по-подробни становища от трудове на гръцки православни учени като Bratsiotis, P. Einleitung in das AT (griech.) от 1937 и краткото му Въведение (също на гръцки) от 1955 г. Интересно е да се видят и по-старите публикации на Юнгеров, П. Общее историко-критическое Введение в священныя Ветхозаветныя книги. Казань, 1902, с.143–208; Марковски, Ив. С. Въведение в Св. Писание на Ветхия Завет. Ч. I, София, 1932, с. 83–84.

➢ На последния събор са утвърдени 85-о ап. правило, Картагенските и 60-о прав. на Лаодикийския събор.

Предпоставка и гарант на тази свобода по отношение на канона се явява сборникът Септуагинта, който съдържа освен каноничните 39 книги на Библията на еврейски език, така и неканонични текстове и книги. Наистина, трудно е да се каже точно какъв е бил обхватът на Септуагинта през I в. пр.Хр., но православни богослови от различни времена и националност отбелязват, че е недостатъчно обосновано да се говори за един по-обемен „Александрийски канон“, за разлика от „Палестинския канон“ от 39 книги на СЗ. В полза на това гледище се привеждат накратко следните основания: 1. Центърът на юдейския религиозен живот е Йерусалим; 2. Това е и убеждението в Александрия, изразено в съобщението на Псевдо-Аристей, че първосвещеникът изпраща в Египет преводачи; 3. Използването на Септуагинта от НЗ и св. отци не е доказателство за съществуването на Александрийски канон, но е резултат от достъпния и по-изяснен за християните текст на гръцки език; 4. Преводите на Акила, Симах и Теодотион не свидетелстват за наличието на Александрийски канон. В Теодотионовия превод на книгата пророк Даниил (от който е направен старобългарският превод) е налице само една добавка в сравнение с еврейския текст; 5) Няма по-друг цифров израз в юдейски среди за каноничните книги от този (24 или 22 = 39). Въпреки това приемането на книги в библейски сборници по Септуагинта, които книги явно не са били определяни за канонични никога, оформят на Изток в Църквата именно този по-широк поглед към Свещените Писания. Като пример може да се приведат данните за състава на кодексите от IV в. Бих посочил най-напред Александрийския, тъй като св. Атанасий Александрийски изразява ясно становището за канона от 39 книги.

На Изток се оформя флективно отношение към правните норми. Прилагането на „икономия“ и „акрибия“ в църковния живот не може да не окажат влияние и в погледа към канона в Палестина. Както би могло да се приеме, „икономия“ дава възможност за използване на свещени книги извън 39-те, а „акрибия“ изисква по-голяма строгост, поради което тези книги не би трябвало да се приравнят към първите. В каноническата дейност в древната Църква се забелязва откликване на възникнали проблеми, които сериозно накърняват наследената по апостолско приемство вероизповед и извращават нейната същина. Съборите се свикват, за да се разрешат правилно възникналите разномислия. Никой православен събор (синод) не е бил свикан специално относно библейския канон, тъй като сериозен спор за 39-те не е имало. Внимание не е било отделяно на въпроса за стойността на анагиноскомена спрямо тези 39 книги. Вследствие на това в богословските среди и в общото православно съзнание подхожда доста свободно и разнообразно към религиозната литература изобщо.

Обикновено като пример за определяне на мястото на анагиноскомена се посочва Йерусалимският събор от 1672 г. Причина за свикването му е съчинението Confessio на патриарх Kyrill Lukaris (1629 г.), който в усилия против римокатолическата мисия на Изток изпада в някои крайни възгледи, включително относно мястото на анагиноскомена в библейския сборник. Затова въпросният събор потвърдил, че те „принадлежат към Светото Писание“, и то „като истинска част на Писанието“[1]. Съборът не се изказва ясно за значението им. На участниците в Йерусалимския събор по всяка вероятност са били известни определенията на събора в Константинопол в съ-

[1] Кармирис, Йоанис. Догматическите и символични документи на Православната католическа църква (на грц.), 1953, с. 769–770.

щата 1672 г. В тях се казва: „макар някои старозаветни книги, писани от свещени писатели, в изброяванията да не са причислени към свещените книги“[1], книгите, които не са били изрично упоменати при изброяването на свещените, не са профанни, но добри и добродетелни и не трябва да се отхвърлят, презират[2].

Колебанията относно приравняването на анагиноскомена в СЗ с каноничните книги продължават до днес. За това спомагат неизяснени термини като „девтероканонични книги“ (подвеждащо към римокатолическия термин „протоканонични-девтероканонични“) и „апокрифни“ (с не съвсем ясно съдържание още у Кирил Лукарис). Затова нюансите са налице например и в руската богословска мисъл[3].

В най-ново време трябва да се спомене отново решението на Всеправославната подготвителна комисия (Шамбези, 1971)[4]. Първата тема на документа, съгласно решенията на Четвъртата предсъборна конференция (Шамбези, 1968 г.), е „Божественото Откровение и начинът на изразяването му за спасението на човека“. При подготовката на каталог на въпросите за бъдещ Всеправославен събор, който е бил приет на Първото всеправославно съвещание в Родос (1961 г.), е било изразено силно желание да се даде адекватен отговор от цялата Православна църква относно съвременните нужди за духовен растеж и спасение, който да бъде и израз отново на

---

[1] Юнгеров. Цит. съч., с. 210.

[2] Кармирис. Цит. съч., с. 693.

[3] Юнгеров. Цит. съч., с. 200 сл.

[4] Towards the Great Council. Introductory reports of the Interorthodox Commission in preparation for the next Great and Holy Council of the Orthodox Church. London, 1972. С Въведение от ген. секретар на православния център в Шамбези Трануполския митрополит Дамаскинос.

съборното начало в нея. Приготвеният в комисията документ трябваше да бъде представен на Първото предсъборно всеправославно съвещание.

Документът включва няколко глави, съобразно изискванията на съвещанието. Работата е улеснена от пространния доклад от страна на Константинополската патриаршия. Документът е написан в стегнат стил, което не пречи на изяснителната страна. Така това е последното всеправославно изяснение, въпреки че няма нормативна задължителност, ще си позволя да приведа по-важни интересуващи ни постановки.

В самото начало се отбелязва, че „нашата Православна църква получи канона на Стария Завет от Синагогата, но в допълнение към каноническите книги, съдържащи се в Еврейския канон, тя използва – както за общо четене в църквата, така и за частно изучаване – онези книги, известни като „второканонични“ или „анагиноскомена“ (буквално „Книгите, които са четени“)“.

В следващия абзац комисията припомня изрично: „Оформянето на този старозаветен канон, както в Израил, така и в по-широка сфера [т.е. в юдаизма, Синагогата, и в древната Църква, ск. Н. Ш.] беше продължителен и труден процес, вариращ съобразно времето и мястото, и забележително различен между евреите, живущи в Обетованата земя, и между онези по онова време в диаспора, когато се идваше да се отсъди кои текстове бяха или не бяха достойни за включване в старозаветния канон“. В този цитат ясно се посочва, че в самата Синагога е имало различия относно канона, макар и в процеса на неговото формиране. Комисията привежда това мнение, тъй като то изяснява „противоположните мнения в Църквата“ – в древната и по-следващи времена, и то „относно изброяването и съдържанието на този канон“, което е отразено от църковни писатели и от по-нови богослови.

Поради тези причини, както отбелязва комисията, Православната църква формулира отново „кое е приемливото гледище, представящо използвания от Църквта СЗ, обхващащ 22 книги на Еврейския канон, развити в 39, а също и 10-те анагиноскомена, всичко 49 книги". А по-нататък, след изброяването на книгите, се отбелязва, че „в славянското издание, 3 Ездра се изброява като 50-а старозаветна книга и се поставя между анагиноскомена"[1]. Отчитането на различна, темпорално обусловена практика за анагиноскомена е израз на подхода на икономия.

Изброяването на книгите е в три дяла: исторически, дидактически и пророчески. В обичайната славянска практика първият дял се разделя на „законодателни (законодателно-исторически)" и „исторически". Вторият дял нерядко се означава като „дидактично-поетически". Това различно вътрешно подразделение не оказва някакво особено влияние. При самото изброяване във всеки дял изрично се отбелязват подточка (а) каноничните, а подточка (б) анагиноскомена. Номерацията е непрекъсната за целия състав на книгита на СЗ.

След изброяването се отбелязва изрично: „Нашата света Православна църква, съобразно древния порядък, не приема онези книги, известни като апокрифни, приемайки ги като по-късни и неистински (подложни), макар някои от тях да се намират в кодекси на Септуагинта, особено в Codex Alexandrinus". Това не означава, че те са считани за антицърковни. Както показва едно изследване на полския славист Александър Наумов, от седемте, установени от него групи древни апокрифи, само една е имала антицърковна насоченост.

От особено значение за православното становище от-

[1] Towards..., p. 4.

носно анагиноскомена е краткото изяснение в разглеждания всеправославен документ, озаглавено: „Авторитетът на книгите, известни като анагиноскомена“[1]. Тонът е ясен и категоричен: „Относно авторитета на онези книги, познати на нея като анагиноскомена, и използвани от самото начало заедно с каноничните книги на Стария Завет, Православната църква декларира и дефинира, че тези текстове трябва да се различават от каноничните и инспирирани книги – що се отнася до авторитета на тяхната божествена инспирация, но че те трябва да се наблюдават все пак като част от Светото Писание, и са за използване и полезни“.

От прегледа се вижда, че православният възглед за канона на СЗ се оформя с течение на времето. Характерни черти за него са:

- няма официално безусловно валидна норма за канона;
- приемат се 39 канонични и 10 (респективно 11) анагиноскомена;
- анагиноскомена са за използване и полезни, но съществуват и вариации спрямо тях и тяхната значимост в сравнение с каноничните книги. С това православното гледище заема средно положение между римокатолическото и протестантското;
- подреждането на книгите в три (респективно четири) дяла включва в тях съответните анагиноскомена;
- анагиноскомена се използват и в православното обществено богослужение за поучение и назидание.

Накрая би трябвало да се отбележи един твърде важен въпрос във връзка с канона – за тъй наречените *интерполации*. Въпросът е сложен в своята широта и пълнота

[1] Ibidem.

(например интерполации е имало още в процеса на композирането на библейския текст, а и късно преди „последната форма“ (Endgestalt) и в края на процеса на канонизация. Естествено, тези интерполации принадлежат за нас към каноническия текст на каноничните книги, тъй като са свидетелство за живото слово, намерило отклик в отговорните свещени среди (в храма, сред пророческите ученици и последователи). Откриването на тези интерполации дава възможност за поставянето на даден текст в съответния му контекст, в свещената атмосфера на оформянето му и може да спомогне за задълбочаване в неговия изказ.

Да се опишат *съвременните научни методи*, обслужващи работата с текста, накратко е невъзможно[1]. Различните методи и подходи, както и резултатите, нерядко довеждат до плурализъм, който създава несигурност и безпокойства. Джон Барт откровено отбелязва, че всеки метод, макар и да би могъл да помогне да се хвърли светлина върху текста, е недостатъчен. Никой от методите – дори взети заедно – не съставя един „валиден“ път за четене на текста[2]. Поради това все още се търсят нови методи.

Такъв е каноническият подход на Brevard Childs, който предприема стъпката в тази насока поради недостига на надеждна информация в изворите. Той започва с двата Завета и след това преминава към целия канон. Като изхожда от последния текст (Endgestalt), той се приближава до предкритичния аспект за интерпретация от Писанието за Писанието, което напомня на католическото *analogia*

---

[1] Вж. Шиваров, протопрезв. Н. Херменевтика на Стария Завет. С., 2005, с. 110–182.

[2] Barton, John. Reading the Old Testament. Philadelkphia, 1984, p. 78; Barton, J. Oracles of God: Perceptions of Ancient Prophecy in Israel after the Exile, London, 1986.

fidei. Коментарите за предложения от него метод са различни – позитивни и негативни. Методът се одобрява от H. Gazelles, който го нарича „антологически похват“ – едно противопоставяне спрямо фрагментиращия подход на историческата критика[1]. От своя страна James Barr[2] също отбелязва положителното (относно канона, каноничността, каноничната форма). D. Brueggemann отбелязва слабостта, че след „деканонизация“ на текста се вземат всичките му очертания на каноническа форма и тогава четенето на този текст трябва да бъде придружено с търсенето на каноническото му значение. От всичко това евангеликалите трябва да разберат, че методът не води към фундаментализъм и е посткритичен[3].

В заключение трябва да се изтъкнат следните акценти:

1. За боговдъхновеното достойнство на старозаветните текстове се заключавало още в устната фаза на тяхното разпространение въз основа на съдържанието им. Така те се приемали за меродавни.

2. Словото е било живо поднасяно в патриархалния кръг, в светилището или публично от някой пророк. То имало и свой живот след това чрез рецитиране в традентните кръгове (в храма, сред пророчески ученици и последователи) като меродавни лица, вкл. самите пророци, доизяснявали казаното вече, а по-късно това можело да съпътства съхраняването, като акцентът е върху същността на идеята, а не само върху езиковата форма.

---

[1] Gazelles, H. The Canonical Approach to Torah and the Prophets. – In: Journal for the Study of the Old Testament (JSOT), 16, 1980, p. 28.

[2] Barr, J. Childs`s Introduction to the Old Testament as Scripture. – JSOT 16, 1980, p. 13.

[3] Brueggemann, D. Brevard Childs` Canon Criticism: An Example of Post-Critical Naiveté. – Journal of Evangelical Society (JETS), 32/3, 1980, p. 314.

3. Формално няма специален орган, който да определя каноничното достойнство, чието установяване, по източноправославен израз, е рецепцията от страна на духовните ръководители и на вярващите.

4. Тъй като в центъра на старозаветната общност са били преди всичко вероизповедта и изпълнението на Закона, най-напред като задължително, канонично е било възприето Петокнижието (чрез общественото прочитане и задължаване за спазване, проведено от Ездра), а впоследствие и на дела с пророческите книги. Около 200 г. пр.Хр. се оформил и делът Писания (Кетувим).

5. На заседанията в Ямния (след 90 г. сл.Хр.) дискусията е била преди всичко относно вече включени книги. Тъй като органът „Велик синедрион“ не е бил законодателно тяло, в юдейски среди е можело да има колебания относно обема на канона – например за книга Естир.

6. Отношението към другите книги и части от книги, които са били преведени в Септуагинта, е било положително. В Православната църква една част от тези книги били приети в старозаветния библейски сборник като добри за четене, но не с равно достойнство спрямо каноничните 39.

7. В разбиранията си Православната църква се старае да съхрани древното светоотеческо предание, но със своята отвореност дава възможност на православните богослови свободно да изследват въпросите в съчетание с общоправославния духовен живот, а не откъснато от него. Несъмнено желанието за проникване в библейските слова е оправдано, защото те трябва да бъдат поднасяни във всяко време съобразно нуждите за духовно възрастване. Цитирането на една или друга мисъл и от извънбиблейски текстове е по примера на свещени новозаветни автори (ап. Павел), но то не придава някаква каноничност, а трябва да внася едно разбираемо прибли-

жение за вярващия народ към духовността, отразявана в по-голям религиозен кръг.

ПРОЛОГЪТ КЪМ КНИГАТА ПРЕМЪДРОСТ НА ИИСУС СИН СИРАХОВ И ЗНАЧЕНИЕТО МУ ЗА ИСТОРИЯТА НА СТАРОЗАВЕТНИЯ КАНОН[1]

Проф. д-р Славчо Вълчанов

ВМЕСТО ПРЕДГОВОР

Две са причините, които ни насочиха към темата: „Прологът към кн. Премъдрост на Иисус син Сирахов и значението му за историята на старозаветния канон“:

1. Обстоятелството, че по непонятни причини в българския синодален превод на Библията от 1925 г. въобще е изпуснат т.н. Пролог към кн. Премъдрост на Иисус син Сирахов, като съвсем погрешно е отбелязано под черта, че последната „първоначално е написана на гръцки език“;

2. Голямото значение, което напоследък[2] се придава в старозаветното богословие (по спец. в исагогиката) на сведенията в Пролога относно приключването на старозаветния канон.

---

[1] Студията е публикувана първоначално в Годишника на Духовната академия. Т. 22, 1972–73. Промените, направени в това издание от автора, са най-вече езикови и стилни. Транслитерираният цитиран гръцки текст в първото издание е заменен с оригиналния.

[2] Eissfeldt, O. Einleitung in das Alte Testament. Tuebingen, 1964, S. 766; Katz, P. The Old Testament Canon in Palaestina and Alexandria. Zeitschrift fuer neutestamentliche Wissenschaft, 1956, S. 194.

Споменатият библейски текст ще бъде разгледан в следния план:

а) Прологът сам по себе си (превод, филологически коментар и исторически бележки, свързани със съдържанието му);

б) Неговото значение за развитието на юдейския свещен кодекс през II в. пр.Хр. (анализ и обобщение на данните по този въпрос в Пролога).

А. ПРОЛОГЪТ КЪМ КНИГАТА ПРЕМЪДРОСТ НА ИИСУС СИН СИРАХОВ

1. ОРИГИНАЛ, ДРЕВНИ И НАЙ-НОВИ ПРЕВОДИ

Оригиналният език на този Пролог е гръцкият. Това ясно се вижда от неговото съдържание, както и от предназначението му – да бъде нещо като „въведение“ към гръцкия текст на произведението на Иисус син Сирахов, което внукът на последния превел от еврейски. В този вид Прологът е достигнал до нас чрез Septuaginta, и то само като включен още от древността към началото на споменатата неканонична книга. Латинският текст от Пролога се съдържа във Vulgata, но не е преведен от бл. Йероним[1]. Според Thielmann заслуга в това отношение има неизвестен преводач; във всеки случай последното трябва да се отнесе към времето след V в. сл.Хр., т.е. след като е бил завършен преводът на последните седем гла-

[1] Steuernagel, C. Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament. Tuebingen, 1912, S. 69; Марковски, Ив. Въведение на Св. Писание на Ветхия Завет. Част I. Общо въведение, София, 1932, с. 260.

ви (44–50 – Laus partum) от Ecclesiasticus[1]. В славянската Библия Прологът е буквално преведен от Septuaginta в неговата Лукианова (Цариградска) рецензия[2]. Като неразделна част от книгата Премъдрост на Иисус син Сирахов той се счита и помества днес в почти всички нови библейски преводи, включително и в подготвяната ревизия на синодалното издание на Библията на бълг. език от 1925 г.

2. ПРЕВОД[3]

1. Понеже ни[4] бяха дадени много и възвишени неща чрез Закона и Пророците, и другите, последвали ги[5], за които Израил трябва да бъде възхвален, за ръководство[6] и премъдрост; и тъй като не само четящите трябва да разбират,

---

[1] De Bruyne. Le prologue, le titre et la finale de l'Ecclesiastique (Zeitschrift fuer die alttestamentliche Wissenschaft, 1929, S. 259). Според изследванията на De Bruyne, освен снабденият с Пролог от внука на Иисус син Сирахов гръцки текст на Ecclesiasticus, по-късно се появил и втори гръцки превод. Тук Прологът бил вече изоставен като нещо лично. Именно от втората гръцка редакция изхождат първите два превода на латински език (от III и V в.). Липсата на латински текст на Пролога се попълва след V в. чрез два анонимни превода: единият е общоприетият от Vulgata, а вторият De Bruyne за пръв път публикува от ръкописа на Gotha, cap. I, 13.

[2] Пиперов, Б. Презвитер Лукиан, неговата рецензия на библейския текст и преводът на св. св. Кирил и Методий. ГДА, София, т. XVIII (XLIV) 1968/69, с. 12–13.

[3] Въз основа гръцкия текст на Пролога, поместен в Septuaginta – edidit Alfred Rahlfs. Vol. II, Libri poetici et proph. Editio quarta, Stuttgart, 1950. За по-голямо улеснение и прегледност е запазен порядъкът на редовете от споменатото издание.

[4] ἡμῖν – на нас (юдеите).

[5] Изразът κατ' αὐτοὺς ἠκολουθηκότων се отнася по вътрешен смисъл (вж. с. 20) и по аналогия с другите паралелни названия на трисъставната еврейска книжнина към Библия или Писания.

[6] παιδεία – възпитание, поука, а в по-далечен смисъл – ръководство към възпитание (в слав. превод – наказание).

5. но за да могат любознателните[1] да бъдат полезни и за чужденците[2], и словом и писмено, моят дядо[3] Иисус, който твърде много се вдълбочаваше в четенето, както на Закона, така и на Пророците,

10. и на другите отечески книги, и след като придоби достатъчно умение в тях, беше подбуден и сам той да напише нещо, относно ръководството и премъдростта, та любознателните, и тези[4], които им станат съобщници, много повече да успяват в живота според Закона[5].

15. Впрочем, моля ви, с благосклонност и внимание прочетете тази книга, и бъдете снизходителни, ако някъде би изглеждало,

20. че сме безсилни при някои неща в превода на съставените от някои[6] с любов изрази; защото няма еднаква сила това, което е казано по еврейски, и когато би се превело на друг език; и това е така не само при тая книга, но и при самия Закон, и Пророчествата,

---

[1] Kautsch, E. Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A.T. I Band, Tuebingen 1900, S. 250 превежда φιλομαθοῦντας с „усърдни в Писанието“ (Schriftbeflissenen). Като изхожда от етимологията φιλέω +μάθησις (תורה), той подразбира т.нар. „книжници“.

[2] τοῖς ἐκτὸς по смисъл е равно на τοῖς ἐν τῇ παροικίᾳ от 34 ред. Тези изрази са едно противопоставяне на ἡμῖν от 1. ред – „ние (юдеите)“ и обозначават живеещите извън Палестина юдеи от диаспората. Може обаче да се допусне също, че в категорията „чужденци“ се причисляват, наред с извънпалестинските юдеи, също и прозелити, а навярно и благоприятно настроените към юдеите елинисти.

[3] Тук употребената дума ὁ πάππος превеждаме в смисъл на „дядо“, с оглед на съображенията на с. 15.

[4] Kautzsch (Op. cit. S. 260) отнася τούτων към книгата на Иисус син Сирахов, която впрочем се споменава в р. 23 чрез показателното местоимение αὐτος с общото събирателно значение на ср.р. мн.ч. ταῦτα. В резултат на това, както и сам той превежда р.13, би могъл да се получи следният превод: „Та усърдните в Писанието, когато се занимават усърдно и с тези неща (в новосъставената книга)“.

[5] διὰ τῆς ἐννόμου βιώσεως = ἐννόμως βιοτεύειν (р. 36).

[6] Тук се подразбират „писатели“: „от някои писатели“.

25. и останалите книги, които, четени в оригинал[1], съдържат не малко разлика. В 38-та година от царуването на цар Евергет[2], Когато се намирах в Египет и останах известно време там, намерих свитък с не малко поука,

30. и реших, и сам аз да вложа известно усърдие и трудолюбие в превеждането на тази книга; и като вложих много бодърстване и умение, в течение на времето довърших най-после книгата, предназначена за тези, които са в чужбина и желаят да се учат с любов,

35. за тези, които подготвят нравите си да живеят според Закона.

3. АВТОР НА ПРОЛОГА

Никъде в своя Пролог преводачът на книгата Премъдрост на Иисус син Сирахов не съобщава името си. За нас той остава анонимен.

При все това авторът на Пролога е счел за необходимо да спомене, че неговият дядо се е казвал Иисус. Следователно преводачът се явява внук на последния. Ето защо по-нататък условно ще назоваваме безименния внук на Иисус син Сирахов с прозвището Сирах Младши.

Според автобиографичните намеци в Пролога и според някои данни от книгата Премъдрост на Иисус син Сирахов ние можем да добием следната предполагаема представа за него и епохата му:

По произход Сирах Младши трябва да е бил евреин от Палестина, и то от Йерусалим, защото дядо му – Сирах Старши – говори за себе си в 50:29 (СП), че се нарича

[1] Тук за пръв път в старозаветната литература се среща ясно обозначение на нейния оригинален език ἐν ἑαυτοῖς (Ἑβραϊστί р. 22) λεγόμενα, т.е. в еврейския пратекст, оригинал.

[2] За основанията на този превод, при който предлогът ἐπί бива схващан като плеоназъм и се изпуска, вж. с. 6.

„Ἰησοῦς υἱὸς Σιραχ Ελεαζαρ ὁ Ιεροσολυμίτης“. Иисус син Сирахов ще да е бил типичен за времето си (нач. II век пр.Хр.) юдейски богослов. Нещо повече – той ще е бил смятан и за философ. Последното лесно може да се заключи както от пълното му със сентенции и премъдрости съчинение, така и от Пролога, където (р. 7–12) изрично се казва, че той не само задълбочено е чел Писанието за себе си, но след като достатъчно напреднал в тайните на отеческата литература, възревнувал и по писателското дело.

И тъй, Сирах Младши непременно ще е носил в себе си нещо от духа на своя велик родственик – законник. Внукът ще да е бил достоен пряк или косвен ученик на именития си дядо.

В това предположение ни убеждават още повече и понататъшните сведения, които сам Сирах Младши дава за себе си в Пролога: от Палестина той дошъл в Египет (р. 28), навярно в Александрия, донасяйки със себе си съчинението на дядо си, съставено на еврейски език. След като сметнал, че е необходимо и че има условия то да стане достъпно и за тукашните елинизирани евреи, той го превел на единствено понятния им гръцки език. При превода Сирах Младши е показал качества на усърден, трудолюбив, вещ книжовник – сам той изповядва, че при превода е употребил усърдие, трудолюбие, бодърстване и изкуство (р. 30 и 31).

Сирах Младши притежава и още една черта, специфична за юдейството от неговото време – строга ортодоксалност и определено самосъзнание на религиозна почва. Той изрично подчертава, че юдеите притежават богата и древна свещена литература (р. 1 и 2). Венец на веровата му праволинейност обаче е неговото указание за апологетическата мисия на юдейството от диаспората всред елинизма. Израел заслужава признание заради високата

стойност на библейската си литература (р. 3). Всъщност това е не само стремеж да се спечели благоволението на образованите елини, но и тенденция да се докаже превъзходството на богоизбрания народ над останалия свят[1]. Към този останал свят от езичници еврейството все пак имало някакъв дълг – Сирах Младши определено насочва юдейския поглед от проблема за вътрешната обнова към прозелитичната мисия (р. 5).

Следователно Сирах Младши се явява като образ на достоен приемник на ревността и писателското дело на своя прочут дядо – Иисус син Сирахов.

4. МЯСТО И ВРЕМЕ НА НАПИСВАНЕТО НА ПРОЛОГА

От р. 28 става ясно, че Прологът е бил съставен в египетската страна, или по-точно в Александрия, понеже египетското юдейство от западната диаспора е било съсредоточено през II в. пр.Хр. главно в този град. Тук, според сведенията на Филон Александрийски[2], евреите по това време населявали два от петте квартала на града. Следователно допустимо е Сирах Младши да е пребивавал няколко години (р. 28 – συγχρονίσας) именно в град Александрия, „който около III и II в. пр.Хр. е бил един от главните центрове на елинизма в Египет“[3]. Въобще Александрия е синоним на Египет.

За времето, в което е бил съставен Прологът, съдим от ценното хронологическо указание в р. 27 (ἐν γὰρ τῷ

[1] Flavius, J. Contra Apionem 1, 7, 8. Цит. по: Josephus in nine volumes I. London, Harvard University Press, 1961.

[2] Philo, In Flaccum § 55. Цит. по: Philo in ten volumes. IX, London, Harvard University Press, 1960.

[3] Пиперов, Б. Представата за небето у старозаветните библейски писатели. ГДА, том. IX, София, 1961/62, с. 9.

ὀγδόῳ καὶ τριακοστῷ ἔτει ἐπὶ τοῦ Εὐεργέτου βασιλέως).

Първият въпрос, върху който трябва да се спрем, преди да потърсим точна историческа дата, посочена от указанието за τῷ ὀγδόῳ καὶ τριακοστῷ ἔτει, е този: как да бъде преведен цитираният израз. Трудността на превода се дължи на обстоятелството, че предлогът ἐπί може да бъде схванат при превода в два филологически аспекта, а оттук – в два преводни варианта:

а. ἐπί – praep. genit. temporis в значение на „при, през време на, от".

б. ἐπί като плеоназъм и следователно с излишна употреба при превода.

В първия случай 27 ред може да бъде преведен по следния начин: „В 38-та година (подразбира се – от възрастта на писателя) при (през времe на, от) царуването на Евергет". Така постъпват библеисти като C. Keil, L. Hug, Scholz и др.[1]

Във втория случай споменатият израз, преведен вече в контекст, звучи така: „В 38-та година (през време на, от) царуването на Евергет". С други думи – понеже указваното число от години (τῷ ὀγδόῳ καὶ τριακοστῷ ἔτει) има пряка генетивна връзка със собственото име на управителя (Εὐεργέτης), то поставеният по средата предлог ἐπί бива схващан като плеоназъм и се изпуска при превода като ненужен и повтарящ същия смисъл („при, през време на, от"). До същия извод стига A. Deissmann в своето изследване „Zur chronologischen Angabe des Prologes von Jesus Sirach" в Bibelstrudien, Marburg, 1895, S. 255–257. Неговите основания в това отношение се базират върху няколко гръцки текстове, които доказват употребата и значението на ἐπί при подобни хронологически сведе-

[1] Keil, C. Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Schriften des Alten Testaments. III, Auflage, Frankfurt a/M, 1873, S. 740–741.

ния, характерни за писмената гръцка традиция през III и II в. пр.Хр.[1]

Явно е, че евреинът Сирах Младши, давайки сведения за годината на своето идване в Египет спрямо годината на управлението на тогавашния цар Евергет, се стремял да се изрази, от една страна, буквално, откривайки гръцкия еквивалент на еврейския предлог „ל“ в генетивната връзка между τῷ ὀγδόῳ καὶ τριακοστῷ ἔτει и Εὐεργέτης, а от друга страна, коректно, като се съобразявал със специфичната езикова практика на средата около себе си.

В историята на Египет фигурират двама царе, известни под името Евергет: Птолемей III Евергет I, който е управлявал 25 години (247–221 г.), и Птолемей VII Фискон Евергет II, чието управление се изчислява на 53 години (170–117 г.). От само себе си се разбира, че указаните 38 години ще трябва да се отнесат спрямо началото на управлението на Евергет II.

Така ние идваме до 132 година.

Като имаме предвид сведението в р. 28 от Пролога παραγενηθεὶς εἰς Αἴγυπτον καὶ συγχρονίσας, т.е. „когато се намирах в Египет и останах известно време там“, можем определено да заключим следното: авторът на Пролога е живял известно време в Египет, като през време на този престой (около 132 г. пр.Хр.) той е завършил своя превод.

Но да се върнем сега пак към въпроса за годината на времесъставянето на Пролога. Гледището, че тази година е тъкмо 132-ра, поддържат всички библеисти изследователи от Eichhorn насам: Anderson, Steuernagel, Sellin, Bleeck, Meinhold, Zueckler, Weiser, Mueller и др., с изклю-

[1] След като привежда изобилен материал за употребата на плеонастичното ἐπί от епохата на Сирах Младши, Deissmann отрича възможността ἐπί в р. 27 от Пролога да се схваща като предлог със значение „при, през време на, от“ в светлината на цитатите на Ав. 1:1, 2:1; Зах. 1:1, 7:1, и Мих. 13:42; 14:27.

чение на Eissfeldt, който приема[1], че Сирах Младши е написал своя Пролог през 117 година, без никъде да обосновава това.

Несъстоятелно е мнѐнието на старите библеисти като Keil, Hug, Scholz и др., които неправилно придвижват времепроизхода на Пролога 100 години по-рано, позовавайки се на следните доводи:

Първосвещеник Симон от кн. Премъдрост на Иисус син Сирахов (гл. 50) и първосвещеник Симон I от юдейската история (живял около 300 г. пр.Хр.) са едно и също лице[2]. Оттук, чрез предполагаемата между Сирах Старши и Сирах Младши дистанция от 60 години се стига до предположението – 240 година. По този начин изведената година съвпада с управлението на египетския цар Евергет I (247–221), за когото се споменава в р. 27 от Пролога („В 38-та година – от моята възраст – при царуването на Евергет“)[3]. Обаче в духа на изследванията на Deissmann от посоченото му съчинение и в резултат на точното установяване историческата личност на Симон от гл. 50 на Прем. Сир. следва пълната несъстоятелност на това становище на традиционния възглед за произхода на старозаветния канон.

5. ЕПОХА, ЧИТАТЕЛИ, ПОВОД И ЦЕЛ НА ПРОЛОГА

Епохата, през която живее и работи Сирах Младши (II в. пр.Хр.), е известна в историята като век на елинизма. Идеята на Александър Велики е била да бъде премах-

[1] Eissfeldt, O. Einleitung in das Alte Testament. 3. neubearbeitete Auflage, 1964, Tuebingen, S. 953.

[2] За разяснение и критика по този въпрос срв. с. 15.

[3] Kautzsch. Op. cit., S., 235; Keil. Op. cit., S. 740.

ната разликата между властващи и подчинени провинции, между елини и варвари. Така замисленото световно царство, след ранната му смърт (323 г.), се разпаднало на пет държави[1], между които е Египет, под управлението на цар Птолемей Лаг. Вместо световната монархия на Ал. Велики, настъпила обща грък0-римска цивилизация – ерата на т.нар. елинизъм. Гръцката култура и език, гръцкият дух изобщо, заливали Ориента с потоци светлина, стремейки се да го спечелят не само външно, но и духовно да го издигнат. Главни разсадници на елинизма станали основаните от Александър Македонски градове, един от които бил и северноегипетското пристанище Александрия.

Когато елинистичната култура прониквала сред всички народи по Средиземноморския басейн, тя се срещнала лице с лице и с юдейството. Наистина, в самата Юдея гръцкото културно влияние през този период е било съвсем слабо. Поради самобитния характер на юдейството и неговия стил на религиозен живот, едва се долавяло външното влияние на елинизма върху еврейската литература от онова време[2]. Но все пак то чувствително се налагало и давало своите резултати. И ето, ние узнаваме, че по това време будни, търсещи мъдрости юдеи пътуват по света, за да придобият знания (Сир. 34:10–12, 39:5).

Но най-силно е било съприкосновението на елинизма с „разсеяното юдейство“, с юдейската диаспора. Още Аристотел (384–322 г. пр.Хр.), бидейки в Мала Азия, срещнал един образован юдеин, който бил „елин не само

---

[1] Flavius, J. Antiquitates XII, 1, 2. Цит. по: Josephus in nine volumes. VII. London. Harvard University Press, 1963.

[2] Справедливо отбелязва Meinhold в (Einfuehrung in das Alte Testament, Giessen 1919. S. 297), че „през този период при юдеите, доколкото става дума за „премъдрост“, може да се види въздействие на елинизма. На σοφία и φιλοσοφία биват противопоставяни חכמה и חכמים“.

по език, но и по душа“[1]. Допирът на елинизма с юдейството е бил най-осезателен в Александрия, столицата на Египет.

С усвояването на международния за епохата на елинизма гръцки език юдейският културен елит[2] възприел цяла поредица от понятия, мисли и тенденции от чисто гръцки, философски характер. И наистина, както сполучливо се изразява проф. Б. Пиперов, „в Александрия юдейството за пръв път имало възможност да влезе в по-близък и непосредствен контакт с класическото езичество“[3].

Такава е била епохата, в която е живял Сирах Младши.

А каква среда от сънародници е заварил той, идвайки в Александрия, та се е наложило да превежда за техни нужди на гръцки език религиозно-философското съчинение на своя именит дядо Иисус син Сирахов?

Юдейската диаспора, след като се разпространила от Вавилон на изток, нахлула и в Мала Азия. След това тя заляла целия Горен Египет. През III и II в. пр.Хр. тук, особено в Александрия, вече имаме една здраво организирана юдейска колония, състояща се от търговци, книжовници и наемни войници. Първият приток от юдеи ще се е състоял от предприемчиви търговци и от евреи, жадни за елинска наука. Нова вълна на приждане на юдеи от Палестина представляват пленниците евреи при Птолемей Лаг, а след тях – доброволната емиграция на техни сънародници в Египет. Ценни сведения в това отно-

---

[1] Flavius. Contra Apionem, I, 22.

[2] Впрочем тук съществували юдейски школи, свидетелство за които е появата на Septuaginta и наличието на сборник от свещени книги с обем по-различен от този на палестинските юдеи.

[3] Пиперов, Б. Йосиф Флавий и отношението му към старозаветните писания, ГДА, София, т. XII, 1962/63, с. 23.

шение ни дава Йосиф Флавий[1]. Последният съобщава, че египетският цар Птолемей Лаг, след като взел много пленници от планинската страна Юдея, от областта около Йерусалим и Самария, довел и заселил последните в държавата си. След като се уверил в честността и годността им за обществени служби, много от тях Птолемей назначил като наемни войници към своя гарнизон в Александрия, давайки им граждански права, равни на тези на македонците. Като последица от това привилегировано състояние на юдейството голям брой от палестински евреи също дошли в Египет, и то вече доброволно, защото са били привлечени от превъзходството на страната и от великодушието на цар Птолемей.

В Александрия, където дошъл Сирах Младши, еврейството представлявало многочислена и привилегирована община. В религиозно отношение елинистическото юдейство не отстъпвало на палестинското. То издигнало на висока степен уважението и спазването на Закона. Само в него египетските евреи виждали опората на своята вяра и националност всред езическото елинистическо обкръжение[2]. Именно по тия причини, още и като реакция, и под влияние на елинизма – в Александрия са възникнали школи с книжовници, чиято дейност е била по-дейна, по-енергична, отколкото тази на колегите им в Майката страна. За юдеите от елинистическото „разсеяние“ свещеният език на отците и разговорният арамейски от персийското време постепенно замирали, тъй като у тях вече отдавна се бил наложил общоприетият гръцки език (κοινὴ διάλεκτος) както в частния им живот, така и в синагогалните богослужения. Като отговор на нуждата от гръцки, понятен на тях език на Свещеното Писание,

[1] Ant. I, 7–9.

[2] Трубецкой, Н. С. Учение о Логосе. Москва, 1906, с. 78.

се явил преводът на 70-те (Septuaginta). Това обстоятелство е достатъчно добре засвидетелствано и в Пролога, където на четените в еврейски оригинал (Ἑβραϊστί – р. 22) „Закон, пророци и други отечески книги“ (р. 9–10) се противопоставят тези същите, но преведени вече на друг език (ἑτέρα γλῶσσα – р. 22) – подразбира се гръцки.

И тъй, александрийското юдейство, подобно на палестинското, контакта с което то нито за момент не прекъсвало, водило същия религиозен и битов живот, според предписанията на Мойсеевия закон. Нещо повече – в Александрия са функционирали няколко молитвени домове (συναγωγή, προσευχή)[1] и даже през 162 година е бил построен храм в Леонтополис, където първосвещеник Ония и юдейски свещеници принасяли жертва точно така, както и палестинските юдеи в Йерусалим. Египетските юдеи никога не са преставали да изпращат редовно църковния си данък в Йерусалим, никога не са прекратявали поклонението си на големи празници в свещения град.

За нуждите на тези еврейски заселници в Египет Сирах Младши превел на гръцки език носения със себе си екземпляр от книгата на Иисус син Сирахов.

Далечният повод за това значително преводно дело трябва да е било разбираемото желание на внука да популяризира книгата на дядо си и тук, сред александрийските юдеи. А близкият повод, който е посочен в р. 29 от Пролога (εὑρὼν οὐ μικρᾶς παιδείας ἀφόμοιον), е било наличието на намерен от него сборник от мъдрости[2]. Под приведения израз навярно трябва да се подразбира действителен свитък, препис, сборник от превежданата вече на гръцки език религиозна литература на Израил, т.

[1] Срв. Елизарова, М. М. Община терапевтов. Изд. „Наука“, Москва, 1972, с. 10.

[2] The New American Bible. New York, 1970, p. 771, n. 3.

нар. Septuaginta[1].

Целта на превода си Сирах Младши непринудено разкрива с последното изречение на Пролога: книгата е „предназначена за тези, които са в чужбина и желаят да се учат с любов; за тези, които подготвят нравите си да живеят според Закона“ (р. 34–36). С други думи, преводът е извършен за египетските евреи, за да бъдат те подпомогнати в желанието си да овладяват Закона и духовните истини в него и в стремежа си да водят законосъобразен живот, като ортодоксални евреи.

6. ОЦЕНКА И ЗНАЧЕНИЕ НА ПРЕВОДА

Авторът на Пролога заявява съвсем определено (р. 29), че в Египет той намерил „свитък с немалко поуки“, като малко преди това, в косвена връзка, е пояснил, че „Законът, Пророчествата и останалите книги“ са му били подръка в гръцки превод (р. 24–25). Тук непременно се касае за превода на 70-те, който дължи своята поява на богослужебните нужди на юдейската община в Александрия, тъй като оригиналният еврейски език на Закона, Пророците и останалата религиозна литература станал вече непонятен за египетските евреи. Последните остро чувствали нуждата от Свещено Писание, преведено на станалия им вече като роден гръцки език. Разбира се, в извършването на гръцкия превод на еврейското Писание са допустими и прозелитични тенденции, дори и стремеж за световна пропаганда на юдаизма, но във всеки случай не като предпоставка, а само като резултат. Всеобщият гръцки език през елинистичната епоха давал възможности на едно грамадно множество с различна национална принадлежност и светоглед да се запознае

[1] Срв. рр. 1, 2, 9, 10, 24, 25 от Пролога.

със съдържанието на свещената юдейска литература. Движен от тази подбуда, имайки пред себе си за образец преведените вече свещени Писания, внукът на Иисус син Сирахов решил и сам да привнесе нещо от себе си към този огромен по обем и значение преводен материал на старозаветните книги – да преведе книгата на дядо си (р. 30).

До каква степен Сирах Младши се е справил с тази благородна задача и какво е значението на преводното му дело, можем добре да отсъдим от следното:

а) Благодарение на този превод разполагаме с един текст на книгата „Премъдрост на Иисус син Сирахов“, който по обратен път ни дава една доста вярна представа за съдържанието на еврейския ѝ оригинал, въпреки че гръцкият език на преводача има следи от „скована изкуственост“[1]. Разбира се, не трябва да се забравя и това, че Сирах Младши като юдей мисли на еврейски, а при превода се изразява на гръцки. Именно затова се срещат семитически елементи в стила на превода. Но за отбелязване е това, че той „пише, както подчертава Swete[2], с литературния стил на александрийските евреи“. А този гръцки език, употребяван от евреите в Египет, не е бил някакъв юдейски диалект (jargon)[3], нито нещо самобитно, особено, а представлявал само един естествен етап от непрестанното и цялостно развитие на гръцкия език[4] – това е езикът на Septuaginta въобще.

б) От времето на бл. Йероним (IV в.), след когото вече се губят следите на еврейския текст на кн. Премъдрост

[1] Swete, H. B. An Introduction to the Old Testament in Greek. Cambridge, 1914, p. 20.

[2] Ibidem., p. 300.

[3] Вж. подробности при Hoelscher, G. Geschichte der israelitischen und juedischen Religion. Giessen, 1922, S. 193.

[4] Пиперов. Представата за небето... С. 10.

на Иисус син Сирахов[1] (с изключение на отделни равински цитати), до 1896 година, когато са били открити три четвърти от еврейския текст (по пет ръкописа, датирани от IX до XI век)[2], единствен текст-заместител на оригинала е бил преводът на Сирах Младши. А тази книга е имала и има голямо религиозно-възпитателно значение. Това личи както от съдържанието ѝ, така и от отношението на християнската древност към нея[3].

в) По самопреценката, която Сирах Младши дава в Пролога за собственото си дело. Той е строго критичен към преводните образци на своето време (Septuaginta), както и към предлагания на древния читател на Пролога гръцки текст на книгата Иисус син Сирахов. Само така може да бъде разбрана искрената му изповед, че „няма еднаква сила това, което е казано на еврейски и когато би се превело на друг език“ (р. 21–22 οὐ γὰρ ἰσοδυναμεῖ αὐτὰ ἐν ἑαυτοῖς Ἑβραϊστὶ λεγόμενα καὶ ὅταν μεταχθῇ εἰς ἑτέραν γλῶσσαν).

Явно е, че Сирах Младши пристъпва към превода на произведението на дядо си със сериозно отношение. Такова критично отношение на добър филолог има той и към превода на 70-те, сравнен с еврейския оригинал, отбелязвайки категорично немалката разлика помежду им (р. 26 и οὐ μικρὰν ἔχει τὴν διαφορὰν ἐν ἑαυτοῖς λεγόμενα). Сирах Младши си е давал ясна сметка, че пълен еквива-

---

[1] Бл. Йероним последен съобщава в Praefacio in libros Solomonis, че е имал подръка текста на Сираховите премъдрости (hebraicum reperi).

[2] Юнгеров, П. Частное историко-критическое введение в свящ. ветх. книги. Казань, 1907, с. 230. Тук следва да се отбележи, че през 1964 г. в Кумран бяха открити фрагменти от еврейския оригинал на тази библейска книга (гл. 39:27; 43:30). Срв. Eissfeldt, O. Op. cit., S. 812; The Ben Sira Scroll from Masada by Yigael Yadin, Jerusalem, 1965.

[3] Климент Александрийски я обозначава като παιδαγωγός (Pedagogus II 10, 99, 101, 104), т.е. възпитател към мъдростта (по Kautzsch. Op. cit., S. 232).

лент на образния еврейски стил по отношение на гръцкия език не може да има, защото „еврейският език, както всички семитски езици, притежава особеността да излага по много начини и най-малките нюанси на дадени понятия. В това отношение той е много по-богат от гръцкия“[1]. Затова съвсем убедително ни звучи оправданието на древния преводач: „Впрочем, моля ви, с благосклонност и внимание прочетете тази книга и бъдете снизходителни, ако някъде би изглеждало, че сме безсилни при някои неща в превода на съставените от някои (писатели)... изрази“ (р. 15–20).

7. КРАТКИ СВЕДЕНИЯ ЗА КНИГАТА ПРЕМЪДРОСТ НА ИИСУС СИН СИРАХОВ

Книгата Премъдрост на Иисус син Сирахов[2] е известна от гръцките ръкописи като σοφία Ἰησοῦ υἱοῦ Σιραχ, а във Vulgata – като Ecclesiasticus. Тя има за свой автор Иисус син Сирахов, както той сам се назовава в 50:29. Според Eb. Nestle[3] Hugo Grotius е твърдял, че Иисус син Сирахов бил лекар, понеже настойчиво говори за почит към лекарското изкуство (38:1–15). Други пък, като Scholtz, твърдят, че той е бил свещеник, понеже от книгата проличава неговата отлична осведоменост по въпросите на Закона[4]. Това мнение датира още от древността и е залегнало в някои гръцки ръкописи, където към името на автора от посоченото място е прибавено още и ἱερεὺ

[1] Пиперов. Представата за небето... ГДА, т. XI, 1961/62, с. 9.

[2] С такова заглавие тя е поместена в Българския синодален превод от 1925 г.

[3] Sirach (Book of) – Dictionary of the Bible. Edited by James Hastings, IV, p. 542.

[4] По този въпрос има обширни сведения при Kautzsch. Op. cit., S. 234.

ς ὁ Σολυμιτης. Всъщност, както пояснява Nestle[1], това е грешка при преписването.

Обаче от книгата узнаваме, че авторът е родом от Йерусалим (50:29), усърдно е търсил мъдрост (51:24–30), като внимателно е изучавал Закона. Последното потвърждава и Прологът (р. 8–11). Странствал е много, излагайки се понякога на явна опасност (34:12; 51:4).

Дали Иисус син Сирахов е бил лекар, свещеник или само книжовник мъдрец, това няма съществено значение за нас, когато изследваме Пролога на неговия внук. Достатъчно е само да обобщим, че Сирах Младши е благоговеел пред авторитета и съчинението на великия си предшественик, израз на което отношение е и самият Пролог, написан с много любов и вещина (р. 30–31).

Следвайки порядъка на родословните имена в гръцките ръкописи на книгата, ние можем да установим, че баща му се е наричал Симон, дядо му – Елеазар, а името Сирах трябва да е било фамилното прозвище[2].

Образът на Иисус син Сирахов според сведенията от неговата книга и от Пролога се откроява пред нас като образ на юдейски мъдрец. Светогледът му е проникнат от дълбока религиозност. Чрез назидателното си произведение той проявява качества на усърден книжовник и радетел за преуспяването в законосъобразния живот.

По отношение на времето, към което може да се отнесе раждането на Иисус син Сирахов и неговото произведение, са възможни различни тълкувания, систематизи-

---

[1] Nestle. Op. cit., p. 542.

[2] Ebd. p. 541. Еврейската дума סירה (трън, трънак) е преминала в превода чрез гръцката транслитерация като Seirach. В случая гръцката буква χ отначало обозначавала семитската и служела като знак за несклоняема чуждица. Иначе без χ думата sira би се схванала като същ. име от I склонение със значение на „въже“, „верига“ (срв. обясненията на Ruhm, Beitraege zur Erklaerung des Buches Jesus Sira, ZAW, 1925).

рани от Kautzsch[1].

Тук ще засегнем само двата варианта, свързани с двойното значение на pappos от р. 7 на Пролога, с оглед историческата идентификация на личността на Симеон от 50:1–20:

а) Ако думата πάππος се схване в собственото ѝ значение (дядо), тогава към годината на идването на внука му в Египет ще трябва да се прибавят още 60 години, като дистанция от време помежду им, за да се достигне до годината на Иисус син Сирахов. Почти всички учени библеисти поддържат това становище, изчисляйки 60-те години от 130-та година на Сирах Младши в Египет. Така се идва до 190-а година, като година на времесъставянето на кн. Премъдрост на Иисус син Сирахов.

б) Ако думата ὁ πάππος се схване само в разширеното ѝ значение на прародител, прадядо πρόγονος, тогава – при предварителната предпоставка, ще трябва да се отъждествии Симон от 50 гл. и Симон I (живял ок. 300 г. пр.Хр.) – се идва спрямо 130-та година на Сирах Младши до 290 г.

Следователно правилното разбиране на πάππος от Пролога е в зависимост от разрешението на ключовия въпрос: кой от двамата първосвещеници Симоновци ще се вземе предвид при тълкуването на гл. 50.

Най-новото, надделяващо становище по този въпрос е следното:

Под πάππος трябва да се разбира „дядо“ в собствен смисъл на думата. Годината на времесъставянето на Пролога е 130-та[2]. Възвеличеният от Иисус син Сирахов в 50 гл. първосвещеник Симон се покрива с личността на първосвещеник Симон II.

---

[1] Kautzsch. Op. cit., S. 235–239.

[2] Срв. с. 8.

Всъщност какъв е критерият за определяне образа на Симон от Сир. 50 гл.? Йосиф Флавий свидетелства[1], че Антиох Велики, заради заслугите на евреите за победата му срещу египетския пълководец Скопа, изпратил в Йерусалим много подаръци и материал, необходим за цялостно възстановяване на храма. Тогава първосвещеник е бил Симон II. Следователно последният е представен като практичен и енергичен човек, тъкмо такъв, какъвто е представен в гл. 50. Съвсем по друг начин стои въпросът със Симон I Праведника. Представата за него отговаря точно на съдържанието на прозвището му, а не на описанието от гл. 50. Йосиф Флавий[2] твърди, че той бил наричан Σύμων ὁ δίκαιος именно заради своето благочестие към Бога и милост към съотечествениците си (διά τε τὸ πρὸς θεὸν εὐσεβες καὶ τὸ πρὸς τοὺς ὁμοφύλους εὔνουν). А в Талмуда[3] той е наречен שמעון הצדיק. Заедно с това тук се споменава, че от него е останал девизът: „за три неща съществува светът – заради закона, заради богослужението и заради милосърдието“. Тези две свидетелства ни представят личността на Симон I като човек на благочестието и като забележителен законоучител. Следователно при него е изключена величествената осанка и практическият похват, характерни за първосвещеник Симон от гл. 50. За читатели на книгата Иисус син Сирахов Сирах Младши определя в Пролога си две категории юдеи:

а) ἡμῖν от р. 1, т.е. ние – ортодоксалните евреи от палестинското юдейство (р. 4 αὐτοὺς τοὺς ἀναγινώσκοντας, т.е. сами четящите, умеещите да четат еврейския оригинал, без нужда от превод и обяснения);

б) οἱ ἐκτὸς от р. 5 (= р. 34. ἐν τῇ παροικίᾳ βουλομένοις

[1] Ant. XII, 3,3.
[2] Ant. XII, 2, 5; 4, 1.
[3] Pirke Aboth 1, 2.

φιλομαθεῖν). Между последните, под които предимно се разбират юдеите от диаспората, както вече разяснихме, евентуално могат да бъдат причислени прозелитите, или даже и езичниците, тъй като тъкмо към последните, първата група читатели има мисионерския дълг на поучение и тълкуване на Свещеното Писание.

В Пролога е засегнат също и поводът за съставянето на тази книга. У Сирах Старши, под влияние на усърдното изследване на свещените писания (р. 7–10), се породило желанието да прибави и той нещо от собствената си мъдрост към религиозната литература на Израил (р. 12), за да подпомогне обичащите мъдростта и тези, които им станат подражатели (р. 14 – οἱ φιλομαθεῖς καὶ τούτων ἔνοχοι γενόμενοι) в изпълнението на Мойсеевия закон.

Б. ЗНАЧЕНИЕ НА ПРОЛОГА ЗА ИСТОРИЯТА НА СТАРОЗАВЕТНИЯ КАНОН

Общоприето е да се мисли, че историята на старозаветния канон включва в своя обем главно три задачи: произход, кодификация и канонизация на еврейската религиозна книжнина. Всеки един от тези три въпроса съдържа много неизяснени проблеми и поставя доста въпросителни пред изследователите в тази област. И то главно поради обстоятелството, че библейските книги са зарити дълбоко в миналото на едно размирно семитско племе – евреи. Липсва светлина, извори, които да разяснят достатъчно добре тези въпроси, от една страна, взети сами по себе си, а от друга страна, в тяхното логично взаимоотношение. Затова често се налагат субективни обобщения и изводи.

Но един от най-трудните въпроси сред тези задачи на „Въведението към Стария завет“ е проблемът за постепенното оформяне на понятието „Писание“, който про-

цес има за краен резултат догматизирането на Свещения сборник – превръщането му в „Канон“.

Тази тема винаги е будила внимание. Преди всичко заради своя решаващ и заключителен спрямо религиозната оценка на старозаветните книги характер.

Разбира се, при традиционния възглед за окончателното съставяне и догматизиране на старозаветния канон при Ездра, Неемия и мъжете на великата Синагога през V в. пр.Хр.[1] не може и дума да става за наличието, състоянието и развитието на тези две понятия – „Писание“ и „Канон“. Следователно този проблем има отношение само към еволюционния възглед. Разгледаният досега откъм своята филологическа и историческа страна Пролог има, както може да се отсъди на пръв поглед и от текста му, съвсем пряка връзка с въпроса за натрупването и догматизирането на сборника от Свещени Писания. В случая ние ще засегнем трикратните указания в Пролога за Закон, Пророци и друга национално-религиозна литература, като ги поставим именно под този ъгъл на зрение. С други думи, при предпоставката на становището, че понятията „Писание“ и „Канон“ не са равнозначни по смисъл и времепроизход, защото първото означава исторически образуващия се процес на натрупване на сборника от свещени книги, а второто – резултата от произнесената догматическа санкция – тяхното окончателно вътрешно и външно разграничаване[2], ние ще трябва да потърсим в Пролога на Сирах Младши дали имаме сигурни сведения за представата за „Писание“ и „Канон“ в него самия и в близките му по време личности и съчинения.

---

[1] Eissfeldt, O. Op. cit., S. 763–4.

[2] Особено полезна в това отношение ни беше студията на Staerk. D. W. Der Schrift und Kanonbegriff der judischen Bibel (Zeitschrift fuer systematische Theologie, 1928).

През III–I в. пр.Хр. еврейството е разделено на две големи категории: палестинско и разсеяно юдейство. Това териториално разделение се отразява върху отношението му към свещената литература. Между палестинци и александрийци няма единомислие по важния въпрос: след като съществува религиозна литература изобщо, какво може и трябва да бъде смятано за свещена литература и какво следва да бъде включвано по-нататък в нея.

От свидетелството на Йосиф Флавий[1] и на талмудистката литература[2] ние узнаваме за синагогалното схващане през втората половина на I в. пр.Хр. за понятието свещено „Писание“ и за неговата боговдъхновеност. У Йосиф Флавий ясно са посочени границите на техния произход в промеждутъка от Мойсей до Артаксеркс I (465–428). Той също така подчертава техния пророчески характер по отношение на съдържание и авторство, като определя следните четири сигурни белези на боговдъхновеността им: а) произход от пророческо време; б) божествен произход и характер; в) ограничено число; г) непроменяемост по отношение на буквалния текст. И наистина, според Steiner[3], още през I век пр.Хр. имаме налице една фактическа завършеност на Писанието в светлината на тази теория. Но поради обстоятелството, че дълго се е спорило между равинските кръгове за свещената употреба на книги като Естир, Песен на песните и Еклисиаст, не можем да се съгласим, че през този период е налице едно твърдо установено понятие за точно ограничено по обем „Писание“. Всъщност последното

[1] Contra Apionem 1, 7, 8.

[2] Baba Bathra 14b-15a.

[3] Kanon des Alten Testaments. Bibel-Lexikon von D. Schenkel, Leipzig, 1871, 3. Band, S. 488. Последният поставя рязка разлика между фактическото завършване на Свещения сборник през I в. пр.Хр. и неговото формално канонизиране от фарисейските среди в края на I в. сл.Хр.

е било зафиксирано чрез догматическото понятие за еврейски „Канон“ едва около 100-ната год. сл.Хр. на събора в Ямния. И тъй, именно дискусиите върху споменатите книги открито неоспоримо свидетелстват, че в древната синагога по това време не е имало установено по съдържание „Писание“. Трябва да отбележим тук, че критерий при доизясняването на боговдъхновения характер на оспорваните книги от третия дял на еврейското „Писание“ не ще да е бил само принципът за пророческия период, а и специфичната оценка на Закона спрямо тяхното съдържание.

Докато при палестинците се открива тенденция към завършено понятие на „Писанието“ и е налице критерий за канонизация – класическият пророчески период, то при александрийските евреи елинисти в това отношение отчитаме съвсем друга позиция: Фактът, че Septuaginta е включила не само сборника от свещени книги на Израил, но и други съчинения, плод на еврейско-елинистическо творчество, без да са спазени белезите за боговдъхновеност на Йосиф Флавий, говори достатъчно ясно, че тук изобщо липсва някакъв твърд критерий за боговдъхновеност. Все пак в това отношение трябва да се спомене неоплатоническият критерий на Филон Александрийски, според когото всяко мъдро и добродетелно произведение е боговдъхновено. За него Мойсей и пророците са били ἑρμηνεῖς κατ’ ἐξοχήν. От друга страна, в писмото на Аристей се промъква тенденцията, че 70-те преводачи са били боговдъхновени мъже.

Изводът, че у александрийските евреи нямаме ясно понятие за завършено „Писание“, потвърждава много сполучливо и A. Weiser[1], който допълва, че Septuaginta още не познава строгото разграничение на свещеното

[1] Weiser, A. Einleitung in das Alte Testament. Stuttgart, 1939, S. 281.

„Писание“ от другите съчинения, предназначени за възвисяване на духа.

След този паралел за състоянието на понятието „Писание“ у палестинците и у александрийските евреи можем да заключим, че през разглеждания период (III–I в. пр.Хр.) всред самото юдейство няма единно разбиране по въпроса за точното формулиране на понятието „Писание“. Александрийците го схващат твърде либерално – без определен догматически критерий, докато палестинците са притежавали своята превзета теория за пророческия критерий, при все че и те нямат определено становище както към някои канонични книги от kethubim, така и към въпроса за каноничността или неканоничността на книги като Премъдрост на Иисус син Сирахов[1].

Но да се върнем към Пролога на Сирах Младши и неговите указания за наличието на понятието „Писание“ в юдейството през II в. пр.Хр.

Авторът на Пролога изрично отбелязва, че:

---

[1] Според Koenig (Einleitung in das Alte Testament, Bonn, 1893, S. 466) тази неустановеност към старозаветните книги особено добре проличава в противоречивите мнения на юдейските равини в това отношение. Според Йосиф Флавий (Contra Apionem 1, 8) писаните след прекратяването на пророческата харизма книги са били удостоявани с някакво доверие, макар и не еднакво с това към установените в Свещения сборник книги. Прави впечатление, че в Талмуда се цитират много места от Ben Sira'. Това свидетелства за извънредната почит на тази книга сред образованите юдеи, още повече че тези цитати биват придружавани с формули, употребявани изключително само при канонични книги. Ние нямаме по-нататъшни сведения по този въпрос. Но не е изключено да се предполага, че този начин на цитиране говори за едни скрити тенденции на благоговение пред тази книга, като пред канонична. От друга страна обаче, покрай разрешението, което срещаме в bab. Synhedrin 28a, че книгата на Сирах може да се чете „както се чете в писмо“ (т.е. като случайно, обикновено писмо), издигат се и гласове срещу нейната полезност. Тя бива категорично причислена от отделни равини към числото на стоящите извън канона книги – sepharim hisonim (Напр. R. Aqiba в bab. Synhedrin 100b).

а) Юдеите притежавали в своята съкровищница от свещена литература велики и възвишени неща, дадени чрез „Закона, Пророците и другите след тях“ (р. 1–2 πολλῶν καὶ μεγάλων ἡμῖν διὰ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν καὶ τῶν ἄλλων τῶν κατ’ αὐτοὺς ἠκολουθηκότων δεδομένων). По-нататък той споменава още на два пъти тази трисъставност на еврейската литература, като при втория и третия вариант променя само названията за третия отдел:

б) Дядо му особено ревностно се задълбочавал „в четенето както на закона, така и на Пророците и на другите отечески книги“ (р. 9–10 καὶ τῶν προφητῶν καὶ τῶν ἄλλων πατρίων βιβλίων ἀνάγνωσιν);

в) На трето място: евентуалните различия между оригинала и преводите засягат така също и „Закона, Пророчествата и останалите книги“ (р. 24–26 ὁ νόμος καὶ αἱ προφητεῖαι καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων).

Това трикратно назоваване на трисъставната религиозна еврейска литература може да бъде представено така:

а) ὁ νόμος

б) οἱ προφῆται (αἱ προφητεῖαι)

в) τὰ ἄλλα πάτρια βιβλία (τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων, τὰ ἄλλα τὰ κατ’ αὐτοὺς ἠκολουθηκότα).

Първото впечатление, което се добива от указанията, е това, че тук е предоставено наличието на един религиозен сборник изобщо, на религиозно „Писание“.

Следвайки съдържанието на отбелязаните по-горе названия на първите две части от този сборник, не е трудно да се открие:

а) Еврейският Закон, като първия дял от еврейското Свещено Писание, известен в Палестина като תורה;

б) Пророците (в смисъл на книги, съдържащи пророчества), т.е. вторият дял от Свещения сборник – נביים.

Но за останалата част от този сборник авторът на Про-

лога още не знае определено название.

За да можем да се доберем до точния смисъл на тривариантното споменаване на тази трета част, ще трябва да се разгледа съдържанието на названието βιβλία в р. 10.

Това название се съдържа при второто и третото указание, а при първото се изпуска – явно поради възможността читателят да подразбере и тук същата дума. βιβλία тук е едно общо название, равностойно на „написани съчинения, писания“ и е употребено очевидно поради липсата на специален термин за обозначаване на този трети дял от Кодекса. Именно затова по-късно оформеният трети дял от еврейския Свещен сборник е вече твърдо обозначаван с названието kethubim (ἁγιόγραφα)[1].

Вторият извод, който може да се направи от текста на Пролога за този наличен религиозен сборник, е неговата меродавност за ръководство и премъдрост (παιδεία, σοφία – р. 3), т.е. неговата святост. За Сирах Старши и за Сирах Младши, както и през целия II в. пр.Хр., съществува представата за сборник от свещена литература (понятието „Писание“).

Но в случая най-важното е, че третият дял от този Свещен сборник е неопределен по название и изобщо недостатъчно сигурно указан. От факта, че Сирах Младши не притежава в своята терминология едно точно название за тази група от свещени книги, следва, че такова е липсвало. Това предполага и неопределен обем. По всичко личи, че третата група в представата на Сирах Младши е едно незавършено по обем цяло. Така мисли и K. Budde в своето изчерпателно изследване върху Старозаветния канон, като казва: „Прологът на внука на Иисус син Сирахов (132 г. пр.Хр.) указва, че тогава не е бил налице

[1] Тук, както отбелязва Eissfeldt. Op. cit., S. 766, имаме налице вече не широкото по съдържание βιβλία, а значението на същата дума и нейния по-тесен смисъл.

някакъв трети завършен Канон, ако и към Канона и Пророците да се присъединява един сигурен брой от други книги"[1]. Същата оценка намираме и у Koenig, който още по-категорично определя, че указанието в Пролога за останалите отечески книги не включва в никакъв случай всичките книги от третия дял на днешния еврейски Свещен сборник[2]. В това отношение са съвсем убедителни разсъжденията на Sellin[3], че понятието за канон в целия му обхват не е съществувало през второто предхристиянско столетие, защото Иисус син Сирахов извежда своята мъдрост непосредствено от мъдростта на Пророците, без да има съзнанието за качествена разлика по отношение на норма и нормативно.

И наистина, иначе не можем да си обясним стремежа на автора на Пролога да обрисува образа на своя даровит дядо книжовник и като свещенописател. Според Пролога (р. 12) Иисус Сирахов предлагал на ревностните към знание юдеи „ръководство и премъдрост" (παιδεία καὶ σοφία), както малко преди това (р. 3) внукът на Иисус Сирахов беше споменал мисията като характерна за „Закона, Пророците и другите последвали ги книги". С други думи, Сирах Младши вижда в преведеното произведение на дядо си едно пряко продължение на мъдростта на Закона, Пророците и другите книги, тъй необходимо като ръководство за законосъобразен живот. Подчертаването на подтика за написването на книгата Премъдрост на Иисус син Сирахов (р. 12 προήχθη καὶ αὐτὸς συγγράψαι τι τῶν εἰς παιδείαν καὶ σοφίαν ἀνηκόντων) не е случайно. В резултат на дългото изследване на Свещения сборник у Сирах Старши възниква желанието да подражава

[1] Budde, K. Der Kanon des Alten Testaments. Giessen, 1900, S. 55.
[2] Koenig, E. Op. cit. S., 105.
[3] Sellin, E. Einleitung in das Alte Testament. Leipzig, 1929, S. 165.

на древните свещени писатели. Той е бил „подбуден“ от това намерение да напише нещо за ръководство и премъдрост.

Иисус син Сирахов не би се поддал на някаква „свещена грандомания“, ако по това време беше налице едно завършено по обем „Писание“. Впрочем, ако се вгледаме в текста на книгата му, ще видим, че той, две поколения преди Сирах Младши, наистина не притежава представа за завършена трета част от сборника на свещените книги. Нещо повече, той се сравнява с канал, изливащ своята мъдрост от река (т.е. реката на Закона). Той предявява претенции за пророческо служение: „И ще изливам ученето като пророчество и ще го оставя във вечни родове“ (24:36).

Идеалът, който Сирах търси за подражание, не е между мъдреците, автори на поучителните книги на третия неоформен още дял на Писанието, а между Пророците. Този идеал говори достатъчно силно по споменатия въпрос.

От друга страна, третият дял книги от Свещения сборник не е представен в Пролога като сбор от обикновени произведения. Напротив, Сирах Младши подчертано се стреми да изтъкне връзката на тези книги с признаците, необходими за религиозна оценка:

а) Косвената им оценка, произтичаща от авторите на Пророците (р. 1–2 „Закон, Пророци и други последвали ги“, т.е. следващи успоредно или непосредствено след тях);

б) Древният им произход (р. 9, 10 – „Закон, Пророци и другите отечески книги“).

Не е ясно обаче какво точно трябва да се разбира под изразите „останалите книги“, „другите отечески книги“, „другите, последвали ги“. Дали става въпрос за останалите свещени книги, принадлежащи вече към Свещения

сборник от книги, или пък това са употребяваните в богослужебната практика на юдейската община, които по силата на това обстоятелство са били постепенно включвани в Свещения сборник.

Едно обаче е съвсем ясно и изключително важно: Дословният текст на указанията за Свещен кодекс в Пролога предполага разтегливи рамки в понятието за „Писание". И друго – понятието „Писание" е в процес на развитие. Именно този процес на образуване на Свещения сборник е приключил в края на първия век сл.Хр. с появата на представата за завършено Писание, с понятието „Канон".

Следователно, така разгледани, указанията в Пролога за трисъставността на Свещения сборник през II в. пр.Хр. имат важно значение за историята на старозаветния канон по отношение на неговата трета част – групата на „Писанията" (kethubim). Те сочат нейните наченки, т.е. зачатъчния стадий на оформянето на третия дял.

Този извод за наличието и неустановения характер на понятието „Писание" през II в. пр.Хр. се потвърждава и от едно забележително обстоятелство – от Александрийския своеобразен кодекс, поставен на плоскостта на взаимоотношенията между александрийци и палестинци.

Нека да предположим, че указанията в Пролога за незавършен обем на Свещения сборник дават сведения само за отношението на александрийската юдейска община към него, с либералната тенденция за постоянен растеж. Но защо тогава майката община, т.е. палестинското юдейство, съвсем не е реагирала срещу тази своеобразност у александрийците? Напротив, ние съвсем сигурно знаем, че Йерусалим и след Вавилонския плен е оставал за цялото юдейство религиозен център, макар

и вече номинален. Истината е, както бележи Steiner[1], че александрийските юдеи можели да си позволят свобода спрямо Свещеното Писание, защото палестинското юдейство, заедно с екземплярите за превода на свещената си литература, не било им дало също и един твърдо установен канон, тъй като то самото още не го е притежавало.

Липсата на представата за наличието на установен характер на понятието „Писание“ у палестинските юдеи дори и след един век и половина по-късно (и то по отношение главно на третия отдел, за който тук по това време все още няма постоянно, общовалидно обозначение) потвърждават две свидетелства – от Филон Александрийски и Новия Завет. В тях съзираме силни намеци, че през първата половина на I в. сл.Хр. все още не се е достигнало до окончателно по-пълен сборник, за какъвто свидетелстват едва в края на I в. сл.Хр. Йосиф Флавий[2] и съборът в Ямния. Това личи от обстоятелството, че през първата половина на I в. сл.Хр. все още се използва за неустановено название на третия дял името на псалмите (като негово основно ядро), или съвсем неопределеното, употребено още в Пролога на Сирах Младши „βιβλία“.

Филон Александрийски[3] разказва, че терапевтите вземали в килиите си само „закони и слова, предсказани чрез пророците, и химни (псалми), и другите (книги), чрез които знанието и благочестието се увеличават и се усъвършенстват“ (νόμους καὶ λόγια θεσπισθέντα διὰ προφητῶν καὶ ὕμνους καὶ τὰ ἄλλα οἷς ἐπιστήμη καὶ εὐσέβεα συναύξονται καὶ τελειούνται).

---

[1] Steiner. Op. cit., S. 484.

[2] Contra Apionem 1, 7, 8 (цит. по пос. английско издание).

[3] De vita contemplativa §25 http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/-020_0050, _Philo_Judaeus,_De_Vita_Contemplativa,_GR.pdf

От друга страна, в Новия Завет (Лука 24:44) се казва за Иисус Христос: „И им рече: ето това е, за което ви бях говорил, когато бях още с вас, че трябва да се изпълни всичко писано за Мен в Закона Мойсеев, и в Пророците и в Псалмите“ (ἐν τῷ νόμῳ Μωϋσέως καὶ τοῖς προφήταις καὶ ψαλμοῖς). Следователно Новият Завет не познава третия дял от Свещения сборник като завършен.

Не е безинтересно да се спрем още и на един малък въпрос. Какви книги трябва да е включвал тъй добре освидетелстваният в Пролога на Сирах Младши начатъчен трети дял.

Докато Steuernagel заявява: „Понеже тогава групата на kethubim още не била претърпяла своето окончателно ограничение, ние не знаем точно върху кои книги се разпростира свидетелството на Пролога“[1], Eissfeldt прави стъпка напред, заявявайки, че „Прологът на Иисус син Сирахов, изглежда, предпоставя поне вече основната наличност на третата група на канона – наличността на Писанията, които съдържат Псалмите като своя главна съставка[2]. Budde[3] в това отношение е по-далновиден. Той ни насочва към т.н. „Възхвала на отците“ (гл. 44–50) в кн. Премъдрост на Иисус син Сирахов. И наистина в нея откриваме търсените указания за съществуващи вече книги от третия дял на Свещения сборник. Тук, наред със съставителите на Закона и Пророците, биват прославяни

[1] Steuernagel, C. Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament. Tuebingen, 1912, S. 46.

[2] Eissfeld. Op. cit., S. 608.

[3] Budde, K. Geschichte der althebraeischen Literatur. Apokryphen, Leipzig, 1909, S. 6.

също така и Йов (49:9)[1], Зоровавел и Неемия (49:13, 15), Давид (47:10–12) и неговите песни, както и грижите му за богослужението, Соломон с неговите притчи, гноми и поучения (47:17–19). По такъв начин неоспоримо се доказва съществуването през време на Сирах Младши на следните „отечески книги“: Йов, Псалми, Притчи, Ездра и Неемия. Липсват още Рут, Естир и Даниил. Които по-късно, по различни причини (предимно от практично-богослужебен характер), са намерили своето достойно място всред тези, още окончателно неприключени в едно завършено по обем „Писание“ книги.

Не трябва да се забравя във връзка със сведенията у Сирах Младши за незавършен по обем Свещен сборник през II в. пр.Хр. още и това, че процесът на обединяването на книгите от третия дял „Писания“ ще да е започнал още от пророческо време. Затова влизащите в третия дял книги донякъде носят пророчески печат на пряко или косвено авторство. Етап от този процес на кодификация е и указанието в Пролога на Сирах Младши за наличието и състоянието на сборника от свещени книги, с други думи, за наличието на понятието „Писание“.

През времето на Макавеите този процес продължава. В 2 Мак. 2:13 (която датира от почти същото време, както и Прологът – нач. на II в. пр.Хр.) откриваме ценно свидетелство, че Юда Макавей се е занимавал със събиране на съставени от предмакавейско време книги, които са били разпръснати и отчасти унищожени поради въстанието и военната обстановка в Палестина. Това исторически вярно указание намира своя паралел в Йосиф Флавий,

[1] Имаме предвид ст. 9 от гл. 49, тъй както той е поместен в Kautzsch (Op. cit., S. 466) на съответното място от немския превод на книгата Иисус син Сирахов. Трябва да се отбележи, че въпросният стих не фигурира в гръцкия текст. Той се съдържа в откритите в Каирската гениза (в кр. XIX в.) еврейски ръкописи, откъдето е взет при комбинирания превод на Kautzsch.

който, говорейки за същото време, споменава, че тогава, където и да била намерена свещена книга или копие от Закона, веднага е била унищожавана[1].

Предвид на всички досега изтъкнати съображения за ценните указания в Пролога на Сирах Младши относно един развиващ се Сборник от Писания през II в. пр.Хр., можем вече да отхвърлим мненията на Keil[2], Moeller[3], Riehm[4], Юнгеров[5] и други представители на традиционализма, които се стремят да открият в трикратните указания за трисъставния канон една представа за изцяло завършен сборник.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

От всичко изложено дотук става ясно, че изразите от анализирания Пролог ὁ νόμος, οἱ προφῆται (αἱ προφητεῖ αι) и τὰ ἄλλα πάτρια βιβλία, τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων, τὰ ἄλλα τῶν κατ' αὐτοὺς ἠκολουθηκότων) предполагат Свещения кодекс в неговото еволюционно развитие. По отношение на третия дял от канона, за който няма налице не само общо название, но и определено вътрешно и външно разграничение, Прологът нахвърля само първите слаби контури. Процесът на кодификация на последния трети дял от юдейското Писание е вървял постепенно, често пъти много бавно. Това се дължало на принципната трудност, която възниквала при разширяването на понятието за свещено сред юдейската община Писание и негово на-

[1] Ant. XII, 5, 4.

[2] Keil. Op. cit., S. 505.

[3] Moeller, W. Einleitung in das Alte Testament. Zwickau, 1934, S. 281.

[4] Riehm, Ed. Einleitung in das Alte Testament. Halle, 1890, S. 360.

[5] Юнгеров, П. Общее историко-критическое введение в священныя ветхозаветныя книги, Казань, 1902, с. 86–87.

сочване към други, също възвишаващи духа книги, но вече без авторитета на Мойсей и на боговдъхновените пророци. Сега обаче липсващият пряк пророчески авторитет се заменя с косвения авторитет на територията за един заключен сам в себе си класически период на пророческо боговдъхновение, в който здраво се е вкоренила тази свещена литература от третия дял на Свещения сборник.

Огромният по времетраене – в границите на 6 столетия – процес на сборуване и канонизация на свещ. литература дошъл най-после до своето закономерно разрешение на събора в Ямния (ок. 100 г. сл.Хр.), оставяйки след себе си следи от два големи прехода:

а) Обособяване на еврейската религиозна книжнина като Свещен сборник, назован с израза: „Закон, Пророци и Писания“, или накратко – с понятието за свещено „Писание“.

б) Догматическо санкциониране на това понятие за свещено „Писание“ – появата на библейския „Канон“.

Ценно свидетелство за тази еволюционна система на литературно развитие представлява Прологът към кн. Премъдрост на Иисус син Сирахов със своите указания за състоянието на старозаветния канон през II в. пр.Хр.

POST SCRIPTUM

Проф. д-р Славчо Вълчанов

В духа на унаследената от класическия елинизъм (IV–I в. пр.Хр.) древна традиция на научна толерантност, утвърдена като добродетел в християнска Европа през Средновековието, Ренесанса, Просвещението и хуманизма, прието е – отпечатвани вече опуси да бъдат в коригиран и допълнен вид отново приведени в живот чрез магиката на печатното слово. Това ще се опитам на свой ред и аз да сторя по авторско призвание и отговорност с настоящата студия, посветена на Пролога към Книга Премъдрост на Иисус син Сирахов и значението му за историята на Старозаветния канон (ГДА, т. 22, 1972–73).

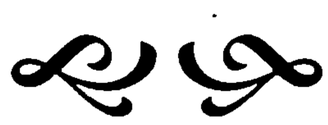
Преди всичко потребно е да се наблегне на факта, че аз – авторът, както и моите връстници, родени в годините на Втората световна война 1939–1945 имахме в учебния си друм през следвоенното време за идеал личността и стила на есеиста, новелист и романист Стефан Цвайг. Именно от него ни е завещано следното прозрение – „Цялото движение на земята... се основава върху две изобретения на човешкия ум: движението в пространството – върху изнамирането на търкалящото се колело..., а духовното движение – върху откритието на писмеността“ (Кънев, К. Българска обла глаголица. Хърватска ъглеста глаголица. Кирилица. ХермесСофт, 2002, с. 2). Тази закономерност пряко рефлектира тъй също и в творчеството на проф. д-р Боян Пиперов (1906–1982) – незаменимия отечест-

вен библеист (филолог класик, семитолог, кумранолог, вещ знаток на буквата и духа на библейските писания): „Добирането на човека до възможността да предава писмено своите мисли всъщност е овладяване на един нов език. Възможността пък на писателя и читателя да влизат във връзка и да се разбират представлява от само себе си революционен скок в областта на човешкото културно възрастване. Словото принадлежи на човека въобще, но писмото принадлежи изключително на културните хора... Гласът на писача се разнася векове наред. Шрифтът... е зърното на историята“ (Произход и развитие на еврейския шрифт. ГСУ. БФ, т. 26, 1948–49, с.7).

Като дългогодишен преподавател по литературна история на Стария Завет (Въведение в Свещеното Писание на Стария Завет, 1971–2008), авторът на студийното изследване върху Пролога към Сираховата премъдрост винаги е акцентирал върху културно-историческия аспект на библейското Писание, съгласно сентенцията на анонимния римлянин: Habent sua fata libelli („Книгите имат своята собствена съдба“ – Тиренций Мавър, III–II в. пр.Хр. в „За буквите, сричките и размерите“, 258). Но посоченото исагогическо иследване върху Пролога носи неумолимия печат на своето време – липса на достатъчна и най-нова за онова време библеистична изследователска литература. Това най-добре може да бъде разбрано от литературната изповед на популярния Чудомир (Димитър Чорбаджийски) относно хумореските му: „Тези неща са писани между годините 1933 и 1940. Излизаха като подлистници на един столичен вестник. Теснотията, която и до днес цари в долните етажи на нашата преса, не им позволи да пораснат, та останаха дребни и някак недоразвити... Въпреки многото им недостатъци те продължават да се търсят от читателите“ (Чудомир. Съчинения

в три тома. Том 1: Разкази и фейлетони. Изд. Български писател, 1980. Предговор).

Привилегия е за мене, че при моята 71-годишна възраст гл. ас. д-р Ивайло Найденов – наш възпитаник и талантлив библеист, пое инициативата за издаване в коригиран вид на тъй ранната ми творба върху Пролога. Нещо повече – в духа на развиващия се и обогатяващ се православно-богословски континуитет в отечествената библеистика той като Supplementum предлага тъй необходимата днес своя ко-студия.



Прологът към книгата Премъдрост на Иисус син Сирахов: гръцки текст и кодикология, най-нова изследователска литература

SUPPLEMENTUM

Гл. ас. д-р Ивайло Найденов

Студията „Прологът към книгата Премъдрост на Иисус син Сирахов и значението му за историята на старозаветния канон“ от ас. Сл. Вълчанов бележи началото на богословското му творчество[1]. Ето защо се налага следната пояснителна бележка – това е дипломната работа на автора по библеистика в Духовната академия (1963–1967) под научното ръководство на проф. д-р Боян Пиперов и с негова подчертано позитивна рецензия пред Академическия съвет. Научното съчинение е изградено приоритетно върху наличната тогава библеистична литература в Духовната академия. Прибавени са, макар и епизодично, някои достъпни през това тежко за богословско творчество време отделни сериозни монографии върху третираната тема на немски, английски и руски език. Авторът в лични разговори неизменно подчертава благодарността си към незабравимия научен ръководител – pater familias – учения, библеиста,

[1] Проф. д-р Славчо Вълчанов на седемдесет години – юбилеен сборник. Съст. Хубанчев, А. и Правдомирова, Д. София, 2010, с. 39.

учителя, духовния наставник проф. д-р Боян Пиперов[1], който, предвид оскъдицата на специализирана литература и трудностите по набавянето ѝ, добронамерено споделял: „От керемида масло се мъчим да извлечем“.

Тази първа разработка на младия богослов оставя трайни следи в библейско-богословските му занимания през изминалото четиридесетилетие на учебно-преподавателска и научноизследователска дейност, както и при преводаческото му дело, където той – подобно на младия Сирах – е „приложил голямо бодърстване и умение“ (Прол. р. 31).

Като ученик на проф. Вълчанов, изследвайки неговото научно-богословско творчество, убедено смятам, че при библеистичните си занимания той volens-nolens е бил верен на примера на анонимния Сирахов внук. Същевременно, като негов наследник аз драговолно следвам академичната традиция за addenda et corrigenda. В този смисъл си позволих да добавя нова исагогическа информация и изследователска литература по проблематиката, пряко или косвено свързана с Пролога към книгата Премъдрост на Иисус син Сирахов.

Гръцкият текст на Пролога и кодикология

Поради остарелия в езиково отношение, а на места и неточен синодален библейски превод от 1925 г., в периода 1960–1974 г. определена от Св. Синод на Българската православна църква Преводаческа комисия извършва ревизия въз основа на еврейския оригинал на Стария Завет и на гръцкия текст на Новия Завет, при отчитане на постиженията на най-новите преводи[2]. Чрез ревизирания текст родният читател има възможност за първи

[1] Пак там, с. 23.

[2] Пак там, с. 27.

път да се запознае с пропуснатия в първото издание на Библията Предисловие (Предговор) на книгата на Премъдрост на Иисус син Сирахов[1], който вече се включва в новите издания на Синодалната библия (напр. 1998 г.) със забележка под линия: „Това предисловие е към гръцкия превод на 70-те. Съдържа се и в Славянската библия“. Тук изцяло е залегнал преводът на Славчо Вълчанов, извършен въз основа на използваното и до днес текстово-критично издание на Septuaginta – ed. Alfred Rahlfs. Vol. II, Libri poetici et proph. Editio quarta, Stuttgart, 1950[2].

В работата на Преводаческата комисия към Българското библейско дружество (от 1993 г.) за най-нов български превод на Библията от оригинала, и то според методологията на функционалния, динамичен превод по принципите на E. A. Nida и C. R. Taber (The Theory and Practice of Translation)[3], преводът на Предговора (поради това, че е на гръцки език) е възложен на екипа – проф. д-р Иван Желев Димитров и ст. преп. Румен Стефанов, чиято текстова база е Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum/Auctoritate Academiae Scientiarum Goettingensis editum, Sapientia Iesu Filii Sirach, ed. Joseph Ziegler, 1965, както и второто преработено издание от 1980 г.[4]

Текстологичните изследвания, посветени на александрийския еврейско-гръцки превод на Стария Завет от елинистичния период (III–II в. пр.Хр.) Septuaginta, имат дълга традиция в университета в Goettingen, а издателство Vandenhoeck & Ruprecht предлага издания на

---

[1] Попмаринов, Д. Кратко въведение в Свещеното писание на Стария Завет. ВТ, 2001, с. 255.

[2] Вълчанов, Сл. Прологът към книгата Премъдрост на Иисус син Сирахов и значението му за историята на старозаветния канон. – ГДА, т. 22, 1972–73.

[3] Проф. д-р Сл. Вълчанов... С. 27–28.

[4] Вълчанов, Сл. Преводите на Библията на български език (историко-литературен обзор). В: Библията в България, София, 2007, с. 27.

определени фрагменти още през XVIII в. Alfred Rahlfs е първият, който предлага едно текстово-критично издание на цялата Septuaginta, въпреки че върху Libri apocryphi и преди това съществуват отделни критични издания. Ralfs, завладян от импулса на своя учител De Lagarde, изработва научно-критично издание, което е от фундаментално значение за изследванията на текста на Стария Завет. През 1907 г. A. Ralfs заедно с Rudolf Smend образуват Goettinger Septuaginta-Unternehmen. Институтът се ръководи от Ralfs от 1908 г. до 1933 г. Първият том е издаден през 1931 със заглавие „Psalmi cum Odis". Текстово-критичната работа все още не е завършена. Според плана на издателите трябва да бъдат публикувани 40 тома, от които две трети са издадени до 2010 г., а останалите ще бъдат готови до 2015 г. През 1965 г. е издаден XII/2 Sapentia Iesu Filii Sirach ed. J. Ziegler, след което следва второ преработено издание през 1980 г. Ziegler отбелязва в своето издание, че в основата на неговия труд стои текстово-критичното издание на Ralfs, като промени са правени само ако е налице повече информация за историята на конкретен текст и това изисква преглед на многообразие от варианти [1].

Изследването на Ziegler, както показва и самото заглавие, е конкретно върху книга Премъдрост на Иисус син Сирахов, но има и доста сведения за текста на Пролога. Той се среща във всички маюскулни текстове, както и в голяма част на минускулните ръкописи. Както се вижда от критическия апарат към изданието, Прологът е наличен в Codex Vatikanus (B), Codex Alexandrinus (A), Codex Parisiensis или Ephraemi rescriptus (C), Codex Sinaitikus (S), Vulgata (V) и Vetus Latina (La), както и в минускулни ръкописи – 46; 155; 157; 248; 249; 253; 254; 315; 404; 421; 429; 443; 493; 543; 603; 743; 744; 753; 754;

[1] По подробно: Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. Sapientia Iesu Filii Sirach. XII, 2. Ed. Joseph Ziegler, 2. Aufl., Goettingen 1980, S. 47.

755; 768; 795. За улеснение на работата част от минускулните ръкописи са обединени в групи въз основа на сходството, което показват: O (Оригенова рецензия) = 253 – Syh (Syrohexapla); L (Лукианова рецензия – основна група) = 248 – 493 – 637; l (Лукианова рецензия – подгрупа) = 106 – 130 – 545 – 705; a = 149 – 260 – 606, като към тази група спада и 929, съдържащ половината Пролог; b = 249 – 254 – 603 –754; c = 296 – 311 – 548 – 706.

По-важните от тези минускули са: 307 Muenchen, Bayer. Staatsbibl., Gr. 129, XIII в., който съдържа Пролога и книгата Премъдрост Сирахова до 43 гл.; 404 Jerusalem, Patr. Bibl. Σάβα, 418, XIV в., като празнотите в този текст се допълват от минускул 795; 694 Rom, Bibl. Vat. XII в. – съдържа Пролога и книгата на Иисус син Сирахов до 15:17 и отделни избрани места; 743 Wien, Nationalbibl. XV–XVI в. – съдържа Пролога и част от книгата Премъдрост до 27:3; 744 Wien, Nationalbibl. XVI в., в който Прологът се намира накрая; 753 Wien, Nationalbibl. XIII–XIV в. – съдържа Пролога, но липсват целите глави от 44–51; 795 Athos, Λαύρα Γ 51 (291); XII–XIII в., който съдържа Пролога. Важен е и папирусният фрагмент 929 Jerusalem, Patr.-Bibl., Τάφου 2, VI–VII в., който съдържа Пролога след 19 ст. до 3:11 на книгата на Иисус син Сирахов. Този фрагмент е издаден от Harris, J. R. Biblical Fragments from Mount Sinai (London 1890), S. 11–14, Nr. 5, с ново издание от Ralfs, A. MSU 1 (1915), S. 390–398.

Прологът липсва в минускулните ръкописи: 311; 637; 315; 358; 672; 673; 768; 785, 795 и 797, както и в текстовете на етиопски (Aeth) и арменски (Arm) езици.

В Gothaer Kodex membr I, 13 de Bruyne открива редом с обичайния латиноезичен предговор друг – „une traduction entièrement différente et indépendante“. Този

втори Пролог, за разлика от първия, показва на доста места близост с гръцкия текст (стихове 10, 12, 14, 27), т.е. там, където La превежда по-свободно[1]. De Bruyne приема този втори вариант на предговора като доказателство, че в първоначалната латинска традиция Прологът е липсвал. Според него при сравнението на La и Septuaginta е осъзната разликата и двама преводачи едновременно и независимо един от друг са се опитали да запълнят празнотата. Според други двамата преводачи са превеждали по-скоро от различни, коригирани образци.

В своите съчинения Ph. Thielmann[2] приема, че трима преводачи са работили върху книгата Премъдрост на Иисус син Сирахов, като главите 1–43 и 51 са от преводач с африкански произход, вероятно през първата половина на III в. сл.Хр., главите 44–50, известни като „Laus patrum“ (Възхвала на отците) – от европеец, но неясно кога. Накрая е добавен и Прологът, навярно от преводач с европейски произход.

Минускул 248 предлага не познатия Пролог на внука Сирах „πολλῶν καὶ μεγάλων“, а друг, който влиза в Complutensis, а оттам и в някои издания на Septuaginta (Wechel, Bos и др.) като Prologus incerti auctoris. Според Ziegler този Пролог е взет от погрешно приписваното на св. Атанасий Велики Synopsis Scripturae Sacrae (PG 28, 283–438)[3].

---

[1] По подробно: Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. Sapientia Iesu Filii Sirach. XII, 2. Ed. Joseph Ziegler, 2. Aufl., Goettingen 1980, S. 18–19.

[2] Thielmann, Ph. Die lateinische Uebersetzung des Buches Sirach: Archiv fuer lat. Lexikographie und Grammatik 8 (1893), S. 511–561; същият. Die europaeischen Bestandteile des lateinischen Sirach. Archiv fuer lat.Lexikographie und Grammatik 9 (1894), S. 247–284.

[3] Sauer, G. Jesus Sirach/Ben Sira. ATD Apokryphen, Bd. 1, Goettingen 2000, S. 36, Anm.1. 2.

За улеснение на читателите и прегледност следват двата различни текста на Пролога от изданието на Ziegler, J. Septuaginta. Vetus testamentum Graecum. Sapientia Iesu Filii Sirach. P. 123–127.

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

1 *Πολλῶν καὶ μεγάλων ἡμῖν διὰ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν*
καὶ τῶν ἄλλων τῶν κατ' αὐτοὺς ἠκολουθηκότων δεδομένων,
ὑπὲρ ὧν δέον ἐστὶν ἐπαινεῖν τὸν Ισραηλ παιδείας καὶ σοφίας,
καὶ ὡς οὐ μόνον αὐτοὺς τοὺς ἀναγινώσκοντας δέον ἐστὶν
ἐπιστήμονας γίνεσθαι,
5 *ἀλλὰ καὶ τοῖς ἐκτὸς δύνασθαι τοὺς φιλομαθοῦντας χρησίμους*
εἶναι
καὶ λέγοντας καὶ γράφοντας,

B S A C V *O L* (= 493-637) *l a b c* min. La verss.

Prologus deest in 248 157′ 315′ 421 429 755 768 Aeth Arm

Inscriptio prologi *προλογος* B A *a*-534′ 155 254-754 311-706-679 542; *σιραχ προλογος* 46; *προλογος* (+ *του* 743) *σιραχ* C 743; *προλογος ιησου υιου σιραχ* 603; *προλογος σοφιας* 106-130-545; *προλογος σοφιας ιησου* 542[b]; *προλογος* (+ *της* 253 543) *σοφιας ιησου υιου σιραχ* V-253 249 543 744 (*σειραχ*) 795 = Ald. (*σειραχ*); *προλογος εις την σοφιαν ιησου υιου σειραχ* 336[mg]; *σοφιας* (*σοφια* 548 Sa) *ιησου υιου σιραχ προλογος* 296-548 Sa (om. *προλογος*); *προοιμιον ιησου υιου σιραχ* 637; *προοιμιον σοφιας ιησου υιου σιραχ* 443[s] Syh; *σοφιας ιησου υιου σιραχ προοιμιον* 493; *βιβλος σοφιας ιησου υιου σιραχ* 694; *βιβλιον σειραχ· προλογοι φρονησεως* 404; *σιραχ προλογος ὠδὶ* (leg. *ᾠδὴ*?) *του σοφωτατου* 547; *προλογος συν θεω σοφιας ιησου υιου του σιραχ* 753; *προλογος της οντως σοφιας ιησου υιου σιραχ· εκτεθεις και συγγραφεις παρ αυτου εις πολλων ωφελειαν* 307; *incipit prologus in ecclesiasticum iesu filii sirach* (vel sim.) La; inscr. prologi deest in S 339

1 om. *καί* 1° 155 | *μεγάλων*] + *δεδομενων* Syh: ex 2 | *ἡμῖν*] + *των* *L* | om. *καί* 2° V | om. *τῶν* 493-694

2 om. *καὶ τῶν ἄλλων τῶν* 336 | *ἄλλων*] + *δε L* | om. *κατ' αὐτούς* 155; *κατ αυτοις* 336; *αυτοις* 613 | *δεδομένων*] *δεομενων* S; pr. *και* 543; pr. *των* 155; tr. post *ἐστίν* (3) 603; > *L* Syh: cf. 1

3 *ὑπὲρ ὧν*] *υπερ ω* 545; > Syh | om. *ἐπαινεῖν* 603 | *παιδείας . . . σοφίας*] tr. 253: cf. 12; + *causa* La; pr. *propter* Syh

4 *καὶ ὡς*] *και ος* 534; om. *ὡς* 404 679 Syh | *μόνον*] + *εστιν* 253 | om. *τούς* 443[s] 547 | *δέον ἐστίν*] *δεον αυτους* 443[s]; om. *ἐστίν* 253 *L*; > 46 | *ἐπιστήμ. γίνεσθαι* = La[172] (*disciplinatos fieri*)] *ε. γεν.* S C *L*-694 46 155 249 307 339 404′ 542 679; *ε. ειναι* V *l a*; *esse peritos* La[V]; om. *γίνεσθαι* 728 La[G pl]

5 om. *ἀλλά — δύνασθαι* 404′ | *τοῖς*] *τους* V *L* 311 La; *των* 307 | om. *τούς* 307 | *φιλομαθοῦντας*] *-μαθεις* 743 Mal.: cf. 13; *φιλοτιμουντας* 307; *φιλοπονουντας* Syh: cf. 20 | om. *χρησίμους* 307 La

6 om. *καί* 1° S

ὁ πάππος μου Ἰησοῦς ἐπὶ πλεῖον ἑαυτὸν δοὺς
εἴς τε τὴν τοῦ νόμου
καὶ τῶν προφητῶν
10 *καὶ τῶν ἄλλων πατρίων βιβλίων ἀνάγνωσιν*
καὶ ἐν τούτοις ἱκανὴν ἕξιν περιποιησάμενος
προήχθη καὶ αὐτὸς συγγράψαι τι τῶν εἰς παιδείαν καὶ σοφίαν
ἀνηκόντων,
ὅπως οἱ φιλομαθεῖς καὶ τούτων ἔνοχοι γενόμενοι
πολλῷ μᾶλλον ἐπιπροσθῶσιν διὰ τῆς ἐννόμου βιώσεως.
15 *Παρακέκλησθε οὖν*
μετ' εὐνοίας καὶ προσοχῆς
τὴν ἀνάγνωσιν ποιεῖσθαι
καὶ συγγνώμην ἔχειν
ἐφ' οἷς ἂν δοκῶμεν

B S A C V 929 (init. 19) *O L l a b c* min. La verss.

7 *ὁ πάππος*] *ο παππους* 155 795; *παππους* 548; om. *ὁ* 311 339 578 | *πλεον* S | *εαυτω* 694 | *δούς*] *εκδους L*

8 om. *τε O* (253*) *L*-694 404′ La Sa | om. *τήν* 106-545 *a* | om. *τοῦ* A

9 om. *καὶ τῶν προφητῶν* 542

10 *πατρίων*] *πατρωων a* 743; *πατριδων* 404; *πατριαρχων* 543; pr. *των δεοντων* S V (om. *πατρίων*) *b* 743; pr. *δεοντων* (*δε οντων* Syh) *O c*-404′-679 46 443 694; pr. *δε των L*; pr. *δε l* 339 | *βιβλων O c*-679 603 694: cf. 25 | *διαγνωσιν L*

11 *ἱκ. ἕξιν*] *ικανον εστιν* S*; om. *ἕξιν* 106 | *περιποιησάμενος*] *-νον* S; *παραποιησαμενος* 106

12 *προήχθη*] *-θην* 46 155 311[c] 443; *περιοσηχθην* S*; *volui* (*voluit*[V]) La; *προσηχθη* 404; *παρηχθη* 753 | *συγγραψασθαι L* 46 | *τι*] *περι* S; > 404 | *παιδείαν . . . σοφίαν*] tr. 443: cf. 3 | *ἀνηκόντων*] *-κοτων* 744 = Ald.; *ηκοντων* V *L*-743-106-545 *a* 307 336 404-795 (*εικ.*) 542 543 547 753; *διοικουντων* 155; pr. *ημιν* 253; *ημων τον* 694 (om. *ὅπως οἱ φ. καὶ τούτων*)

13 *καί*] + *οι* S* | *ἔνοχοι*] *ενηχοι* A S[c] V *l a*-534′ *b c*-404′-679 339 443[s] 543 547 743 753 La[172] Mal. (»*ἔνηχοι . . . ἢ ἔνοχοι ὡς ἔν τισι τῶν παλαιοτέρων ἀντιγράφων*«) | *γεναμενοι* 336(*-να*)-728

14 *πολλῶν* V 694 | *μᾶλλον*] *αλλον* V | *ἐπιπροσθῶσιν*] *ετι προσθησουσιν* S Syh; *επιποθωσιν* 336 | *ἐννόμου*] *εκ νομου* S* V; *εν νομω* 253 *L*-130 46 307 336 542 543 753: cf. 36

15 *Παρακέκλησθε*] *-σθαι* S A V *L* 46 alii; *παρακεκλεισθε* 296; *παρακεκλεισθαι* 404 534 548[c]; *περικεκλεισθαι* 728; *hortor* La | *οὖν*] *ου* 46; + *ημας αξιω* 613; + *venire vos* La; > 547

16 *μετ'*] *με της* 753 | *εὐνοίας*] *-αν* 545*; *ανοιας* 155 694; *ευμενειας* 339 404 (*-νιας*)-795 | om. *καί L* | *προσοχῆς*] *-χοις* 130; *-χεις* 404; *προσευχης* 339 694

17 *ποιεισθε* B 706; *ποιησθε* 728 744; *ποιησασθαι* 253

18 *συγγνώμην ἔχειν*] *ου γνωμην εχει* 46

19 *ἄν*] *εαν* S | *δοκῶμεν*] + *εχειν* 404′

20 *τῶν κατὰ τὴν ἑρμηνείαν πεφιλοπονημένων τισὶν τῶν λέξεων ἀδυναμεῖν·*
οὐ γὰρ ἰσοδυναμεῖ
αὐτὰ ἐν ἑαυτοῖς Ἑβραϊστὶ λεγόμενα καὶ ὅταν μεταχθῇ εἰς ἑτέραν γλῶσσαν·
οὐ μόνον δὲ ταῦτα,
ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ὁ νόμος καὶ αἱ προφητεῖαι
25 *καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων*
οὐ μικρὰν ἔχει τὴν διαφορὰν ἐν ἑαυτοῖς λεγόμενα.
Ἐν γὰρ τῷ ὀγδόῳ καὶ τριακοστῷ ἔτει ἐπὶ τοῦ Εὐεργέτου βασιλέως
παραγενηθεὶς εἰς Αἴγυπτον καὶ συγχρονίσας
εὑρὼν οὐ μικρᾶς παιδείας ἀφόμοιον

B S A C V 929 *O L l a b c* min. La verss.

20 *τῶν* 1º] *τη* 46; > 543 | *κατά*] *περι* 543; *κατ* 694 | *τήν*] *αυτην* 694 | *πεφιλοπονημένων*] *περιφιλοπ.* V 744 = Ald.; *φιλοπ.* 753; *-μενα* 578; *-ποιημενων* 545; *πεφιλοσοφημενων L*; > 543 | *τισίν*] *ηττασθαι τισι των αλεξανδρεων και* 404; pr. *ηττασθαι* 795; > *a*-929 542 578 | om. *τῶν* 2º *a*-613-929 | *ἀδυναμεῖν*] *αδυνατειν* 106 606; *αδυνατα* 543; *αδυναμουμεν* Syh; *δυναμει* 46; *δυναμιν L* 336(*-μειν*) 753; > B*-S* V

21 om. *οὐ γὰρ ἰσοδ.* 336; om. *οὐ γάρ* 728 | *οὐ γάρ*] *ουπερ* V; *ουδε γαρ* Mal. | *ἰσοδυναμεῖ*] *-μειν* 728; *εισδυναμει* 404

22 *αὐτά*] *ταυτα* V | *ἐν*] *εφ* 253 130 694; > 106-545 *a*-929? 336 Syh | *Ἑβραϊστί*] *εβραιοιστα* 155; > *L* | *μεταχθῇ*] *μεταταχθη* 130 743; *μεταθη* 694; *ταχθη* 404′; *μεταχθωσιν* 753; *μετενεχθη* 443ˢ

23 *ταῦτα*] *αυτα* 547 La[172] (*ipsa*)

24 *αὐτὸς/ὁ νόμος*] tr. 46; om. *ὁ νόμος* 753 | *αἱ προφητεῖαι*] *οι προφηται* C *a*-929 46 336 339 404′ 753 La Syh Sa

25 *λοιπά*] *μικρα* 603 | *βιβλων c*-679: cf. 10

26 *μικράν*] *μακραν* 46*; *πολλην* 603 | *τὴν διαφορὰν/ἐν ἑ. λεγόμενα*] tr. 694; om. *ἐν* S | *ἑαυτοῖς λεγ.*] *αυτοις λεγομενοι* 404

27 *γάρ*] *δε* S* V | *τῷ*] *τη* 545 | om. *ἐπί* 336 | om. *τοῦ l* Mal. | *Εὐεργέτου βασ.*] + *του πτολεμαιου* 404 (*πολεμεου*)-795; pr. *ptolomei* (*ptolemaei*ᵛ) La = *πτολομειου* 106ᵐᵍ

28 *παραγενηθείς*] *-γεννηθ.* 534 603; *περιγεννηθεις* 404; *παραγενομενος* 493 46 311 547; *παραγεγονως* 753; *αναγεννηθεις* S* V (*-θις*) | *εἰς Αἴγ.*] *κατ αιγ.* S*; > V | *συγχρονίσας*] *-νησας* A 253 249-754 339 404′ 534 578 679 694 (*συνχρ.*) 728 743; pr. *επ ολιγον* V

29 *εὑρών* 728 = Grabe Ra.] *ευρεν l* 753; *ηυρον* 253; *ευρον* rel. | om. *οὐ* 679 | *μικρᾶς*] *μικραν* 106-545 *c*-404′-679 Syh | *παιδείας*] *παιδειαν* 106-545 Syh | *ἀφόμοιον*] *αφορμην c*-404′-679 249 443ˢ; *αφονοις* V; *αφοβον* 106-545

30 *ἀναγκαιότατον ἐθέμην καὶ αὐτός τινα προσενέγκασθαι σπουδὴν*
καὶ φιλοπονίαν τοῦ μεθερμηνεῦσαι τήνδε τὴν βίβλον
πολλὴν ἀγρυπνίαν καὶ ἐπιστήμην προσενεγκάμενος
ἐν τῷ διαστήματι τοῦ χρόνου
πρὸς τὸ ἐπὶ πέρας ἀγαγόντα τὸ βιβλίον ἐκδόσθαι
καὶ τοῖς ἐν τῇ παροικίᾳ βουλομένοις φιλομαθεῖν
35 *προκατασκευαζομένους τὰ ἤθη*
ἐννόμως βιοτεύειν.

B S A C V 929 *O L l a b c* min. La verss.

30 *ἀναγκαιότατον*] *αναγκαιον b*; *απροσενεγκαιοτατον* 404; + *ουν* S *O* 493-694-743-*l a b c*-404′-679 46 155 307 753 La; pr. *και* 443[s] 613 | *ἐθέμην*] *προεθ.* S*; *προσεθ.* V; *συνεθ.* 547 Mal. | om. *καί* 1° B | *τινα*] *εγω* S* V; tr. post *προσενέγκ.* B Mal.; > 404′ | *προενεγκασθαι* S* | *φιλοπονίαν*] *-νιας* 795; *φιλοτιμιαν* 336 | *μεθερμηνεῦσαι*] + *χρονω* 311 | om. *τήνδε* A 706

31 *πολλήν*] + *γαρ* B-S V 46 254-603 336 547 753 Sa; pr. *et* La | *ἀγρυπνίαν καὶ ἐπιστήμην*] tr. 694; om. *καί* C; pr. *σπουδην και l a*-929

32 om. *ἐν τῷ* 694; om. *ἐν* V; om. *τῷ* 493 | *χρόνου*] *νομου* 307

33 *πρός*] *εις* S[c] | *τό* 1°] *illa quae* (= *τα*) La; > 404 | *ἐπὶ π. ἀγ.*] *επιπεριαγαγοντας* 46 | *ἀγαγόντα*] *-τας* S* 534; *-τι* 307; *αναγαγοντας* 336; *αγοντα* B; *αγοντας* V; *αγαγειν* 547; *ducunt* (*adducunt*[G*]) La | *τὸ βιβλίον*] *τον β.* B* 545; *την βιβλον* 307 | *ἐκδόσθαι*] *εκδεδοσθαι l* 311 443[s] 404′; *εκδιδοσθαι* 155; *εκαστω* 253; + *εκαστον* 404′

34 *τοῖς*] pr. *εν* 744 | *ἐν τῇ παροικίᾳ*] + *μου* 443[s]; > La | *φιλομαθεῖν*] *μαθειν* 543 547

35 *προκατασκευαζομένους*] *-νοις* C[c] (vid.) 493 *a* 249-754 443[s]; *-νος c*-679-795; *προσκ.* 694; *περικ.* 46; *προσκατασκευαζομενος* 404; *προκατασκευαζοντας* S* V | *ἤθη*] *παθη* V

36 *ἐννόμως*] *εν νομω* B-S 493-694-743-*l c*-404′-679 753: cf. 14; *εμπονος* (leg. *ἐμπόνως*) 534 | *βιοτευη* 744; *βιοτεύειν* Ald.; *βιω πιστευειν l*

Subscriptio prologi *προλογος* B 753; *προλογος ιησου υιου σειραχ* 296; *προοιμιον σοφιας ιησου υιου σιραχ* 694; *explicit prologus* (vel sim.) La[pl]; *prooemium* (*προοιμιον*) Sa[Th]

Sirach

Πρόλογος

Ἰησοῦς οὗτος Σιρὰχ μὲν ἦν υἱός, ἔγγονος δὲ Ἰησοῦ ὁμωνύμου
αὐτῷ· οὗτος οὖν ἐν χρόνοις κάτω γέγονε μετὰ
τὴν αἰχμαλωσίαν καὶ ἀνάκλησιν, καὶ μετὰ τοὺς
προφήτας σχεδὸν ἅπαντας· ὁ οὖν πάππος αὐτοῦ
Ἰησοῦς καθὰ καὶ αὐτὸς μαρτυρεῖ, φιλόπονός τε γέγονεν
ἀνὴρ ἐν Ἑβραίοις καὶ φρονιμώτατος, ὃς οὐ μόνον τὰ
ἑτέρων τῶν πρὸ αὐτοῦ συνετῶν ἀνδρῶν ἀποφθέγματα
συνήγαγεν, ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ἴδιά τινα ἀπεφθέγξατο,
πολλῆς συνέσεως καὶ σοφίας γέμοντα· ἐπεὶ οὖν τὴν
βίβλον ταύτην ὁ πρῶτος Ἰησοῦς σχεδόν τι συνειλεγμένην
καταλιπὼν ἐξ ἀνθρώπων ᾤχετο, Σιρὰχ οὗτος μετ' αὐτὸν
πάλιν λαβὼν τῷ οἰκείῳ παιδὶ κατέλιπεν Ἰησοῦ·
ὃς δὴ ταύτης λαβόμενος, εἰς ἓν ἅπασαν ἐναρμόνιον
σύνταγμα συνήγαγε, σοφίαν ἐπί τε αὐτοῦ καὶ τῷ τοῦ πατρός,
ἀλλὰ μὴν καὶ τῷ πάππου ὀνόματι κεκληκώς, ἐξ αὐτοῦ
τοῦ τῆς σοφίας ὀνόματος ἀγαπητῶς μᾶλλον ἔχειν
τὸν ἀκροατὴν πρὸς τὴν αὐτῆς τῆς βίβλου μελέτην
ἐπισπώμενος· λόγους οὖν φρονήσεως, αἰνίγματά τε
καὶ παραβολὰς περιέχει, καὶ μερικάς τινας παλαιὰς
θεοφιλεῖς ἱστορίας, περί τε ἀνδρῶν εὐαρεστησάντων
τῷ θεῷ, καὶ εὐχὴν καὶ ὕμνον αὐτοῦ· ἔτι δὲ ὧν
ὁ θεὸς εὐεργεσιῶν ἠξίωσε τὸν λαὸν αὐτοῦ, καὶ ὧν ἔπλησε
κακῶν τοὺς ἐχθροὺς αὐτῶν. ὀπαδὸς τοῦ Σολομῶντος
οὗτος ὁ Ἰησοῦς γέγονεν, οὐδὲν ἧττον ἐκείνου περὶ τὴν σο-
φίαν καὶ παιδείαν εὐδοκιμήσας, πολυμαθὴς ἀληθῶς
καὶ ὢν καὶ καλούμενος.

De hoc prologo in 248 vide Einl. p. 66.

Изследователска литература, появила се след шестдесетте години на XX в.

Тази темпорална рамка се налага предвид това, че студията на Сл. Вълчанов е издадена в началото на седемдесетте години. Наред с това е необходима изричната уговорка, че се имат предвид съчинения, които се занимават конкретно или приоритетно с Пролога, а не с цялата книга на премъдрия Сирах[1].

[1] Библиографска справка за книгата Премъдрост на Иисус син Сирахов в: Sauer, G. Op. cit., S. 7–15; същият. Juedische Schriften aus hellenistisch-roemischer Zeit. Jesus Sirach. Bd. III, S. 494–504.

Като ценна библиграфска справка за този период е редно да се отбележи предложената от големия познавач на старозаветната премъдростна литература от Католическия университет в Грац Johannes Marboeck – Sirachliteratur seit 1966. Ein Überblick, in: ThRv 71 (1975), S. 178–184. Тя обаче, както е видно от заглавието, се ограничава върху периода от 1966 г. до момента на публикацията – 1975 г. Около двадесет години по-късно е издадена друга, по-пълна библиографска справка от Núria Calduch-Benages и Friedrich Vinzenz Reiterer – Bibliographie zu Ben Sira. Beiheft zur Zeitschrift fuer die alttestamentliche Wissenschaft, 266, Berlin/New York, 1998.

През деветдесетте години на миналия век се организират научни форуми, в които участват изследователи, занимаващи се с книгата на премъдрия Иисус. Такава инициатива „Приятелството около Сирах“ е проведена в Залцбург през 1995 година и резултат от нея е сборник с материали – Freundschaft bei Ben Sira: Beitraege des Symposions zu Ben Sira. Salzburg 1995 (Beiheft zur Zeitschrift fuer die alttestamentliche Wissenschaft, Herausg. von Friedrich Reiterer, 1996). Подобен форум представлява и Първата международна конференция, посветена на Иисус син Сирахов, проведена през юли 1996 в Soesterberg (Холандия) и завършила с публикацията The Book of Ben Sira in Modern Research: Proceedings of the First International Ben Sira Conference, 28–31 July 1996, Soesterberg, Netherlands (Beiheft zur Zeitschrift fuer die alttestamentliche Wissenschaft, 255. Ed. By P.C. Beentjes).

На Третата международна конференция за девтероканоничните (неканоничните) книги, проведена през май 2006 г. в Pápa (Унгария), е представено изследването на Armin Lange – „The Law, The Prophets, And The

Other Books Of The Fathers“ (Sir, Prologue) Canonical Lists In Ben Sira And Elsewhere. Studies in the Book of Ben Sira: Papers of the Third International Conference on the Deuterocanonical Books, Shime'on Centre, Pápa, Hungary, 18-20 May, 2006. Ed. by G.G. Xeravits, Brill, 2008.

Наред с тези научни инициативи и свързаните с тях публикации се появяват и самостоятелни изследвания на библеисти, които продължават да се занимават с текста на Пролога и значението му за разкриването на факти около приключването и оформянето на старозаветния канон или просто касаят отделни интересни детайли от Пролога. По-значимите от тях се предлагат по-долу в хронологичен ред:

• Barthélemy, D., Rickenbacher, O. Konkordanz zum hebräischen Sirach mit syrisch-hebräischem Index, Göttingen 1973;

• Thiele, W. Vetus Latina: Die Reste der altlateinischen Bibel, Bd. XI,2. Sirach (Ecclesiasticus), Freiburg 1987;

• Zappella, M. Criteri antologici e questioni testuali del manoscritto ebraico C di Siracide. In: RivB 38 (1990), 273–300;

• Orlinsky, H. M. Some Terms in the Prologue to Ben Sira and the Hebrew Canon. In: JBL 110 (1991), 483–490;

• Beentjes, P.C. The Book of Ben Sira in Hebrew. A text edition of all extant Hebrew manuscripts and a synopsis of all parallel Hebrew Ben Sira texts (VT.S 68), Leiden-New York-Köln 1997, 13–19;

• Aslanoff, Cyrille. Les prologues conservés du Siracide. In: Jean-Daniel Dubois/Bernard Roussel, Entrer en matière. Les prologues, Paris 1998, 167–183;

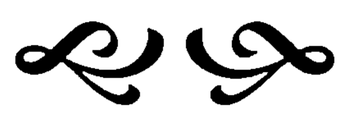
• Discenza, N. G. „Wise wealhstodas“, The Prologue to Sirach as a Model for Alfred's Preface to the Pastroal Care. in: Journal of English and German Philology 97, 4 (1998)

488–499;

• Reiterer, F.V. Handschriften – Texteditionen – Übersetzungen. In: ders., u.a., Zählsynopse zum Buch Ben Sira (FoSub 1), Berlin / New York 2003, 1–77;

• Wright, B. G. „Why a Prologue? Ben Sira's Grandson and his Greek Translation“. In S. M. Paul – R. A. Kraft (eds.), Emanuel: Studies in Hebrew Bible, Septuagint and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov (VTSup 94; Leiden, Brill, 2003) 633–644;

• Kreuzer, Siegfried. Der Prolog des Buches Ben Sira (Weisheit des Jesus Sirach) im Horizont seiner Gattung. Ein Vergleich mit dem Euagoras des Isokrates. In: Eckholdt, J.-F. / Sigismund, M. / Sigismund, S. (Hg.), Geschehen und Gedächtnis. Die hellenistische Welt und ihre Wirkung, FS Wolfgang Orth, Münster 2009, 135–160.



КАНОНЪТ НА СТАРИЯ ЗАВЕТ В ПАЛЕСТИНА И АЛЕКСАНДРИЯ
(един нов прочит на едноименната статия на Петер Кац)

Гл. ас. д-р Ивайло Найденов

Петер Кац е роден на 1 юли 1886 г. в Манхайм, Германия, в дома на конвертиран юдейски лекар. Завършва класическа филология и богословие, след което през 1931 г. е назначен за енорийски свещеник в Хехинген. На 3 август 1933 енорийският съвет пише жалба до консисторията на Рейнската църковна провинция в Кобленц, с която иска отстраняването на свещеника, с аргумента, че св. Евангелие не трябва да се проповядва от юдей. Свещеникът е принуден да напусне енорията си и през 1939 г. емигрира в Англия. Установява се в Кеймбридж и посвещава остатъка от живота си на подготовката на едно текстово-критично издание на Septuaginta, с което се утвърждава в научните среди[1]. Това е дисертационното му съчинение, което той защитава през 1945 г. в Оксфорд вече с променено име – Петер Валтерс – The Text of the Septuagint, Its corruptions and their emendation. След смъртта на Кац (1962) неговият студент D. W. Gooding, сега преподавател в Класическия факултет на Кралския университет в Белфаст, издава дисертацията му (1973).

[1] Повече в: Sie schwammen gegen den Strom. Widersetzlichkeit und Verfolgung rheinischer Protestanten im „Dritten Reich“. Herausg. von Günther van Norden und Klaus Schmidt, Köln 2006.

Освен споменатото известно изследване Кац дава огромния си принос към научното познание чрез важни прегледи и специализирани статии: Das Problem des Urtextes der Septuaginta und die Hexapla. Theologische Zeitschrift 5, 1949; Two Kindred Corruptions in the Septuagint: [Gen 39:4; Isa 51:6]. Vetus Testamentum 1, 1951; Papyrus Fuad 203 und die Septuaginta: Reply to P Benoit, „Fragment D'Une Prière Contre Les Esprits Impurs". RBib 58; The Meaning of the Root Qnh. Journal of Jewish Studies 5, 1954; Zur Textgestaltung der Ezechiel-Septuaginta. Biblica 35, 1954; Philo's Bible: the Aberrant Text of Bible Quotations in some Philonic Writings and its Place in the Textual History of the Greek Bible. Cambridge, University Press, 1950; Fruehhebraisierende Rezension der LXX. ZAW 69, 1957; Ein Aquila-Index in Vorbereitung. VT 8, 1958.

Обект на предлаганото изследване е статията на Петер Кац, публикувана в Zeitschrift fuer die neutestamentliche Wissenschaft. Bd. 47, 1956, S. 191–217 – The Old Testament Canon in Palestine and Alexandria (Старозаветният канон в Палестина и Александрия), която е неизменна част от библиографската справка към голяма част от съчиненията, които изследват въпроси, свързани с историята на старозаветния канон.

Водещо в статията е различното в отношението на юдеите от Палестина и Александрия към обхвата на старозаветния канон. Кац утвърждава тезата, че няма основание да се очаква различно отношение към Писанието от страна на юдеите в отечеството им и тези от диаспората преди появата на християнството и разпадането на палестинската теокрация. До този момент Йерусалим е меродавен. Дори текстове, които претендират за различен, независим произход (самарянското петокнижие, Septuaginta), всъщност са заимствани от Йерусалим. Александрийският сборник получава не само канонич-

ната литература от общината майка, но и неканоничната, написана първоначално на еврейски или арамейски език. Кац отхвърля възможността при този преход книжнината да преминава от по-нисша в по-висша степен на каноничност, или обратно, защото на този етап липсва точна представа за каноничност. Наистина „Законът“ е признат за такъв, т.е. за „каноничен“, но не заради факта, че е бил вписан в Свещеното Писание, а поради неговата нормативна стойност в живота на общността. Авторитетът на „Закона“ е споделян, но в по-малка степен, от двата други дяла на свещената литература – „Пророци“ и „Писания“. Кац смята, че само това и нищо повече не може да се каже със сигурност за авторитета на трите дяла старозаветна литература, а понятието „каноничност“, както се разбира днес, е предстояло тепърва да се появи и дефинира.

Наред с обхвата на канона интересна е и подредбата на самите книги в него и разликите в съществуващите практики. Кац предполага, че нищо не свидетелства за един първоначален оригинален порядък, който по-късно да е променен съзнателно в Александрия. Напротив, ясни свидетелства има за обратното. Първоначално Паралипоменон и Ездра – Неемия, в този порядък образуват едно цяло, вероятно дело на един редактор. Доста изкуствено изглежда разделението им днес: първо Ездра–Неемия и после Паралипоменон като последна книга от канона. Според Кац съществуващото днес е вторично.

Кац поставя реторично въпроса дали може да се говори за друго подреждане на книгите освен „александрийското“, завещано от Septuaginta. В него всяка книга е на мястото ѝ, отредено от цялото (от контекста). Трудно е да се предположи, че това подреждане е изместило друго, вече съществуващо – палестинско. Кац смята, че тази подредба носи белег на живот и култура, която не

познава предразсъдъци и преднамереност – елинизма. Подреждането на книгите в александрийската традиция е естествено и закономерно, което вероятно предхожда фиксираното в превода Septuaginta (III в. пр.Хр.).

По отношение на делението на старозаветния канон на три части Кац предлага познати вече свидетелства: Прологът към книгата на Премъдрост на Иисус син Сирахов (след 117 г. пр.Хр.[1]); Съчинението на Филон Александрийски „De vita contemplativa" §25 (ок. 40 г. сл.Хр); „Contra Apionem" §38 на Йосиф Флавий (края на I в. сл.Хр.); Евангелие от Лука 24:44, и предполага, че това разделение е било еднакво както в Палестина, така и в Египет. И ако по отношение на първия дял (Закон) всичко е ясно, то вторият (Пророци) и третият (Писания) са доста непостоянни по състав. Този факт според Кац показва, че в онова време не е имало строго определен последователен ред на книгите, нито пък е определен точният им брой. Именно за да установи броя на книгите, Кац предлага анализ на по-интересните свидетелства, започвайки с Йосиф Флавий. Йерусалимец по рождение, свещеник и благородник по произход, познавач на религиозния живот, Флавий предлага подредба на книгите, която съдържа особености както от гръцкоезичната александрийска традиция, така и от юдейската. Той изброява 22 книги в реда на александрийския сборник, но същевременно поставя Пророците между поетичните и историческите книги, както е в еврейската Библия. В апологетичните му съчинения е доста трудно да се установи доколко изложеното становище е негово лично, или е официалното на религиозните власти. Имайки предвид

[1] Кац предлага една по-различна датировка от общоприетата – 132 г. пр.Хр., вероятно повлиян от Otto Eisfeldt (Einleitung in das Alte Testament. 3. Neubearbeitete Auflage, 1964, Tuebingen, S. 953). За датировката по-подробно при Вълчанов, Сл. Предговорът към книгата на Премъдрост на Иисус син Сирахов, в настоящия сборник.

дискусиите относно авторството на някои от библейските книги, запазени в Талмуда (Baba Bathra 14b-15a), Кац предполага, че Флавий представя една измежду многобройните различни традиции в Палестина, като вероятно е променил нещо от себе си като историк и богослов.

Голям интерес проявява Кац към изследването на учения от Монреалския университет Jean Paul Audet „A Hebrew-Aramaic List of Books of the Old Testament in Greek Transcription“, J.T.S., N.S. 1, 1950, в което той анализира списъка на библейските книги, намиращ се в Codex Hierosolymitanus[1]. Кац смята, че Audet аргументирано и убедително датира този списък, смесица от заглавия на книги на еврейски и арамейски език, не по-късно, а може би и по-рано от първата половина на II в. сл.Хр. Списъкът явно произхожда от юдейски кръгове, а изброените 27 заглавия в него са всъщност същите 22 старозаветни книги, предложени от Йосиф Флавий.

Към голямото многообразие от свидетелства, имащи отношение към броя и подредбата на старозаветни книги Кац откроява списъците на св. Мелитон Сардийски (II в. сл.Хр.) и Ориген (III в. сл.Хр.), които лично са били в Палестина със задачата да установяват канона на Стария Завет.Тук Кац цитира Theodor Zahn „Die Geschichte des neutestamentlichen Kanons II“, Erlangen/Leipzig, 1890, според когото св. Мелитон „е събирал сведенията си със своята гръцка Библия в ръка“. Всъщност той съставя своя списък така, че да бъде разбран от своите гръцки говорещи пасоми и затова употребява гръцките заглавия на книгите. И макар да не споменава изрично броя им,

[1] Този кодекс е открит през 1873 г. от Никомедийския митрополит Филотей (Вриениос) в Йерусалим (в църквата на гроба Господен). Ръкописът е от XI в. (1056 г.) и негов автор е писар на име Лъв. Наред с Дидахе, Посланието на апостол Варнава, двете послания на св. Климент Римски и писмата на св. Игнатий Антиохийски, Кодексът съдържа и списък с книги на Свещеното Писание.

то изразът, използван от него, „τῶν δώδεκα ἐν μονοβίβλῳ“, насочва към 22 книги. Този брой се получава само ако Самуиловите и Царските книги, както и Паралипоменон се приемат съответно за една книга. Св. Мелитон не споменава книга Естир, вероятно поради факта, че е била доста оспорвана сред някои палестински кръгове, но вместо това отрежда самостоятелно място на книга Рут, отделно от книга Съдии. Плач Йеремиев не е споменат, вероятно защото е включен в corpus Jeremianum. При подреждането на книгите на „големите пророци“ св. Мелитон поставя Даниил пред Йезекиил, порядък, следван и от други, но не и от Septuaginta. Кац изразява съгласие с Zahn, че списъкът на св. Мелитон не съдържа книгите, които „се четат в службите на християнските събрания или в синагогите на Мала Азия, а онзи каталог на старозаветни книги, който юдеите и юдеите християни са признавали“.

Според Кац свидетелството на св. Мелитон се допълва и доизяснява от Ориген, който разказва за различни практики, за които научил от юдейски учени в Палестина. Ориген приема сборник, съставен от 22 книги, и техния брой съпоставя с буквите в еврейската азбука. Списъкът му е грижливо попълнен, като дава първо гръцкото наименование на книгата и след това еврейското, което транслитерира и превежда. Ориген се старае да отбележи подробности и особености на еврейското подреждане и на съдържанието на отделните свитъци.

Кац цитира други трима църковни отци на Църквата, които познават религиозния живот в Палестина, но никъде в своите съчинения не споменават сборник от 24 книги. Евсевий Кесарийски говори за Песен на песните като една от 22-те свещени книги. Св. Кирил Йерусалимски (Catech. 4, 35) е категоричен относно броя на книгите (22) на еврейския канон, който е задължителен

за християните. Св. Епифаний, макар да говори за 27 книги, в крайна сметка приема за канонични старозаветни книги 22.

Особено ценно свидетелство според Кац е списъкът на свещените книги на бл. Йероним, който живее дълго време в Палестина и оформя своите убеждения под влиянието на юдейски учени. Йероним приема сборник от 22 книги, въпреки че в Prologus galeatus съобщава, че съществува и практика да се отделят Рут и Плач Йеремиев като самостоятелни книги и да се поставят в раздел Писания. Така книгите стават 24, с което се търси връзка с 24-мата старци от Откровението (Откр. 4:4).

Кац определя 53-то писмо на бл. Йероним до Ноланския епископ Павлин като свидетелство, което се различава много от предишните по стил и по съдържание. В него бл. Йероним дава списък на свещени автори и техните писания, а не изброява конкретни свитъци (напр. за всеки от 12-те малки пророци има отделен параграф). Въпреки това Кац смята, че ако се използва системата на групиране и преброяване на св. Мелитон, то отново ще се получи брой на книгите – 22. Все пак тук наистина личи едно по-различно подреждане: Йов след Петокнижието, Рут след Съдии, но самостоятелно, след Царските книги следват малките и големите пророци, като Даниил е на последно място, а след Псалтира и книгите със Соломоново авторство следват Естир, Паралипоменон, Ездра и Неемия. Тази подредба е различна с това, че комбинира две различни тенденции – от една страна се приближава до окончателно приетия ред на книги в Палестина, а от друга страна са налице някои особености, като мястото на книга Йов. Кац заключава, че Йероним възприема каноничен сборник с 22 книги, но вероятно познава и друго броене и подреждане, което е възприето от някакво малцинство.

Кац категорично изразява съгласието си с твърдението на Theodor Zahn, че в периода 90–400 г. сл.Хр. са налице множество свидетелства за това, че палестинските юдеи не само поддържат теорията за 22 канонични книги, но употребяват свещен текст, състоящ се от 22 свитъка. Колебанието, което се наблюдава, е по отношение на книгите Естир и Рут. И ако св. Мелитон изключва книга Естир от каноничния списък, то Ориген я поставя отново в него, но на последно място, или за да се разбере, че трудно се съгласява с претенциите ѝ за каноничност, или пък като акт на реабилитация. Изглежда, че всичко се прави като компромис в името на един утвърден вече брой на книгите – 22.

В духа на дискусията относно броя на книгите Кац привежда и свидетелството в 3 Ездр. 14:21–48, където се споменава възстановяването или повторното написване на 24 книги, които трябва да бъдат обнародвани и могат да се четат от достойни и недостойни. Според него това свидетелство е следствие от преоценка на историята на Писанието сред юдейски апокалиптични кръгове, но не е подкрепена нито от ранните мидрашим (Mechilta, Sifra, Sifre), нито от Мишна и Йерусалимския талмуд.

Кац смята, че решението относно броя на книгите на старозаветния канон е лесно и възможно, ако се освободим от възгледа, че еврейската Библия във всяко отношение представлява „оригинала“, и в този смисъл свидетелства едно оригинално първоначално подреждане и групиране на книги. Броенето на 24 книги е слабо подкрепено, и то от свидетелства, които имат вероятно вавилонски произход: 3 книга Ездра, Taanith 8a, Baba Bathra 14b/15a. То се получава изкуствено или при обособяването на книгите Рут и Плач Йеремиев като самостоятелни и пренасочени към раздел Писания, или като се приемат в канона книгите Товит и Юдит. Както показват

свидетелствата, много по-вероятно и възможно е броят на книгите да е 22. С това число не се търси някакъв символ. Но фактът, че то съвпада с броя на буквите в еврейската азбука, му предава един по-различен авторитет.

Проследяване на 22 броя книги в Septuaginta не би било трудно според Кац, особено ако се приеме, че при подреждането и групирането на книгите не се има предвид каноничността на онези, които впоследствие са изключени от канона. Това предполага, че Александрия използва един от многото съществуващи модели, но не типичен собствен, а познат вече в Палестина. Новото и различното се появява с делението на Самуиловите и Царските книги и Паралипоменон, което е по-късно и най-вероятно християнско. И тъй като най-напред се среща при св. Мелитон, би могло да се свърже със замяната на свитъците с кодекси, една мярка, която имала за цел да разграничи ранната Църква от Синагогата. Кац не отхвърля възможността това деление на историческите книги да е направено за удобство.

Многообразието от подреждане и групиране на книгите се дължи на някои, които като че ли нямат свое определено място – колебанията на Йов и Даниил сред пророците, Паралипоменон в Писания или Пророци, Естир в канона или извън него. Кац счита, че тези особености не биха могли да се смятат за александрийски или гръцки, а още по-малко за африкански или западноевропейски. Те са юдейски. И както сам признава, неговата статия има за цел да изтъкне значението именно на тези предталмудически аспекти и ролята им в образуването и формирането на старозаветния канон. Същевременно да се вижда във всяко „александрийско“ становище само изопачаване на палестински модели и тенденции, то значи да зачеркнем утвърденото през първите християнски столетия.

В заключение Кац признава, че в това изследване стремежът е казаното да е в границите на доказуемото, или поне вероятното. Достъпните сведения са много непълни, за да гарантират изчерпателни отговори. Затова и винаги ще останат открити някои въпроси, които правят темата за оформянето на старозаветния канон актуална и интересна.

РАВИНАТЪТ И ПИСАНИЕТО

Гл. ас. д-р Ивайло Найденов

Процесът по оформянето на старозаветния свещен сборник минава през няколко основни етапа – произход, кодификация и канонизация. Това развитие и конкретните задачи около него са свързани с харизматични личности и религиозни общества (Мойсей, Иисус Навин, Самуил, „лик пророци“, Давид, Соломон, „човеците на юдейския цар Езекия“, Ездра, книжниците). До разрушаването на Йерусалимския храм от Тит през 70 г. опазването и предаването на сборника със свещена литература е преди всичко задача на храмовото духовенство. След това отговорността се приема и продължава от юдейския равинат. Въпреки активността на юдеите във Вавилон, до арабското нашествие Палестинското юдейство остава водещо, вероятно поради претенциите и самочувствието за наследяване на родовата традиция. По свидетелства на Йосиф Флавий (Contra Apionem I, 7,8) и талмудическата литература съществува формулирано синагогално схващане за понятието „Писание“ и неговите характеристики в края на I век сл.Хр., т.е. ясно е какво е Писание, но остава въпросът какво съдържа то и дали това съдържание е строго фиксирано и общоприето. Или както бихме формулирали това днес: Кога е станало санкционирането на Писанието като библейски „Канон“ (канонизация на Писанието) и чия е инициативата за това?

Класическата формулировка в съвременната библеис-

тика е, че старозаветният канон в днешния си обхват е налице в Палестина към края на I в. сл.Хр. Крайното му оформяне е определено и предизвикано не само от разрушаването на Йерусалимския храм, но и от появилите се апокалиптично-есхатологически общности и тяхната религиозна литература (есеи, Кумран), както и новото, но бързо разпространяващо се учение на Спасителя Христос. След разрушаването на Йерусалимския храм център на религиозно-духовен живот става едно малко селище на Средиземноморския бряг, Ямния. Там се събират старейте, за да решават проблеми от религиозния живот на общността, да дискутират канонични проблеми[1].

Юдейският историк и богослов Heinrich Graetz (1817–1891) е първият изразител на тезата за провеждането на събрание на равините в Ямния между 90–100 г. сл.Хр. (Събор в Ямния). Този събор си поставя амбициозната задача да приключи събирането на свещена литература и да санкционира готовия вече сборник като канон[2]. Немският библеист F. Buhl популяризира тази теза в християнската старозаветна исагогика[3]. Това мнение става общовалидно и се приема като безспорен факт както от християнските библеисти, така и от юдейските богослови до днес. По тази причина тук няма да бъдат разгледани многобройните аргументи, които го потвърждават.

---

[1] Шиваров, протопрезв. Н., История и каноничност на старозаветния текст. – ГДА 1979–1980, с. 11; Вълчанов, Сл. Прологът към кн. Премъдрост на Иисус син Сирахов и значението му за историята на старозаветния канон. – ГДА, 1972–1973, с. 411; Zenger, E., u.a. Einleitung in das Alte Testament. 2 Aufl. Stuttgart/Berlin/Koeln, 1996, S. 23; Eissfeldt, O. Einleitung in das Alte Testament. 2 Aufl. Tuebingen, 1956, S. 703; Fohrer, G. Einleitung in das Alte Testament. 12 Aufl. Heidelberg, 1979, S. 531–536.

[2] Graetz, H. Kohelet oder der solomonische Prediger. Leipzig, 1871, S. 147–173.

[3] Buhl, F. Kanon und Text des Alten Testamentes. Leipzig, 1891.

През 80-те години на миналия век започват да се чуват възражения, че събор в Ямния в истинския смисъл на думата не е имало. По-скоро се касае за една конструкция, обединяваща различните мнения на стареите в периода между разрушаването на храма (70 г. сл.Хр.) и въстанието на Bar Kochba (132–135 г. сл.Хр.), и се свързва с временното сваляне на Гамалиил от ръководството на равинската школа. Основни изразители на това мнение са S. Z. Leimann[1] и R. Beckwith[2], които, макар и немного аргументирано, оспорват тезата на Heinrich Graetz. Leiman е на мнение, че законодателната част от Петокнижието е канонизирана и обнародвана кратко след нейното окончателно формулиране, вероятно при царуването и реформата на Йосия (639–609 г. пр.Хр.)[3] в духа на свидетелството от 4 Цар. 22 гл. Но най-вече на Неемия той приписва инициативата по канонизирането на Закона (Тора) (Нем. 8–10; 2 Мак. 2:13).

Канонизирането на втората част на старозаветния канон Невиим (Пророци) Leiman датира около 500–450 г. пр.Хр., а раздела Кетовим (Писания) – малко след 164 г. пр.Хр., като последното се аргументира със свидетелството от 2 Мак. 2:14, според което Юда Макавей събира всички книги. R. Beckwith се приближава в много от постановките си до Leiman. Той приема, че със събирането на литературата на едно място, в една храмова библиотека, се цели монопол на храмовото свещенство над канона. Ако е така, всичко, което се случва с канона, ще е функция на политическия живот в Израил, отражение на

[1] Leimann, S. Z. The Canon and the Masorah of the Hebrew bible. New York, 1974, p. 254–261.

[2] Beckwith, R. The Old testament Canon of the New Testament Church and its Background in Early Judaism. London, 1985.

[3] Хронологическите данни са по: Шиваров, протопрезв. Н. Библейска археология. С., 1992, с. 559.

различията между религиозните партии. Такива следи в оформения канон категорично не проличават, което кара Beckwith да предполага, че канонизирането трябва да е станало преди формирането на религиозните партии и тяхното конфронтиране, т.е. преди II в. пр.Хр.

Аргументите против един събор в Ямния са формулирани най-ясно и конкретно от римокатолическия библеист R. E. Brown и предложени от Димитър Попмаринов в курса му „Кратко въведение в Свещеното писание на Стария Завет“: „Първо, въпреки че някои християнски автори са склонни да приемат събора на равините в Ямния за нещо подобно като църковен събор, той няма такъв характер. По-скоро в Ямния е имало школа за изучаване на Закона и равините там са изпълнявали задълженията си относно юдейската общност; второ, няма никакъв писмен документ, който да посочва определени книги, че са свещени...; трето, определено разискване е имало само за книгите Еклисиаст и Песен на песните. Явно е обаче, че и там въпросът не е бил решен окончателно, защото тези разисквания са продължавали и след времето на Ямния като център. Продължавали са дебатите и около кн. Естир; четвърто, не се знае за отхвърлянето на определени книги в Ямния. Така например за неканоничната книга на Иисус син Сирахов в Талмуда (Yadaim 2:13) се споменава, че тя „не осквернява ръцете“, но никъде не се казва къде е решено това след времето на Ездра“[1].

За нуждите на изследването би помогнало изясняването на термина „канонизация“. Обнародването (четенето пред народа) на законодателната част, каквото и да включва тя, при царуването на Йосия (VII в. пр.Хр.): „И отиде царят в дома Господен, и с него всички иудеи и всички иерусалимски жители, и свещеници, и пророци,

[1] Попмаринов, Д. Кратко въведение в Свещеното Писание на Стария Завет. Ч. 1, Велико Търново, 2001, с. 146–147.

и целият народ, от малък до голям, и им прочете гласно всички думи на книгата на завета, която се намери в дома Господен“ (4 Цар. 23:2), и на Тората при Неемия (V в.): „Тоя ден четоха от Моисеевата книга гласно пред народа“ (Неем. 13:1), може би стои най-близо до представата ни за канонизация според библейския текст. И в двете свидетелства проличава ролята на народа, народното събрание, която може би трябва да се приема като основна, конституираща. По-различен е случаят с Юда Макавей, разказан в 2 Мак. 2:14: „Също тъй и Иуда събра всичко, разпиляно поради станалата у нас война, и сега то е у нас“, в който събиране на книгите може да се разглежда по-скоро като лична инициатива, за да се устрои една храмова библиотека.

Известно е, че терминът „канон“, както се използва по-горе, е в употреба едва през IV в. сл.Хр. и равинската литература няма как да го познава. Може би най-голяма идейна и етимологична близост дава известният израз от култовия живот на израилтяните „прави ръцете нечисти“, използван по отношение на книги или предмети, предназначени за специална, религиозна употреба и характеризиращи се с култова чистота. Според Rabi Jischmael едно от нещата, което би могло да улесни или затрудни живота (в зависимост от коя юдейска школа е било формулирано – Хилел или Шамай), е твърдението, че Кохелет (Еклисиаст) не прави ръцете нечисти, или съответно при Шамай – прави ръцете нечисти.

Като сравнение може да се приведе текстът от Mishna Yadaim III, 2–5[1], където се изброява какво още прави ръцете нечисти: свещените писания, както и тефилимите, свитъците на Тората, дори и техните ненадписани полета, или свитък, в който са останали най-малко 85 букви

[1] Die Mischna. Ins Deutsche uebertragen. Marix Verlag, Wiesbaden, 2005, S. 973.

(това отговаря на броя на буквите в най-кратката параша Числа 10:35–36).

Текстовото свидетелство продължава: „Всички свещени книги правят ръцете нечисти. Също и Песен на Песните и Еклисиаст...“ Следват различни изказвания на равини, доста противоречиви по отношение на двете споменати книги, между които и думите на Rabbi Schimon ben Azzai: „Предадено ми бе чрез устата на 72 стареи в деня, когато бе издигнат R. Eleazar ben Azarja, че книгите Песен на песните и Еклисиаст правят ръцете нечисти“[1]. Тази несигурност в изказванията на равините, както и странната анонимност и тайнственост на израза „предадено ми бе...“ наистина могат да породят съмнения в състоял се и авторитетно изразил решенията си събор в Ямния. Тази теза е в подкрепа на твърдението на „анти-Ямнистите“.

Ако се проследи подобно изказване в един около век по-късен текст Tosefta Yadaim II, 13, става ясно, че изразът „прави ръцете нечисти“ се свързва най-вече с боговдъхновеността и авторитета на книгата, следователно с каноничността, за разлика от този в Мишна, който поставя по-скоро акцент на материалната страна на книгата, а не на идейно-съдържателната. Следва, че изразът „книги, които правят ръцете нечисти“, така както се употребява в Мишна, не указва каноничност или качество – следствие на канонизация.

След този анализ анти-Ямнистът може да заключи:

1. За равината няма еднозначно възприеман „канон“, което личи от различните, на моменти напълно противоположни мнения на отделните равини;

2. Краткото текстово свидетелство в Yadaim III, 5 от времето на предполагаемия събор в Ямния, особено с не-

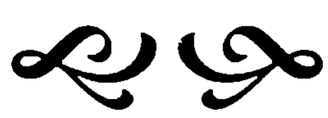
[1] Ibidem. S. 973.

говата анонимност и тайнственост има спорна историческа достоверност;

3. Съдбата на канона не е следствие от нечие еднократно, съборно или лично решение, а дълъг процес.

4. Влиянието на равините върху обикновения народ, както и върху Синагогата и синагогалния живот, е било ограничено. Какво да се чете в Синагогата, не се определя отгоре, от равините, а е практика, която се утвърждава от народната традиция. Това се променя едва след III в. сл.Хр., когато старозаветният канон е вече факт.

Дискусията между привърженците на един санкциониращ събор в Ямния и „анти-Ямнистите“ относно ролята на равината по отношение на старозаветния сборник не може да бъде оценена категорично и еднозначно. Въпреки че световната и родната библеистика категорично защитават достоверността на събора в Ямния и ролята на равината в санкционирането на свещения сборник в канон, то остават детайли, както проличава от изложеното, които имат нужда от един подробен анализ, за да бъде библеистиката максимално коректна към съдбата на онази част от Свещеното Писание, която подготви идването на Спасителя.



КОНФЕСИОНАЛНИ РАЗЛИЧИЯ В ОТНОШЕНИЕТО КЪМ НЕКАНОНИЧНАТА ЛИТЕРАТУРА НА СТАРИЯ ЗАВЕТ

Гл. ас. д-р Ивайло Найденов

Съборната, отеческа и богословска терминология на Православната църква различава три групи библейски писания според техния авторитет и принадлежност към библейския канон: канонични, неканонични и апокрифни. Първите се характеризират още като книги в съгласие с канона свети, боговдъхновени, божествени; неканоничните се възприемат като общорелигиозни книги извън канона, стоящи на второ място, девтероканонични. Късноюдейските религиозни произведения, които не са приети в Свещения канон, „въпреки претенциите си“[1], се определят като апокрифи.

Не винаги тази терминология е използвана еднозначно, последователно и коректно. В колебливата употреба проличава различното отношение към съответните книги, дължащо се на догматически отлики и локални проблеми[2]. Така се раждат три устойчиви, конфесионално зависими наименования за литературата, ненамерила

[1] Вълчанов, Сл. „Апокрифът“ в старозаветното богословие. – В: Вечното в двата библейски завета, ВТ, 1994, с. 257.

[2] Oikonomos, E. Die Bedeutung der deuterokanonischen Schriften in der orthodoxen Kirche. In: Die Apokryphenfrage im oekumenischen Horizont. Stuttgart, 1989, S. 34.

място в библейския канон, но останала част от Свещения сборник. В учението на Православната църква тези книги са наречени *неканонични*, според Римокатолическата църква те са *девтероканонични*, а протестантските общности ги определят като *апокрифи*. Обект на изследване на предлагания материал е неканоничната литература на Стария Завет и по-конкретно – различното отношение на християнските общности към нея.

Първоначално неканоничните писания (т.е. извън, но не и против старозаветния канон стоящи книги) се възприемат като неразделна част от свещената литература. Свидетелство за това е сборникът Septuaginta – първият превод на гръцки език, „lingua franca" в елинизма, включващ неканоничните книги на Стария Завет и като такъв – важно свидетелство за това, че още в средата на III в. пр.Хр. неканоничната литература се използва непредубедено от всички. Така е и във времето на Иисус син Сирахов (II в. пр.Хр.), когато (както е видно в предговора на едноименната книга) наред с двата съществуващи вече сборника „Закон" и „Пророци" е в обращение и друг вид литература, която не е приета, или поне не е именувана Свещено Писание[1]. Този период в библеистиката е известен като епоха на непредубеденото използване на неканоничната литература и приключва с провеждането на събора на късноюдейския равинат в Ямния (около 100 г. сл.Хр.)[2].

Времето след събора в Ямния се характеризира с вътрешноцърковни противоречия и спорове между Църква и Синагога по отношение на неканоничните пи-

[1] Вж. повече при: Вълчанов, Сл. Старозаветният канон в светлината на пролога към книгата Премъдрост на Иисус син Сирахов. – ГДА XXII, 1972–1973.

[2] Eisfeldt, O. Einleitung in das Alte Testament. Tuebingen 1956, S. 703; Fohrer, G. Einleitung in das Alte Testament. Heidelberg, 1979, S. 535.

сания[1]. Консенсус между юдеи и християни по отношение на въпросите на канона след Ямния не съществува. Следствие на процеса на вътрешно „очистване" на юдейството от агресивната апокрифна литература, заплашваща със своя синкретичен и апокалиптичен характер се приема за канон от свещени книги на Стария Завет един свитък от 22 писания. Този, отговарящ на броя на буквите в еврейския алфавит строго определен обем създава усещането за нещо напълно завършено, за комплектуван кодекс. Това броене е прието условно и от християните, но с изричната добавка: „според евреите". Ограничаването до 22 броя книги е доста условно, тъй като се получава изкуствено при обединяването на определени книги (Напр. Съдии и Рут, двете Самуилови и двете Царства)[2]. Влиянието на това нововъведение проличава отчетливо в преводите на юдейските прозелити Акила[3] и Теодотион (II в. сл.Хр.), които пропускат книгата Плач Йеремиев. Въпреки решенията на събора в Ямния дълго след това юдейството не приема еднозначно утвърдения вече състав на старозаветния сборник. Според A. Jepsen това колебливо отношение в разграничаването на канонично от неканонично продължава чак до III–IV век сл.Хр.[4]

За да бъдат предпазени ортодоксалните юдеи от изкушенията на различната, извън канона литература, тя е охарактеризирана от Талмуда като „външни книги", а Раби Акиба стига и по-далеч, като предупреждава, че че-

[1] Oikonomos, E. Op. cit., S. 27.

[2] Марковски, Ив. Въведение в Свещеното Писание на Стария Завет. София, 1932, с. 59.

[3] След отпадането от Църквата Акила (II в. сл.Хр.) става ревностен ученик и последовател на Раби Акиба, един от най-дейните и авторитетни представители на равината, имащ отношение към канонизацията на библейския текст. Вж. Марковски, Ив. Цит. съч., с. 234.

[4] Jepsen, A. Zur Kanongeschichte des Alten Testaments. In: ZAW 71, 1959, S. 132.

тенето на тази литература лишава от задгробен живот и участие в бъдещия свят[1]. За да се подчертае в култово отношение разликата между книгите от канона и тези извън него, трактатът Jadajim III, 5 от седер Toharot на Талмуда (материята, касаеща култовото измиване на ръцете) въвежда израза „Всички свещени книги оскверняват ръцете"[2]. Книгите извън канона не оскверняват ръцете, понеже не са носители на свещени флуиди. Това схващане се защитава ревностно от учените равини фарисеи. Стига се до един темпорален белег, който има за цел да потвърди и окончателно формира отношението към „външните книги", онези, „които не правят ръцете нечисти". В съчинението си „Contra Apionem" I, 8 Йосиф Флавий потвърждава едно старо фарисейско схващане, според което пророческият период свършва по времето на управлението на персийския цар Артаксеркс I Лонгиман (464–423)[3], т.е. по времето на Ездра и Неемия. Така се въвежда в Талмуда терминът „отсега нататък", или „след това време"[4] като terminus tehnicus за означаване на прекратяване на пророческото време, т.е. книгите, появили се след това време, не носят печата на пророчески произход, не са боговдъхновени и са извън канона – външни, респ. скрити книги.

Развитието на християнския канон на Стария Завет е принципно независимо от развитието на юдейския. Синагога и Църква не позволяват канонът им да бъде повлиян от съществуващото многообразие от религиозна лите-

---

[1] Попмаринов, Д. Кратко въведение в Свещеното Писание на Стария Завет. В.Т., 2001, с. 148.

[2] Die Mischna ins Deutsche uebertragen, mit einer Einleitung und Anmerkungen von Dietrich Correns, Wiesbaden, 2005, S. 973.

[3] Датировката по Шиваров, протопрезв. Н. Библейска археология. С., 1992, с. 560.

[4] Марковски, Ив. Цит. съч., с. 68.

ратура и авторитарно поставят границите на свещената си литература[1]. Въпреки тази независимост отхвърлянето на неканоничните книги от юдеите безспорно разколебава християнските автори в отношението към тази литература. В писмото си до Ориген (Africani de historia Susannae epistola ad Origenem. PG, t.11, col. 41–48) Юлий Африканец (170–240) оспорва принадлежността на „Историята на Сузана" към книгата на пророк Даниил, усърдно защитавана от Ориген (185–254). В своя отговор до Юлий Африканец (Origenis epistola ad Africanum. PG, t.11. col.48–85) Ориген характеризира неканоничната добавка като апокриф в смисъл на „скрит", което би могло да се сравни със съвременната дума „класифициран, класифицирана информация"[2]. Същевременно Ориген използва за „Историята на Сузана" синонима to aporitton, който освен негативното „нещо непозволено, скверно" означава и: тайна, тайно писмо, нещо доверено. Паралелната употреба на двата термина за дадено конкретно писание не съдържа оценъчен момент по отношение на каноничност, а по-скоро представлява отсъда за употреба или индиректен намек за оценка на историчност. Те представляват два termini technici за непублично представяне на една книга, без това да включва каквото и да е отношение към нейното съдържание[3]. В междузаветната епоха до Ориген *апокриф* не означава нещо неистинско, а изключено от публична употреба и четене, скрито от публика, посветено за избрани. Като практическа последица от това, че една книга не е апокриф, идва свободното ѝ четене и употреба. И тъй като в юдаизма четенето на една книга не означава само легитимация, но и оцен-

[1] Sunberg, A. C. The Old Testament of the Early Church. Cambridge Mass. 1964, p. 129.

[2] Oikonomos, E. Op. cit., S. 29.

[3] Ibidem.

ка на значението ѝ за вярата (Неем. 8:2–3), оформят се два критерия за авторитета ѝ – достоверност и публична употреба. Ориген предлага един тактически издържан принцип, с който се стреми да постигне макар и формален консенсус между Църква и Синагога: „Ние следваме следната практика – не игнорираме признатите от вас, юдеите, книги, за да може в разговорите с вас да не излагаме това, което го няма във вашите писания, а заедно с вас да използваме валидните за вас писания, дори и те да не са общовалидни за нас“[1].

Времето на съборните и патристични постановки относно канона обхваща IV–VIII в. сл.Хр. В този период се появяват каталози (списъци) с каноничните писания, които са приети или от поместни събори, или оформени като мнения на авторитетни църковни йерарси. В същото време се наблюдава едно развитие на екзегезата, която поставя Sitz im Leben на неканоничните книги в живота на Църквата. Сложността на оформянето и регламентирането на старозаветния канон в християнския свят проличава в най-голяма степен в отношението и мненията на св. Отци и Учители на Църквата. Тяхната мотивация и аргументи за и против дадена книга или група книги доста често противоречат или на теоретичните постановки, или на църковната практика, а в полемиката относно авторитета на съответната книжнина често изразяват лично отношение и позиция. В диспута си с юдеина Трифон (Dialogi cum Tryphone Judaeo, PG., t. 6) св. Юстин Мъченик и Философ (100–165) добронамерено и коректно използва „само доказателства, заимствани от писания, които вие еднакво с нас признавате, и ще се въздържа от такива, признавани само от християните“[2]. Св. Мели-

[1] Ibidem. S., 30.

[2] Цит. по: Марковски, Ив. Цит. съч., с.86.

тон, епископ на малоазийския град Сарди (†190) посещава Палестина, за да получи от местните юдеи списък на разрешените за четене книги на Стария Завет. Една група Отци на Църквата (св. Кирил Йерусалимски (315–386), св. Епифаний Кипърски (315–403), св. Григорий Богослов (329–390) разграничава каноничните книги, служещи за аргументация и основа на християнското учение, от неканоничните, които се приемат за благочестиви четива. В това си отношение те са доста непоследователни и често употребяват неканоничната литература подобно на каноничната[1]. Сходно е и мнението на св. Атанасий архиепископ Александрийски (295–373), който регламентира три вида литература: канонична (в духа на евангелската керигма), такава, която е позволена за четене, и апокрифна литература. В своето 37 Пасхално послание светителят казва: „Има и други книги, които не са канонични, но са предвидени от Отците за четене на пристъпващите, които напътстват в благочестието... Както каноничните книги, така и тези за четенето се привличат за употреба, но в никакъв случай апокрифите“[2]. Под влияние на изброените св. Отци от Изток някои западни отци на Църквата също приемат юдейския канон – св. Иларий Пиктавийски (315–367), блаж. Йероним (347–420) и Руфин Аквилейски (345–410), който след своето завръщане в Рим през 397 г. възприема „разширения“ александрийски канон. Голяма част от източните и западните отци приемат неканоничната литература, смятайки, че нейната каноничност е следствие на употребата ѝ в повечето поместни църкви[3]. Интересно е мнението на A. Sundberg, че ограничаването на старозаветния

[1] Sundberg, A. C. Op. cit., p. 141.

[2] Oikonomos, E. Op. cit., S. 31.

[3] Haag, H. Buchwerdung des Wortes Gottes in der Heiligen Schrift. In: Mysterium Salutis Bd. 1, Einsiedeln/Zuerich/Koeln, 1965, S. 378 f.

сборник с юдейския канон при св. Отци не е следствие от дълго време позната и ползвана практика, а по-скоро е една новоприета теоретична постановка[1].

Окончателни решения, касаещи сборниците на Новия и Стария Завет, формулират Лаодикийският (360) и Картагенският (419)[2] събори. Техните решения се разминават най-вече по отношение броя на старозаветните писания. Лаодикийското броене отчита 22 книги („стеснена" версия), а „разширената версия" (Картагенската) – 42 писания. Тази разлика се получава поради това, че лаодикийският каталог обединява няколко писания в едно. Въпреки че Лаодикийският канон е по-стеснен, той съдържа две неканонични книги повече (Варух и Послание на Йеремия), докато същите и Плач Йеремиев липсват в поразширения Картагенски канон. На Лаодикийския канон кореспондира мнението на св. Кирил архиепископ Йерусалимски, което навежда на мисълта за възможен Йерусалимски канон, оформен около IV в. сл.Хр. Същото се отнася за взаимовръзката между Картагенския канон и мнението на св. Атанасий архиепископ Александрийски, което дава повод да се говори съответно за Александрийски канон. Края на съборно-отеческия период поставят решенията на два вселенски събора, които легитимират решенията на поместните събори и възгледите на определени св. Отци – Трулският събор (691) и VII Вселенски събор (787). Трулският събор, известен като Пето-шести, всъщност е продължение на V и VI Вселенски събори и за разлика от тях, не се занимава с догматически проблеми, а с проблемите на библейския канон. При отделните каталози се откроява тенденцията за придържане към броя от 22 книги. Същевременно обаче, при еднакво

[1] Sundberg, A. C. Op. cit., S. 146 f.

[2] Повторения на решенията на Ипонския събор 393 г. и на Картагенския събор от 397 г.

авторство на две или повече книги, те били обединявани в едно и така броят 22 бил често надхвърлян, което показва стремеж за включване на възможно много книги към канона. Наред с това и препоръката християните да ползват превода Septuaginta може да се възприеме като указание за ползване и валидност на един възможно „разширен“ канон.

В Западната църква е налице първа формална канонизация на старозаветния сборник (включително и девтероканоничните книги) на събора в Рим (382), към която по-късно се придържат съборите в Ипон (393) и Картаген (394 и 419). Окончателното приемане на „разширения“ канон на Стария Завет се потвърждава на събора във Флоренция (1441).

Римокатолическата църква отговаря окончателно на въпросите на четвъртата сесия на събора в Триент – известен и като Тридентски събор (8 април 1546 г.), когато определя обхвата на Vulgata[1]. След изброяването на книгите следва Appendix, който е наречен в Editio Sixto-Clementina (1592) „extra seriem canonicorum librorum“ и включва Молитвата на Манасия, 3 и 4 книга Ездра (в Biblia Slavonica – 2 и 3 Ездра), както и Псалом 151. Така според това схващане книгите Товит, Юдит, откъси от Естир, Премъдрост на Иисус син Сирахов, Варух и Послание на Йеремия, откъси от пророк Даниил, както и 1 и 2 Макавейски са девтероканонични, а изброените в Appendix-а заглавия са апокрифни книги. Съборът в Триент (1545–1536) в крайна сметка поставя своето определение за канон над всички останали дотогава, като отрича каквато и да е разлика в авторитета на прото- и

[1] Denzinger, H., K. Rahner. Enchiridion Symbolorum. 28 Auflage, 1952, S. 278; Rueger, H. P. Der Umfang des alttestamentlichen Kanons in den verschiedenen kirchlichen Traditionen. In: Die Apokryphenfrage im oekumenischen Horizont. Stuttgart, 1989, S. 137.

девтероканоничните книги[1]: „Светият всеобщ и вселенски църковен събор следва примера на изповядващите правата вяра Отци, които признавали и почитали всички книги на Стария и Новия Завет с еднакво благочестие и благоговение, защото Единият Бог е техен Творец. Те произлизат от устата на Христос или са дадени от Св. Дух и са запазени чрез вечното предание на Католическата църква“[2]. След изброяване на книгите на Стария Завет се добавя още: „Който обаче не признава именно тези книги с всички техни части, четени в католическата църква като свети и канонични – такъв да бъде отлъчен“[3].

Първият Ватикански събор (1869–1870) потвърждава решенията на събора в Триент. Утвърждавайки тези съборни решения, Католическата църква учи, че старозаветният канон, включващ девтероканоничните книги, дължи произхода си на древна и общоприета традиция, за разлика от „стеснения“ юдейски канон. Тази теза се подкрепя и от факта, че в Новия Завет са налице реминисценции на девтероканонични писания, макар и като недословни цитати (срв. Як.1:19 със Сир. 5:11; 1 Петр. 1:6 сл. с Премъдрост 3:5–7; Евр. 11:35 с 2 Мак. 7:9–36; Евр 1:3 и Кол. 1:15 с Прем. 7:26 и др.), както и на раннохристиянски изображения с мотиви от девтероканоничната литература (с изключение на Премъдрост Соломонова и Премъдрост на Иисус син Сирахов).

„Апокрифи. Това са книгите, които не се приемат за равни със Свещеното Писание и въпреки това са полезни

[1] Neuenzeit, P. Kanon. In: Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. 1, Muenchen 1962, S. 780.

[2] Цит. по: Stendebach, Fr. J. Der Kanon des Alten Testaments in der katholischen Kirche. In: Die Apokryphenfrage im oekumenischen Horizont. Stuttgart, 1989, S. 43.

[3] Ibidem.

и добри за четене“ – с това уточнение на Мартин Лутер към раздела „Апокрифи“ в издадената от него пълна Библия от 1534 г. (или малко променената формулировка в изданието от 1545 г.: „ Книги, които не са равни с тези на Свещеното Писание...“[1]) на Запад се поставя началото на един по-различен поглед към неканоничната литература, повлиян от хуманизма и приет от Реформацията. След 1828 г. изданията на Лутеровата Библия на Британското и чуждестранно библейско дружество, а по-късно и на Немското библейско дружество се предлагат все почесто без включване на раздела Апокрифи. След Втората световна война издаването на Библията без Апокрифи се аргументира с чисто икономически мотив – липса на хартия. Така се появяват самостоятелни отпечатки на отделни библейски книги. Всичко това се явява естествено продължение на започнатото от Лутер отделяне на Апокрифите, които въпреки това в продължение на няколко века се възприемат все още като част от Свещеното Писание. Дори във времето на Просвещението и пиетизма книгата Премъдрост на Иисус син Сирахов се чете с интерес и играе важна роля[2].

Възниква проблемът – какво е обяснението на Лутеровото решение – съдържащите се в сборниците Septuaginta и Vulgata книги, които не са част от юдейския канон, да бъдат характеризирани като Апокрифи и по този начин да бъдат отделени от канона? В ранните лекции на Лутер не се срещат каквито и да са забележки по отношение на разглежданите книги. Не само това. Богословът реформатор се позовава на Премъдрост Со-

[1] Fricke, Kl. D. Der Apokryphenteil der Lutherbibel. In: Die Apokryphenfrage im oekumenischen Horizont. Stuttgart, 1989, S. 51.

[2] Koch, E. Die „Himmlische Philosophie des Heiligen Geistes“. Zur Bedeutung alttestamentlicher Spruchweisheit in Luthertum des 16 und 17. Jahrhunderts. ThLZ 115, 1990, S. 705–720.

ломонова 2:24, като заедно с това настойчиво препоръчва положително отношение към Молитвата на Манасия в съчинението си „Confidenti ratio“, написано през 1519 г., но отпечатано година по-късно[1]. Първото оспорване на текстово свидетелство от апокрифната литература е отбелязано на състоялия се в Лайпциг прочут диспут на Лутер с Йохан Ек[2] (4–14 юли 1519 г.) по въпроса за чистилището, отстъплението от вярата, папския примат и събориите. На позоваването на Ек на 2 Мак. 12 гл. относно старозаветната идея за възкресението и безсмъртието на душата Лутер определя свидетелството като „nihil valet“ (няма стойност, т.е. няма канонично достойнство), тъй като тази книга не принадлежи на канона[3]. Следва едно доста резервирано отношение на Лутер към неканоничната литература. Като последица от това се стига до отделянето на тази литература от Свещения сборник и оформянето на възгледа на Реформацията, че апокрифните книги нямат никаква стойност за догматическо-богословски формулировки, с изключение на случаите, когато чрез тях може да се аргументират и подпомагат верови истини от дадена канонична книга.

Дискусията относно авторитета на неканоничните книги в Православната църква е възобновена отново през XVII в. Причина за това е появилото се през 1629 г. в Женева „Изповедание на вярата“[4] на Кирил Лукарис, патриарх Константинополски. По въпросите на ка-

---

[1] Nikolaus, W. Buecher: so nicht der heiligen Schrift gleich halten...“? Karlstadt, Luther – und die Folgen. In: Tragende Tradition. Festschrift fuer Martin Seils zum 65. Geburtstag, Sonderdruck, 1992, S. 182.

[2] Johann Eck (1486–1543), немски богослов, професор в Инглощат, Германия.

[3] Ibidem.

[4] Confessio fidei Reverendissimi Domini Cyrill Patriarchae Constantinopolitani, Genevae, Anno MDCXXIX.

нона Кирил следва решенията на Лаодикийския събор, т.е. „свития канон“, в което неговите противници виждат калвинистично влияние. В същото столетие друг богослов, Митрофан Критопул, по-късно Александрийски патриарх, също дискутира решенията в Лаодикия. В резултат на тази дискусия са свикани поредица поместни събори. Така поместният събор в Константинопол (1642) формулира следното решение: девтероканоничните книги са неканонични, но не бива да бъдат отхвърляни като езически и профанни, а да бъдат оценявани като полезни и добродетелни, т.е. поучителни[1].

Възвръщането към анализираната дискусия от XVII век в ново време, както и икуменическите тенденции през XX век са повод въпросът около канона да бъде отново обсъждан при подготовката на бъдещ VIII Велик и Свят Всеправославен събор на Всеправославното съвещание на о. Родос[2] през септември 1961 г. Съвременни богослови изразяват необходимостта от едно решение по отношение на неканоничната литература, тъй като в това отношение на Изток все още има локални спорове. Възможно решение се вижда в обединяването на съборните решения от Картаген, Трулския и Константинополския (1672) събори. Изразител на това мнение е Хризостомос митрополит на Мира. Друга позиция се предлага в реферат на теолози от Богословската християнска академия във Варшава: „В съзвучие с православната традиция предлагаме неканоничните книги на Стария Завет да останат в Библията“[3].

На Четвъртото Всеправославно съвещание (8–15 юни

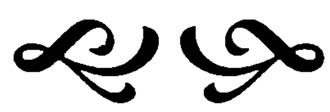
[1] Oikonomos, E. Op. cit., S. 33.

[2] Всеправославното съвещание на остров Родос. – ЦВ, 1962, бр. 4, 5.

[3] Ibidem. S. 38.

1968)[1] отново се дискутира темата, но все още без последици – конкретно решение.

Тъй като липсва установено и формулирано становище на Православната църква към третирания библеистичен проблем, са възможни всякакви научно-богословски интерпретации. Всеки опит да се абсолютизира мнението или решението на определен поместен събор би довел до църковно-богословски неуспех. Въз основа на формулировката на св. Атанасий архиепископ Александрийски Православната църква е съумяла да запази авторитета на неканоничните писания. Тези писания се използват в църковната практика, но не могат да служат за аргументиране на догматически решения. Такава една позиция запазва историческата диференциация, но и остава вярна на традиционната свобода при употребата им. В този смисъл употребата на неканоничните писания не може да бъде пречка за междуконфесионален икуменически диалог на богословско равнище – дотогава, докато е гарантирана свободата на употребата им. А това е точно в духа, традицията и континуитета на древната неразделена Църква.



[1] Документи на Четвъртото Всеправославно съвещание. Съобщение. – ЦВ, 1968, бр. 28.

Сборникът с материали по старозаветна исагогика „Из историята на старозаветния библейски канон" е поредната, шеста книга от поредицата Библейска библиотека. Идеята за издаването му, както споделя съставителят и автор на някои от изследванията в него д-р Ивайло Найденов, е вдъхновена от юбилеите на двама от авторите – проф. протопрезвитер д-р Николай Шиваров и проф. д-р Славчо Вълчанов, както и от необходимостта от издаване на учебно пособие по въпросите на историята на старозаветния канон. Наред с това материалите в предлагания сборник илюстрират по един добър начин приемствеността и научното унаследяване в една академична школа – тази на българските православни библеисти. Защото „думите отлитат, а написаното остава!"

Проф. д-р Иван Желев Димитров

БИБЛЕЙСКА БИБЛИОТЕКА 6