

ГЛАВА ПЕТА

Храмът и общността в Книгата за Деянията на Апостолите

Ако “култус” в древния смисъл вече не съществува”, вярно е от друга страна и че в определен нов смисъл целият живот приема формата на “култус”. Животът няма друго предназначение, освен в обожание и благодарност да бъде предаден на Бога.¹

Съвременното християнство проявява голям интерес сведенията на книгата на Деянията за живота и развитието на ранните църкви. Книги на тема “поклонението в ранната църква” често отделят значително внимание на pasajите, в които се отразяват ранните църковни събирания, за да извлекат поука за църковния живот днес. Изследвания от подобен род имат свето място, и тази глава ще завърши с някои коментари върху материалите, които представяват интересна свързаните с темата материали. Забележително е, обаче, колко рядко ев. Лука използва ключовите термини за поклонение, изследвани преди, и че тази терминология се прилага само веднъж към дейността на християнското събрание използва само веднъж, за да окачестви християнското събрание. Както и при евангелията, има нужда да се поставят по-фундаментални въпроси за това, какво е богословието на поклонението в тази новозаветна книга.

Очевидна отправна точка на това изследване е храмът и неговата роля в месианската епоха, според начина, по който ги изобразява ев. Лука. Важно е да вземем под внимание какво се случва с определени теми, свързани с храма в Стария Завет. Когато проповедите в книгата на Деянията провъзгласяват възкръсналия и прославен Исус като източник на живот и благословение за Израел и останалите народи, от това се подразбира, че той следва да стане центърът на истинското поклонение. Като централна фигура в Божиите планове за Израел от края на времето, Христос осъществява ролята и заменя с нещо ново храма, както и целия свързан с него метод за подход към Бога. Посланието към езичниците в края на краищата не е много по-различно: взаимоотношение с живия и истински Бог може да се намери чрез отвърщане от идолите към служба на живия Господ

¹ Виж С. F. D. Moule, *Worship in the New Testament*, Ecumenical Studies in Worship No. 9 (London: Lutterworth, 1961), p. 84, в отговор на твърдение, направено от E. Schweizer.

Исус. Чрез вдъхновеното от Духа проповядване на благовестието, възнесеният Господ привлича към себе си хора от всяка нация, раса и култура. Както в Стария Завет, истинското взаимодействие с Бога зависи от истинското Слово на Господа.

Подобно и на останалите новозаветни автори, ев. Лука се въздържа от употребата на традиционни термини на поклонението. В по-широк смисъл, на християнския живот и служение се гледа като на средство за поклонение или служба на Бога на Израел по силата на новия завет. По-конкретно, такова поклонение е израз на вярата в Исус като Господ и Христос. И именно в такива категории се разглежда казаното от Книгата на Деянията за ранните християнски събирания.

Първите ученици и храма

Запазване на връзката с храма

В първия том на произведението на Лука², храмът е изобразен като *мястото на божественото откровение*. Евангелистът започва и завършва разказа си за детството на Исус с важно откровение, направено в храма. (Лука 1:5-22; 2:41-50) и дава сведението, че пророчествата на Симеон и Анна за Исус също са дадени в дворовете на храма (2:25-38). Законът и храмът подготвят Христос и насочват към него. С тези епизоди от своя разказ, Лука прокарва тезата, че благочестивите в Израел признават Исус и гледат на благочестието си като на фактор, който неизбежно би следвало да ги отведе до него. Последното посещение на Исус в Йерусалим и храма попада в центъра на обширния централен раздел в това евангелие (9:51 – 19:46). След доста сбития разказ за очистването на храма (19:45-46), Лука разкрива как Исус възприема храмовия двор като мястото, където да разпространява своето учение за Бога и Божиите намерения (19:47-48; *срв.* 21:37-38).

Третото евангелие набляга също на ролята на храма като *“молитвен дом за Израел”* (19:46, *срв.* 1:8-10, 2:27-32, 36, 36-38; 18:10-14) и в този смисъл завършва със завръщането на учениците в Йерусалим след възнесението на Христос, където те *“стояха постоянно в храма, като славеха Бога”* (24:53). Макар и изразеният от ев. Лука възглед за храма да е в

² Става дума за Евангелието на Лука, ако Евангелието и Книгата на Деянията на Апостолите се приемат като едно интегрално повествование в две части, както прави авторът на много места в тази глава. Бел. пр.

голяма степен позитивен, би било пресилено да се привеждат доводи, че евангелистът се въздържа да представи храма като обект на Божия гняв.³

Деяния на Апостолите последователно изобразява храма като *място на откровение*. Очевидно е, че учениците редовно се срещат в дворовете на храма, за да поучават и да се насърчават взаимно, (Деяния 2:46 ; 5:12) както и да оповестят публично свидетелството за благовестието на Христос (3:11-26; 4:2; 5:42). Това не се дължи само на практическата причина, че на такова място като храма човек лесно може да говори на тълпите, но и поради факта, че учениците, както и техният учител, искат да донесат Словото на спасението в самия център на Йерусалим. По-късно апостол Павел получава в храма важно видение. Това преживяване, обаче, всъщност го отвежда извън храма (22:17-21), за да може да проповядва новия събирателен център за истинското поклонение на народите в лицето на възкресения Христос (*напр.* 17:16-33).

За известно време, храмът също така запазва ролята си на *място за публична молитва* за християните. Както и срещите им “от къща на къща”, където като месианска общност се събират заедно и славят Бог (2:46-47), най-ранните християни очевидно са се качвали в храма в определените за молитва часове (3:1), запазвайки своята връзка с традиционните практики на своята религия (*срв. също* 21:20-26; 22:17-21).⁴ Тъй като “деветият час” (3 ч. следобед) е часът на следобедната жертва, можем да прочетем най-естествено Деяния 3:1 като допуснем, че учениците участвуват в молитвите с взеизгаряне и тамян, които се правят по това време (*срв. Изход* 29:38-43).⁵

В началото такъв възглед може да изглежда странен, особено като си припомним дадените в учението на Исус индикации, че скоро той ще заеме мястото на храма в плана и

³ Виж F. D. Weinert, “The Meaning of the Temple in Luke-Acts”, ВТВ 11, 1981, р. 87. Той изкуствено изолира храма от казаното от Исус за съдбата на Йерусалим в Евангелието на Лука. В действителност, Лука „не разграничава храма от града (Йерусалим) нито в пространствен, нито в богословски аспект”. (С. Н. Giblin, *The Destruction of Jerusalem*, pp. 58-59). От друга страна, ясно е, че Марк и Лука поставят на различно място акцента в своето представяне на едно и също учение на Исус. По този начин, есхатологичното учение на Исус е изложено в храма (Лука 21), а в Марк 13 – над и срещу него.

⁴ Това е най-задоволителното разбиране на множественото число *таис просевхаис* („молитвите”) в 2:42. За вероятното времетраене и окончателната адаптация на големите фестивали на юдаизма от първите ученици, виж С. F. D. Moule, *Worship in the New Testament*, pp. 15-17.

⁵ Йосиф Флавий (*Античности* 14. 4. 3) посочва, че публичните жертвоприношения се принасят в храма „по два пъти на ден, рано сутринта и около деветия час”. Твърде примамливо е да се поддържа тезата, че ранните християни използват храма само за молитва, а не за жертвоприношение, като се има пред вид тясната връзка между двата аспекта на този ежедневен ритуал в храма. Ако са искали да скъсат напълно с еврейския порядък на жертвоприношенията, би трябвало напълно да отсъствуват от следобедното жертвоприношение.

намерението на Бога. Отделно от факта, обаче, че реализацията на залегналия в позицията му потенциал изисква време, би следвало да се вземат под внимание и други фактори. Като група, съставена от благочестиви евреи, осъзнали изпълнението на надеждите на Израел в личността и делото на Христос, тези хора усещат, че фундаменталната им задача е да свидетелствуват за Исус пред израелските си сънародници (срв. 1:8) и да бъдат средството, чрез което други евреи биха били пощадени при надвисналата присъда, както и да участвуват в благословенията на месианската епоха (срв. 3:17-26). Осъзнават, че като облагодетелствувани от новия завет, те са по-различни от своето поколение (срв. 2:38-41).⁶ За тях е логично да се събират заедно за да изразят новооткритото си взаимоотношение с Бога чрез Христос, и взаимно да се подкрепят в изпълняването на възложената им от Бог им роля. Ако, обаче, ролята им е да бъдат верния остатък, общността-слуга, призвана да отведе Израел обратно при Бога, (срв. Исая 49:5-6), те не биха могли веднага да скъсат с храма и да се отделят от традиционните обичаи на своята религия:

Претвореният Израел не се отделя от стария който все още предявява определени права над него. Все още е възможно да се промени краят на взаимоотношението. Макар и да има малко основания за позитивна надежда, че Израел ще се покае в своята цялост, взаимоотношението не е затворено и християнството не се отвърща от източника си.⁷

Чрез своите проповеди в храма, Йерусалимските християни свързват най-тясно Исус с еврейските надежди за последното време. Месианското изкупление е осъществено. Христос е излял обещания Свят Дух върху учениците в Йерусалим и им е дал мандата да свидетелствуват за него в естеството му на небесен Господ. В него се реализират благословенията на последните дни. (2:1-39). Тъй като обаче първите проповедници съсредоточават проповедта си върху Исус като единствения източник на есхатологично спасение, и предупреждават, че божествена присъда ще сполети онези, които отхвърлят тази добра вест, храмът става *мястото, където те се сблъскват с опозиция и арест*. (4:3; 5:25-26, срв. 21:27-30). Проповядването на извисения Христос като централна фигура в

⁶ Въпреки, че новият завет не е споменат по име във втората книга на Лука, а Йеремиа 31:31-34 не е цитиран, Лука 22:20 предполага, че трябва да търсим индикации за изпълнението на това пророчество в Деяния. Езикът на Деяния 2:38 предизвиква особено силни асоциации в това отношение, с предложението за опрощение на греховете. Обещанието за Светия Дух се свързва с Йоил 2:28-32, което съответства в смисъла на пророчеството от Йеремиа 31:34, че „всички те ще ме познават, от най-малкият измежду тях до най-големия”.

⁷ E. R. Franklin, *Christ the Lord: A Study in the Purpose and Theology of Luke-Acts* (London: SPCK, 1975), p. 78.

Божиите планове за Израел е способ да се изтъкне как Исус изпълнява и заема мястото на храма, заедно с цялата свързана с него структура на богослужението. Такова послание неизбежно довежда до изключването на християните от храма, а впоследствие и от синагогите.⁸

Радикалното учение на Стефан

Лука не записва обвинението на лъжесвидетелине на процеса на Исус, нито споменава конкретни намерения да се унищожи и построи отново храмът, когато пресъздава подигравките на онези, които присъствуват на разпъването (Лука 23:35).⁹ В своето описание на процеса срещу Стефан обаче, той отбелязва следното обвинение:

„Този човек никога не спира да говори срещу това свято място и срещу закона. Защото сме го чували да казва, че този Исус от Назарет ще унищожи това място и ще промени обичаите, които ни е оставил Мойсей” (Деяния 6:13-14, срв. ст. 11).

Както и в случая с Исус, свидетелите вероятно са назовани лъжливи, тъй като изопачават казаното от Стефан. Както изглежда, той е поучавал, че Исус е личността, в която намират своето изпълнение законът и храмът, предричайки присъдата, надвиснала над Израел поради неспособността му да признае това. Използвайки историята на Стефан, Лука излага в обобщен вид отхвърлянето на Благовестието от Йерусалим като цяло и речта на Стефан обяснява по какви причини става това: „Йерусалим предпочита да запази храма, и да го смята за окончателен знак на Божето благоволение, вместо да позволи (храмът) да го заведе при Исус, към когото сочи”¹⁰

Стефан отговаря на обвинителите си с контраобвинения, основани върху една интерпретация на израелската история (7:1-53), и вписани в апокалиптичното видение на

⁸ „Исус като факт придава значение на Храма, но също така акцентира неговата неспособност да реализира Авраамовия завет, освен ако не довежда до него” (E. R. Franklin, *Christ the Lord*, p. 102). Забележете колко полезно е изложението на Франклин на речта на Петър в Деяния 3, показваща колко изчерпателно Исус е обрисуван като онзи, в когото намират потвърждение заветните обещания за Израел.

⁹ Евангелистът може би е искал да акцентира на отговорността на политическите първенци за смъртта на Исус и да избегне всякакво предположение, че самият Исус е желал да унищожи храма. R. J. McKelvey (*The New Temple*, pp. 86-87), предполага, че Лука е забавил отразяването на това обвинение до Деяния 6, защото е искал да изтъкне, че осъждението върху Йерусалим и неговия храм „се отменя докато благовестието, надлежно осъществено в даряването на Духа, бъде предложено и отхвърлено, т. е., докато бъде изпълнен първият етап на Христовото поръчение („ще бъдете мои свидетели в Йерусалим”).

¹⁰ E. R. Franklin, *Christ the Lord*, pp. 102-103.

Исус Човешкият син, когото той съзира „седнал от дясната страна на Бог“ (7:55-56). Може би това видение е способ да се разкрие готовността на Човешкия Син да задейства присъдата срещу отпадналия Израел. От друга страна, то може да противопоставя „мястото“ на Исус на небето, с храма като ограничено на национално ниво „свято място“ в Йерусалим. Небесното и универсалното управление на Христос предполага край на храма като израз на специалното взаимоотношение на Бога с Израел, тъй като Божията слава и неговите намерения за народите са обвързани по ясен начин с прославения Христос.¹¹ Стефан не споменава специално обвинението, че е „против закона“, макар и да обвинява Израел, че е непокорен на закона и враждебен към Мойсей (7:35-39). Върховният момент в това непокорство идва с отхвърлянето на Исус в качеството му на изпратения от Бога „Праведник“ (7:52-53). С по-голямата част от речта си, Стефан възразява срещу обвинението, че стои на позиции „против храма“, тъй като в нея той изтъква, че храмът се е превърнал в средище на еврейското непокорство.

Някои учени твърдят, че речта на Стефан представлява нападка срещу самата сграда на храма. Те допускат, че Стефан гледа на издигането на храма като акт на отклоняване от Бога. „По-добра в очите му е Скинията за среща в пустинята, където Бог и Неговият народ са постоянно в движение, отколкото материална сграда, която се опитва да „локализира“ Бога – един безнадежден още от самото начало опит, както са разбрали и самите строители (III Царе 8:27)”¹² По-точно, обаче, би било да се каже, че речта представлява нападка, не толкова срещу самия храм, колкото срещу отношението, което му приписва неизменен и окончателен характер. Тя представлява дискусия по отношението на евреите към него, в светлината на извършеното от тях отхвърляне на Христос.¹³ Стефан изтъква, че окончателното изпълнение на обещанието към Авраам не е в закона, даден на Мойсей, нито в храма, а в Исус, към когото всичко в Стария завет сочи.

¹¹ Виж С. F. Giblin, *The Destruction of Jerusalem*, p. 110 n. 14. За алтернативен поглед върху значимостта на видението на Стефан, виж С. K. Barrett, 'Stephen and the Son of Man' in W. Eltester and F. H. Kettler (eds), *Apophoreta*, Berlin: Topelmann, 1964), pp. 32-38.

¹² R. A. Cole, *The New Temple*, p. 40. M. Simon, 'Saint Stephen and the Jerusalem Temple', *JEH* 11, 1951, p. 127, твърди, че „построяването на храма от Соломон изглежда стои на същата плоскост както и издигането на златното теле“. За Саймън това означава, че позицията на Стефан по отношение на храма е различна от тази на Лука. Виж M. Simon, *St. Stephen and the Hellenists in the Primitive Church*. (London: Longmans, 1958), pp. 24-26.

¹³ E. R. Franklin, *Christ the Lord*, p. 105. Споменаването на храма (като дом) „сътворена от човешки ръце“ (7:48, *χειροποιητος*, срв. Марк 14:58) се доближава до начина, по който Стефан описва направения в пустинята идол (7:41). Франклин правилно отбелязва, обаче, че „тук въпросът не е в поклонението, и оттам – в идолопоклонническите действия, а по-скоро в създадената от хората институция, която, стараяйки се да изрази някакви свои претенции (за привилегирована близост, бел. пр.) върху Бога, ограничава свободата на божеството и по този начин накърнява божествената трансцендентност“.

Следователно, речта на Стефан има много важна функция в повествованието на книгата на Деянията. Тя разкрива, че изгонването на първите християни от Йерусалим и храма става в резултат на това, че са проповядвали Христос, с което по фундаментален начин поставят под въпрос неизменността на институциите на юдаизма. Освен това, тя осигурява богословско въведение на разказа на Лука за мисията при езичниците, като отново потвърждава, че Господ на небето и земята не може да бъде обвързан с едно място (7:48-50, цитирайки Исая 66:1-2), и че Исус като Човешки Син е издигнат до дясната страна на Бога. Предаността на храма не бива да задържа развитието на божествения план за Божия народ, в центъра на който е Исус, прославеният Месия, който е Господ на всичко (срв. 10:36).

Тесногърдието, на което се противопоставя Стефан, отново излиза се проявява по най-драматичен начин с по-късното арестуване на апостол Павел. Въпреки, че е ангажиран в традиционното ритуално пречистване в храма, някои от еврейските му опоненти от провинцията Азия бързо се възползват от възможността да го обвинят публично (21:26-30). „Това е човекът, който поучава всички хора навсякъде против нашия народ и нашия закон и това място”, казват те. „А на всичко отгоре е довел и гърци в района на храма и оскверни това свято място” (21:28). Тук проблемът е не само предполагаемото присъствие на неговите гръцки приятели в светилището, но и начинът, по който проповядва на езичниците (срв. 26:20-21). Неговото учение изглежда подронва еврейските вярвания за централното място и неизменния характер на закона и храма в Божиите цели.

Старият завет разказва как народите ще се качват „в дома на Бога на Яков”, за да се учат от него и да могат да „вървят в пътеките му” (Исая 2:3). Темата за езичниците, тръгнали към Йерусалим на поклонническо пътуване, е ярко развита в редица пророчески предсказания. Но най-ранните християнски проповедници разкриват, че народите ще намерят Бог в Исус Христос. Това е свидетелството им като обновен Израел, като хора, разпознали в Месията и неговия народ изпълнението на Божиите намерения за Сион. Храмът и законът са Божиите постановления до настъпването на Месианската епоха. Култовите разпоредби, заедно с останалите бариери в общуването между евреите и езичниците, сега са премахнати от самия Бог, и затова хората от всеки народ могат да се обединят в служба на него (*напр.* Деяния 10:9-48; 15:1-35).

Идването на Духа и проповядването за Христос.

Защитата на Стефан е има за цел да насочи Израел от храма към възкресения и прославен човешки Син. Стефан може би е най-радикалният представител на тази тема, но поставяйки в центъра на вниманието издигнатия Господ Исус, той следва примера на различни други случаи, описани в книгата на Деянията, в които се проповядва пред еврейски слушатели (напр. 2:14-36; 3:12-26; 4:8-12; 13:16-41). Израел ще се обнови, като слуша по подобаващ начин посланието за Исус.

Проповедта, която Петър прави на Петдесетница (2:14-40), в намерила широко признание призната като програмна за книгата Деяния като цяло. Йоил 2:28-32 предсказва, че „преди идването на големия и славен господен ден”, Бог ще излее Духа си върху всяка плът, и всички ще пророкуват. Докато Духът специално назначава и упълномощава пророците и други първенци на народа под стария завет, Бог обещава, че в последните дни всички негови хора ще бъдат обзети от Духа. Пророчеството на Йоил съответствува до известна степен с обещанието на Йеремиа, че всички Божии хора ще го познават и ще му се покоряват по нов начин (Йеремиа 31:31-34). То повтаря до известна степен и видението на Езекиил за духа като „принцип на живота на една нация, която наистина познава ГОСПОД и вътре в себе си е негов народ” (Езекиел 36:26-27; 37:14;39:29).¹⁴ Духът е „органът за комуникация” между Бог и неговия народ, който ги води и им дава сила да свидетелствуват за своя Господ.¹⁵ Идването на Духа е нов начин да се обрисова как Бог идва да обитава между хората си, да изпълни идеала на храма и да преобрази живота им с присъствието си (срв. Езекиел 40-48). Деяния развива идеята, показвайки как обитаваната от Духа общност, започва да приема като част от себе си вярващи езичници, заедно с еврейските ученици на Исус (10:44-48; 11:15-17; 17:32-33).

Проповедта на Петър оповестява, че свидетелите на възкресението на Исус са приели обещания Свети Дух от издигнатия Господ (2:32-33). Следователно, това са „последните дни” (2:16-17), а Исус е Господ, когото всеки трябва да призове, за да бъде спасен от надвисналата Божия присъда (2:21, 33-36; срв. 22:16). В деня на Петдесетница Духът е излян във форма, която съответствува на мисионерското призвание на учениците: идването му е оповестено от дарбата за пророческа реч и говоренето на „езици”, чиято цел

¹⁴ G. W. H. Lampe, 'The Holy Spirit in the Writings of St. Luke', in D. E. Nineham (ed.), *Studies in the Gospels: Essays in Memory of R. H. Lightfoot* (Oxford: Blackwell, 1957), p. 162. Lampe дава допълнителни препратки за да покаже как даряването на Духа е първостепенна характерна черта на епохата на окончателното изкупление в еврейското очакване.

¹⁵ Виж М. М. В. Turner, 'Spiritual Gifts: Then and Now', *Vox Evangelica* 15, 1985, pp. 7-64, особено стр. 14-15, върху „Духът на пророчеството” в Деяния.

е провъзгласяване на добрата вест. На покаяните се, които призоват Исус като Господ и Спасител, и се кръстят „в името на Исус Христос”, е обещано, че греховете им ще бъдат простени и че самите те ще получат Светия Дух като дар (2:37-39). По този начин те ще споделят благата на новия завет и ще участвуват в новата общност на Божиите хора.

Така, Духът в Деяния е свидетел на факта, че Исус живее, и е „настоящият Господ”¹⁶ Въдъхновено от Духа проповядване на Исус е пътят, по който неговата сила и авторитет стават известни, и хората получават възможност да откликнат на великите и със спасително значение събития, каквито са неговата смърт, възкресение и възнесение. По този начин те могат да взаимодействуват със самия Възнесен Господ. Както ще видим, проповядвайки на езичниците, Павел изразява същата истина с различни думи. В перспективата на книгата на Деяния, прославеният Господ Исус е новата допирна точка между небето и земята за хората от всяка раса без оглед на различията. В центъра е не толкова на изкупителното му дело като един вид изпълнение на жертвената система, колкото идеята, че Божията слава и царствена власт намират своя най-висш израз в Христос.

С това се потвърждава наблюдението, направено в края на трета глава. Проповедта на Христос трябва да бъде в центъра на християнското богословие на поклонението. Както и в Стария Завет, Божието Слово играе централна роля в истинската среща с Бога. Желаетелите да принесат поклонение, което отдава почит на Бога, ще положат старание и да провъзгласят благовестието в света и в църквата, както чрез публично проповядване, така и в частен диалог. Ако поклонението е взаимодействие с Бога при условията, които той предлага, и по начина, който само той прави възможен, ключът към това взаимодействие е проповядването на Христос. Книгата на Деяния изтъква оповестяването на небесното царуване на Христос, с всички измерения на неговото съдържание, като избраното от Бог средство да привлече хората към взаимоотношение със себе си, посредством Христос и в силата на Светия Дух. Божието велико дело на изкупление в Христос стои в основата на призива да влезем в благословенията на новия завет, и да се ползваме от тях. Новозаветното поклонение означава да откликнем с целия си живот и същество на божествената царственост на Исус.

Включването на езичниците в обсега на проповедта

¹⁶ E. R. Franklin, *Christ the Lord*, p. 46. Франклин посочва, че силата на Исус е активна чрез „името” му (*напр.* 3:6, 16; 4:10) и че „името му осигурява директна и непосредствена връзка между него и общността”. Той прави съпоставка с функцията на „Божие име” в Стария Завет.

Светът на езичеството

През първия век на християнската епоха, Рим е столица на огромната империя, която обхваща множество раси и религии. Със своите религиозни идеи и практики, гръцката култура продължава да оказва доминиращо влияние върху Средиземноморския свят още от времето на Александър Велики (356-323 пр. Хр.), достигайки до Мала Азия, Палестина и Египет, до Рим и далечна Галия. Така и не възниква официална гръцка религия¹⁷, каквато например познаваме от Вавилон, в Египет, в Рим или между евреите. Посредством мисионерски начинания, много местни „култове“ се пренасят в нови градове или биват копирани от други общества. Заедно с по-старите култове се практикуват и по-нови, а с течение на времето един култ се смесва с друг. В основата си, политеизмът е толерантен към всички религиозни убеждения. По този начин по цялата територия на Римската империя религията по същество е резултат от сливането на местни традиции и елементи, характерни за по-широкия свят на гръцката мисъл и практика.

Смята се, че всички важни процеси в света се задействуват от боговете, и се счита, че различните богове са отговорни за конкретни функции и области в живота.¹⁸ Смята се, че предназначението на религията, е да осигури благоволенieto на боговете като вярно спазва предписания ритуал. Това е необходимо за да облагодетелствува отделни индивиди, семейства, градове и по-широкото общество, или за да предотврати настъпването на някакво нещастие. Използват се три основни средства за регулиране на взаимоотношението с боговете: молитви, жертвоприношения и гадание. Жертвоприношенията са неразривно свързани с молитвите, тъй като се смята, че посредством тях боговете могат да бъдат принудени да отстъпят пред молбата. Гаданието, основано на вярването, че естествените явления разкриват волята на боговете, се практикува във формата на астрология или чрез наблюдение и тълкуване на явленията, като например полетът на птиците, или времето, за което настъпва една гръмотевична буря.

¹⁷ Може би авторът има предвид „единна официална религия“, загатвайки са обстановката на религиозна толерантност в гръко-римския свят, позволяваща на всяка етническа общност да запази своите религиозни вярвания. Тази религиозна синкретичност е често изтъкван от автора аспект на античния езически свят. По-късно функциите на официална и повсеместно наложена религиозна система е култът към императора, който обаче също не измества локалните религиозни култове, а поставя пред тях изискването за признаване на имперския култ и уреждане на култово-ритуалната им система в хармония с него. Бел. пр.

¹⁸ Виж R. M. Ogilvie, *The Romans and Their Gods*, p. 10. Той изтъква, че в римската религия не съществува догма: „Римлянинът е свободен да мисли за боговете каквото си иска; това, което има значение, е какво религиозно действие изпълнява“ (стр. 2). Единствените секти с нещо, доближаващо се до кредото в християнския смисъл на думата, са мистериите култове, навлезли в Рим главно от Изтока.

С издигането на философията в Гърция, традиционната религия търпи масирана критика. За тези мислители, моралният характер на поклонника става много по-важен от съвършенството на коя да е жертва. Като единствено стойностна молитва се счита молитвата за духовни качества, особено за добродетел. Приема се за абсурдна идеята, че боговете зависят от жертвоприношението за да се прехранват, или пък да удовлетворяват нуждите си, тъй като поставя боговете в положение на по-нисши от хората! С разпространяването на вярата в съдбата, божествената необходимост или шанса, някои философи изтъкват, че жертвоприношението е безполезно: „един непреклонен и непоколебим свят, независимо дали се управлява от богове или не, е неспособен да се промени”¹⁹ Твърде рядко, обаче, се отричат напълно материалните жертви. Философите разобличават най-вече липсата на логика в традиционните възгледи за жертвоприношението, и търсят начин да помирят своите прозрения с популярната религия.

20

Проповедта на апостол Павел пред езичниците

От разказа за служението на Павел в Атина (Деяния 17:16-34) може да се добие някаква представа за метода, по който трябва да се проповядва християнското послание за да убеди езическия ум. В сърцето на този сблъсък е темата за поклонението, както и в много краткия епизод от проповедта на Павел в Листра (14:11-18). Св. Лука първо отбелязва, че, докато Павел чака приятелите си в Атина, Павел „страшно се натъжи, като видя града пълен с идоли” (17:16). Реакцията му е двойка. Според обичая си, той се насочва първо към синагогата и разисква с евреите и богобоязливите гърци. Без съмнение е проповядвал Исус като Христос, и е изтъкнал как в неговата смърт и възкресение се изпълняват писанията. (срв. 13:16-41; 17:2-4). Обаче, той ежедневно разисква и на пазара с „онези, които се случил да са там” (17:17). Може би Павел използва част от детайлизираните по-нататък в главата аргументи, но слушателите му са убедени, че по същество в посланието става дума за „Исус и неговото възкресение” (ст. 18). С други думи, Павел не просто се впуска в апологетика или

¹⁹ F. M. Young, *Sacrificial Ideas*, p. 19. Цялата разработка, която Young прави на философските критики на жертвоприношението (стр. 15-34), е много полезна. *Sacrifice and the Death of Christ* (London: SPCK, 1975) е популярна версия на нейното по-техническо изследване.

²⁰ По политически причини, за да се поддържа социалната стабилност, те са подготвени да практикуват традиционните обреди и дори да одобряват жертвоприношение на гения на Императора, което е тест за лоялност към Римската Империя. Когато християните отказвали да жертват по този начин, влизали в конфликт не само с политическите власти, но и с онези философи, които ентузиастично подкрепяли системата.

протоевангелизъм. Очевидно е, че той вижда ключа към спечелването на увлечените в идолопоклонство, в проповедта за Исус и възкресението.

Имайки предвид всичко това, някои негови слушатели го определят като поредния проповедник на „чужди богове” или странни сили (*ксенон даимонион*, ст. 18)²¹ Подобно ново учение трябва да се разгледа от експертите в съда на Ареопага, древна институция, която упражнява юрисдикция в областта на религията и морала на Атина (ст. 19-20). Защитата на Павел внимателно влиза в едно темите за непознаването на Бога и поклонението. Той отбелязва степента на тяхното религиозно чувство, за което говорят многобройните предмети, изразяващи набожността им (*себасмата*), но настоява, че олтарът, посветен на „неизвестен бог” е показател за тяхното непознаване на истинския Бог (ст. 22-23). Внимателен преглед на текста в следващите стихове показва колко много старозаветни перспективи за характера и намерението на Бога, за глупостта на идолопоклонството и човешката отговорност по отношение на Бога, изтъква той, без всъщност да цитира писанията (ст. 24-29).²² Истинският Бог не може да бъде подслонен в човешки светилища и нуждите му да посрещат онези, които трябва да му служат (*тхерапеуемаи*, ст. 25),²³ тъй като той е създателят на всички неща.

Богът, който създаде света и всичко в него, е Господ на небесата и земята и не живее в ръкотворни храмове. Нито пък му служат човешки ръце, като че ли има нужда от нещо, защото самият той дава на всички хора живота и дъха и всичко друго (Деяния 17:24-25).

Всяка част от това внимателно построено изказване подлага на атака някоя важна презумпция в езичеството. Нещо повече, Божията уредба на природата е замислена да провокира мъжете и жените да „го търсят и може би да достигнат до него и да го открият” (ст. 26-27). Характерният за човечеството отговор е лъжата на идолопоклонството, въпреки

²¹ За кратък анализ на Стоическата и Епикурейската философия, и тяхната реакция на посланието на Павел, виж F. F. Bruce, *The Book of Acts*, NICNT (Rev. ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1988), pp. 330-331. Когато Павел говори за „Исус и възкресението”, възможно е да са го разбрали в смисъл, че говори за „персонализирани и обожествени сили за „лекуване” и „възстановяване”

²² Така твърди F. F. Bruce, (*Book of Acts*, pp. 334-335), като същевременно защитава автентичността на тази реч и дискутира връзката ѝ с богословието в Римляни 1 – 3. Същественото съдържание на речта е библиейско, „но презентацията е елинистична по характер” (стр. 341)

²³ Във втора глава посочвам, че в гръцката литература думите от групата *тхерапеуемаи* редовно изразяват идеята за култивиране благоволенията на боговете посредством жертвоприношение. Следователно, тя рядко се използва в религиозен смисъл в Септуагинта, а в Новия Завет се използва по този начин само в Деяния 17:25.

че то е напълно алогично, и често пъти бива определяно като такова от езическите поети и философи (ст. 28-29). Такова „непознаване“ на Бог всъщност е престъпно. После, в рамките на учението за Божията присъда срещу всяка форма на лъжливо поклонение, Павел въвежда отново темата за Исус и възкресението (ст. 30-31).

Заключението на апостола е, че езичниците могат да търсят Бога и да го намерят като в покаяние се отвърнат от идолопоклонството си, и като повярват във възкръсналия Христос. По подразбиране, това е начинът, по който могат да принесат приемливо поклонение на „живия и истински Бог“ (срв. I Солунци 1:9-10).²⁴ Така изложена, проповедта за възкресението от мъртвите и нуждата да се признае божествената царственост на Христос неизбежно въвличат ранните християни в директен конфликт с плурализма и релативизма на гръко-римския свят.

Почитание и служба по силата на новия завет

Почитание пред възнесения Господ

Имайки предвид от каква важност е терминът *проскинеин* в Септуагинта, изненадващо е, че извън Евангелията на Матей и Йоан и книгата на Откровението той рядко се използва в Новия Завет. Единственият случай, в който Лука го употребява във връзка с Исус, е в контекста на разказа за възнесението.²⁵ Когато Исус бива издигнат към небето, учениците „му принасят поклонение“, а след това с голяма радост се връщат в Йерусалим, където прекарват продължително време в храма, прославяйки Бога (Лука 24:52-53). Може би запазвайки термина именно за този кулминационен момент, ев. Лука се стреми да разкрие, че това най-сетне е истинското признаване на Христос от учениците.²⁶ С този стих се подчертава едно явление, което може да смятаме за парадокс в ранното християнско поклонение. Учениците принасят поклонение на възнесения Исус, като същевременно

²⁴ По въпроса за проповядването на възкресения Христос като централен обект на поклонението на нациите, виж R. F. O'Toole, 'Paul at Athens and Luke's Notion of Worship', *RB* 89, 1982, pp. 185-197. Обаче, неговите настоятелни твърдения, че тази реч е „литературно творение на Лука“ трябва да се претегли в светлината на аргументите на В. В. Bruce, *The Book of Acts*, pp. 334-342.

²⁵ Забележете, обаче, колко значим е отговорът на Симон към Исус в разказа от Лука 5:1-11! След чудотворния улов на риба, той „падна в коленете на Исус“ (*просепесен тоис гонасин Иесу*, ст. 8), като признава себе си за грешник при тази необикновена проява на силата и присъствието на Бога. Обаче, с напредването на разказа на Лука, това все още не е признание за божествеността на Христос. Лука редовно записва как хората „падат по очи“ пред Исус като жест, изразяващ уважение, придружаван с молба или благодарност, като използва думата *пиптеин* (5:12; 8:41; 17:16) или *проскиптеин* (5:8; 8:28, 47).

²⁶ По същия начин и J. A. Fitzmeier, *Luke X-XXIV*, p. 1590. Макар и този текст да липсва в някои от древните ръкописи, Fitzmeier правилно твърди, че е бил считан за оригинален.

продължават да принасят възхвала на Бога на предците си в традиционната обстановка на Йерусалимския храм!

Провъзгласявайки въздигнатия Христос и призовавайки своите израелски сънародници да го признаят за даряващия Духа (Деяния 2:33), „авторът на живота” (3:15), и техен единствен спасител от надвисналата присъда (4:12), първите ученици всъщност ги призовават да окажат поклонение на Исус, както са направили и самите те. Въпреки това Лука не използва *проскинеин* и в Деяния, за да характеризира било първоначалния акт на почитание и отдаденост на Христос, било съдържанието и предназначението на редовните християнски събирания. Той ограничава термина до една доста техническа по смисъла си употреба, използвайки го за да окачестви онези, които са се ангажирали с поклонническо пътуване до Йерусалим за да почетат Бог в традиционни храмови богослужения (Деяния 8:27; 24:11, *срв.* Йоан 12:20), или с практикуване на идолопоклонство (Деяния 7:43, адаптирано от Амос 5:26). По всяка вероятност тази терминология не се използва за християнските събирания, описани в книгата на Деяния, или в съборните послания поради специалната ѝ връзка с ритуалите на езичеството или с еврейския култ, чийто център е Йерусалим.

Изповядването на Исус Христос като Божи Син, Господ и Спасител, е в самия център на най-ранното християнско проповядване (*напр.* Деяния 2:36; 5:42; 9:22; 10:36; I Солунци 1:9-10; Колосяни 1:28; 2-6-7). Тази изповед представлява също така и основният отговор на проповедта, изискван от новоприсъединените към апостолската група и кръстени „в името на Исус Христос” (*напр.* Деяния 2:38; Римляни 10:9-13; Евреи 3:1; 4:14). Разнообразни моменти в писмата на Павел, разкриващи първоначални формулировки на верую, допълнително загатват за централното място, което тази изповед заема в християнския живот (*напр.* Римляни 1:3-4; 10:9-10; I Коринтяни 8:5-6), и може би някои фрагменти от химни (I Кор. 1:15-20; Филипяни 2:5-11), които възхваляват „издигането на Исус до нивото на трансцедентен статут и уникално близка връзка с Бога”.²⁷ Някои от тези останки от ранната традиция на църквата, може да ни върнат към палестинските събирания и към християните,

²⁷ L. W. Hurtado, *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*. (London: SCM; Minneapolis: Fortress, 1988), p. 95. Cf. R. P. Martin, 'Some Reflections on New testament Hymns', in H. H. Rowdon, (ed.), *Christ the Lord: Studies in Christology Presented to Donald Guthrie* (Leicester: IVP, 1982), pp. 37-49, R. T. France, 'The Worship of Jesus: A Neglected factor in Christological Debate?' in *ibid.* pp. 17-36, и M. Hengel, *Between Jesus and Paul* (Philadelphia: Fortress] London: SCM, 1983), pp. 78-96.

чиито роден език е арамейския, както при непреведената арамейска молитва „*Мараната*” („Господи наш (или „О, Господи”), ела!”), I Коринтяни 16:22).

Стефан също изрича молитва към Исус като към Господ (Деяния 7:59.60), по един поразителен начин, ако се сравни и съпостави с молитвите на Исус към Бог Отец (Лука 23:34, 46). Анания също се моли на Исус като Господ (9:10-17, където в ст. 17 се вижда, че „Господ”, към когото се обръща, е Исус), и обозначава последователите на Исус като хора, които призовават името му (9:14; *срв.* 22:16). Отново, най вероятно Исус е Господ, към когото в 1:24 учениците се обръщат с молитва.²⁸ Павел също е изобразен да го призовава като Господ на пътя към Дамаск (9:5; 22:10; 26:15-18) и в едно видение в храма по-късно (22:17-21). В тази връзка е интересно да се отбележи, че в молитвите си Павел редовно свързва името на Господ Исус Христос с това на Бог Отец (*напр.* Римляни 1:7; I Коринтяни 1:3; I Солунци 3:11-13 и II Солунци 2:16-17, адресирани първо към „самият наш любим Господ Исус Христос”).²⁹ Павел също определя християните като хора, „призоваващи името на нашия Господ Исус Христос” (I Коринтяни 1:2; *срв.* Римляни 10:9-13), като адаптира старозаветния израз за да покаже, че Исус Христос е онзи, в когото са положили вярата си за спасение, и на когото се молят (*напр.* Битие 12:8; Псалми 50:15; 105:1; Йеремия 10:25; Йоил 2:32).

С признаването му за уникален агент на спасителните намерения на Бога, и Божи Син, седнал от дясната му страна, Исус Христос става обект на религиозно внимание, и то по начин, който еврейската традиция по правило запазва единствено за Бога. Това не започва на един по-късен етап, под влияние на езическото мислене, а между първоначалния кръг на еврейските християни в Палестина. То бележи необичайно развитие в рамките на еврейската монотеистична традиция, което не подронва фундаменталната идея за вяра в един Бог. Накратко, то е „безпрецедентно преправяне на монотеистичното благочестие, което включва наред с Бога един втори обект на отдаденост”.³⁰ Подобна отдаденост на

²⁸ „С оглед на факта, че в 1:2 един и същи глагол се използва за избирането на апостолите от Исус, по вероятно е тук да става дума за него” (I. H. Marshall, *Acts*, TNTC [Leicester: IVP; Grand Rapids: Eerdmans, 1980], p. 66). Виж F. F. Bruce, *The Book of Acts*, p. 47.

²⁹ Виж G. P. Wiles, *Paul's Intercessory Prayers*, SNTSMS 24 (Cambridge, London, New York and Melbourne: Cambridge University Press, 1978), p. 55 n. 3, това как Бог и Христос се свързват в езика на молитвата. Настоящото трикратно искане на Павел „Господ да премахне „тръна в плътта му” (II Коринтяни 12:8-10), е вероятно и молитва към Христос, тъй като апостолът по-нататък приравнява отговора („силата ми става свършена в слабост”, ст. 9) с неговото преживяване на „силата на Христос”. Така също и R. P. Martin, 2 *Corinthians*, WBC 40 (Waco: Word, 1986), p. 417, и L. W. Hurtado, *One God, One Lord*.

³⁰ L. W. Hurtado, *One God, One Lord*, стр. 100. Срещу онези, които предполагат, че поклонението пред Христос е

Христос не се ограничава само с молитвите или възхвала, но включва и модел на ежедневна покорство на въздигнатия Господ, което отличава християните от всяка друга съвременна религиозна група.

Служене на Господа

В „Песента на Захария” научаваме, че същинската цел на месианското изкупление е да даде възможност на Божиите хора да се покланят на Бога и да му служат (*латреуеин ауто*, Лука 1:74). Както и в книгата на Изхода, Бог е дошъл за да спаси по могъщ начин своите хора, да изпълни условията на завета, който е сключил с Авраам. Този път е използвал Месията като „рог на спасението”, за да даде възможност на хората си да му служат, като ги освободи от страха и потисничеството, внушени им от враговете им. Въпросното спасение се преживява посредством опрощението на греховете (ст. 77) и припомняне на обещанието от Йеремиа 31:34. Службата, която става възможна с тези стъпки, не е нищо по-малко от живот на святост и праведност пред него през всичките ни дни” (ст. 75). Въпреки, че Лука не използва такъв език в голяма степен в Деяния, този пасаж ясно задава богословската рамка, в която да разбираме делото на Христос и живота на ранната църква. Когато месианското спасение бива провъзгласено, онези, които отговарят на благовестието, ще бъдат упълномощени да служат на Господ както желае той.

Лука описва как евреите в Коринт обвиняват Павел, че агитира хората да се покланят или да се боят от Бога (*себастаи тон тхеон*) по начини, които противоречат на закона” (Деяния 18:13), с което се има предвид цялостно методът, по който Павел поучава, че езичниците могат да се сблизат с Бога. По подобен начин той разказва как Павел описва християнския си живот и служение във възможно най-широки понятия като начин на поклонение и служене на Бога на Израел: „Аз се покланям (*латреуо*) на Бога на нашите Бащи, като последовател на Пътя, когото евреите наричат „секта” (24:14, *срв.* 27:23). Контекстът предполага, че Павел е намерил пътя, по който на Бог може да се служи по начин, изпълняващ Закона и Пророците. В християнството обаче новото е от такова естество, че първите вярващи осъзнават нуждата да се разграничат от еврейските си сънародници. Въпреки че някои просто го смятат за „секта” (*хаиресис*) на юдаизма, християните предпочитат да говорят за себе си като „хората на Пътя” (9:1; 19:9, 23, 22:4;

късно развит аспект, възникнало в резултат на влиянието на гръко-римското мислене върху християнството, виж най-вече Hurtado, стр. 93-100. Той твърди убедително, че такава отдаденост и директно произлязла от наистина най-разнообразни еврейски традиции.

24:14, 22).³¹ Тяхното „поклонение“ е начин на живот, в центъра на който стои Исус. По този начин, Павел описва своето служение на проповядване и поучение за Господ Исус в Ефес като начин „да служи на Господа“ (20:19, използваният термин е *дулеуеин*).

Тъй като в други контексти такива традиционни термини на поклонението се използват като тясно обозначени култови определения (напр. 7:7, 42), ясно е, че са били адаптирани, за да изразят доста различни идеи в християнството. При Лука разбирането за поклонение със сигурност не се ограничава само до това, с което първите християни, когато се събират заедно.

В Книгата на Деянията има само един контекст, където езикът на поклонението се използва специално за да окачестви дейността на християнското събиране. В Деяния 13:2 се изтъква, че когато Светият Дух призовава за изпратят Варнава и Савел на първото им мисионерско пътуване, пророците и учителите от Антиохия се „покланят“, или по-буквално, „служат“ на Господ (*леитургундон...тон кирио*) и постят. Глаголът *литургин* и сродните му думи редовно се използват в Септуагинта в технически смисъл, за да опишат свещеническото служение на Бога на Израел (напр. II Летописи 11:14; Йоил 2:17, Езекиил 45:4, срв. Лука 1:23; Евреи 10:11). Както отбелязахме по-нагоре, тази терминология не се използва за да характеризира поклонението или службата на израелската нация като цяло, а само служението на свещениците пред Бога, като акредитирани представители на нацията, и на Левитите към свещениците. В по-късната еврейска литература се наблюдава известно движение към по-обща фигуративна употреба на тези думи.³² Лука определено използва тази терминология във видоизменен смисъл.

Въпросното събрание в Деяния 13:2-3 би могло да включва цялата църква, но е също така възможно да е било „малка молитвена среща на ръководителите“.³³ Много коментатори смятат, че в стих 2 става дума за молитва,³⁴ тъй като стих 3 говори за молитва и пост. Ако

³¹ I. H. Marshall (*Acts*, pp. 168-169), предполага, че зад този термин се крие концепцията за „път на Бог /Господ“ (18:25-26) като „път / начин за спасение“ (16:17), и отбелязва сходствата с литературата на Кумранската Секта и други религиозни групи. Виж G. Ebel, *NIDNTT* 3. 935-943.

³² H. Strathmann, *TDNT* 4. 221. Виж Премъдрост Соломонова 18:21 и конкретно Данаил 7:10, и забележете как се използва по-общата еврейска дума за „служба“ (*абода*) във връзка с молитвата на равините (*пак там*, стр. 225).

³³ H. Strathmann, *TDNT* 4. 227. Виж E. Schweizer, *Church Order in the New Testament*, SBT 32 (ET, London: SCM 1961), pp. 73, 172.

³⁴ Така и E. Haenchen, *The Acts of the Apostles*, (ET, Oxford: Blackwell, Philadelphia: Westminster, 1971), pp. 395-

това е вярно, то Лука подчертава корпоративната молитва като „култова“ дейност, в която се измества централното за юдаизма убеждение за достъпа към Бога посредством жертвоприношение. Възможно е обаче, Лука да иска да каже, че „тези пророци и учители са изпълнявали определеното им служение в църквата“.³⁵ С други думи, пророческото и поучителско служение, упражнявано от специално надарените за благо на останалите вярващи в църковната група, представлява специфичен начин на служение и поклонение пред Бога при Новия Завет. Ако в ежедневните контексти службата на Бога включва определен начин на живот и служение, тя придобива също и определен израз при съвместното събиране на християните. Писмата на Павел разкриват още по-ясно, че служението един на друг може да се смята за форма на поклонение пред Бога.

Макар и съдържанието на Деяния 13:2 да внушава, че терминологията на поклонението може да се използва само това, което правят християните, когато се съберат заедно, важно е да се помни, че Лука поставя тази дейност в по-широката рамка на християнския живот и служение. В първите глави на Деяния той казва много за събирането на вярващите, което надхвърля стесненото ни традиционно разбиране за същността на поклонението. Съвременните църкви могат да научат много от този материал, без да се впускат в безкритично подражание на първите християнски общества.

Характерът и функцията на ранните християнски събирания

Деяния 2:42 представя в кратко резюме дейността на първата християнска група в Йерусалим, и ни информира, че те „са се отдали на учението на апостолите и на другарското общение, на разчупването на хляба и на молитва“ Някои коментатори разглеждат уточнените в този стих четири елемента като примитивна литургична секвенция (последователност), като загатват ранните християнски събирания по правило включват обучение (наставление), другарска среща (на масата), след това Господната Вечеря и молитви.³⁶ Текстът на Деяния 2:44-47, обаче, изглежда представлява разширена версия на

396, Bo Reicke, 'Some Reflections on Worship in the New Testament' in A. J. B. Higgins (ed.), *New Testament Essays – Studies in Memory of T. W. Manson* (Manchester: Manchester University Press, 1959), p. 195, and I. H. Marshall, *Acts*, p. 125.

³⁵ F.F. Bruce, *The Book of Acts*, p. 245 (курсивът е мой). Виж I Климент 44:3 и Дидаке 15:1.

³⁶ По същи а начин и J. Jeremias, *Eucharistic Words*, pp. 118-122, последван от I. H. Marshall, *Luke: Historian and Theologian*, pp. 204-206, и *Acts*, p. 83. E. Haenchen, *Acts*, p. 191, усърдно отстоява противоположна позиция, като изтъква, че „действията, съчетани с *kai* представляват отделени и независими единици“. C. F. D. Moule (*Worship in the New Testament*), pp. 18-19, защитава с положителност възгледа, че ст. 44-47 развиват основата, дадена в ст. 42.

това първоначално резюме, и е съвсем ясно, че някои упоменатите там елементи са ставали в различни моменти и на различни места. ~~Вместо просто да ни осведоми какво се е случвало, когато вярващите са се събирали заедно за нещо, което можем да наречем „църква“~~ ~~Вместо просто да ни осведоми как са протичали събиранията на вярващите, които можем да наречем „църква“~~, Лука предлага едно описание на служението, което тези ученици изпълняват един към друг във всевъзможни контексти. Ето една кратка картина ~~на живота в тяхната общност като цяло~~ цялостния им живот като общност.

В 4:32 – 5:16 голяма част от тези детайли са изобразени в различен ред и в разширена форма. Главната цел на този пасаж е да разкрие светостта на християнското общение и да демонстрира, че „Бог е близо до новата общност, която е негово лично притежание, и я пази ревностно”.³⁷ Тези два сбити пасажа в първите глави на Деяния навеждат на мисълта, че Лука изнася пред читателите си една своеобразна „апология” на църквата.³⁸ Новата общност не е просто отцепническо движение от юдаизма, не е просто една от няколкото секти в юдаизма, а е истинския Божи народ, обновеният Израел, в когото мощно действа Божият Дух. На друго място, Лука само бегло преминава през различните аспекти на това, с което се занимават вярващите на съвместните си събрания, или ~~изтъква значението~~ наподчертава исторически събития, за които събитията на събранията представлява просто някакъв фон (*напр.* 13:2; 20:7-11).

Централната роля на поучението

Лука използва един силен глагол в 2:42, 46 (*проскантерундес*, „отдавайки се на”),³⁹ за да подчертае, че най-ранните ученици са погълнати от изброените дейности, и постоянстват в тях. От най-съществена важност за тях ~~Техният първостепенен ангажимент~~ е апостолското учение. Явно са се събирали заедно в дворовете на храма (2:46) с изричната цел да чуят апостолската проповед (*срв.* 3:11-26; 5:21), макар че безспорно съществуват и условия за поучение в домашна обстановка. Можем да предположим, че желанието на най-ранните новопокръстени е било да намерят насърчение във вярата си, но и да се покажат солидарни

³⁷ Виж D. P. Seccombe, *Possessions and the Poor in Luke-Acts*, SNTU Serie B, Band 6 (Linz: A. Fuchs, 1982), p. 213. Преди това в същата глава Seccombe очертава паралелите между Деяния 2:42-47 и 4:32-5:16.

³⁸ *Пак там*, стр. 215-218. Виж бележка 41 по-надолу за това, доколко актуална е била тази апологетика, за читателите-елинисти.

³⁹ J. Jeremias, (*Eucharistic Words*, pp. 118-119) произволно проследява една рядка употреба на свързаното съществително за да обозначи редовни посещения в синагогата. Той твърди, че този глагол в Деяния означава „да посещаваш редовно богоклужението”. Обаче, нормалното значение на глагола е: „да се заемеш прилежно с нещо”, „да обръщаш непрекъснато внимание на”, „да се придържаш неизменно към нещо” или „да бъдеш непрекъснато в”. (W. Grundmann, *TDNT* 3. 618).

с публичното проповядване на благовестието пред израелските си сънародници като акт на свидетелство за неговата правдивост. Апостолското обучение продължава да стои в центъра на църковния живот и по-късно, в езическа среда (*напр.* 11:25-26; 18:11; 19:9-10; 20:7-12, 20-21, 28-32; 28:30-31).

Апостолското поучение е авторитетно „защото представлява учението на Господ, предадено чрез апостолите в силата на Духа”.⁴⁰ За по-късните поколения от вярващи Новозаветните писания формират писмения фонд на апостолското учение в многобройните му измерения. Централното място на апостолското учение в живота на ранните християнски общности съответствува на тезата, издигната по-рано в тази глава: Божието Слово е в сърцето на истинското взаимодействие с Бога. То е средството, чрез което самият Бог общува с хората си и ги поддържа в правилно взаимоотношение с него.

Следователно, поучението и проповядването на апостолското слово в християнското събрание днес може да счита за дейност както човешка, така и божествена. То е служение на насърчение и предизвикателство, което можем да упражняваме един спрямо друг, но също и Божият начин да се изправи срещу нас. То е съществен аспект на това, което можем да наречем „съборно поклонение”, защото само по себе си е акт на поклонение или служба, предназначен да прослави Бога. Същевременно с това, то трябва да се стреми да провокира приемливо поклонение, под формата на молитва, възхвала и покорство, в църквата и в контекста на ежедневиия живот. По тази тема ще се каже повече в по-нататъшните глави, във връзка с писмата на Павел и учението в книгата на Евреите.

Изразът на християнското общение

Думата „общение” в обикновената реч означава „приятелство” или „другарство”. Но би било неадекватно, ако християнското общение се разглежда само в този смисъл. Думите от корена *koinon*- в гръцки обикновено означават „споделям с нещо някого”, над и отвъд самото взаимоотношение, или „давам някому дял в нещо”.⁴¹ Терминологията се използва в редица новозаветни контексти, и обозначава съвместното участие на вярващите в Христос (*напр.* I Коринтяни 1:9), или Светия Дух (*напр.* II Коринтяни 13:14), или тяхното участие в изискванията и благословенията на Благовестието (*напр.* Филипяни 1:5). Общото участие в

⁴⁰ F. F. Bruce, *Book of Acts*, p. 73.

⁴¹ Виж F. Hauck, *TDNT* 3. 804-809.

Христос непременно води до взаимно другарско общение между членовете на християнската общност (напр. I Йоаново 1:3).

На пръв поглед, в Деяния 2:42 *хе коинония* в своя абсолютен смисъл (буквално, „споделянето“) се отнася до споделянето на материалните благословения, описани в ст. 44-45.⁴² Там ни се казва, че „всички вярващи са заедно и всичко им беше общо (*коина*). Продавайки своите притежания и стоки, те даваха всекиму според нуждата“ (2:44). Но това споделяне представлява явен практически израз на новото взаимоотношение, което са имали заедно чрез общата си вяра в Христос (срв. ст. 38-41). Това се потвърждава и в един по-нататъшен пасаж, където подобно сведение за общите им притежания се предшества от думите „всички вярващи бяха на едно сърце и ум“ (4:32-37). В няколко контекста Лука подчертава единството им с употребата на думата *хомотхимадон* („заедно“, 1:14; 2:46; 4:24; 5:12). Това взаимоотношение поражда в тях известно чувство на взаимна отговорност. Споделянето на благата започва да намира израз в раздаването на храна на нуждаещите се сред тях (срв. Деяния 6:1-2), и със сигурност не се изчерпва с формалните събирания на вярващите. Следователно, най-добре би било може би да изтъкваме съществителното *коинония* в неговия по-широк смисъл в 2:42, който съдържа в обхвата си „приноси, трапезно общение, и общо приятелство и единство, характеризиращо общността“.⁴³

Важно е да се отбележи, че споделянето на собственост и притежания е доброволно и според случая. Нуждите на първата общност от ученици в Йерусалим са обосновани от физическата и социална среда, в която се намират. Нарастващата им изолация от невярващия Израел със сигурност е направила икономическото положение на мнозина твърде несигурно. Тук не се наблюдава никаква примитивна форма на „комунизъм“, а щедро отзоваване на конкретни проблеми между тях (2:45; 4:34-35). Примерите, дадени в 4:37; 5:4 показват, че хората не са продавали целия си имот, а само определени части от него. Вярващите продължават да поддържат собствените си домове и ги използват за благо и

⁴² Така също и F. D. Moule, *Worship in the New Testament*, pp. 18-19) Той предполага, че това е по-подобаващо в потока на аргумента отколкото алтернативни интерпретации, като например „общението на Светия Дух“ или „общението на (сакраменталните) хляб и вино. F. Hauck, TDNT 3. 809, отхвърля обобщително предположението, че то може да символизира „общността на благата“.

⁴³ D. P. Seccombe, *Possessions and the Poor*, p. 204. Seccombe твърди, позовавайки се на използването на *коинония* в елинистичната литература, на общия живот, храни и споделяне на материални блага в Йерусалимската църква е замислено „да препоръча християнството, или може би самата църква, на хората, за които *коинония* е върховна добродетел“ (стр. 200-209).

на останалите в църквата (*напр.* 12:12). Няма правило за общото притежание на собствеността, каквото намираме при мъжете от съвета на Кумранската общност.⁴⁴

Може да се отстоява, че фундаментална причина за съвместните събирания на християните е да се даде практически израз на общението, което е наше достояние в Христос. Това става възможно при съвместното участие в молитва, посредством пеене или изповед, или в поверяването и приемането на различни служения в църквата. Апостол Павел говори за Господната Трапеза като израз на съвместното ни участие или общение „в кръвта на Христос” и „в тялото на Христос” (I Коринтяни 10:16-17, като се използва думата *κοινωνια*). Книгата на Деянията, обаче, предполага, че истинско християнско общение следва да се прояви и чрез други способности и в различни контексти. Щедротото отношение към бедните и нуждаещите се от страната в Стария Завет, е израз на същинско поклонение. Бог обявява, че няма да обърне внимание на жертвоприношения и религиозни фестивали, отделно от такъв ангажимент (*напр.* Второзаконие 26:12-13; Исаия 58:6-7; Амос 5:11-24). В такъв случай не бива да ни изненадва ако открием, че в изразеното от новозаветните автори убеждение щедростта и саможертвената грижа за другите са резултат от истинско взаимоотношение с Бога в Христос (*напр.* Евреи 13:16; Яков 1:27; I Йоаново 3:17-18). Съществува задължението да се оказва добро на всички хора, но „особено на онези, които принадлежат към семейството на вярващите” (Галатяни 6:10).

Споделянето на материалните благословения в църковните събрания посредством редовно неделно „събиране” едва ли е достатъчно! Могат да се дават пари за издръжката на християнските водачи, или за благото на хората извън църквата, но при този процес участниците не винаги се приучават да откриват и посрещат нуждите на останалите в местното събрание. Поучението по тази важна библейска тема, заедно с конкретни напътствия, ще е необходимо за да подкани вярващите да се грижат един за друг в ежедневни ситуации, и да изразят някаква форма на автентична общност, подобаваща на конкретната група.

Храненето заедно

⁴⁴ Според IQS 6, за човек, кандидатстващ за Кумранския „общостен съвет”, важи следната дисциплина: „неговата собственост и печалби трябва да се предадат на Ковчезника на религиозната общност, който ще го регистрира за негова сметка и няма да го харчи за конгрегацията”. След като успешно завърши двегодишният пробен период, „неговата собственост ще се усвои”, превод на G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English* (Harmondsworth and New York: Penguin, 1962, p. 82). Vermes (p. 30) твърде повърхностно сравнява това с Деяния 2:44-45; 4:32 – 5:2.

„Разчупването на хляб(а)” (*хе класеи ту арту*) в Деяния 2:42 най-очевидно се отнася до общите трапези, в които първите ученици участвуват по домовете си (ст. 46). Те се събират „по домакинства”, „по домовете” (*кат’ оикон*) и се събират „ежедневно” (*катх’ хемеран*), може би по-конкретно поради физическите нужди на мнозина в общността им. Някои коментатори твърдят, че изразът в стих 42 е технически термин за Господната Вечеря, и че по някакъв начин тя вече се е обособила от обикновените трапези на йерусалимските християни.⁴⁵ В други контексти, обаче „разчупвам хляба” предава значението на обикновено ядене в светлината на еврейския обичай да се открива храненето с разчупването на самун и раздаване хляб на всички присъстващи (*напр.* Лука 24:30, 35; Деяния 27:35). Да „разчупваш хляба” означава да се храниш заедно. До II в. сл. Хр. не е официално засвидетелствувано възприемането на този термин като название на Господната вечеря (*срв.* Дидаке 14:1; Игнатий до Ефесяните 20:2). Споменавайки в Деяния 2:46, че вярващите „разчупват хляба по домовете си”, Лука непосредствено допълва, че (буквално), „те участвуваха в храната с радостни и искрени сърца”. Езикът подсказва, че са яли храна за да поддържат физическия си живот. Какви основания има да се отдава различно значение на израза в стих 42?

Може да се спори, че споменатото събиране на Християните в Троя за разчупване на хляба „в първия ден от седмицата” (*класаи артон*), насочва към разбирането за официално неделно събиране предназначено за Господната Трапеза (20:7).⁴⁶ Обаче, разискванията им с Павел ангажират вниманието им до след полунощ, и продължават и след храненето, което навежда на мисълта, че събранието е имало доста неструктуриран и неформален характер. Лука споменава, че накрая Павел разчупва хляба (може би на всеки присъстващ), и добавя, че „когато той яде, продължи с още разговори до зазоряване” (ст. 11, букв.). Наистина, би изглеждало доста изкуствено да се предположи, че храната, с която Павел се засища след толкова дълго време, се е различавала в нещо от „разчупването на хляба”. Тъй като християнските събирания се провеждат до голяма степен на частни домашни терени, естествено е вярващите да дадат израз на другарското си общение, като се хранят заедно.

⁴⁵ J. Jeremias, (*Eucharistic Words*, pp. 120-121) приема, че „другарското общение” в Деяния 2:42 се отнася за другарското хранене (наречено „агапе”), а „разчупването на хляба” – към „Евхаристията”, която вече се е отделила от обикновеното ядене. Обаче, както бе отбелязано по-горе, това е необосновано стесняване на значението на *κοινωνια* в контекста. I. H. Marshall (*Last Supper and Lord’s Supper*, p. 127) правилно предполага, че там, и в I Коринтяни 11:17 – 34, „нормалната Господна вечеря се състои в контекста на по-пълна трапеза, на която конгрегацията сяда”

⁴⁶ *Виж* I. H. Marshall, *Acts*, p. 325; W. Foerster, TDNT 3. 1096.

Затова, по моя преценка, не може да се приема, че „разчупването на хляба” в Книгата на Деянията означава литургична служба, различна от ежедневните трапези, на които вярващите се хранят заедно. Такива храни несъмнено са „пълни с религиозно съдържание поради припомнянето на трапезното общение, което Исус е имал с последователите си по време на земното си служение”.⁴⁷ Реалността на християнското общение, такава, каквато я е замислил Исус, още в самото начало намира израз в обикновената дейност на съвместно хранене. Освен това, фактът, че понякога вървят заедно с поучение, молитва или възхвала, по всяка вероятност придава специален характер на тези събирания. Може би благодарствената молитва в началото или в края на храната отделя централно внимание специално на личността и делото на Господ Исус, припомняйки на вярващите основата на общението им с него. По този начин, една трапеза може да придобие значение от същия тип, какъвто Павел се стреми да припише на съвместните вечери в Коринтската църковна общност (I Коринтяни 10:16-17; 11:17-34). Наистина, логично е да се предположи, че в разчупването на хляба и съвместното споделяне на чашата християните виждат не само припомняне на невидимото присъствие на Господа и многото трапези, които в миналото са споделяли с него, но също и Новия Завет, който той основава на тази конкретна вечеря в горната стая, в обстановката на своето предаване като жертва по времето на Пасхата, в чиято светлина те виждат себе си свързани в един Божий народ.⁴⁸

Не се опитвам да забия клин между трапезите на общение в Деяния и учението на Исус на Последната Трапеза или учението на Павел за Господната трапеза в Коринт.⁴⁹ Основното бе да се подчертае, че в Книгата на Деянията съвместното хранене е дейност с дълбока духовна значимост. То е начин да се даде израз на специално взаимоотношение, което вярващите имат един с друг в Христос и специалната отговорност един към друг, която включва това взаимоотношение. Тези трапези може да са били неформални изрази на това, което по-късно придобива по-структуриран и организиран характер. Разглеждането на

⁴⁷ J. Behm, TDNT 3. 730 Той настоява, че Деяния 2:42, 46 „няма нищо общо с литургичното отбелязване на Господната Трапеза” (стр. 731), но казва, че храната в 20:11 „в контекста на мисията на Павел” може да бъде култово хранене, описано от Павел като Господна вечеря в 11:20. Не е вероятно, обаче, Лука да употребява един и същ израз по два различни начина, както тук.

⁴⁸ C. F. D. Moule (*Worship in the New Testament*, p. 21. Moule с право твърди, че „не в думите „разчупването на хлябовете”, а в контекста им трябва да търси човек ако иска да открие допълнителна значимост на това, което християните правят когато са заедно на трапезите си”

⁴⁹ C. F. D. Moule (*Worship in the New Testament*, pp. 21-26), умело поставя под въпрос отликата, направена от някои учени между примитивните палестински ястия на общението и сакраменталната, елинистична „Евхаристия”.

материала от писмата на Павел в седма глава ще разкрие подобията и разликите в ситуацията с Коринт.

Тъй като отбелязването на Господната Трапеза в съвременните църкви днес почти винаги се отделя от комуналното хранене, важно е да се обърне внимание какво сме изгубили при това развитие. Как можем да видоизменим начина, по който възприемаме Господната Трапеза, за да може фактът, че се събираме като Христово тяло, да получи посилен израз? Ако [структурите-уредбата](#) на нашия църковен живот правят невъзможно празнуването на Господната трапеза в контекста на едно нормално хранене, има ли други начини да насърчим Божиите хора да се хранят заедно и да си служат един на друг в свободната атмосфера на трапезното общение?

Молитва и възхвала

Употребата на определителния член и на множественото число в израза „молитвите” (*ταυς προσευχαις*, 2:42) подсказва, че става дума за специфични молитви, а не за молитва в общ смисъл (въпреки превода на NIV „на молитва”). В контекста, това най-очевидно разкрива непрестанното участие на вярващите в определените часове за молитва в храма (3:1; *срв.* 2:46). Съвместното им хранене по домакинства, обаче, съдържа и „възхвала на Бога” (2:47) и вероятно е включвала и молитва в строгия смисъл на молба. В Книгата на Деянията, християните определено са изобразени по време на молитва в най-разнообразни контексти. След възнесението, учениците „постоянно се събират всички заедно за молитва” (1:14). Оттам насетне научаваме за корпоративната молитва за насока (1:24), събрание за отдаване благодарност за избавление от преследване, и за отправяне молитва за ефективността на служението на благовестието (4:24-30), молитвена среща на ръководителите, които се молят за започващите ново служение (6:6; 13:3; 14:23), църковно събиране, на което се молят за освобождаването на Петър от затвора (12:5, 12), и многобройни други примери за индивидуална или корпоративна молитва.

Следователно, Евангелието на Лука и Книгата на Деянията като цяло представляват могъщо насърчение и пророчески призив към църквата да бъде молитвена общност: да се моли не само за собствената си издръжливост като Божи народ под натиска на този век, и за спасението на края... но и за неотклонната вяроност в свидетелството на благовестието сега, и за свежи пробиви на

Божията благодат и сила сега, които да ни насочат към милостта, славата и силата на възнесения Господ докато той се завърне.⁵⁰

Пред много съвременни църкви стои предизвикателството да отделят на молитвата повече място на публичните си събрания, да споделят визията на ранните християни за напредване на благовестието и Божията Слава, и да насърчават членовете на църковното събрание да се събират на молитва в широка гама от контексти извън формалното събиране на църквата.

Заклучение

За ранните християни в Книгата на Деяния, Храмът продължава да функционира като средище на откровението и молитвата, докато упорството им да проповядват Исус не довежда до прогонването им. В произведението на Лука не е формулирана доктрината за новия храм, макар от апостолската проповед да става ясно, че идеалът за новия храм се изпълнява от Христос. Възкресеният Христос излива божествения Дух върху учениците в Йерусалим, и посредством тяхното свидетелство става средството, чрез което на останалите нации се предлагат благословенията на последните времена. „Авторът на Деяния е се старал просто да разкрие как храмът на Йерусалим изиграва предопределената си роля като място на есхатологична реализация, и след това отстъпва на новото спасение, което не е затворено в конкретна топографична локалия”.⁵¹

В Лука-Деяния традиционната терминология на поклонението не се използва много по отношение на Христос. В тези случаи може да се установи богословска рамка, в която да се осмисли делото на Христос и живота на ранната църква. Призоваването на Христос като Спасител и Господ, като съдържание на първоначалния отзив на благовестието и начин на живот, изпълнен с молитвена зависимост от Бога, е централният смисъл на това, да си християнин. Въздигнатият господ Исус е обектът на религиозно чувство в ранните църкви. От друга гледна точка, християнският живот и служение трябва да се разглеждат като начин да се служи на Бога. Не друг, а Христос прави възможно предсказаното от пророците

⁵⁰ Виж М. М. В. Turner, 'Prayer in the Gospels and Acts' in D. A. Carson (ed.), *Teach us to Pray: Prayer in the Bible and the World* (Grand Rapids: Baker; Exeter: Paternoster, 1990), p. 75.

⁵¹ R. J. McKelvey, *The New Temple*, p. 84. В противовес R. A. Cole (*The New Temple*, pp. 48-49), McKelvey (pp. 89-90) те смята, че падналата и повторно издигната „палатка” (*скене*) на Давид в цитата от Амос 9:11 в Деяния 15:15-18, може да се приеме в смисъл, че възкресеният Христос е новият храм.

опрощение на греховете и изливане на Духа, за получат Божиите хора свободата да му служат по нов начин. Това поклонение намира конкретен израз когато християните се събират да служат един на друг със слово и дело, да се молят, и да изричат възхвали на Бога в поучение или в пеене, но разбирането за него не бива да се ограничава до тези дейности.

Най-основно, първите християни се събират, за да изразят съвместното си взаимоотношение с Господ, както и отговорностите си в това взаимоотношение. Докато Деяния подсказва за някои сходства между християнските събрания и дейността на синагогата, трябва да се подчертае, че Лука представя общностния живот на най-ранните християни в светлина, която го отделя от фарисейския юдаизъм, поставил в центъра на своята система изучаването и приложението на закона. От данните на Лука може да се открие само едно твърде общо съответствие между определени черти на синагогата и християнските събирания.⁵² Отново, макар да е възможно прокарването на паралели с Кумранската общност, в представеното по този начин от Лука ранно християнство, не се наблюдава нищо от монашеския начин на живот, с неговия фокус върху ритуалните и морални наредби. По-скоро, наблюдава се как християните осъзнават факта, че представляват общността от последните времена, освободени от ограниченията на юдаизма, съсредоточени върху Исус и пророческите писания, имащи свои собствени обособени форми на молитва и възхвала, сродени един с друг и служещи един на друг в ежедневни контексти, каквото е домакинството.

Би било проява на опростителство да се твърди, че това, което се прави в най-ранните църкви автоматично представлява норма и за нас днес. Казано по-конкретно, ясно е, че неофициалният характер на обрисуваните в книгата на Деянията домашни събрания, е функция от мащабите им и на неразвитото състояние на църквата. С течение на времето и на различни места, други културни и исторически фактори допринасят за развитието на различни модели на събрание и служение. В определен смисъл обаче, Лука препоръчва на други църкви от своето поколение примера на Йерусалимската църква, за която има да каже толкова много. Тази глава изолира някои принципи, които си струва да се разгледат отново, и да се приложат към съвременната обстановка, където се наблюдава значително обръкване относно значението на поклонението и целта на християнското събиране.

⁵² За възможното влияние на службите в синагогата на развитието на християнската литургия, виж бележка 15 към глава 4, на стр. 132 (след оформянето на българския текст трябва да се посочи страницата в него – препоръка на преводача)

Формалност и неформалност не са богословски категории. Въпреки това, хората понякога подмятат, че формалното отношение в църквата някак си води до по-приемливо поклонение от неформалното. Други пък твърдят, че за предпочитане е неформалността, тъй като позволява по-широк израз на библейското учение за събранието като Христово тяло. Формалността може да бъде израз на много тесен и неадекватен възглед за поклонението, а неформалността може да представлява извинение за липсата на подготовка, или отсъствието на сериозен опит за взаимодействие с Бога на колективно ниво. Освен размера на събранието, въпросът за формалния и неформален аспект често се решава в практичен смисъл от личните дадености на отговарящите за това, и от конкретните традиции на въпросната група. Със сигурност, обаче, съществуват богословски съображения, които трябва да предизвикат и осведомят мисленето ни по този проблем. Някои от тях вече са набелязани в Деяния, но ще бъдат развити и обяснени по-късно и в следващите глави.