

ПРОТОИЕРЕЙ
ГЕОРГИ ФЛОРОВСКИ

ИЗТОЧНИТЕ ОТЦИ ОТ IV ВЕК

ПО ЛЕКЦИИТЕ В ПРАВОСЛАВНИЯ
БОГОСЛОВСКИ ИНСТИТУТ В ПАРИЖ

ИЗДАТЕЛСТВО
ТАВОР

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКОГО ПАТРИАРХАТА
1992

Уводни думи

Предлаганият на читателя труд (в неговите две части: “Източните Отци на IV век” и “Византийските Отци: V – VIII век”) отдавна и с пълно право се смята за класически в областта на патристиката – историческото изложение на богословската мисъл на гръкоезичните свети отци на Църквата. Неговият автор – протоиерей Георгий Флоровски е един от най-големите руски християнски мислители и богослови на XX век, принадлежащ към последното поколение на предреволюционния, т. нар. “религиозен ренесанс”. Заедно с други знаменити свои съвременници, Флоровски пренася вълните на това мощно духовно движение в Западна Европа, където емигрира от болшевишкия режим през 1920 г.

Жизненият път на отец Георгий Флоровски може накратко да бъде описан така: Макар че е роден в интелегентно свещеническо семейство в Одеса през 1893 г., той никога не е учил във висше духовно училище и не притежава формално богословско образование. В този смисъл отец Иоан Майендорф го нарича “блестящ самоук”, но добавя, че “самоукият” Флоровски е бил признаван – в разцвета на живота си – както от православните, така и от инославните учени среди във Франция и Америка, за богословски авторитет от първостепенна величина¹.

Пътят на Флоровски в емиграция преминава през Прага, за да го отведе (през 1926 г.) в Париж, където вече

завоюваната му известност го прави един от първите преподаватели в току що основания и така прочут впоследствие Богословски Свето-Сергиевски институт. Заедно с него, в колегията на първите професори, са такива имена като прот. В. Зенковски, А. В. Карташев, еп. Вениамин (Федченков), а също и яркия, оспорван и осъждан отец Сергей Булгаков. От самото начало Флоровски заема място в катедрата по патрология. За разлика от мнозина други свои колеги, той много бързо приключва с епохата на духовните дирения (и лутания) и напълно се отдава на интензивна академична и научно-публицистична работа. Особеното при него е, че духовната ангажираност и личностност на творчеството му не го правят същевременно така публичен и конфликтен, какъвто е, да речем, Сергей Булгаков. Дори като полемист, Флоровски е сдържан, академичен, мек, въпреки че позициите му са ясно определени. Ето защо, бидейки в групата на критиците на т. нар. “софиология” (на отец Павел Флоренски, отец Сергей Булгаков и в крайна сметка – на Вл. Соловьев), той притежава в нея най-малко острия, най-малко лично нападателния глас. Мека, при определеността си, е и неговата позиция в църковно-юрисдикционните конфликти сред руската емиграция (между т. нар. “Карловацки синод” и т. нар. “евлогианци”). Когато в 1932 г. бива ръкоположен за свещеник именно от Западно европейския митрополит Евлогий, Флоровски вече е издал своите лекции, записани и събрани в двете книги, които предлагаме в настоящия български превод. Трябва да кажем, че на първо място тези лекции го правят автор с ярко присъствие в руското и православното богословие на XX век.

Отец Георгий Флоровски работи в Париж до началото на 1937 г., като завършва там и главния труд на своя живот – фундаменталното съчинение “Птицата на руското богословие”. Книгата е дадена за печат освен в Париж, също и в Белград и авторът отива в Сърбия, за да

следи по-отблизо издаването. Там, обаче, го сварва началото на Втората Световна война. Прекарвайки я в Югославия и в Чехия (в Прага), отец Георгий се откъсва от Института в Париж и след края ѝ, като оставя мястото си в катедрата на друг голям автор - архим. Киприан (Керн), решава да се пресели в Америка. По този начин вторият и по-дълъг период от живота му преминава в другия голям академичен център на Православието на Запад – Свето-Владимирската духовна семинария в Ню-Йорк. От 1948 до 1952 г., отец Георгий Флоровски е неин декан, а в последните си години става почетен професор в Харвард и Принстън. Макар да не написва в САЩ нови големи съчинения, той постоянно публикува ярки богословски статии (изобщо неговата научна публицистика включва работи на руски, френски и английски езици).

Отец Георгий Флоровски умира на 11 август 1979 г. в Принстън, като един от всеобщо признатите православни богослови и църковници.

Отец Георгий Флоровски и християнския елинизъм

Определено особено място сред големите имена на руската религиозно-философска мисъл на ХХ век заема авторът на “Източните отци”. От една страна, отец Георгий Флоровски безспорно е чужд на обществото на ярките мислители – *индивидуалисти* (като Бердяев, Шестов, Флоренски) - индивидуалисти в своята религиозност дотам, че изповядват едно по-скоро лично, отколкото съборно-църковно Православие. Сравнен с тях, Флоровски е подчертан традиционалист и даже (с някои свои съчинения) напълно *академичен* богослов. От друга страна, обаче, едва ли някой, който познава теченията в руската православна и религиозно-философска мисъл, би се решил да

нареди името му сред също тъй ярките в своята област *същински* традиционалисти от типа на митрополит Антоний (Храповицкий), архиеп. Серафим (Соболев) или отец Михаил Помазанский. Много малко общи черти има “академизма” на Флоровски и със *стария*, “семинарски” в добрия смисъл на думата, руски богословски академизъм от типа на този на архиеп. Макарий и еп. Силвестър. В сравнение с двете последни групи имена отец Георгий изглежда повече литературно-изящен, от приетото и повече екзистенциален, личностен от допустимото. В същото време – и тъкмо в това е *особеното, неповторимото* у Флоровски – макар че не е нито “самогласно”-спекулативен, нито строго традиционален, той *не е “среден”* в нито едно възможно отношение. Може би защото е пристрастно, отчетливо, и в този смисъл “крайно”, патристичен, *византинистичен*. В този смисъл, в лицето на Флоровски, ние притежаваме особено свидетелство за яркостта на една собствено и *обективно-църковна* мисъл, изхождаща от съзнателно въцърковен разум и излагаща се в откровен елинистично-патристичен “дискурс”, ако бъде позволен подобен израз. Пътъом бихме могли да кажем, че в това отношение най-близък до отец Георгий Флоровски е друг един голям богослов на руската емиграция (от последващото поколение) – Владимир Лоский. Именно Флоровски и Вл. Лоский са двамината, може би най-*църковно* мислещи писатели сред философски, *спекулативно* настроените “големи руснаци” от диаспората. За още по-голяма детайлност на характеристиката може би следва да добавим, че между тях Лоский е повече догматист, докато Флоровски е повече *историк*.

Но ако яркостта на перото и дълбочината на мисълта са, в повечето случаи необясними и неподлежащи на многословно описание *дарби*, то светогледната и философско-богословската *позиция*, е категория напълно преценима от гледната точка на обективните и разумни критерии

за правдивост и основателност. Известно е каква е тази позиция при отец Георгий Флоровски. Според назоваването ѝ, както от него самия така и от неговите изследователи и ученици, тя би могла да се определи като “християнски елинизъм” в богословието или като “перманентна (непреходна) патристика” в християнското мислене и светоглед изобщо.

Работата е там, че Флоровски е дълбоко убеден не само във вечната нормативност на светоотеческия дух за християнското богословие, но и в непреходната ценност на пратристичната *форма*, на патристичната *дискурсивност* за православното Бого-мислие и свето-виждане изобщо. Едва ли има друг измежду големите руски религиозни мислители, който да е в по-голяма степен *елинист* в школовката на мисленето си и в артикулацията на богословските истини. За отец Георгий Флоровски своеобразният, християнски преобразен от великите отци елинизъм, съвсем не е *пребходна форма* на богословската мисъл, не е едно от историческите “облекла” на православната философия и световиждане. Напротив, той е постигнатият от свети по живот и просветлени, облагодатствани по ум отци, *идеал* на християнска разумност. От него християнското богословие би могло да се отдалечава, но към него – след драматичния опит на извънцърковно скиталчество – неминуемо би следвало да се връща. И това е така, защото – според Флоровски – патристичната мисъл съвсем не се изчерпва със специфичния си, и наистина *елински*, платоновско-аристотеловски категориален апарат и онтологична рационалност. Би могло да се каже, че – благодарение *и на това*, но най-вече благодарение на отеческия *етос* в нея – патристичната мисъл представлява една неповторима сплав от *немечтателно здравомислие* и *главоломна спекулативна възвишеност* способни да удържат Христологичната *норма* на богословието. В патристиката и именно в нейния “преобразен елинизъм” се съединяват в

едно трезвостта и удивлението на ума. “Християнският елинизъм” е трезв и рационално-активен в своята възхитеност в Тайната, и възхитен, апофатично самоограничен в своята логосност. Каквото и да се опитаме да изречем, обаче, за да характеризираме “християнския елинизъм” или “перманентната патристика”, които Флоровски счита за непреходна *норма* на православно-християнския светоглед и Богомислие, ще бъде недостатъчно за обосноваването на това *защо*, все пак, той е именно *същностната форма* на този светоглед. Ето защо, струва ми се, че Флоровски (както и Вл. Лоский) отстоява въпросната нормативност на патристиката, преди всичко, защото *чувства*, че тя е *църковна*, че по патристически, по “византийски”, ако щете, *живее* разума на православната Църква. Че това е тъкмо тъй, става особено ясно при всеки опит за християнско и православно мислене *встрани* от тази норма.

Тук стигаме до подлежащия на безспорно потвърждение факт, че Флоровски утвърждава своята позиция за вечната нормативност на патристиката за богословието и религиозната философия, в една – заела целия му творчески живот – имплицитна полемика с мислещите въвн от нейните традиции руски религиозни философи. От тази гледна точка – повтарям – отец Георги с пълно право би могъл да се определи като *противник* на многообразното духовно “поколение”, чийто родоначалник в края на краищата е Вл. Соловьев – бащата и на “софиологията” и на елементите на гностицизъм и спиритизъм у последователите му от “Сребърния век”.

Има едно най-централно ядро в богословието на отец Георги Флоровски. Това е отстояването на *действителността*, на съвършената *пълнота* и на *историчността* на Въплъщението на Бога в Христа. Съответно: нетърпимостта му към всеки вид оригенизъм, който тъй или иначе се опитва да “алегоризира” и “символизира” това Въплъщение. Флоровски не приема мисълта, че Бог е

станал човек *само*, за да може човекът да получи достъп до сама за себе си отвъдната на всичко човешко и историческо Божественост, и като я достигне в и чрез Христа, да остави настрана “средството” за това възхождение – *човечеството* на Христос – с цялата му плътскост, сетивност, *историчност*. По този начин човечеството на Богочовека – с иманентната нему локализираност във времето, историчност на извършените действия и претърпените страдания – действително се превръща в един, макар и неизбежен, но “йероглиф”, който следва да бъде разгадан, про-зрян и *преминат*, като *знак*, *притча* за истинното вечно неисторично и вечно не-земно Божество. По този път за “духовно по-издигнатите” телесните очертания на Христа изчезват, изчезва и се разтваря в чиста *притча* самата евангелска *история* на Богочовека; *реалния контакт* с присъстващия в Тайнствата на Църквата с *Тяло и Кръв* Богочовек, се сублимира до абсолютно-неконкретно *спекулативно* съединение с “Трансценденцията”. Бог, Чистото най-съкровено име е “Емануил” (“с нами Бог”), отново бива превърнат в Бог *отвъд* всичко човешко и “наше”, само че “оригенизация” религиозен мислител смята, че се е издигнал там именно защото е “раз-символизирал”, “раз-историзирал” явления, за да бъде средство за подобно трансцендиране “исторически” Христос. В известен смисъл се получава тъй, че Христос е Бог и човек, но *неразделно* с Бога е и си остава човек само за духовно неиздигналия се, за все още духовно-несъвършения. Обратно: в мярата на усъвършенстването в Христа, последният престава да е “и човек”, раз-крива, че е бил и въобще *e* човек само “йероглифично”, знаково – с цел да бъде “прочетено” отвъдното, “означаемо” – Божеството, недостъпно за човеците без посредничеството на плътта и времето.

Против тази радикална (и винаги болезнена) спиритуализация на християнството, *против* “оригенистич-

ното” изкушение, Флоровски е в самата сърцевина на своя богословски светоглед². Защото, според него “оригенизъмът” (в така очертаня типологичен, обобщен смисъл на тази дума) не води нито до “обдъжението” на човека, нито за “обдъжението” на неговия разум, а по-скоро до раз-човечаването му, до деонтологизацията му. В областта на еклезиологията по този път се стига до десакраментализация на църковния живот и до деградирането на Църквата от общество участващо, при-частващо и живеещо с Христа, в общност на спекулативни мистици от неоплатонически тип. В последна сметка, в областта на ума, радикалната “оригенистична” спиритуализация на християнството, финишира в мечтателен и романтически *спиритизъм*. Би могло, следователно, да се каже, че именно в противовес на този “лъжеименен гнозис” Флоровски и издига, и отстоява *патристиката като норма*. Би могло да се каже обаче, и това, че отец Георги отстоява патристиката срещу един “вечен” *оригенизъм в мисленето* и по-специално – в проявленията на последния в различните издънки на руската религиозна мисъл от Соловьовско-“софиологичен” тип. И ние “трябва да се съгласим, че такъв типологичен, дълбинен “оригенизъм” действително се съдържа както у Соловьов, който изхожда от един хегелианско-шелингиански духовен пантеизъм, така и у Шестов – изхождащ от героичния Киркегорев протестантизъм, а също у Бердяев – с неговия радикален анти-обективистки персонализъм. Като не с смеем да отречем дълбочината на мисълта на споменатите философи, довела до същинско “обличаване” на неподозирани до тях тайни, ние ще се съгласим с отец Г. Флоровски, че тези мислители се отклоняват от христологичната “норма” на Православието, тъкмо *защото* и *доколкото* не са “християнски елинисти” в мисленето си. У отец С. Булгаков, който откровено заявява, че се усеща стеснен от аристотеловските категории на отците, наред с уж постигнатият

по-голям “персонализъм” в триадологията, се явява и един *твърде* спекулативен хегелианизъм, водещ го към савелианство. У отец П. Флоренски, в чиито книги и статии *алегоричната* онтология е така подчертана и допълнена с езотеризъм, се явява пък лъх на гностико-романтическа *произволност* в богословстването за същността Божия. И в двата случая се изгубва *гръцката разумност*.

Всъщност именно опитите да се “обживее” християнското богословие по начин различен от “християнско-елинския” начин на отците, по начин различен от уж остарелия “патристичен” такъв – свидетелства *постоянно* за съвършенството и *църковната* нормативност на патристиката. За Флоровски руските религиозни мислители от “поколението” на Соловьев са “оригенисти” в дълбинния, типологичен смисъл, която тази дума има за него. Ако са “елинисти”, те са елинисти в непреобразования от отците смисъл на тази дума, ако са мистици пък, са мистици в нецърковен – славянско-почвенически или тевтонски (Яков-Бюемевски) дух. И в двата случая тяхната духовност е *твърде* спиритуалистична, за да бъде църковна, и *твърде* лична, за да бъде “католична”, т. е. сборна, християнски-универсална.

Бидейки противопоставен на “софиолозите”, обаче, отец Георги Флоровски се отличава – както вече казах – и от *онези* привърженици на “християнския елинизъм” на патристичната традиция, които най-експлицитно и най-персонално нападат “Соловьевското поколение”. Това пък е така защото прокламираният от отец Георги “християнски елинизъм” въобще не е само традиция и даже – *не е преди всичко* традиция, в смисъла на стояща обективно зад и *независимо* от личността кодифицирана нормативна *система* от мисловни схеми и положения. Идеята на Флоровски въобще не е идея за елементарно “връщане” към патристичната мисловност и категориален апарат, нито пък е използването ѝ като безспорно авторитетно поле-

лично оръжие за разобличаване на “нововъведенията” в името на един рафиниран, но по своему самооблащаващ се и обичащ духовния *уют и неподвижност* консерватизъм. Отец Георги Флоровски винаги е настоявал за “*перманентна*” патристика, което ще рече за едно постоянно подновяващо се, *лично* усвояване на патристиката. В тази връзка е и убеждението на Флоровски, че е настъпило времето (разбирай, настъпило е за съвременните му религиозни писатели) “да възцърковим своя разум и да възкресим за себе си свещените и благодатни начала на църковната мисъл”. Необходимо е, следователно, едно *жизнено* “патризиране” на мисълта и светогледа, а то е тъждествено с “възцърковяването на разума”. Възцърковяването е цялостно преобразуване на човека – то е равно на това да се научиш да чувстваш – макар ти лично – по начин по който чувства един по-голям, обективен спрямо теб, род – родът на Христовите люде, на “Тялото Христово”. Да чувстваш – макар ти, лично – *по църковному*, да се държиш по църковному, *да мислиш* по църковному. Ако сториш това, ти непременно – вече не външно, “начетчески”, превзето – ще започнеш да мислиш в категориите на светите отци, в духа на светите отци. Не вече защото те са авторитети (външно налагани от външната инстанция на Църквата като авторитет), а защото именно в такива категории и дух *може* да мисли това “Тяло” за себе си и за Своята Глава. В този смисъл Флоровски разбира под “перманентна патристика” по-скоро един *богословски етос*, при това съвсем различен от етоса на повечето руски религиозни мислители-“софиолози” (а така също, трябва да признаем, на мнозина днешни поборници за религиозно и православно възраждане). Тук не християнските догмати, не християнската църковност и чувственост следва да се “екзистенциализират”, за да им се даде освен старата “авторитетност” още и актуалната и жива *умност*, а напротив – човекът в своята “екзистен-

ция”, включително с неговия ум следва да се въцъркови, та да “поумнее” – и за догматите, и за вечната патристичност на църковното мислене, за “християнския елинизъм” на богословието.

Струва ми се, че тъкмо защото е поддръжник на подобен етос отец Г. Флоровски е настроен и най-малко “обновителски” в сравнение с други свои вярващи и мислещи съвременници. Повтарям, за него обновяване също е нужно, но “ветхост” или безжизненост, които да се нуждаят от такова *обновяване* има не в патристическото умозрение и богомислие, а в духовния настрой и културата на самите религиозни мислители и боготърсачи на съвременността. Именно търсещите Бога следва да се “обновят” като *въцърковят* своя разум и по този начин станат способни да богомислят и богословстват по *естествения* за Тялото Христово начин; по начина – фигуративно казано – по който се мисли и говори в този дом от времето на отците му и до днес. Понеже мисли по този начин обаче, Флоровски – парадоксално казано – е същностно *либерален* традиционалист. Той *приканва* към патристиката, вижда задачата си като учен и преподавател в нейното популяризиране и *свидетелстване*. По това, повтарям, той *манталитетно* се отличава от традиционалистите-блюстителите, от богословите-“стражи” от типа на споменатите митроп. Антоний (Храповицкий) и архиеп. Серафим (Соболев). За тези последните (безспорно значителни и *искрени* богослови) патристичната традиция, като органична част от Свещеното Предание, от самата Църква, се осъзнава почти веществено, златоизлято, почти наравно със свещените съсъди. Напротив, за Флоровски, богословието на отците е както самосъзнание на Църквата, така и нейна *педагогика*; както авторитет, изискващ смирено подчинение, така и *жизнено формиране на ума*.

От така представената *богословска позиция* на отец Георги Флоровски, естествено могат да се извлекат и да

станат разбираеми основните посоки в неговото научно творчество. В областта на чистата догматика той пише значително по-малко, но затова пък в една поредица от блестящи статии (Флоровски е майстор на научната публицистика) съумява да обвърже по забележителен начин богословието с философията на историята. Според него същински принцип на една (християнска) философия на историята би следвало да бъде фундаменталното *събитие на Боговъплъщението*. Истината за историята на света е тази, че тя е времето, прозряно като *sub specie Christi*. Такива *атрибути* именно на *историческото* време като целе-насоченост, изясняване на миналото от настоящето, а на последното – от бъдещето, изобщо са налице и са възможни, единствено, ако бъде пред-положено спасителното въплъщение на Бога в Христа. В този смисъл – според Флоровски – главното в историята, което даже образува нейната *форма* е именно разполагащото се и извършващото се в нея и *чрез* нея *Домостроителство*. Същността на историята – това е Домостроителството на спасението, от което световната история *е* свещена история, а свещената история – това и *е* историята на света. От тук, многочислени са у Флоровски статиите с теми като “Положението на християнския историк”, “За последните неща и последните събития”, “*Cum Deus Homo*: за причините на Боговъплъщението”, “Откровение и изтълкуване”³. От обосноваването на историята като Домостроителство, на историята като имаща своето конститутивно начало в събитието на Боговъплъщението, следва другата – вече спомената по-горе – основна тема в богословските работи на Флоровски – защитата на съвършената *пълнота* на Боговъплъщението и несводимостта на последното до някакъв “йероглиф” за раз-читането на Бога, до нещо “раз-топимо” и подлежащо на мистическа “сублимация”, “преодоляване” от духовно издигнатия. Тук са именно статиите: “Противоречията на оригенизма”, “Ант-

ропоморфитите на египетската пустиня” (в две части) и “Евсевий, Ориген и иконоборческият спор”.

Главно поле на занятията на Флоровски обаче, е, както казахме, *патристиката*. След като очертахме същността на светогледната и богословска позиция на мислителя, това, мисля е съвсем разбираемо и обосновано. Всъщност, отец Георгий, за когото християнското учение с неговите догмати е учение за спасението като *свещеноисторическа* драма, а историята е свещена история, история на *Църквата* по преимущество, трудно би могъл да се впусне в строенето на богословска *система* или в писането на “емпирична” обективистична история на Църквата. За него историята на Църквата е история на нейното богословско самоосъзнаване, а богословското ѝ самоосъзнаване е равно на въцърковяването на човешкия ум. От тук, грандиозната задача, която сам отец Георгий Флоровски поставя като основна в своя творчески път (и която, уви, в пълнотата си не се осъществява): да се напише пълна и изчерпателна “история на православното Предание”⁴. Въпросната творческа задача (поне във вида, в който тя частично е изпълнена) би могла да бъде формулирана и по-точно, и именно: да се опише пътя на самоосъзнаването на Тялото Христово (Църквата), което с това самото е и ставането на *църковния разум*, на църковната мисловност – т. е. на богословието в най-точния смисъл на тази дума. Безспорно е, обаче, че само-осъзнаването на един живо организъм, какъвто е Църквата, не може да се извърши в строга последователност и систематичност, а става преди всичко *по повод* на преживяни от въпросния жив организъм *изпитания*, чрез делото на определени негови членове, които точно затова се превръщат в *отци* – отци на съзнанието на разума на Църквата (чийто Отец, в собствения смисъл на думата, е разбира се, само Господ Бог). Ето защо историята на самоосъзнаването на Църквата, съвпада с историята на отците, т. е. с патристиката в

академичния смисъл на тази дума. Но – както бе казано, пробуждайки и кристализирайки съмосъзнанието на Църквата, отците със самото това изграждат *църковната разумност въобще*. В този смисъл вторият елемент от задачата на Флоровски е: да се прецени от гледна точка на църковната разумност, *на отеческата норма*, историята и по-специално най-ангажиращата отец Георгий, най-жизнено проблематичната за него история – историята на Русия, *духовната история на Русия*. Напълно прав е в този смисъл отец Йоан Майендорф, който разделя патристическите трудове на Флоровски на две части: изложение на светоотеческото богословие (като догматично само-осъзнаване на Христовата Църква въобще) и прилагането му, именно като нормативна система, към критиката на “пътищата” на руската духовна история.

Така, в края на краищата, ако трябва да характеризираме предлаганите на читателя две книги *в собствения* контекст на творчеството и замислите на отец Г. Флоровски, то те би трябвало да се нарекат “пролегомени” към главната му книга – фундаменталния труд “Пътищата на руското богословие”.

Казвайки последното обаче, аз напълно съзнавам доколко различна може да се окаже съдбата на една книга, спрямо първоначалния ѝ авторски замисъл. Известно е, че както “Източните отци на IV век”, така и “Византийските отци V-VIII в.” представляват запис на академичните лекции на отец Георгий Флоровски по патрология изнесени в Богословския институт в Париж в края на 20-те и началото на 30-те години. Именно като класически труд по богословието на православните отци, тези книги, обаче, са останали значими и до днес. В края на краищата, по мое убеждение, точно такива ще бъдат те днес и за интелигентния и духовно търсец български читател. Защото не може да не се отбележи факта, че студентите по философия, например, не разполагат до настоящия момент

с едно цялостно и авторитетно, *подробно* изложение на мисълта на гръцките и византийските християнски мислители от патристичната епоха (имайки същевременно такова изложение на мисълта на западните теолози в книгата на Ет. Жилсон и Фил. Бьонер “Християнска философия”). Един *задълбочен* не-“учебникарски” написан труд по гръцка патристика пък липсва на студентите богослови. Накрай, едно систематично изложение на светоотеческата богословска мисъл, заедно с портретите на нейните създатели, особено липсва на просветения (или желаещия да се просвети) православен християнин у нас. И трите тези “липси” запълва знаменитият двутомен труд на отец Георгий Флоровски. Следователно предлаганата книга има свой собствен контекст и у нас и в днешния ден.

Калин Янакиев

¹ Прот. Иоан Майендорф, “Предисловие”, в: Прот. Г. Флоровски, *Пути русскаго богословія* (Вилнюс, 1991).

² Вж. напр. Прот. Г. Флоровский, “Противоречия оригенизма”, в: *Путь* №18 (1929), стр. 107-115; и Georges Florovsky, “The Iconoclastic Controversy,” in: *The Collected Works of Georges Florovsky*, vol. II, (Belmont, Mass., 1974), 101-119.

³ Georges Florovsky, *op. cit.*, vol. II, pp. 31-65; vol. III, pp. 243-265; vol. III, pp.163-170; vol. I, pp. 17-36.

⁴ Прот. Иоан Майендорф, цит. съч., стр. 5.

Тази книга е съставена от академични лекции. В поредицата очерци или глави съм се стремил да обрисувам и да запечатя образите на великите учители и отци на Църквата. За нас те са преди всичко свидетели на вселенската вяра, пазители на съборното предание. Но отеческата книжнина е не само неприкосновена съкровищница на преданието. Защото преданието е живот, и преданията се запазват истински само в своето живо възпроизвеждане и съпреживяване. За това свидетелстват отците в своите творения. Те показват как истините на вярата оживотворяват и преобразяват човешкия дух, как се възражда и обновява човешката мисъл в опита на вярата. Те разкриват истините на вярата в един цялостен и творчески християнски мироглед. В това отношение творенията на отците за нас са източник на творческо вдъхновение, пример за християнско мъжество и мъдрост. Това е школата на християнската мисъл, на християнското любовомъдрие. В своите лекции аз се стремях преди всичко да навляза и да въведа в този творчески свят, в този вечен свят на неостаряващия опит и умозрението, в света на непомръкващата светилна. Вярвам и зная, че само в него и от него се открива правият и верният път към новия християнски синтез, който съвременната епоха очаква и търси. Дойде времето да въцърковим своя разум и да възкресим за себе си свещените и благодатни начала на църковната мисъл.

Поради външни причини се налага изданието на очерците по история на отеческото богословие да бъде разбито на отделни части. Всяка от тях представлява завършено, почти самостоятелно цяло, но всички са свързани заедно от един план. В общия план тази книга за източните отци от IV век представлява втори том. Първият том обхваща първите три века. Надявам се, че другите части ще бъдат скоро издадени.

Париж, 1931. II. 5 (18).

I

ОСНОВНИ ЧЕРТИ НА БОГОСЛОВСКИЯ ЖИВОТ ПРЕЗ IV ВЕК

1. От началото на IV век в живота на Църквата започва нова епоха. Империята в лицето на равноапостолния Кесар получава кръщение. Църквата излиза от принудителния си затвор и приема под своите свещени сводове търсеция античен свят. Но тук светът донася със себе си своите тревоги, съмнения и съблазни – донася и голяма скръб, и голяма гордост. Църквата е трябвало да утеши тази скръб, а гордостта да смири. Сред вълнения и борби древният свят се преражда и се въцърковява. Духовната възбуда обхваща цялото общество – църковното и околоцърковното, от върховете до низините. И в религиозното търсене нахлуват чужди страсти – и сметки на управници и политици, и лични въжделения, и племенни раздори... Времето на великото и победното тържество било за църквата и време на големи изкушения и скърби. И нерядко в онази епоха изповедниците на православие е трябвало да извървяват своя път в окови, сред гонения и подозрения и да го завършат с мъченически венец. Достатъчно е да си припомним житието на великия Атанасий или на Златоуст... Още било рано да се говори за окончателна победа. Светът все още оставал “външен” за Църквата. Непосредствено зад църковната ограда продължавал предишният, езическият живот. Още

съществували езическите храмове. Още учели езическите учители – и полемизирали с християнството. Цялата култура все още била езическа, наситена с езически отживелици и спомени. Това се чувствало във всичко, като се започне от домашния бит. Не е чудно, че през IV век е толкова силно монашеското движение, стремежът към бягство в пустинята. В него се проявява не само влечението към уединение или самота. В света наистина било трудно да се живее по християнски... Езическата реставрация при Юлиан съвсем не е случаен епизод – и тя показва, че старият свят още не е умрял. През IV и дори през V век езическата култура преживява нов подем. Достатъчно е да си спомним за Ямвлих, за атинската школа на неоплатониците. Същото става и на Запад – да си припомним спора за Олтара на Победата още при Грациан. През IV век два свята се сблъскват помежду си: елинизмът и християнството. И ето какво е характерно: Църквата не отхвърля и не отрича античната култура, но елинизмът не приема християнството. Така става и по-преди, през вековете на гностицизма, по времето на Плотин и Порфирий. Порфирий открито се обявява против християнството (неговите възражения ние знаем от отговорите на Макарий Магнезийски)... Сега съпротивата става още по-упорита... Но не външната борба е най-важна. Още по-трудна и по-трагична е вътрешната борба: всеки елин трябвало да преживее и преодолее вътрешното раздвоение. Някои се примирявали и успокоявали твърде рано. В това отношение е много характерен образът на Синезий Птолемаидски – и в епископски сан той си остава неоплатоник, с вярата си в сънища и гадания... През IV век започва трудният процес на духовното прераждане на античното общество. Повечето хора живеят все още в своеобразно културно двоеверие. Душевният строй на античния човек се преобразява много бавно. Този процес завършва много по-късно и се разрешава с раждането на новата

византийска култура. Четвърти век е преходна епоха. В това е неговото историческо своеобразие. Той е по-скоро завършек на една вече изживяна история, отколкото начало на нов период.

2. Целият IV век преминава в бурни богословски спорове. И преди всичко – в борба с арианството... Арианското движение не е еднородно. И трябва да се прави разлика между въпроса за произхода на учението на самия Арий и въпроса за причините на онова богословско съчувствие, което той среща от различни страни. Има много основания самият Арий да бъде свързан с Антиохия, с тамошния презвитер Лукиан и дори с Павел Самосатски. Свети Александър Александрийски посочва това още от самото начало. “То получи своята закваска от нечестията на Лукиан”, пише той за арианското лъжеучение. Това не означава, че Арий просто заимства своето учение от Лукиан. Няма основания да се отрича известна самостоятелност при Арий... За Лукиан ни е известно малко. И образът му загадъчно се двои. Очевидно той е бил свързан с Павел Самосатски и дълги години е живял под запрещение – “при трима епископи”. Но той умира като мъченик и името му е вписано в църковните диптихи. Във всеки случай той е изтъкнат библеист и продължава започнатата от Ориген работа върху поправянето на гръцкия библейски текст. При това той ползва и еврейския текст, а може би и сирийския Пешито – той е учил в Едеса при някой си Макарий. Именно Лукиановата рецензия на текста LXX получава всеобщо признание сред църквите в Мала Азия и в Константинополски окръг. Като екзегет Лукиан е решителен противник на Ориген – стреми се да противопостави на александрийския алегорически метод този на прякото и буквално “историко-граматическо” тълкувание. Именно разногласието по въпросите за екзегетическия метод разделя преди всичко антиохийските и алек-

сандрийските богослови. Те принадлежат към различни филологически школи – та нали и античните тълкуватели на древни текстове се разминавали по въпросите за метода... И заедно с това в своите богословски възгледи Лукиан едва ли е бил много далече от Ориген. Много показателно е това, че мнозина от неговите ученици били в същото време и оригенисти. Това може са се каже и за самия Арий. Неслучайно арианите толкова често се позовават на Ориген и на Дионисий Александрийски. Бидейки противници на Ориген в екзегетиката, те остават оригенисти в богословието. Във всеки случай проблематиката на арианското богословие става разбираема само от Оригеновите предпоставки. При арианстващите богослови се усеща същият страх от съблазните на модализма, както и при Ориген. Арианското движение е възможно само на оригенистична почва. И затова борбата с арианството е в действителност преодоляване на оригенизма. Името на учителя рядко се е назовавало в споровете. Защото и противниците на арианството били оригенисти – преди всичко свети Александър. Самият Ориген не е бил “арианин”. Но от неговите предпоставки е лесно да се направят арианските изводи – не само от неговите думи или намеци. И преодоляването на арианството се оказва исторически едновременно с това и преодоляване на оригенизма в троическото богословие. Системата на Ориген по това време още не е подлагана на обсъждане в цялост – едва в самия край на века е поставен общият въпрос за неговото правомислие. Отричането от троическото богословие на Ориген става сякаш тихомълком. Много е характерно, че такъв последователен оригенист като Дидим е вече напълно свободен от Оригенови мотиви в учението за Троичността. Той е по-далеч от Ориген дори от свети Атанасий. Това е не само отричане, но и преодоляване на оригенизма. И в това е положителният богословски резултат от арианските спорове.

3. В своите разсъждения Арий изхожда от понятието за Бога като съвършено единство, като самозаторена монада. И за него тази Божествена монада е Бог Отец. Всичко друго, което реално съществува, е чуждо на Бога по същност, има друга, своя собствена същност. Завършеността на Божественото битие изключва всяка възможност Бог да съобщи или да отдели от Своята същност на някой друг. Затова Словото или Синът Божий като ипостас, като действително съществуващ е безусловно и всецяло чуждороден и неподобен на Отца. Той получава битието си от Отца и по волята на Отца, както и останалите твари – получава битие като посредник в сътворението заради създаването на света. Затова има някакъв “промеждутък” между Отца и Сина – във всеки случай Синът не е съвечен на Отца... Иначе би се оказало, че има двама “безначални”, т. е. “две начала” – истината на единобожието би била отречена... Казано по друг начин: “Било е, когато не Го е имало” – когато не Го е имало Сина. Немало Го е и е станал – дошъл е в битие, възникнал е. Това означава, че Синът е “от не-съществуващите”, ἐξ οὐκ ὄντων. Той е “твар”, тоест нещо произлязло. И затова има “изменяема” природа, както и всичко, което е произлязло. Божествената слава му се съобщава някак отвън – “по благодат”. Впрочем поради предвидение на бъдещето – наведнъж и от самото начало... Такова било в общи линии учението на Арий, доколкото можем да съдим по запазилите се фрагменти от неговите съчинения и по свидетелствата на съвременниците му. То било всъщност отрицание на Божията Троичност. Троичността за Арий е нещо производно и произлязло. Тя възниква, разделена е от “времеви промеждутъци” (διάστημα), нейните ипостаси не са подобни една на друга, чужди са една на друга и не са съвечни – “до безкрайност са несходни помежду си”. “Това е някаква намаляваща Троица, някакъв съюз или “общество” на три неподобни същества (*забележка-*

та е на Григорий Богослов) – съюз на “три ипостаси, обединени по същност”. Казано по друг начин: трите са едно само по воля, но са “разобщени по същност”. Иначе казано: три същества... Арий бил строг монотеист, един вид иудаист в богословието. За него Троицата не е единият Бог. Има един и единствен Бог, това е Отец. Синът и Духът са висши и първородни твари, посредници в създаването на света. В това Арий сякаш наистина повтаря Павел Самосатски и изобщо повтаря монархианите динамисти. Но той е много по-близо до Филон. И не е трудно да разберем защо разсъжденията на Арий са успели да предизвикат съчувствието на александрийците и оригенистите. Веднага се вижда колко е свързано цялото богословие на Арий с проблема за времето и с въпроса за творението, за възникването на света. Този въпрос е и бил основен за него. Творението е именно възникване. Тварно е онова, което е възникнало, което съществува не от себе си и не чрез себе си, но от друго; онова, което не го е имало, преди да стане. И затова за Арий “рождението” е неразлично от “творението” – и едното, и другото е възникване. Арий не умее да мисли възникването по друг начин освен във времето. С това е свързана двусмислеността в понятието “начало”. Това, което е произлязло, има начало, има причина за своето битие извън и преди себе си. Но “начало” може да значи две неща: първо – основание или източник на битие; и второ – момент във времето. За Арий двете значения съвпадат. “Безначалността”, или извънвремето, означава за него и онтологична първичност. Затова той отказва да допусне “безначалност” или вечност на битието на Сина. Защото това би означавало отрицание на “рождението” или “произходването” – и Словото би било някакъв втори и независим Бог. Ако Словото е от Отца, значи То е произлязло. Иначе то не е от Отца. От преданието Арий знае, че Словото е Бог на откровението, най-непосредствената причина за

тварта. Но тварта е изменлива, тя е във времето. Това му дава ново основание да свързва битието на Словото с времето... Очевидно Арий през цялото време рязко се разминава с Ориген. Нали Ориген открито е учел за вечното рождение на Словото – и при това се е позовавал на неизменяемостта на Божественото битие. И все пак от тук той прави твърде много изводи: той смята, че всякакво възникване противоречи на Божествената неизменяемост, и затова Ориген учи и за вечното творение на света – творението на започващия във времето свят от Бога му се струва невъзможно. И за Ориген раждането на Сина и творението на света се обединяват в понятието за възникването. В името на Божествената неизменяемост Ориген всъщност отрича всяко възникване. За нищо от съществуващото той не се решава да каже: било е, когато не го е имало... Той стига до извода за вечността на всяко съществуване, за съвечността на всичко с Бога. В това именно Ориген е близък до Аристотел с неговото учение за вечността на света. Светът е престанал да бъде твар според Ориген. Този извод се оказва неприемлив за последователите му. Но отхвърляйки извода, те не се отказват от предпоставките на Ориген. Така разсъждава и Арий. Той отрича вечността на света – целият патос на неговата система е в утвърждаването на времевия характер на всичко произлязло, на всичко, което има “начало” на битието си в друго. Но от това следва, че и Синът се ражда във времето... Арий се разминава с Ориген в изводите си, но съвпада в предпоставките... И в рамките на Оригеновата система остава безизходната алтернатива: или да се признае вечността на света, или да се отхвърли вечното рождение на Сина... Да се излезе от този кръг е възможно само като се отрекат Оригеновите предпоставки... Ето защо системата на Арий е привличала упоритите последователи на Ориген, отказали се от учението за вечността на света. В това отношение най-ярко е богословието на

Евсевий Кесарийски. Той далеч не във всичко съвпада с Арий – дори направо отхвърля основната мисъл на Арий за “произхождането” на Сина “от не-съществуващите”... И заедно с това той отрича, че Синът е “съ-безначален” на Отца – като причина или начало на Сина Отец “пред-съществува”, макар и не във времето. Във всеки случай за Евсевий битието на Сина е свързано с времето. Преди своето действително рождение Синът съществува “в Отца”, но съществува неродено, “като възможност”. И едва след това се ражда като истинска и самостоятелна ипостас, дори като “втора същност” (или “второ същество”) наред с Отца – и се ражда по волята и от волята на Отца. В своето битие Синът е обърнат към света и в този смисъл е “първороденият от всички твари”. Той е творецът, демиургът, създателят на всички видими и невидими същества – в това число преди всичко на Духа Утешител. Като непосредствено създание на Отца Синът Му е съприсъщ. Но като произхождащ от Отца Той е по-малък от Него, представлява някаква “средна” сила между Отца и света – Той е “втори Бог”, но не първи. И Той е “почетен като Божество”, но именно почетен... Той е твар, макар “и не като другите твари”... Евсевий, както и Арий, обсъжда всъщност един космологически, а не богословски проблем. Той през цялото време говори за “произхождането”... Битието на Сина... “по собствената Си ипостас” е според него тясно свързано със съществуването на света. И за да не заличава границата между Бога и света, той рязко отделя Сина от Отца - “битието на Сина не е необходимо за пълнотата на битието и за пълнотата на божеството на Отца”... За Евсевий битието на Сина е свързано с времето затова, защото с времето е свързано битието на света. Той прави разлика между произхождането на Сина и творението на света, $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ и $\delta\eta\mu\iota\upsilon\sigma\tau\eta\tau\eta$, но все пак не може да излезе от апорията на “произхождането”. Апорията на “произхождането” е главна тема на арианските спорове.

И в известен смисъл арианството, както и оригенизмът, може да бъде наречено ерес за времето. Именно тук е основната погрешност на арианската мисъл.

4. Арианството е поставило пред богословското съзнание философска задача. И Църквата отговорила с философски понятия и думи на арианската съблазън. Още свети Александър Александрийски по израза на Сократ “богословствал по философски”, за да изобличи Арий. И богословствал преди всичко за времето. Свети Александър също изхожда от идеята за Божествената неизменност и подчертава свършената неразделност на Отца и Сина. “Бог е винаги, Синът е винаги; заедно са Отец и Син; Синът съ-съществува на Бога”... Αὐτὸν καὶ ὁμοῦ – с тези определения се изключва всяка постепеност в Битието на Светата Троица: “и с най-кратък миг Отец не предхожда Сина”. Винаги и неизменно Той е Отец на Своя Син. Синът се ражда “от самата същност на Отца” и затова е Негов “неотличим образ”, Той запазва в пълнота и точно природата на Отца и е Негово свършено подобие във всичко. Единствено “неродеността”, която е свойствена само на Отца като Негово “Собствено достойние”, “не достига на Сина”. Но рождението, бидейки вечно, не нарушава свършената съприсъщност на Сина и Отца. Свети Александър също е бил оригенист, но е развивал други мотиви от Оригеновата система. Той напълно се отдалечава от космологическия проблем и се стреми да разбере и обясни рождението на Сина като вътрешен момент на вътре-божествения живот, а не като момент на “произхождане”. От неговото богословско изповедание ясно се вижда какво съществено значение в борбата с арианството получава още от самото начало въпросът за времето и вечността, който тясно се свързва с учението за съществуването или същността Божия. В анатемизмите, присъединени към Никейския символ, се отхвърлят, от една страна, всички времеви определения (“било е, когато не Го е имало”, “от не-съществуващите”,

изменяемост, тварност), от друга – произхождането “от друга същност или ипостас”. Изглежда, както съобщава Сократ, Осий Кордубски, изпратен от императора в Египет да усмири арианските вълнения, за първи път “предложил въпроса за същността и ипостасата и го направил предмет на ново състезание”.

5. Никейският събор отхвърля арианството също чрез философски определения. Целият смисъл на никейското догматическо деяние – “догмата на 318-те свети отци” – се побира в две думи: ὁμοούσιος и ἐκ τῆς οὐσίας – Единосъщнен и “от същността”. В употребата на тези изрази се проявява учителната власт на Църквата. Според съобщението на Евсевий Кесарийски, на събора тези изрази са подложени на “грижливо изследване” – “по този повод били задавани въпроси и давани отговори, и смисълът на думите бил внимателно разгледан”. Възможно е терминът “единосъщнен” да е бил предложен на събора от Осий, който, както казва свети Атанасий, “изложил вярата в Никея”. Ако можем да вярваме на Филосторгий, още по пътя за Никея свети Александър и Осий решават да се спрат на думата ὁμοούσιος. За Запада този термин или по-точно латинският му аналог е привичен като израз. В троическото богословие там се придържат към Тертулиан и неговото определение: *tres unius substantiae*. На гръцки това трябва да се преведе точно с ὁμοούσιος. За “една същност” и “за общение по същност” (*communio substantiae ad Patrem*) в Светата Троица говори и Новациан. Дионисий Римски упреква Дионисий Александрийски, че не употребява термина “единосъщнен”. В Александрия, разбира се, още помнели това. За това напомня впоследствие и свети Атанасий. “Древните епископи, живели почти преди 130 години – епископът на великия Рим и епископът на нашия град, писмено са осъждали онези, които твърдели, че Синът е твар и не е единосъщнен на Отца.” Макар и не от Писанието, тези

слова са взети от църковната словоупотреба. Никейските отци, подчертава свети Атанасий, са ги заимствали “от древни времена, от своите предшественици”, “като са имали за това свидетелството на отците”... И все пак латинските термини не съвпадат с гръцките, а пък и нали *unius substantiae* не предпазва Тертулиан от субординационизма. На Изток терминът “единосъщен” е отдавна известен, но върху него лежи гъстата сянка и дори печатът на съборно осъждане. Във философската литература той се среща много рядко. Могат да се съберат само няколко цитата. Аристотел говори за единосъщието на звездите помежду им. Порфирий обсъжда въпроса единосъщници ли са душите на животните с нашите. При Порфирий “единосъщието” означава, от една страна, “от един материал”, а от друга – “от един род”. В същия смисъл употребява тази дума и Плотин. В религиозния език тя бива въведена за пръв път от гностиците валентиниани за обозначаване на единството и общността между еоните – те подчертават, че “единосъщното” се ражда в границите на една “природа”... В църковния език този термин навлиза, изглежда, преди всичко за превод на гностическите текстове и в гностическата си употреба той има ярък ематичен оттенък. С това преди всичко се обяснява и отрицателното или във всеки случай сдържаното отношение на Ориген към изразите “от същността на Отца” или “единосъщен”. На него му се струва, че те имат прекалено груб и материален смисъл, че чрез тях се въвежда някакво деление или раздробяване на Божието битие – “подобно на начина, по който това може да се мисли за бременните”. Следвайки Ориген, употребата на тази дума избягва и Дионисий Александрийски – вероятно по същите причини. Впоследствие омиусианите подчертават, че “единосъщието” обозначава веществените връзки, непрекъснатостта на веществото; затова както и Ориген те смятат, че този термин е неудобен в богословието. Не е

напълно ясно поради какви мотиви употребата на думата “единосъщен” бива осъдена и отхвърлена на Антиохийския събор през 269 г., свикан срещу Павел Самосатски. Свети Атанасий и Иларий Пиктавийски се разминават в обяснението на този факт. Вероятно е прав Иларий и за причина за антиохийската забрана е послужило това, че самият Павел придавал на този израз модалистки смисъл, утвърждавайки строгата единичност на Божеството при само номинално различаване на лицата: *quia per hanc unius substantiae nuncupationem solitarium atque unicum esse Patrem et Filium praedicabat*. С други думи, при Павел “единосъщиято” означава модалистката слятост на Божеството. По същия начин обясняват Антиохийската анатема и омиусианите; Иларий само повтаря техните обяснения... Изобщо думата “единосъщен” допуска разнообразие в тълкуванията и от историята на догматическите спорове от IV век ние знаем какви недомисли е предизвиквала тя. В това отношение е много характерно писмото, приписвано на свети Василий Велики, до Аполинарий (Лаодикийски); дори и това писмо да не принадлежи на свети Василий, то във всеки случай се отнася до неговото време и добре отразява тогавашните настроения на умовете. Авторът пита за значението на термина *ὁμοούσιος*. Означава ли това “единосъщиято” някакъв “общ род”, към който се числят и Отец, и Син като негови “видове”, или пък единство на предсъществуващия “телесен” субстрат, от който еднакво произхождат Отец и Син чрез отделяне? В своята книга за съборите Иларий Пиктавийски, защитавайки Никейската вяра, прави уговорката, че *ὁμοούσιος* може да има и в миналото е имало “лошо значение”. И той посочва три случая или типа на погрешно и нечестиво разбиране на “единосъщиято”: първо, “единосъщиято” може да бъде разбирано в монархианския смисъл на изключително единобожие, при което Отец и Син се различават само по

име, като състояния на едно и също лице. Второ, “единосъщието” може да се тълкува в смисъл на “разпределение” на едната божествена същност между Оцеца и Сина като “сънаследници”, като два светилника от една и съща светлина... И трето, в понятието “единосъщие” може да се примеси еманатичен мотив – представата за Сина като част от субстанцията на Отца, някакво “отсичане” от Отца, така че едната “вещ” се разделя и разпределя в две и между две. Трябва да се отбележи, че от последния оттенък не било лишено и учението на Тертулиан за Сина като произведение и отделение от Отца (*derivatio* или *portio*). Всички тези погрешни оттенъци в разбирането на “единосъщието” е трябвало да бъдат обговорени и ясно и категорично изключени от богословския език. На Никейския събор строгите ариани посочват именно тези оттенъци. “Да наречеш някого единосъщен”, според тях “означава да посочиш, че той произхожда от друг или чрез филиз като растение от корен, или чрез изтечение, както децата от бащите си, или чрез отделяне като два или три златни съда”. В понятието “единосъщие” те припознават някакъв привкус на съ-материалност... Всичко това прави разбираемо съдържаното отношение на тогавашните богослови към Никейското определение. То изисквало разяснения и тълкувания, което било възможно само във връзка със и в контекста на една цялостна вероучителна система. Само тогава се разкривал неговият точен смисъл, отграничен от съмнителните тълкувания. За това трябвало преди всичко да се определи понятието “същност”, *οὐσία*. В древната философия това понятие получава различни оттенъци съобразно различните школи. За платонизма и неоплатонизма “същност” означава общото. Също така и за стоиците – терминът “същност” (лат. *substantia*) обозначава общия и безкачествен субстрат (т. е. материята) като противоположност на различаващите форми. За Аристотел и аристотелиа-

ните, напротив, $\delta\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ означава преди всичко неделимото, индивидуалното битие, индивидуалната и единична вещь в цялата пълнота на нейните същински определения – $\pi\rho\acute{\omega}\tau\eta\ \delta\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$. И само вторично може да бъде наричан същност общият род, обединяващ и обхващащ единичните съществувания – според Аристотел: $\delta\epsilon\upsilon\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha\ \delta\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$, “втора същност”. Впрочем при самия Аристотел думата $\delta\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ няма точно отграничено значение и понякога се слива с понятието за битие или “под-лежащото” (субект). При това понятието за същност при Аристотел е свързано с понятието за възникване и ставане, $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$. Докъм IV век в масовата словоупотреба бил утвърден именно тесният Аристотелов смисъл на думата $\delta\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$. В този смисъл $\delta\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ е не само същност, но и същество. Другият термин от Никейското вероопределение – $\acute{\upsilon}\pi\omicron\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$, е навлязъл сравнително късно във философската словоупотреба, във всеки случай след Аристотел. И дълго време тази дума се употребява в нейния буквален смисъл: “стоящ под”; но може да се забележи определен отенък: $\kappa\alpha\theta\acute{\upsilon}\pi\omicron\sigma\tau\alpha\sigma\iota\nu$ още при Аристотел означава: действителното – в противоположност на: привидното. При “седемдесетте” $\acute{\upsilon}\pi\omicron\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ има различен смисъл означава между другото “основание” (основа на къщата, основание за надежда), състав и т.н... При Филон изглежда “ипостас” означава самостоятелност и самобитност. Думата $\acute{\upsilon}\pi\omicron\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ означава “същност” при ап. Павел (Евр. 1:3 – “образ на Неговата ипостас”) – на други места е употребена в неопределен смисъл – със значение на “увереност” (2 Кор. 9:4; 11:17; Евр. 11:1), състав и т. н. За пръв път понятието “ипостас” получава терминологична определеност в неоплатонизма. Плотин нарича “ипостаси” формите на самооткровение на Единия и може би по някакъв начин различава $\delta\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ като $\tau\omicron\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ от $\acute{\upsilon}\pi\omicron\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ като $\tau\iota\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$. Във всеки случай Порфирий прави тази разлика. Характерно е, че Плотин смята понятието “ипостас” за непри-

ложимо по отношение на първото начало, както и понятието “същност”: Едното е “сврѣх всяка същност”. Изглежда, за него в понятието “ипостас” влиза някакъв момент на произхождане. Едновременно с Плотин за “три ипостаси” говори Ориген, а след него – Дионисий Александрийски. И все пак понятието “ипостас” си оставало неотграничено от понятието за същност – и затова богословският език на Дионисий така разтревожил римските богослови. Може да се каже, че до средата на IV век понятията и термините “същност” и “ипостас” остават взаимозаменими; бл. Иероним направо казва: “Школата на светските науки не е познавала друго значение на думата “ипостас” освен единствено същност”... И в анатемизмите на Никейския събор “същност” и “ипостас” ясно се отъждествяват (“от друга ипостас *или* същност”). Отъждествява ги и свети Атанасий. Трябва да се отбележи и че на двата гръцки термина в латинския език съответства само един – и *οὐσία*, и *ὑπόστασις* еднакво биват превеждани като *substantia*. В никейското вероопределение оставала една неяснота. С изповядването на “единосъщното” се утвърждава съвършеното “тъждество на същността” в Отца и Сина. Възможно ли е при това да се говори за рождението на Сина “от същността на Отца”? Тази терминологична трудност бива отстранена впоследствие – в Константинополския символ е пропуснато: “от същността на Отца”. Като се основаваме на творенията на свети Атанасий, категорично можем да кажем, че в мисълта на Никейските отци не е имало никакво противоречие и колебание; и изразите “от същността” и “единосъщнен” са разкривали за тях едно и също от различни страни: преискрената и непреходна съпринадлежност на Отца и Сина в тъждеството на неизменния и общ живот. Като противопоставят на арианското “от желанието” или “от волята” решителното “от същността”, Никейските отци се стремят да изразят иманентния и онтологически ха-

рактър на Божественото рождение като вътрешно, вечно-съществуващо и някак необходимо състояние (по-скоро състояние, отколкото акт) на Божествения живот и битие... За тях “от същността” означава “в същност” или “по същество” и изключвало преди всичко всяка връзка на рождението с волята или съвещанието. Рождението и “битието от същността” според Никейското разбиране съвпадат и заедно се противопоставят на съответната двойка понятия: творение и битие по желание или воля. Недоизяснеността на Никейската формула се състои в друго: няма общ термин за назоваване на трите в единството на Божеството. И затова единството и неразделността на Божественото битие се оказват по-рязко и по-определено изразени, отколкото Троичността и различията: една същност и три – само числително без съществително...

6. Скоро след събора около Никейското вероопределение се разгаря ожесточен богословски спор. От историко-догматическа страна не представляват интерес онези политически, обществени и лични мотиви, които го усложняват и му придават прекомерна острота и страстност. За спора има достатъчно чисто богословски основания. Мнозина са смутени от Никейския начин на изразяване – непривичен и като че ли неточен. При тогавашната словоупотреба Никейската формула някак не изразява с достатъчна сила и определеност ипостасните различия и особености на Сина-Слово. Към това се прибавя съблазната от маркелианството, към която никейците и самият Атанасий се отнасят може би с излишна търпимост. От догматическа гледна точка съставът на така наречената “антиникейска опозиция” е доста пъстър. В количествено отношение в нея преобладават консервативните епископи от Изтока, които се въздържат от Никейската словоупотреба в името на предишните привични изрази на църковното предание. Заедно с това тях ги обединява и антисавелианската подозрителност. Активно преоблада-

ват “евсевияните”, както ги нарича свети Атанасий – те твърдо се придържат към Ориген и неговия субординационизъм и съзнателно отхвърлят никейския език и Никейската вяра. Към тях се присъединяват вече истинските, но спотайващи се до някое време еретици. Според разказа на Сократ, след като направили словото “единосъщен” – център на своите беседи и изследвания, епископите предизвикали междуособна война помежду си и тази война “с нищо не се отличавала от нощно сражение, защото и двете страни не разбирали за какво воюват една с друга”. Едни избягвали думата “единосъщен”, като смятали, че приемащите я въвеждат ереста на Савелий, и затова ги наричали хулители, които отричат личното битие на Сина Божи. Другите – защитаващите единосъщцето, мислели, че противниците им въвеждат многобожие и се отвърщали от тях като въвеждащи на езичеството”. В страха си пред мнимото савелианство консервативните антиникейци стават до безгрижност невнимателни по отношение на арианите. Разграничавайки се от тях с общи и недостатъчно ясни анатемствования, те се стараят да заменят “никейската вяра” с нови определения. Оттук идва и “лабиринтът от вероопределения”, както се изразява Сократ. Не е необходимо да проследяваме в подробност тези спорове. Достатъчно е да подчертаем основните мотиви. Първо, във всички вероопределения от онова време веднага прави впечатление преднамереното въздържане от никейската терминология. Второ, основна задача става разгръщането на учението за различието и разделността на ипостасите; още във II Антиохийска формула (314 г.) се среща изразът “три ипостаси”, на който е противопоставено твърде слабото “едно по съгласие”. В резултат на дългата и смутна борба, усложнена от насилието на кесарите, от лукавство, двуличие и предателство – се оказва, че никой символ освен Никейския не може да бъде достатъчен, за да изрази и запази истинската право-

славна вяра. В този смисъл свети Атанасий нарича Никейския символ “написание на истината”. Той ясно провижда, че раздорът и вълненията няма да престанат, докато “антиникейците” не се осъзнаят и не кажат: “Като се дигнем – да отидем при своите отци и да им кажем: “анатемстваме арианската ерес и признаваме Никейския събор”... Свети Атанасий ясно вижда опасността от богословската съпротива срещу Никейското изразяване. В тогавашната обстановка на ариански съблазни тя – под критиката на савелианството – разколебава православието. Старите и близките до тях богословски системи се оказват двусмислени. Нова и твърда система можела да се изгради само върху Никейската основа, тоест единствено като се изхожда от понятието за “единосъщия”, спрямо което трябва да се преустрои и нареди целият логически състав на богословието. И преди всичко предстои Никейската вяра да бъде разгърната в нейните предпоставки и изводи – в това се състои богословското дело на свети Атанасий. Недовършеното завършват великите Кападокийци и това отново е свързано с терминологично новаторство. Различаването на понятията “същност” и “ипостас” и точното определяне на ипостасните признаци и свойства придават на системата на троическото богословие завършеност и гъвкавост.

7. Към средата на 60-те години невнимателната и недалновидна борба срещу никейската словоупотреба подготвя външната победа и рецидива на крайното арианство. Външен признак за тази победа е така наречената II Сирмийска формула (357 г.) – “богохулството на Осий и Потамий”, както я нарича Иларий. Това е властен и дързък опит да се прекрати обсъждането на въпроса и той да се обяви за разрешен. Цялата сила на това “арианско вероломство”, породено не от искрени догматически мотиви, а от тактиката на приспособяването, се свежда до забраната на Никейското изразяване като чуждо на Пи-

санието, “непонятно за народа” и въобще надхвърлящо мярата на човешкото знание и разбиране. Съборното учение тук се свежда до изповядването на “две лица” (но не два Бога), при което Отец е по-голям по чест, по достойнство, по Божество и по самото име Отец, а Синът е подчинен Нему с всичко онова, което Отец Му е подчинил. И все пак този опит да се премълчи спорният въпрос се оказва безплоден. Борбата скоро се разгаря с нова сила. През 356 г. Аеций започва да проповядва в Александрия “аномейството” (в превод: “неподобничеството”) и успява да събере тук кръжец от ученици. Скоро той се премества в Антиохия. Проповедите му имат значителен успех, който бива утвърден от неговия ученик Евномий. Аеций по израза на Созомен “бил силен в изкуството на умозаклученията и опитен в словопренията”. “От сутрин до вечер стоял над своите занимания”, казва за него свети Епифаний, “стараейки се да състави определения за Бога посредством геометрията и фигурите.” Догматиката за него се превръща в игра и диалектика на понятията и той се хвалел, че “познава Бога така добре, както не познава и самия себе си”. Евномий придава на неговата диалектика логическа строгост и завършеност. Евномий изхожда от понятието за Отца като “безкрайно единствен Бог”, “от една същност, която не се преобразува в три ипостаси” и “няма съ-общник в Божеството”. Основно и “съществено” при това положително определение на Бога е Неговата нероденост, ἀγεννησία и затова същността на Бога е безусловно несъобщима на никого. Затова е невъзможно “единосъщното” рождение на Сина, раждането “от същността” на Отца, защото това би означавало разделяне или разлагане на онова, което е просто и неизменно. По същата причина не е възможна тройствеността на ипостасите, която би нарушила единичността и единствеността на Бога. Затова Синът е “друго-същел” и “неподобен” на Отца – всяко сравнение или сравнимост са несъвместими с един-

ствеността на превъзхождащия всичко Отец. Синът е твар и не е съществувал преди своето възникване. Впрочем за Евномий понятията за “рождение” и “творение” съвпадат. Синът се откроява от всички останали твари с това, че той е *непосредствено* създание на Отца, докато всички останали (включително и Светият Дух) биват създадени вече косвено – *чрез* Сина. Поради това Синът е подобен на Отца по “предимствено подобие” – както съвършеното произведение носи върху себе си отпечатъка на художника – и е образ и печат на Вседържителната енергия и воля... Пред лицето на това възродило се строго арианство неустойчивите формули на противниците на “никейската вяра” веднага биват разобличени в своята непригодност. Сред православната част на антиникейците настанала тревога. Тя се възплътила преди всичко в движението на така наречените “омиусиани”, съсредоточено около Василий Анкирски. За пръв път омиусианското учение бива изложено на Анкирския събор през 358 г. Отците на Анкирския събор заявили, че “искат възможно най-прецизно да изяснят вярата на съборната Църква”, но заедно с това да внесат в нейното изложение “нещо свое”. Това ново или свое се свежда до понятието за *родство* или *родствено* единение на Единородния и Отца (*γυνήσια*). Това било смекчено единосъщие. По такъв начин вниманието на анкирските отци се насочва не към подчертаване на разделността и различията, а към разкриването на общността и единството. Подчертавайки таинствеността на синовството, Василий Анкирски (изглежда, той е едноличният автор на догматичното “Послание” на Анкирския събор) разяснява разликата между “раждащата енергия” на Отца и Неговата “творяща енергия”. В рождението се проявява не само волята и властта на Отца, но и Неговата “същност”. За рождението е съществено *подобие* по *същност* – да бъдеш отец въобще означава да бъдеш отец на “подобна същност”.

От друга страна, Василий Анкирски се опитва да обоснове “ипостасността”, т. е. самостоятелното съществуване на Божествените лица. Синът трябва да се мисли като “самостоятелна ипостас”, подчертава той, “различна от Отца”. С името “ипостас”, присъединено към името “лице”, омиусианските богослови според по-сетнешното им обяснение искат да изразят “самостоятелно и действително съществуващите свойства” на Отца, Сина и Духа, за да избегнат савелианския модализъм. Без ясна отчетливост тук се въвежда различаване на понятията “същност” и “ипостас” – “ипостас” се схваща като същност, мислена от гледна точка на нейното своеобразие. При това “своеобразието” на Второто Лице се разпознава в Неговото Синовство, в родеността от Отца. Единството на Лицата се обозначава с общото име на “Духа”. Като цяло тази богословска схема напълно изключва арианския начин на мислене, макар омиусианите сами да били отслабили нейния смисъл с анатематизмите си против “единосъщцето”, разбирано впрочем в смисъл на тъждественост на Сина с Отца. Във всеки случай омиусианското вероизложение (III Сирмийска формула от 358 г.) било посрещнато със съпротива и враждебност от аноемите и съглашателите. Под натиска и насилието омиусианите се съгласили да заместят израза “подобосъщен”, ὁμοούσιος с двусмисленото “подобен във всичко”, ὁμοιος κατὰ παντά, макар че при подписването на така наречената “датирана вяра” Василий Анкирски направил уговорката за смисъла на “подобие по всичко” – “тоест не само по желание, но и по ипостас, и по битие” – и добавил анатема на онези, които ограничават подобие с “което и да е едно”. Сама по себе си тази “датирана вяра” (IV Сирмийска формула от 359 г.) повтаря предишните изложения; но към нея е присъединено специално запрещение да се употребява за Бога названието “същност”, което го няма в Писанието и което поражда съблазън сред народа. На Константино-

полския събор през 361 г. в новото вероизложение бива пропуснато пояснителното *κατὰ παντός* и рождението на Сина е обявено за недостъпно за човешкото разбиране. Повторено е запрещението и на термина *ὁμοία* и е добавено запрещение за термина *ὁμοστάσις*. По такъв начин от противното неправославните групи свидетелстват за православния уклон на омиусианските формули. Защитниците на Никейската вяра им дават същата оценка. Заточеният на Изток заради борбата му с арианството в Галия Пиктавийски епископ Иларион вижда в появата на омиусианите и в Анкирския събор светлина в мрака и лъч на надежда – “подобосъщието” в неговото тълкуване означава същото, каквото и Никейското “единосъщие” – единство по род, но не по лице. И самият свети Атанасий в своето съчинение “за съборите” признава, че “с хора, подобни на Василий (Анкирски), не трябва да се държим като с врагове, а трябва да ги смятаме за братя, които се отличават от нас само по една дума, но мислят също като нас”. Защото “подобосъщието”, разтегливо и недостатъчно само по себе си, с уговорката за рождението “от същността” е равносилно на “единосъщието” в Никейски смисъл. Терминът “подобен по всичко” се среща още при свети Александър и самият свети Атанасий по-рано препращал към “подобие” при разясняването на “единосъщението”. На това не пречи филологическата неловкост на термина “подобосъщен”. В собствен смисъл, както още Аристотел посочва, “подобие” се отнася към “качествата” или свойствата на предметите, но не и към “същността”. При единство на същността трябва да се говори не за подобие, а за тждество. На това обръща внимание и свети Атанасий. Но по смисъл при надлежните пояснения, “подобосъщието” се отнася към “единосъщието” така, както признаването на “еднаквата” същност към признаването на “една” – в първия случай сякаш по-рязко е подчертан моментът на разделност на сравняваните. На

Александрийския събор през 362 г., който се провежда под председателството на свети Атанасий, отново е подложен на обсъждане въпросът за смисъла на понятията ὁυοία и ὑπόστασις. В резултат на напрегнатите разисквания бива признато, че една и съща православна истина се изповядва и от онези, които говорят за “една ипостас” в смисъл на “една същност” и “тъждество на природата”, и от онези, които учат за “три ипостаси”, но за “едно начало”, с цел да изразят знанието за Троицата, Която е такава “не само по име, но (и като) истинно съществуваща и пребиваваща”... След Александрийския събор изразите “единосъщен” и дори “от същността на Отца” влизат в богослужебната употреба в много църкви на Изтока (в Лаодикия, Антиохия, Кападокия и др.). И заедно с това се утвърждава разграничаването на понятията и термините ὁυοία и ὑπόστασις като общо и частно. В обосноваването и разкриването на тази нова словоупотреба се състои историко-догматическото дело и подвигът на великите Кападокийци – на “тро цата, славеща Троицата”. Оттогава навлиза и се утвърждава в общоцърковната употреба формулата: *едно същество и три ипостаси* – *μία ὁυοία, τρεῖς ὑποστάσεις*. Неочаквано обаче се оказва, че е нужно не малко време и труд, за да бъде доказана на Запада правомерността на този израз и неговото съвпадане по смисъл със старинното западно: *tres personae*. Както казал свети Григорий Богослов, “западните поради бедността на своя език и недостатъка на наименования, не могат да различават същност от ипостас”, като еднакво обозначават на латински и едното, и другото със *substantia*. В признаването на три ипостаси западните привиждат тритеизъм, изповядване на три *същности* или три бога. От друга страна, за източните, в частност за Василий Велики, в израза “три лица” – и на гръцки, и на латински – остава опасна двусмисленост. Античният свят не познавал тайната на личното битие. И в древните езици не е имало

дума, която да обозначава личност. Гръцкото πρόσωπον означава по-скоро *маска*, отколкото *лице* – и освен това върху него тежала сянката на савелианството. Затова Василий Велики смята за недостатъчно и опасно да се говори за “три лица”, а не за “три ипостаси” – според него това звучи твърде слабо. Същото трябва да кажем за латинското *persona*. През 70-те години в Антиохия бл. Иероним е упрекван за вярата му и за неговото нежелание да изповядва “три *ипостаси*”, а той от своя страна се бои от това нововъведение за “трите *субстанции*”, противопоставяйки му изповядването на една субстанция и три *лица*. Едва след творенията на свети Григорий Богослов (отъждествяващ понятията ипостас и лице) и след Втория Вселенски събор се постига съгласуване на богословския език на Изтока и на Запада. Но още през V век бл. Августин възразява срещу кападокийското богословие и търси други пътища.

8. По своя вътрешен смисъл богословските движения от IV век имат *христологически* характер. Живо средоточие на църковната мисъл става двуединният образ на Христа като Богочовек, като Въплътено Слово. Разкриването на единосьщието на Словото-Син с Отца означавало изповядване на пълнотата на Божеството в Христа и се свързва с разбирането на Въплъщението като основен момент в изкупителното дело на Христа. Това съотношение и връзка на догматическите истини с цялата си пълнота и ясност се разкриват още в богословската система на свети Атанасий. Отричането на “единосьщието” разрушава реалността на Изкуплението, реалността на съединението и общението на тварта с Бога. От такава гледна точка се обсъжда и отхвърля произтичащото от същия този ариански източник “духоборчество” – умаляването или отричането на единосьщието и пълната или свършена Божественост на Светия Дух, – защото Духът е началото и силата за освещението и обожението на тварта; и затова, ако Той

не е съвършен Бог, то напразно е и не е достатъчно подаването от Него освещение... Учението за Светия Дух става предмет на обсъждане от 50-те години и получава строго определение още в творенията на свети Атанасий, а след това в постановленията на Александрийския събор от 362 г. и накрая при светите Кападокийци, особено при свети Григорий Богослов... По такъв начин разкриването на учението за Божеството на Словото предполага ясни съждения за смисъла на въплъщението. Но въпросът за начина на съединението на Божеството и човечеството в Христа не е поставен и не получава ясен отговор веднага. Този отговор бива даден едва в Халкидонското вероопределение (451 г.); и са нужни повече от два века богословска работа и тълкувания, за да бъде то усвоено до край. “Христологическият” въпрос впрочем е поставен още през IV век във връзка с лъжеучението на Аполинарий Лаодикийски. От “безбройните” съчинения на Аполинарий до наши дни е достигнало малко: известно количество откъси и цитати в изобличителните творения срещу него и няколко съчинения, подписани впоследствие с чужди имена – на свети Григорий Чудотворец, папа Юлий – за да бъдат запазени... През първите години на дейността си Аполинарий бил ревностен защитник на Никейската вяра. Но още преди 362 г. той започва да изказва своите христологически възгледи, очевидно противоположни на учението на Диодор Тарски, който тогава оглавява Антиохийската школа. Аполинарий се стреми да изясни условията, при които Въплъщението на Словото би било истинско съединение на Божеството и човечеството в съвършеното единство на Христовата личност. При това той не прави разлика между “природа” и “ипостас” и затова намира в Христа не само едно лице и ипостас, но и *една природа*. “Бог и плът са съставили една природа – сложна и съставна”... Защото единството на лицето според Аполинарий е възможно само при единство на природата. “От две съвършени” не

би могло да се получи “свършено единство”. Ако Бог би се съединил със свършен (т. е. пълен) човек, състоящ се от дух (ум), душа и тяло, то би се получила неразрешима двойственост. По-точно – ако Словото би възприело човешкия ум, началото на свободата и на самоопределението, смятал Аполинарий, то не би се получило истинско съединение: биха се получили две средоточия и две начала.

И не би била постигната изкупителната цел на възплъщението: не Бог би умрял като човек, а някакъв човек. Освен това човешкият ум при запазване на свободата и “самодвижността” си не би могъл да победи заваската на греха в душата. Това е възможно само за Божествения Ум. Затова Аполинарий отрича пълнотата или тричастността на човешкото същество във Въплътеното Слово и твърди, че “умът” не бил възприет в съединението и мястото му заело самото Слово, съединило се с одушевеното тяло. Извършило се *въплъщение*, но не *въчовечаване*. Аполинарий смята, че одушевеното тяло на Христа неразделно се е “съ-съществило” и “сраснало” със Словото, Което е станало в него начало на действието и така като че ли е преминало в нов начин на съществуване – “в единството на сложната възплътена Божествена природа”, *μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη*. Аполинарий имал много последователи. Борбата с неговото учение започва още на Александрийския събор през 362 г. Към 70-те години бива отнасяно съчинението на неизвестен автор “срещу Аполинарий” в две книги, което се помества сред съчиненията на свети Атанасий. По същото време и свети Василий го осъжда остро. И след редица съборни осъждания аполинаризмът бива отхвърлен на Втория Вселенски Събор. Като противовес на това учение отците от IV век (и най-вече свети Григорий Нисийски и свети Григорий Богослов) разкриват православното учение за *единството на двете природи в една ипостас*, за пълнотата на възприетия и по този начин спасен в Христа човешки

състав: Христос е *един от две*.. От това бива подготвено по-късното Халкидонско вероопределение. И при това отново е повдигнат въпросът за определянето на понятията: налага се да се разграничат и определят понятията “природа”, “лице” и “ипостас” и точно да се разясни смисълът на Богочовешкото единство. През IV век тази богословска работа едва започва. И в Антиохия се открива една крайност, противоположна на аполинаризма – при Диодор Тарски и Теодор Мопсуестийски, признати впоследствие за предшественици на несторианството.

9. Вярващото съзнание се развива и укрепва в богословските спорове; и апостолското предание на вярата се разкрива и опознава като благодатна премъдрост, като висше любомъдрие (или философия), като разум на истината и истина на разума. Чрез умозрително постигане и усвояване на опита на вярата се преобразява и претворява самата стихия на мисълта. Изработва се нова система от понятия. И неслучайно древните отци с такова внимание и настойчивост са се занимавали с терминологическите въпроси. Те се стараели да изнамерят, изковат и утвърдят “благоприлични” слова, които точно и твърдо да изразяват и съхраняват истините на вярата. Това не била грижа за думите, за празните думи. Словото е одеяние на мисълта. И словесната точност изразява отчетливостта и твърдостта на мисленото зрение и познание. Отеческото богословие се е стремяло именно към отчетливост на умозрителното изповедание – към утвърждаване на живото предание на Църквата в гъвкавите форми на богословския светоглед. Тази богословска работа е била трудна и бурна. В отеческото богословие се разкриват множество типове и направления. Но всички те съвпадат в основанията си, в единния опит на Църквата – “ето това са тайните на Църквата, това е преданието на отците”...

II СВЕТИ АТАНАСИЙ АЛЕКСАНДРИЙСКИ

1. ЖИТИЕ

1. Свети Атанасий е роден в Александрия в гръцко християнско семейство през последните години на III век, вероятно през 293 г. На младини става свидетел на Диоклетиановите гонения. Той, по думите на свети Григорий Богослов, употребил “не много време” за изучаване на светските науки, за общото си образование. Добре бил запознат обаче с античната философия и преди всичко с неоплатонизма. Той отделял внимание най-вече на изучаването на Светото Писание, което познавал до тънкости – може би го е изучавал в Александрийската дидаскалия. Отрано бива забелязан от свети Александър Александрийски – Атанасий живее в дома му, под неговото ръководство получава възпитание при граматичи и риторичи и малко преди началото на арианските брожения бива ръкоположен за дякон и става секретар на епископа. Той съпровожда свети Александър в Никея и тук “с дръзновение въстава срещу безчестието на арианите”. Скоро след събора свети Александър умира, като, изглежда, преди това посочва Атанасий за свой приемник. И “цялото множество жители, всички, принадлежащи към вселенската Църква, събрали се заедно и единодушно, сякаш в едно тяло, викали и вопиели, като искали за епископ на Църквата Атанасий и всенародно молели за това Христа в продълже-

ние на много дни и нощи"... (Свидетелство на Александрийския събор от 339 г.). На 8 юли 326 г. свети Атанасий е посветен от голямо множество епископи за Александрийски епископ.

2. Цялото епископско служение на свети Атанасий преминава сред гонения и преследвания. Повече от 15 години от своето 47-годишно епископство той прекарва в изгнание и заточение. Арианите и мелитианите посрещат избирането му с вражда и клевети. Евсевияните виждат в него основна пречка за своите съглашателски стремежи. На събора в Тир през 335 г. свети Атанасий опровергава всички отправени към него обвинения. Но противниците му съумяват да го представят пред Константин като виновник и причина за смута и императорът му заповядва да се оттегли от Египет и да замине на Запад, в Трир. И все пак забранява на Александрийската катедра да има заместник. В Трир свети Атанасий бил приет с почести и любов. По време на краткия си престой тук той оказал силно влияние върху църковните кръгове и името му дълго се пазело в благоговейна памет. След смъртта на Константин през 337 г. свети Атанасий, както и други изгнаници, получил разрешение да се върне на катедрата си и бил посрещнат с всенародно ликуване. Но и враждебните интриги веднага се възобновяват. Евсевияните го обвинили в незаконно възвръщане на катедрата без съборна отмяна на низложението от Тирския събор. На негово място е изпратен арианският презвитер Пист, ръкоположен за епископ от арианина Секунд Птолемаидски, но той бил предаден на анатема от египетския епископат. Независимо от единодушната защита на свети Атанасий от Александрийския събор от 339 г. на Антиохийския събор от 340 г. той е низложен и Александрийската катедра оглавява Григорий Кападокиец. Той нахлул в Александрия с въоръжена сила и с кръвопролитие превзел храмовете. Свети

Атанасий решава, че е по-добре да напусне Египет и отива в Рим, където на местен събор е оправдан от отправените срещу него клевети и приет в общение. Папа Юлий го защитил публично. В Рим около Атанасий се събират ревнителите на монашеските подвизи, привлечени от славатата на египетските пустинници. През 343 г. свети Атанасий присъства на събора в Сердика. През 345 г. Констанций го кани да се върне в Египет и в 346 г. той се завръща в Александрия. В средата на 50-те години се възобновили арианските вълнения. Под натиска на императора Атанасий отново е низложен – на съборите в Арл (353 г.) и в Милано (355 г.). В началото на 356 г. в Александрия е изпратен военачалникът Сириан със заповед да арестува свети Атанасий, но той се скрива и се оттегля в пустинята. Александрийската катедра е завладяна от новия епископ Георгий и православните са подложени на неистово гонение. За известно време Александрия става център на арианството – тук започват да проповядват Аеций и Евномий. По това време свети Атанасий се укривал в пустинята сред отшелници и в пълно уединение. През същото това време той пише и разпраца своите основни изобличителни и защитни съчинения. Търсели го постоянно, но напразно. От това доброволно изгнание той успял да се завърне едва при Юлиан през 361 г., но отново не за дълго. Впрочем, за няколко месеца от престоя си в Александрия, той успява да събере и проведе голям събор, който е известен с своите определения (362 г.). В края на 362 г. отново е изгонен – оттеглил се в горен Египет и трябвало да остане там до смъртта на Юлиан. След предварителна среща с новия император Иовиан в Антиохия свети Атанасий се завръща в Александрия през 364 г. Оттегля се още веднъж – през 365 г., поради указа на Валент за изгнание на всички, които са били заточени при Констанций и са се завърнали при Юлиан. По настояване на народа тази заповед е отменена след 4 месеца. Остатък от

живота си свети Атанасий прекарва в Александрия, отдавайки се на литературна и пастирска дейност. Той умира на 3 май 373 г., като малко преди своята кончина ръкополага своя приемник – епископ Петър.

2. ТВОРЕНИЯ

1. Към ранните години от живота на свети Атанасий се отнасят само две съчинения с апологетическо съдържание: Слово срещу езичниците и Слово за въплъщението на Словото (вероятно 317 – 319 г.). Те са свързани по теми и съдържание; бл. Иероним ги съединява под общото име: Две слова срещу езичниците. В първото се доказва лъжата и нищожността на езичеството и се набелязва пътят на възхождение до истинското познание на Бога и Словото от самонаблюдението и съзерцанието на външния свят в неговата хармония и красота; в това разсъждение са много силни елинистическите и в частност неоплатоническите мотиви (в критиката на идолопоклонничеството, в изобразяването на пътищата на падение и възвръщане на душата...). Във второто слово се разкриват истината и смисълът на въплъщението; това се и доказва с доводи от изпълнението на пророчествата и нравственото обновление, което се извършва в християнския свят. В заключение свети Атанасий препраща за подробности към Писанието, изречено от Бога чрез богомъдрите и свети мъже; но прибавя, че “без чист ум и без подражание на живота на светиите никой не може да разбере словата им”. В древността са били известни много екзегетически творения на свети Атанасий. До нас са достигнали само откъси от тълкуването на Псалмите, на Евангелието от Матей и Лука – в катените. Коментарът на свети Атанасий има александрийски характер с преобладаване на нравствените мотиви. В писмо до Маркелиан “за тълкуването на псалмите” Атанасий излага един

общ поглед върху старозаветното Писание. То е писано от единия Дух и е писано за Спасителя. Псалмите имат някаква особена и преимуществена благодат, в тях се съчетават законът и пророците и наред с това те са написани за всеки от нас – за пример и назидание.

2. Своего богословско изповедание свети Атанасий излага полемично в борбата с арианството. Повечето догматико-полемически творения са написани по време на третото му изгнание (356 – 362 г.). На първо място трябва да се поставят трите слова против арианите – присъединяването към тях четвърто слово едва ли принадлежи на Атанасий. В първото се отхвърлят рационалните и екзегетическите доводи на арианите; свети Атанасий цитира и анализира тук редица откъси от “Талий” на Арий. Второто слово е посветено преди всичко на тълкуването на Притч. 8:22 – текста, който бил един от главните доводи на арианстващите за доказване на тварността на Сина-Премъдрост (“Созда мя в начало путей своих”...). В третото слово се обяснява смисълът на Божественото единосьщие и значението на принизяващите слова за Христа в Светото Писание. По същото време са написани четирите послания до Тмуитския епископ Серапион – За Божеството и единосьщието на Светия Дух. Към по-ранен период се отнася словото върху думите: “Всичко Ми е предадено от Моя Отец” (343 г.). Автентичността на книгите “За Троицата и за Светия Дух” (оцеляла само в латински превод) и “За явлението на Бога Слово в плът и срещу арианите” е оспорвана. Книгите “За възплъщението срещу Аполинарий” не принадлежат на свети Атанасий. Догматическо съдържание имат някои негови послания – сред тях са посланията до Коринтския епископ Епиктет, до Аделфий Изповедник, до Максим Философ, посветени на христологически теми.

3. На свети Атанасий неведнъж му се налага да се брани от клевети. В свое оправдание той съставя три апо-

логии: “Апология срещу арианите”, в която са събрани всички документи по делото на Атанасий за периода на първите му две изгнания (350 г.), “Апология за цар Констанций” (356 г.) и “Апология за бягството ми при цар Сириан (357 или 358 г.). На същите апологетически цели служат и историко-полемичните съчинения на свети Атанасий: “История на арианите към монасите” (359 г.), “За постановленията на Никейския събор”, “За мненията на Дионисий Александрийски” и особено “За съборите в Аримина и Селевкия”, където документално е разгледана цялата история на противоникейската борба (359 г.). Тук се включват и съборните послания от името на Александрийските събори: “Свитък до антиохийците” (362 г.), “Писмо до африканските епископи” (369 г.) и окръжните послания.

4. Единогласното свидетелство на съвременниците приписва на свети Атанасий “Житието на преп. Антоний”, отца на монасите. Още приживе на свети Атанасий то е преведено на латински от презвитера Евагрий, впоследствие Антиохийски епископ – вероятно през 371 или 382 г., във всеки случай преди 383 г., когато е умрял юношата Инокентий, на когото е посветен преводът. Повдигнатите по времето на Магдебургските центуриатори съмнения за авторството на свети Атанасий нямат сериозни основания. Житието е писано скоро след смъртта на преп. Антоний (356 г.), вероятно през 356 – 357 г., по време на “нашествието на арианите”, принудило свети Атанасий да напусне Александрия и да се крие в отдалечени места в пустинята. То е писано за “чуждестранните братя”, ревнителите на аскетичния живот от страна, където монашеството едва започва да се появява – вероятно за римските почитатели на монашеския подвиг. В живота на преп. Антоний свети Атанасий вижда “съвършен пример за подвижничество”. “Житието на Антоний” оказва силно влияние върху зараждащата се агиографска писменост – между другото върху Иеронимовото житие

на преп. Павел Тивейски. Неотдавна бе издадена древна сирийска преработка на житието на преп. Антоний. На аскетическото назидание са посветени писмата на свети Атанасий до монасите Драконтий, Орсисий и Амун. Авторството на съчинението “за девството” подлежи на голямо съмнение независимо от свидетелството на бл. Иероним.

5. Особено място сред творенията на свети Атанасий заемат неговите пасхални писма. От гръцкия оригинал са запазени само незначителни откъси. В сирийски превод е запазена голяма част от тях. Тези писма са важни за хронологията и историята на епохата. В откъса от 39-ото послание (367 г.) се съдържа списък на каноничните книги от Светото Писание и към него са изброени книгите, невключени в канона, но одобрени от отците за четене от огласяваните: Премъдрост Соломонова, Премъдрост Сирахова, Естер, Иудит, Товит (свети Атанасий пропуска Макавейските книги), така нареченото учение на Апостолите (Διδαχή) и Пастира. Тук за първи път се изброяват 27-те книги на Новия Завет като единно цяло.

3. ДОГМАТЪТ ЗА ИЗКУПЛЕНИЕТО

1. В своето богословско изповедание свети Атанасий изхожда от съзерцанието на историческия лик на Христа, Богочовека и Спасителя, а тринитарният въпрос за рождението и единосьщието на Божия Син за него е преди всичко христологически и сотериологически въпрос – не умозрителен, а въпрос на живия религиозен опит. Действителността на извършеното спасение за свети Атанасий е свидетелство за Божествеността и “единосьщието” на възплътлото се Слово – защото само възплътчението на Единородния може да бъде спасително. Смисълът на спасението той вижда в това, че тварното човешко естество се е съединило (по-точно възсъединило) с Бога. И това е възможно само ако Бог се е възплъттил и е станал

човек. Спасението е “обожение” – Θέωσις. В това отношение при свети Атанасий оживява малоазийската традиция (учението на свети Иринеи).

2. Свети Атанасий изхожда от рязкото и решително противопоставяне на Бога и тварта: “всичко, което е сътворено, ни най-малко не е подобно по същност на своя Творец”, защото тварното е възникнало от несъществуващото и не може да има сходство със самосъществуващото битие. Създадена от нищо, тварта съществува над бездната на нищожеството, готова да се низвергне в нея. Тварта е произлязла и е възникнала и затова представлява “изменчиво и разпадащо се естество”; в самата себе си тя няма опора и устои за съществуване. Само на Бога принадлежи истинското битие и Бог е преди всичко Битието и Съществуващият – защото Той не е произлязъл и е безначален. Все пак тварта съществува и при своето възникване е получила не само битие, но и благодитие – твърда устойчивост и стройност. Това е възможно чрез *причастие* към пребиваващото в света Слово. И тварта, озарявана от владичеството, промишлението и благоустроението на Словото, може твърдо да стои в битието, като “причастна на истинно съществуващото от Отца Слово”... Източното Слово на Бога на всичко, като Божия сила и Божия Премъдрост е настоятел, строител и пазител на света. По неизследимата Си благод Божия не допуска тварта “да бъде увличана и люшкана от своето собствено естество”, но собственото и единственото Слово на Отца низхожда във вселената и тук разпространява силите Си, и всичко озарява, видимото и невидимото, и всичко съдържа и свързва в Себе Си, животвори и запазва всичко – всяка отделна вещ и всичко като цяло. В Словото е началото и източникът на световния ред и световното единство. Навсякъде в света се открива ред и съразмерност, всестройно съчетание и съгласие на противоположните неща. В това единство и стройност на света се открива Бог: “Ни-

кой не смее да каже, че Бог е употребил в наша вреда невидимостта на Своето естество и е оставил Себе Си съвсем непознаваем за хората. Напротив, той е устроил тварите така, че бидейки невидим по естество, той е достъпен за познанието по делата.” Богът на откровението е Словото. “Защото Словото, разпростряло се навсякъде, – и горе, и долу, и в дълбочина, и в широта: горе – в творението, долу – във въчовечаването, в дълбочина – в ада, в широта – в света, е изпълнило всичко с познанието за Бога.” В света върху всички твари и върху всяка поотделно “са поставени *някакъв отпечатък и подобие*” на Божествената Премъдрост и Словото – и това предпазва света от тление и разпадане. Тези мисли на свети Атанасий напомнят учението на Плотин за устройващото света отпечатване на Ума в материята, но между тях има коренна разлика. Според Плотин Умът се отпечатва в безкачествената материя и пребивава в нея. За свети Атанасий самото възникване и съществуване на тварта се основава на присъствието на Словото в нея. И той категорично отхвърля представата на стоиците за семенните слова (λόγοι σπερματικοί) – начало на световното устроение е Словото на Отца. Възникването на света и отпечатването на Словото в него са неразделни във времето. Той иска да подчертае двойствеността на тварта: в нея има собствена изменчива и създадена природа и върху нея – съхраняващият я отпечатък на Словото, чрез който единствено тя е и “природа”, и “благодат”. Върху различаването и противопоставянето на тези два “елемента” е построена цялата по-нататъшна система на свети Атанасий. Учението на Словото като Премъдрост светодържаща и творческа е развито от него още преди арианските спорове. В това учение той продължава доникейската традиция, но е съвсем свободен от всякакъв космологичен субординационизъм. “Съпребивавайки с Отца като Премъдрост и обръщайки се към Него като Слово”, Синът Божий “създава,

довежда в битие и благоустройва вселената като Сила на Отца, поддържа в битие цялата съвкупност на тварите... Като благо Рождение от Благия и като Син Истинен, Той е Сила на Отца, и Премъдрост, и Слово – и не по причастие, сякаш всичко това Му е дадено отвън, както се дава на Неговите причастници... Но така, че Той е Самопремъдрост, Самослово, собствена Самосила на Отца, Самоистина, Самоправда, Самодобродетел, Отпечатък, Сияние, Образ – накратко: всесъвършен плод на Отца, Единствен Син, неизменяем Образ на Отца”... И следователно в Сина адекватно се познава Отецът... Впоследствие в разгара на арианските спорове свети Атанасий повтаря и развива учението си за Словото. При това той още по-тясно свързва творческото действие на Словото и Неговото изкупително дело (въплъщението) – и едното, и другото той обединява в понятието вход на Словото във вселената. В Писанието по отношение на тварта Словото се нарича Първородно: “затова, че Словото, съзидавайки в началото тварта, е снизходило при създадените, за да могат те да дойдат в битие... и затова още, че след снизхождането всяка твар се осиновява от Словото”... Преди вечните времена е положен в основата Синът – в началото на всички пътища...

3. В съответствие с общото си учение за двойствеността на всяко тварно битие в сътворението на човека свети Атанасий различава два (логически, но не хронологически) момента: *сътворението* (на човешката природа) от нищото и запечатването, помазването ѝ с образа Божи, *сякаш “рождение”* или осиновяване – чрез Сина в Духа. По благодат Бог става Отец на онези, които ѝ сътвори. Тварта се осиновява на Отца чрез причастие на Сина, оставайки създание по естество. Изведеният от небитието човек в самото сътворяване се помазва от Духа – “диханието на живота”, което е вдъхнал Бог в Адам, е било не душа, но Духът Свети и животворящ; и имайки Го в себе си, първозданият човек бил духовен – бил е “духо-

вен човек”. Чрез “уподобяването на Себе Си” Бог го е направил съзерцател и зрител на съществуващото, приобщи го е към блаженството на истинния живот. Но благодатта и дарът на Духа били дадени на първия човек някак отвън; затова той можел да ги загуби, и те наистина били загубени при грехопадението. В грехопадението човекът се е отвърнал от съзерцаването на Бога, отклонил се от умното възхождане към Него, сякаш се затворил в себе си и се е отдал на “разглеждане на себе си”. И тогава пламнали и се разгорели в него страсти и пожелания и се разпаднал и раздробил животът му. Хората изпаднали в “самовъжделение”, душата от мисленото се обърнала към телесното и забравила, че е сътворена по образа на благия Бог – като че излязла от самата себе си, тя “спира мисълта си на несъщественото”, въ-образява си го и “се превръща в изобретателница на злото”. Защото злото е несъществуващо, няма образец за себе си в съществуващия Бог и е създадено от човешките помисли. Множеството натрупани в душата телесни въжделения засенчват в нея онова огледало, в което тя е можела и е трябвало да вижда образа на Отца. Тя вече не вижда и не съзерцава Бога Слово, по образа на Който е сътворена, но с мисълта си се носи към многото неща и вижда само това, което подлежи на сетивата. Това е някакво опиянение и лутане на ума... Престъпването на заповедта лишило първоздания човек от мислената светлина и го върнало в “естественото състояние” и така го подчинило на “естествения” закон на тлението. Мисълта, отровена от чувствени пожелания, станала суетна. И човечеството започнало да потъва в мрака на езичеството.

4. При грехопадението човекът обеднял, природата и благодатта били разрушени. И се наложило възсъединяването, “обновяването” на тварта, “обновяване на създадения по Образа”, възстановяване на изгубената благодат на Божия Образ. Словото като Творец или демиург

“трябвало да поеме върху Себе Си и обновяването на делата”. И това се е извършило: *И Словото стана плът...* Словото възприема цялото човешко естество и в това възприемане, оставайки подобно на нас, то просветлява и се освобождава от естествените немощи – “както сламата, оградена от камъни, които, казват, противодействат на огъня, вече не се страхува от него, намирайки безопасност в негоримата обвивка”... Обречено на тление “по природа”, човешкото естество е било създадено и призвано за нетленност. Изначалното причастие на “оттенъците” на Словото било недостатъчно, за да предпази тварта от тление. Ако след прегрешението не бе последвало тление, то биха били достатъчни опрощението и покаянието, защото “покаянието не извежда от естественото състояние, а прекратява само греховете”. Но смъртта завладяла тялото и го покорила... Разбира се, във всемогъществото Си Бог би могъл с една повеля да прогони смъртта от света. Но това не би изцелило човека, свикнал вече с неподчинението. И не би била спазена при това справедливостта Божия. В такова опрощение би се проявило могъществото на повеляващия, но човек би станал само това, което е бил Адам, и благодатта отново би му била дадена отвън. Тогава не би била изключена вероятността за ново грехопадение. А чрез Въплъщението на Словото благодатта се дава на човечеството вече неотменимо, става неотделима и постоянно пребивава в хората. Словото се облича в тялото, за да го преоблече в живот – за да го предпази не само външно от тление, но и за да го приобщи към живота. Сега “тялото е облечено в безплътното Божие Слово и по никакъв начин вече не се бои нито от смъртта, нито от тлението, защото има за риза живота и в него е унищожено тлението”... Словото отначало пребивава в света като в някакво голямо тяло, устройвайки и оживотворявайки го. Трябвало е То да се яви и в човешкото тяло, за да го оживотвори. Върху човека вече е бил начертан ликът на

Словото и когато този лик се е замъглил и не можел да се види, “подобавало да се възстанови”. Това и станало във Въплъщението на Словото.

5. Словото е станало човек, във всичко подобен на нас. Свети Атанасий обикновено говори за “въплъщението”, но под “плът” той винаги разбира цялостния човек, одушевеното тяло с всички свойствени нему чувства и страдания... По силата на съединението си със Словото тялото се освобождава от своята тленност и немощ – “поради пребивавалото в него Слово”. Животворящата сила на Словото освобождавала тялото на Спасителя от естествената немощ – “Христос бил гладен поради свойството на тялото, но не чезнел от глада”... Тялото било “удобостраждущо”, но в него било Безстрастното Слово – немощите се прилепвали към тялото по волята и допущението на Словото, а не по необходимост и против волята. Господ допускар да се проявява всичко, свойствено на тялото – да желае и да плаче, и дори да приеме смъртта. Но смъртта на Господа била допущение поради Неговото смирение и любов, а не необходимост. Той имал властта да се раздели с тялото и то можело да умре. Но то вече не можело да бъде мъртво, “защото било станало храм на живота”... Затова то веднага оживяло и възкръснало – “по силата на обитаващия в него Живот”. Тялото не обвързвало Словото, но самò се освобождавало в Него от своята ограниченост – и не само от ограничеността, но и от склонността към грях. Защото със силата на неизменното Слово самото изменимо човечество в Христа станало неизменно в доброто и всички изкушения били безсилни пред него. “Човечеството преуспявало чрез Премъдростта, постепенно извисявайки се над човешкото естество, обожавайки се, ставайки и явявайки се за всички орган на Премъдростта за действеноста на Божеството и Неговото възсияване”... “Делата, свойствени на самото Слово, се извършвали посредством тялото.” И в това слу-

жение на Божествените дела плътта се обожавала. Човешкият живот бил непогрешим в Христа... Човешкото естество в Христа било изобилно помазано от Духа още при кръщението в Йордан. А от Него и ние сме започнали да приемаме помазването и печата на вселяването на Духа, тъй като първо в Него била осветена плътта. Просияването на човешката природа в Христа е просияване на цялата човешка природа в нейното Начало. По такъв начин чрез въплъщението Словото отново застава (“създава се”) в началото на пътищата и затова се нарича Първородно... Господ “станал наш брат по подобие на тялото”; и Неговата плът “се спасила и освободила преди другите”... Като “сътелесни Нему” и ние се спасяваме или оживотворяваме, “защото плътта ни вече сякаш не е земна, но от самото Божие Слово е приведена в тъждество със Словото, Което заради нас стана плът”... Изкуплението и спасението са се извършили не само във Въплъщението. Те продължавали през целия земен живот на Господа. Господ двояко проявил човеколюбието Си: унищожил смъртта, обновил естеството и “явил Себе Си в дела”, показал, че Той е Словото на Отца, Вожда и Царя на вселената. Със своето видимо явление Господ показал на хората, отпаднали от мисленото съзерцание, невидимия Отец. Чрез изпълнението на закона Той ни освободил от клетвата и осъждането на закона. Но “тлението не можело да бъде прекратено в хората по друг начин освен чрез смъртта” и затова собствено в смъртта трябва да виждаме “последната цел” на спасителното Въплъщение... “За приемането на смъртта Той имал тяло и не можело да се запрети смъртта, за да не се възпрепятства и възкресението”... Кръстната смърт била “принасяне на подобното”, изпълнение на общия дълг. Но “тялото на Господа” не можело да бъде задържано от смъртта, и възкръснало; “по чуден начин в едно и също се извършило двоякото – и смъртта на всички била изпълнена в Господнето тяло, и

били унищожени смъртта и тлението в него поради съприсъстващото в него Слово"... Господ умрял не поради немощ на естеството, но по воля, заради общото възкресение, "не със Собствена смърт отделил от Себе Си това тяло, но приел смъртта от хората, за да изтреби съвсем и тази смърт, докоснала тялото Му". Тялото на Господа не познало тлението и възкръснало всецяло, защото било тяло на самия Живот. Смъртта на Господа била истинска смърт, но кратка: "не за дълго оставил Той тялото Си в такова състояние, само го показал мъртво поради прилепналата към него смърт и незабавно го възкресил на третия ден, възнасяйки със Себе Си и знаменieto за победата над смъртта, т. е. явеното в тялото нетление и непричастност към страданието". И в Христа възкръснало и се възнесло и цялото човечество – "чрез смъртта се разпространило безсмъртието върху всички". Въстанал от гроба Господ "в плът обожена и отхвърлила мъртвостта", прославена докрай – "и на нас принадлежи цялата тази благодат и е наше това превъзнесение"; и започва въвеждането ни в небесната област като сътелесни по тяло с Христа... Учението на свети Атанасий за изкуплението изцяло представлява учението за Възкресението, за възкресяването на човека от Христа и в Христа.

6. Светото Писание ни възвестява две истини за Спасителя: че Той винаги е бил Бог, Син и Слово и че Той е станал човек. Оттук идва и двойствеността на думите в Писанието – прославени и принизени, – последните се отнасят до човечеството на Христа... Словото не просто "е възжелало да бъде в тяло" или "да се яви" в него, не само снизходило в човека, но *станало човек, направило Себе Си* Син човешки. При Атанасий се срещат често непълни и неточни изрази: облякъл се или обитавал храм, обител, орган... Но той категорично различава явяването на Словото в Христа от явяването и пребиваването Му в светиите. Христос *станал* човек. В Христос видимото

тяло било тяло на Бога, не на човека. Той направил тялото “Свое Собствено”; и немощите на плътта станали “собствени” на Словото. Делата Христови не били разделни, така че едно да се извършва по Божество, а друго – по човечество, но “*всичко се извършвало съвместно*” и неразделно... Самото плюване на Христа било божествено (и затова било целебно, животворно)! Това е така, защото възпътеното Слово “усвоило” за Себе Си всичко плътско. Не – *един* скърбял за Лазар, а *друг* го възкресил – *но Един и Същ*. И от Девата се родил Бог в плът, и Мария е Богородица, Θεοτόκος. При това Словото не се е променило и не се е обърнало в друго, и плътта родена от Мария не е станала единосъщна на Словото. За това и била избрана Мария, за да приеме “от нея” Господ тяло, “като нашето”, а не единосъщно на Божественото. “От Мария самото Слово е приело плътта и е произлязъл човек, по естество и по същност истинско Божие Слово, а по плът от семето Давидово и от плътта на Мария – се сътворил човек”... В описателни изрази свети Атанасий ясно разкрива *единството* на Христа-Богочовека и *неслитната двойственост* в Него – на единосъщното на Отца Божество и подобното и сродно на нас човечество. Именно затова Той е Спасител, Слово и Втори Адам – Един и Същ.

7. Словото е станало човек, за да се “обожим” ние, “*за да ни обожат в Себе Си*”. Обожението е осиновяване от Бога, “за да станат синовете човешки синове Божии”. И ние, възприети от Словото, се обожаваме “*поради плътта Му*”, т. е. по силата на Неговото възпътание. Защото не с един отделен човек се е съединило Словото в рождението от Девата, но с цялото човешко естество. И затова всичко извършващо се в човечеството на Христа *непосредствено* (но не принудително) се разпространява върху всички хора като “сродници” и “сътелесници Негови” не само по силата на подобие, но и на истинската съпричастност на всички хора в човечеството на Сло-

вото. Защото Той е лозата, а ние – клоните, “съединени с Него по човечество”. Както клонките са едносъщни с лозата и произлизат от нея, така и ние, имайки тела, еднородни с тялото Господне, приемаме от изпълняването му; и тялото Му е за нас “коренът на възкресението и спасението”. Общото обновление, помазване, изцеление, възнесение вече се е извършило в Христа, защото *всички е понесъл върху Себе Си*. Това е не просто “сходство” или заместване, но истинско единство. И затова в Христа цялото човечество се помазва от Духа в Йордан, умира на кръста и съвъзкръсва в нетление – *в Него*, “защото Той носи на Себе Си *нашето тяло*”...

Но това съучастие и съпричастие на Христовото човечество има още да се разкрие и осъществи в подвига на хората. Чрез възприемането на плътта от Словото човешкото естество става “духоприемно” и наистина приема Духа, става “храм Божи”, храм на живеещия в нас Свети Дух; ние ставаме “приятели на Духа”... И в приемането на даровете на Духа ние се съединяваме с Христа – “напоявани от Духа, пием Христа”. Защото “Духът като помазание, е диханието “на Сина и в Него “Словото прославя тварта, и като я обожава и въсиновява, довежда я при Отца”. С Духа Свети Словото запечатва и помазва всичко, в Духа “ние ставаме причастници на Божественото естество”. Духът е “енергията” на Словото и затова вселяването на Словото е стяжението на Духа. Словото е възприело плътта (“Бог е станал плътноносец) и хората приемат Духа, стават “духоносни”. Със силата на Духа в човешкото естество изгаря чувственото въжделение, изгонва се от него греховното влечение и се съобщава способност “да не се изкушаваме от видимото”. Сега дяволът (след Христа) “поради Христовата сила като врабче служи за играчка на децата”. На човека е дадена власт над бесовете и изкушенията; и с кръстното знамение като знак на победата се прекратява всякакво вълшебство и

чародейство и демоните биват избличени, че са мъртви. Но главното и основното е, че е изтръгнато от тварите жилото на смъртта. Възприети от Словото, хората “вече наследяват вечния живот” и не остават вече грешни и мъртви поради страстите си, но въстанали чрез силата на Словото, завинаги пребивават безсмъртни и нетленни”. Смъртта вече не ужасява и не е страшна, защото е дадено обетованието, че въставайки от мъртвите, ние во Христа ще се свързцарим на небесата. И сега вече е достатъчно преодоляването на света в подвига на отречението, помазано от Духа. Този път изминават християнските подвижници, побеждаващи със силата на Духа немощта на естеството, постигащи тайните и носещи Бога. Подвигът им свидетелства за победата на Христос над смъртта – такова множество мъченици ежедневно преуспяват заради Христа и се надсмиват на смъртта... И нека съмняващият се да пристъпи с вяра към Христа и тогава ще види немощта на смъртта и победата над нея. Защото Христос “вдъхва сила срещу смъртта” във всеки пристъпващ... Положен е крайгълният Камък, “за да можем и ние да бъдем надстроявани върху Него, като скъпоценни камъни”. В обожението се полага и основата на свършения съюз на любов между хората по образа и примера на Божието единосъщие – чрез силата на Духа.

8. Изкуплението е изпълване и възстановяване на творението и затова е дело на Словото. Но в него се дава повече, “по-голяма благодат” от обикновено възвръщане към първозданото състояние, от обикновено възстановяване на изгубеното при грехопадението. Защото Словото стана плът... И човекът неотменимо стана “съжител на Бога”. Тленността е опразнена. Тварта е получила окончателна устойчивост чрез “тялото на Бога”. Създаде се е нова твар. И това е било открито в Писанието – в именуването Му “Първороден” и “начало на пътя”. “Родила се... преди хълмовете”, Премъдростта Божия се създава

“за начало на пътя” (Притч. 8:22,25). Това е предвечният съвет за творението и изкуплението от Словото и в Словото, за спасителното въчовечаване на Словото като начало на “новата твар”, превъзхождаща “първоначалната твар”. И във второто пришествие Христово ще се изпълни всяко Божие смотрение: Христос ще дойде в слава – “да въздаде на всички плода на Своя Кръст – възкресението и нетлението”...

4. ИСТИНАТА НА ТРОИЧЕСКОТО ЕДИНОСЪЩИЕ

1. За богословското разкриване на тайната на Троицността свети Атанасий бива предизвикан от арианските вълнения. И в своите творения той преди всичко разглежда и опровергава арианските доводи и препратки към Писанието. Но заедно с това троическото изповедание е вътрешна необходимост за Атанасий като обосноваване на вярата и упование за спасението. Арианското лъжеучение отрича цялото Христово дело. Една твар не би могла да победи смъртта, не би могла да ни съедини с Бога. “Ако Словото, бидейки твар, стане човек, то човек не би се обожил – като не се е съчетал с Бога”... И само в *единосъщния* Син човекът получава общение с Бога. И само *единосъщният* Дух ни съединява с Отца. В догмата за единосъщия свети Атанасий защитава действителността на спасението.

2. При разкриването на троическия догмат свети Атанасий изхожда от понятието за Бога като всеблажена пълнота на битието. Просто, блажено и непостижимо Същество, но по-висше от всяка същност, Бог е по-висш и от всякаква човешка представа. Учението за свършената простота и вътрешна пълнота на Божественото битие и живот е за свети Атанасий твърдата основа за разкриването на истината на вечното рождение и *единосъщия*

на Единородния, на Сина и Словото. Словото е *рождение* на Отца и рождение на същността, и *от същността* – “собствено рождение на същността”. Защото всяко рождение е от същността и ражданото винаги е единосьщно на раждащото – в това е основната и отличителната черта на рождението, неговото своеобразие за разлика от другите начини на произлизане и преди всичко от сътворяването. Сътворяването винаги се извършва или от някакъв предшестващ материал, или от нищо; и сътвореното винаги остава външно за творящия или съзидаващия – неприличащо на него, неподобно нему, “иносьщно”... Синът се ражда, защото битието Му принадлежи на необходимостта на Божествената природа. Тя е плодородна, плодовита сама по себе си. “Същността на Отца никога не е била недовършена, така че нещо, което ѝ принадлежи, да се е добавило към нея впоследствие”... Отрицанието на вечността на Сина и Неговата съ-вечност на Отца е не само хула срещу Сина, но и срещу Отца, умаление на достойнството на Отца, отрицание на Божията неизменност. Това значи да се допуска, че “Той е бил някога без Собственото Си Слово и без Премъдростта, че е бил някога светлина без лъч, че е бил извор безводен и сух”. Но “неизвираният от себе си не е вече извор”... Бог е вечен, изворът е вечен, затова вечна трябва да бъде и Премъдростта-Слово, вечно трябва да е рождението. Ако някога не е имало Сина, то Бог някога не е бил Отец и следователно не е имало Троица, но – “имало е (време), когато не е имало Троица, а е имало Единица, и някога Троицата е била непълна, а пък някога е станала пълна”. Това означава да се разсича и съставя Троицата и да се съставя от не-съществуващото, “от чужди помежду си естества и същности”. Това значи самата Троица да се почита като възникнала (“сътворена”, създадена), сложна, съставена чрез произрастване и присъединяване. С това разсъждение свети Атанасий се опитва да разкрие “тайната” на

арианството като отрицание на Троичността или Триединството Божие. Наистина арианството е рецидив на отвлечения монотеизъм, отречение от висшата новост на християнското откровение – от истинното познание за Бога като Пресъщественна Троица... В своята неизменяемост Отец *винаги е бил Отец*, подчертава свети Атанасий – Отец на “собствения Си Син”. От отношенията на Отца и Сина трябва да се изключи всяка последователност, всяка “продължителност” или “разстояние” между тях. Тук има пълна и всесъвършена *съ-вечност*. Тук се изключва всяко “някога” и “когато”. Защото не може с времеви определения да се означи вечният и неизменен Бог, Съществуващият, винаги пребиваващият като Отец на Сина. Тази вечност и съ-вечност означава, че Синът е рождение, а не творение. Ако е рождение, то е от същността, ἐκ τῆς οὐσίας, и затова е единосъщно – ὁμοούσιον. “Това, което произлиза от някого по естество, е истинно рождение”, “естествено рождение”. Рождението се извършва “по природа”, а не по воля, не по желание. Необходимостта на Божественото рождение не означава принудителност или произволност. Отправят към свети Атанасий този упрек и той обстойно го опровергава. Неговата мисъл не се състои в това, че свободата на желанието той замества с принуда; но, казва той, “по-висше и по-първоначално от свободното избране е *това, което е в естеството*”, което поради това няма начало, от което да е започнало да става и което не може да не бъде. Бог не е започнал и не е започвал да бъде благ и милосърден и не е било необходимо Неговото произволение, за да стане такъв, защото Той е Благо. Обаче Той е благ не по принуда и не против волята си. Точно по същия начин не са необходими съвещения и изволения, за да бъде Бог Отец, и не може дори и да се помисли, че Бог би могъл и да няма Син. Желана за Отца е Неговата собствена Ипостас и желан за Отца е Неговият собствен Син, съществуващ от

Неговата същност. *Битието е по-първо от волята*, а само във волята има неопределеност на възможностите и избора. Рождението на Сина е по-скоро *състояние* на вътребожествения живот, отколкото действие или акт. И оттук идва съвършената близост и единство на Отца и Сина. Отец е в Сина и Синът е в Отца. И “същността на Отца принадлежи на Словото”. “Цялото битие на Сина собствено принадлежи на същността на Отца... Битието на Сина, бидейки от Отца, и е в Отца. И Отец е в Сина. Защото това, което е собствено от Отца, е Синът. Той е в Сина както слънцето е в сиянието, както умът е в словото, както изворът е в потока”... И затова Синът е “образ на Отца”, истинен и “*неотличим Образ*”, “начертание на Божеството”, в което се съзерцава и познава Отца. И щом като има Отец, има и Син”... “Тъй като е имало Ипостас (на Отца), то без съмнение веднага става необходимо да има и Неин Образ и начертание, защото не навън се изобразява Образът Божий, но само Бог е родител на този Образ и като се вижда в Него, се радва за Него”... “Кога Отец не е виждал Самия Себе Си в Своя Образ?”... В тези разсъждения на свети Атанасий творчески биват претворени неоплатоническите мотиви; и заедно с това той освобождава учението на Ориген за вечното рождение на Сина от мотивите на субординационизма. Той разкрива учението за Светата Троица като учение за затворената или завършена пълнота на Битието и Живота, извън всякакво отношение към Откровението на Бога в света, като безусловен и онтологически *prius* на всяко Откровение.

3. Свети Атанасий изхожда от съзерцанието на живото единство на Отца и Сина. “Божеството на Отца неизлиятно и неотлъчно пребивава в Сина и в лоното на Отца никога не се изтощава Божеството на Сина”... Отец и Син са едно, и са едно в единството на същността, в “*тъждеството на естеството*” – в неразделното “*тъждество на едното Божество*”. Синът има неизмен-

но природата на Отца, и Божеството на Сина е Божество на Отца. Свети Атанасий обича да изразява това с думата *ἰδιότης* – собственост или свойственост. Но за най-точно той смята Никейското определение: Единосьщен *ὁμοούσιος*. Това означава повече, отколкото просто равенство, еднаквост, подобие. За свети Атанасий това означава строго единство на битието, неразделимо и неизменно тъждество, неслитна неотделимост на Сина от Отца. Подобие и сходството, съвпадението в определенията е вече следствие на това единство. Понятието за подобие е прекалено бледо и освен това не се отнася за същностите, а за външния вид и качествата. В това понятие се предполага освен това прекомерна разделност на сравняваните и уподобяваните. Единосьщието означава не само подобие, но и тъждество в подобие. “Отец и Син са едно не в смисъл, че едното е разделено на две части, които съставляват едното, и не в този смисъл, че едното е наречено по два начина. Напротив, два са по число, защото Отецът е Отец, а не Син, и Синът е Син, а не Отец; но естеството е едно. Ако Синът е друго като рождение, Той е същото като Бог”... Отец и Син “са две и заедно с това – неразделната и неразличима едница на Божеството”, *μόνας τῆς Θεότητος*. Различаването и различието на Отца и Сина имат място вътре в едното Божествено Битие. При свети Атанасий няма специални термини за обозначаване на Трите в Едницата на Божеството. Той не употребява никога думата *πρόσωπον* в учението за Троицата. За него думата *ὑπόστασις* съвпада по смисъл с *οὐσία*, както и за Отците от Никейския събор. Във всеки случай той никога не ги различава така, както още приживе на свети Атанасий започват да ги различават Кападокийците. И затова той се ограничава със собствените имена на Отца, Сина и Духа и поясняващите взаимното им отношение определения: Раждащ и Раждан, “онзи, който е от друг”, “Онзи, от Когото е Той” и други подобни... Оттук идва и извес-

тната бледост при изразяването на ипостасните различия. Цялото внимание на свети Атанасий е съсредоточено върху избличаването на разсичащите или отричащите единосьщието на неразделната Троица. Той иска с пълна сила да изтъкне вътребожествения и преискрен смисъл и характер на Божественото рождение и битие на Словото. В този смисъл той разяснява определението на Никейския символ: “от същността на Отца”. То изразява “истинността и неоспоримостта” на Синовството, “неразделността и единството с Отца”, “истинската вечност на Същността, от която е родено и Словото”. Затова свети Атанасий говори в същия смисъл за “естественото рождение”, за “Синовството по природа”, за “рождението по естество”...

4. Собственото Слово на Отца, Синът Божи, е по преимущество творец и устроител на света, начало на Божественото откровение в света: “Той е като от извор, от Отца леещ се живот, от Когото всичко се оживотворява.” Всички твари са дошли в битието чрез Словото и нищо не съществува без участието на Словото, и нищо не се създава иначе освен от Словото. Отец нищо не твори без Него. И заедно с това самото битие и рождение на Сина не е свързано с изволението на Бога за създаването на света и не затова се ражда Синът – понеже чрез Него и в Него трябва да бъде творен светът. “Не заради нас е получило битие Божието Слово... Не поради нашата немощ Той, като мощен, е получил битие от единия Отец – за да може Отец чрез Него като с оръдие да създаде и нас... Дори и ако на Бога беше угодно да не създаде тварите, така или иначе Словото щеше да е у Бога и в Него щеше да е Отец”... За битието на Сина няма причина: “Както Отец има битие не по някаква причина, така няма защо да търсим и причината за Неговото сияние. Затова е написано: в начало бе Словото, и Словото бе у Бога, и Бог бе Словото. И не е добавено: за какво е това”...

И Господ няма никаква причина да бъде Слово освен това, че Той е Отчето Рождение и Единородната Премъдрост. Тази “безпричинност” означава не нещо друго, а вечност и битие. Причини има само за възникващото, за произлизащото. Но Божественото Битие е напълно безначално, за него може да се казва само: *e...* С това се изключва всяка възможност да се пита за причините – няма нищо, което да е било преди това “*e*”... С цялата си решителност свети Атанасий опровергава учението на арианите за Словото като Посредник и доказва неговата безцелност. Бог не се нуждае от съдейственик и помощник – с едно трепване на волята Той може да извърши всичко. В Бога няма надменност и гнушение, за да поръча сътворението на друг, като смята това недостойно за Себе Си. Бог не се нуждае и от оръдия, за да твори, подобно на дърводелеца, който не може да мине без пила и брадва. И от друга страна, ако е недостойно за Бога да твори, то защо да е достойно за Него да създава дори една твар като Свое оръдие? Няма ли да е нужен за създаването на Посредника нов посредник и т. н. до безкрайност – но тогава творението е свършено невъзможно. А ако Бог въобще може да твори, то за какво е нужен посредник?... Не Синът се ражда за Откровението, но Божието откровение се извършва в Него и чрез Него. Битието на Сина предхожда творческото изволение за света. “За Бог да създава е второ, а първото е да ражда” – “да има сродно на естеството Си и да бъде Отец на собствения Си Син”, “и ако нямаше в Бога първото, което е от естеството, то как би могло да бъде в Него второто, което е от произволеността?...” Създаването по Божия воля “идва в битие, като се съставя отвън и се съзидва от собственото, същностно Божие Порождение”. Словото е Слово съзидателно и творческо – “жива Отческа воля, съществена енергия”. Но творението е заедно с това и общо дело, и общо откровение на цялата Троица, всецяло творяща и създаваща.

“Отец твори всичко чрез Словото в Духа, защото, където е Словото, там е и Духът. И творимото от Словото има от Духа чрез Сина силата на битието”. Всичко “дарявано, се дарява в Троицата” – и самото битие.

5. По свидетелството на свети Григорий Богослов в учението за Светия Дух “Атанасий пръв и единствен или заедно с малцина други е дръзнал да застане зад истината ясно и открито, писмено изповядвайки едното Божество и едната същност на Трите”... И наистина учението за Светия Дух е разкрито при свети Атанасий с изключителна яснота и сила. Той изхожда от понятието за пълнотата и съвършеното единство на Светата Троица – “цялата Троица е единият Бог”. “Тя е неразделна и Сама на Себе Си подобна, тъждествена и съсредоточена в Себе Си.” “Има свята и съвършена Троица, познаваема в Отца и Сина и Светия Дух, която няма нищо чуждо или придадено отвън”... Троицата не само по име или по начин на изразяване, но в самата Си истинност и същественост е Троица. Едно от двете е вярно: или Духът е твар и тогава няма Света Троица, защото “какво е това богословие, състоящо се от Създател и твар?”; или Бог е троичен и тогава Духът е съвършено неподобен на тварите, “бидейки собствен на едното Слово, собствен и единосъщен и на единия Бог” (т. е. на Отца). При такъв съюз и при такова единство в Светата Троица кой би отделял – Сина от Отца, или Духа от Сина и от Самия Отец... Защото в тях, в Отца и Сина и в самия Дух, е едното Божество... Светият Дух е начало на обновлението и освещението, Дух на живота и Дух на Светинята, Помазание и Печат. Заради Духа всички ние се наричаме причастници Божии. И ако Дух Свети би бил твар, то ние не бихме могли да се приобщим към Бога: “бихме се съчетавали с твар и бихме били чужди на Божественото естество, като ни най-малко непричастни нему”. Действителността на обожението свидетелства за Божествеността на Духа: “Ако Духът твори

(нас) богове, то няма съмнение, че естеството Му е Божието естество"... Светият Дух изхожда от Отца, е "изхождение" Отчее, τὸ ἐκπορεύμα τοῦ πατρὸς, е Дух на Отца. Свети Атанасий не разяснява смисъла на "изхождение-то", като се позовава на пределите на човешкото познание, но рязко разграничава този начин на битие от "рождението", като подчертава съвършената единственост на рождението. Синът е единороден и затова единствен – "и единият Отец е Отец на единия и единствен Син". Това е повече от просто разяснение на думите. Само в Божествената Троица е истинното и неоспоримо Отчество и истинното и неоспоримо Синовство. Защото само Синът Божи е именно и само Син – роден като Син, а не за това, за да стане отец, както става при тварните рождения. И Отец е само Отец, "защото Сам не е от отец"... Духът не се ражда и затова не се именува брат на Сина, но винаги се нарича само с името Дух Свети... И заедно с това Духът "не е извън Сина, и затова се нарича Дух на синоположението", Дух на силата и премъдростта – а Божията Сила и Божията Премъдрост е Христос. "Където е Словото, там е и Духът", Духът има същото единство със Сина, каквото Синът с Отца" и същото свойство. Където е светлината, там е и сиянието, там е неговото действие и светозарната му благодат. Духът е "собствен Образ на Сина", Негова "жива действеноост и сияеща благодат". Той съединява твартата със Словото и в Него Словото подава на твартата "Отческото дарование". "Защото действа и раздава всичко Самият Отец чрез Словото в Духа"... Свети Атанасий в своето изповедание за Светия Дух се стреми да покаже съвършеното единство и единосъщие на Светата Троица и единство на Троическото действие, единството на освещението. Затова с особена настойчивост той говори за неразделността на действието на Сина и Духа.

6. Спасителното е Светото кръщение, което се извършва по предадената вяра в името на Светата Троица,

една и неразделна. Тайноводството се извършва в името на Светата Троица и “който отнема нещо от Троицата и се кръщава само в името на Отца или само в името на Сина без Духа, този не ще приеме нищо, но и кръщаваните, и онзи, който си въобразява, че преподава кръщението, остават пусти и непосветени”... Арианското кръщение “в Твореца и тварта, в Създателя и в производението”, независимо от външно произнасяните уставни слова, “е само привидно”. Защото с думите трябва да се съедини и правата вяра... Кръщението се извършва в името на Светата Троица, защото от Троицата се подава благодатта; “Бог не като недостатъчестваш, но като Отец с Премъдростта Си е основал земята, сътворил е всичко чрез Съществуващото от Него Слово и светата купел утвърждава именно със Сина... И каквото и да прави Отец, прави го чрез Сина, така и в преподаваното кръщение – когото кръщава Отецът, тогава кръщава Синът, и когото кръщава Синът, този се свети от Духа Свети.” Защото едно е Троическото действие...

III СВЕТИ КИРИЛ ИЕРУСАЛИМСКИ

1. ЖИТИЕ

Много неща от живота на свети Кирил остават неясни и неговият образ още приживе е обгърнат с много съмнения и подозрения. Роден е около 315 г. в Иерусалим или околностите му. Не е известно кога точно е встъпил в клира. През 348 г. вече е презвитер и през същата година по време на Четиридесетницата и през Светлата седмица произнася своите знаменити “огласителни” и “тайноводствени” слова. През 348-351 г. той става епископ Иерусалимски. Още през древността оспорват неговото ръкоположение (бл. Иероним, Руфин), получено вероятно от Акакий Кесарийски при участието на Патрофил Скитополски (т. е. от лица, за които се знаело, че са неправомислещи). Налага се отците на Константинополския събор през 382 г. да свидетелстват (в писмо до папа Дамас) за законността или каноничността на неговото ръкоположение. В средата на 50-те години свети Кирил влиза в спор с Акакий за първенството и митрополитските права – вероятно при това се разкрива и догматическото разногласие. Свети Кирил е низложен и, отстъпвайки пред силата, се оттегля в Антиохия, а след това в Тарс. Тук той се сближава с омиусианите. В техните редици той присъства на Селевкийския събор през 359 г. Тук е възстановен на

катедрата си, но през следващата година отново е пратен в изгнание и се завръща едва при Юлиан (362 г.). При Валент (през 367 г.) той отново е принуден да напусне Иерусалим до 378 г. За живота на свети Кирил през времето на това заточение не е известно нищо. През 381 г. той присъства на Втория Вселенски Събор. Умира през 387 г. С тези оскъдни сведения се изчерпват безспорните данни, които са известни за живота му. Обстоятелствата на тогавашното смутно време правят напълно понятни споровете около неговата личност. Свети Кирил е в редовете на антиникейската опозиция, първо сред “евсевияните”, а после с “омиусианите” – това е напълно достатъчно, за да бъде упрекнат в нетвърда вяра. Той застава на страната на свети Мелетий в Антиохия – това обяснява несдържаната подозрителност на бл. Иероним. Свидетелствата на отците от 382 г. разсейват всяка неопределеност: “на различни места той много се е подвизавал срещу арианите”. Впоследствие бл. Теодорит говори за него като за “защитник на апостолското учение”.

2. ТВОРЕНИЯ

Свети Кирил не е самостоятелен богослов, но той е забележителен учител и свидетел на вярата. Литературното му наследство не е голямо. На първо място трябва да споменем неговите поучения: *Предогласително, 18 огласителни към просвещаваните и 5 тайноводствени*. Те ни дават богат материал за историята на древната огласителна дисциплина и наред с това представляват кратък очерк на общото вероучително изповедание на Иерусалимската църква, защото са произнесени в пълнотата на учителната власт и от лицето на Църквата. Характер на проповед има беседата за разслабления (343– 348 г.). Запазени са още три малки откъса от “Слово за брака в Кана Галилейска”, един цитат от слово върху текста “Аз

отивам при Отца Си”. Няма съмнение, че свети Кирил е проповядвал много и в Иерусалим, и по време на изгнаничеството си в Тарс. Но няма никакви основания да се предполага, че е записвал беседите си и ги е събирал в цялостен екзегетически труд. Към творенията му трябва да се прибави и писмото до император Констанций за чудесното видение на светеция кръст (351 г.). Заключениелната доксология с израза ”Троица единосъщна” е покъсна добавка. С това се изчерпват оригиналните творения на свети Кирил.

3. ОГЛАШЕНИЕ

Според древноцърковните разбирания оглашените влизат в състава на Църквата. Евсевий Кесарийски различава в състава на Църквата “три чина” – предстоятели, верни и оглашени (катахумени). Приемането в числото на оглашените се е извършвало с голямо внимание – с разрешение на епископа, след известно изпитание и с поръчителството на верните. При това върху приеманите се възлагали ръце, осенявали ги с кръстното знамение и се произнасяла молитва – на Запад към това се прибавяло помазание и вкуване на благословена сол. В “Апостолските постановления” е запазена специалната молитва “во еже сотворити оглашеняго”. Възлагането на ръцете прави християнина – християнин, но християнинът още не е верен (сравни 59-и канон на Елвирския събор). По израза на VII канон на II Вселенски събор званието християнин дори предшества званието оглашен. Встъпващите в числото на оглашените подлежат на църковен надзор и дисциплина. Те трябва да посещават богослужебните събрания, където за тях се отправя особена молитва – и с делата на покаянието и цялото си поведение трябва да свидетелстват за твърдостта на своето спасително намерение. Впоследствие огласителната дисциплина се доб-

лижава до покаянната и разредите или степените на оглашение стават по-неясни. В древността те са две. След по-дълъг или по-кратък срок на предварително оглашение търсещите Свето кръщение заявяват своето решение и имената им се вписват в църковните диптихи. На Изток ги наричат “просвещаеми” или “кръщаеми”, в Иерусалим дори направо “верни”, на Запад “молеци” или “избрани”. Започва специална подготовка за кръщението. Тя продължава обикновено 40 дни и съвпада с времето на предпасхалния пост. Данните от поученията на свети Кирил за реда на това оглашение можем да съпоставим с разказа на известна западна поклонница, която била в Палестина през IV век – по-рано беше наричана Силвия, сега я наричат Етерия... Просвещаемите трябвало да пребивават в строг пост и въздържание, да пребивават в чувство на покаянно съкрушение, изразявано с думи и дела. За тях това е време на изповедание (екзомологеза). Над тях се извършват заклинания, екзорцизми. В състава на заклинанията влизат молитви, “извлечени от божественото Писание”, осеняване с кръстното знамение и духване. Лицето на този, над когото се извършва заклинанието, се покрива, “за да е свободен умът, и очите, като блуждаят, да не карат и него да блуждае”. Духването е символ на “очистването от греховете” и прогонването на “безсрамния и началозлобен зъл демон”. И в същото време то изобразява действието на Светия Дух и затова има “огнена сила” срещу невидимите врагове. “Както майсторите ювелири” – казва свети Кирил – “посредством някои оръдия раздухват огъня и разтопяват поставеното в горнилото злато, и усилвайки пламъка, получават това, което искат, така и заклинателите, когато с Духа Божи създават в човека страх, и в тялото сякаш в горнило разгарят душата, тогава бяга дяволът, а остава спасението, надеждата за вечен живот и накрая душата, очистена от греховете, получава спасение”... Заклинанията извеждат просвеща-

вания от царството на този век изпод властта на демоните. Но оглашението има и положително, свещенодействено съдържание. “Благоуханието на блаженството е вече върху вас, просвещавани” – казва Кирил в предогласителното слово. “Вече се е изляло благоуханието на Духа Свети. Вие вече сте в преддверието на царските чертози. Вече са готови записани имената ви, а също и наречението във войнство, и брачните светилници и желанието за небесно общезитие... Сега оглашението се извършва не извън, но вътре в тебе, защото Духът Свети, като се е вселил, превръща твоя ум в храм Божи”... И същевременно на просвещаваните се преподава учението на вярата, изяснението на Символа и Господнята молитва – впрочем в “тайноводствените” слова свети Кирил обяснява Господнята молитва след кръщението – като четяща се след литургията. Огласителните слова на свети Кирил представляват именно такива предкръщелни беседи. Тяхното съдържание е трябвало да се пази в тайна. “Но ето ти заповед: научавай каквото е казано и го спазвай вовеки. Не мисли, че това са обикновени беседи. Затова, когато се произнася огласителното учение, ако те разпитват какво са говорили учещите – нищо не разказвай на стоящия отвън. И предаваме ти тайната и надеждата на бъдещия век... Ето, ти стоиш вече на самия предел. Гледай да не разгласяваш произнасяното, не защото то не е достойно за повествуване, но затова, че слухът е недостоеен за слушане.” Трябвало е да има строга постепенност, “строен порядък” в излагането и усвояването на спасителните истини... Оглашението е градеж и подред трябва да се полагат камъните, и тъгълът да се свързва с тъгла. Бързането е опасно и преждевременното узнаване заплашва да помрачи разсъдъка. Тайната на предкръщелното научение трябва да бъде пазена не само от външните, но и от оглашените. И затова съобщаваният и поясняван в това време символ трябва “от паметта да се начертае в сърце-

то”, да се повтаря устно, без да се записва на хартия, и да бъде четен тайно, за да не би някой да го дочуе. Тази *disciplina arcani*, разпространявана в Църквата особено през IV век., има пастирски и педагогически смисъл и може би отразява Александрийската теория за степените на знанието. Възможно е в нея да се е отразила и практиката на древните езически мистерии... Тя се отнася не толкова към учението, колкото към формулите и обредите. С това е свързан и самият израз: тайноводство, *μυσταγωγία*.

4. ПРАВИЛОТО НА ВЯРАТА

Предкръщелното оглашение има предимно догматично съдържание. “Велика придобивка е изучението на догматите и за това е нужна трезва душа”... Когато излага догматите, свети Кирил следва реда на кръщелния символ или изповеданието, което кръщаваните трябва с пълно разбиране да произнесат пред светия купел. Самият текст на Символа по *disciplina arcani* не е приведен изцяло в беседите (нека да отбележим тук, че Созомен в своята история е пропуснал Никейския символ, “за да не го прочетат непосветените”). Налага се текстът на Символа, обясняван от свети Кирил, да се възстановява по предположението от заглавията на словата (които едва ли са оригинални) и по цитати. Несъмнено това не е Никейският символ. Дали този “иерусалимски” кръщелен символ е първооснова на Цариградския, остава под въпрос... Свети Кирил не се стреми към изчерпателна пълнота на изложението на “светата и апостолска вяра” – “много неща пропускаме”, отбелязва той. Но той се стреми към точност – “Изложението на вярата не е съставено по човешкото разсъждение, но от цялото Писание е избрано най-същественото и от всичко е съставено едно учение за вярата”. За това всеки член от Символа може да бъде потвърден от Писанието. В Символа цялото съдържание

на Писанието е събрано в малко думи... След предварителни призиви и подканвания към покаяние, очистване на съвестта, всеопрощение, молитва (защото за изучаването на догматите трябва трезва душа), свети Кирил представя сбит обзор на “необходимите догмати”. Този обзор е по-обширен от Символа. Освен учението за Светата Троица, за изкуплението и други, тук влиза учението за човека, за душата и тялото, за нравствения живот, за Божествените Писания. По-нататък свети Кирил следва реда на Символа. При това той предупреждава срещу увлечението по “обикновената вероятност и доводите на разума”. Изповеданието трябва да се осланя на доказателства от Божествените Писания и на учението на Църквата, която преподава и самия Символ. Но междуременно, разглеждайки и опровергавайки погрешните мнения, свети Кирил направо посочва логическите доводи и разсъждения. Има две степени на вярата: “догматическата вяра, съгласението на душата”, тя е от човека – но това е само начин да се стяжава другата вяра, “дарът на благодатта, подаван от Христос”. Тази вяра е действена свръх човешката мяра, тя озарява душата и на нея ѝ се дава съзерцание на Бога и предзнание за въздаянието.

5. БОГОСЛОВИЕ

Бог е един, безначален и вечен, “не във времето е започнал да живее и не ще умре никога”, “няма друг за приемник на живота Си”. Божието същество е непостижимо – “какво е Бог, това не можем да обясним; и на цялата съвкупност от творенията, на “всички овци от цялата съборна Църква – настоящата и бъдещата” не им е по силите достойно да възпеят и възхвалят Господа. “По отношение на Бога за нас е високо знание да си признаем нашето незнание”... Да виждат Отца, какъвто Той е, могат само Синът и Светият Дух, защото те имат общение в

Божеството на Отца”. Но в мярата на възможното Бог е познаваем за тварта и до представата за Божията сила можем да възходим от Божиите дела. Бог има много имена и е един. “С достойнството на единоначалието трябва да се съединява изповядването на Отчеството в Бога и да вярваме не само в единия Бог, но и благочестиво да знаем, че Този един Бог е Отец на Единородния Господ наш Иисус Христос”... “Името на Отца със самото си произнасяне ни дава да разберем и за Сина” – “защото ако е Отец, то разбира се, Той е Отец на Сина. И ако е Син, то разбира се, Той е Син на Отца.” Между Тях няма никакво разстояние. И Отчеството е безначално – Бог не става Отец, но е Отец “преди всяка ипостас, преди всяко усещане, преди времената и всички векове”. С други думи, като се въздържа от Никейската словоупотреба, свети Кирил изповядва същата Никейска и апостолска вяра и с голяма точност излага учението за вечността на Троическото битие... Синът е Син по естество, не по произволение – “Синът е роден от вечността чрез неведомо и непостижимо рождение.” В рождението на Сина от Отца не посредствува времето или разсъждането (“съвещанието”) и няма никакво възрастване в битието на Сина: ”Каквото е Той сега, това е (бил) и в началото, раждайки се безначално.” Самият начин на рождението не е постижим за нас и не бива да се допитваме за това, което не е открито в Писанието от Духа – единствен знаещ дълбините Божии. Преди вековете Отец ражда Единородния, “истинния Бог”. Те са едно по божествено достойнство, “защото Бог е родил Бога”, “и отличителните свойства на Божеството не се променят в Сина” – преискрен и “във всичко подобен” на Отца. Синът “има в Себе Си неизменното достойнство на Синовството” и по естество, и по истина е Господ, един с Отца по неразделната царствена власт. Отец твори и устройва всичко чрез Сина, “чрез Христа” – “Христос е единородният Син Божий и Творецът на света.” Синът сътворява всичко “с едно само

воление на Отца” – така се съблюдава пълномощната власт на Отца и Синът притежава царството и владичеството над онова, което Той е създал. Христос сътворява всичко не защото Отец не може да го създаде Сам, но “защото е благоволил Синът да царства над онова, което е сътворено от Него, като Сам Му е дал предначертание на устрояването”. Свети Кирил през цялото време се придържа към буквата на Светото Писание. Именно за да разкрие пълното единство и подобие на Отца и Сина, той подчертава, че Синът има всичко (а не получава, защото не е имало време, когато да не Го е имал) от Отца и твори “по едно само воление на Отца”, защото твори като Син – и с това не се нарушава единството на неразделимото царство и силата. “Той царства с Отца и чрез Отца е устроител на всичко. Но няма недостатък в достойнството на Божеството Си”... “Той е най-изобилният и неизчерпаем извор на всяко благо, река от благодеяния, вечна, неизтощима, сияеща светлина”... Той се явява и се открива и в Стария Завет, Него са виждали и Моисей, и пророците (това е древен мотив: да се вижда Словото в Бога на старозаветните теофании). Като Творец свети Кирил нарича Сина Христос и с това е свързано неговото учение за вечното първосвещеническо достойнство на Сина, за това, че Отец е помазал Сина “за първосвещенство, което превъзхожда човека”... “Той не е започнал да свещенства във времето и не е приел по плътско приемство първосвещенството, и е помазан не с приготвен елей, но преди вековете – от Отца”... Очевидно свети Кирил тук има предвид предвечния Божи Съвет и по-подробно е говорил за това в недостигналата до нас беседа към словата : “По чина Мелхиседек”... Свети Кирил говори кратко за Духа... За Него трябва да се мисли също както за Отца и Сина, заедно с Които Му принадлежи едната “слава на Божеството”. Духът е “съприсъщ” на Отца и Сина; и за нас има едно спасително домостроителство – на Отца и Сина и Светия Дух... “Заедно с Духа и

чрез Духа” Синът открива Отца. Светият Дух е Дух на откровението и освещението – “един и благ” осветител, помощник и учител на Църквата, Духът на благодатта и синоположението, “подаващ на всички освещение и обожение”. “Едновидният Дух” не е разделен в множеството на даровете Си. И не са едни дарове на Отца, а други на Сина и трети на Светия Дух. Защото едно е спасението, една е силата, една е вярата, неразделно е благочестието. “Със Светия Дух чрез Единия Син възвестяваме Единия Бог”, без нечестиво сливане и разделяне. “Отецът дава на Сина, а Синът предава на Духа Свети”... “За нашето спасение е достатъчно да знаем, че има Отец, Син и Свети Дух.” За другото не е писано и не бива да се любопитства свръх Писанието “за естеството или ипостасите”. Прави впечатление строгият библеизъм в това троическо богословие на свети Кирил – той винаги се стреми да говори от Писанието. Впрочем той неведнъж нарича и Отца, и Сина, и Духа ипостаси, признавайки по такъв начин в Бога три ипостаси. Обаче при него няма ясно различаване на понятията “ипостас” и “същност”. Двата израза той употребява за изразяване на пребиваващата действителност, в противоположност на биването, преходното и разсейващото се. “Христос не е Слово изглаголено и разсеяло се, но Слово ипостасно и Живо”... И също така “Дух Свети не с устата на Отца се издъхва и разлива във въздуха, но е ипостасен, сам глаголещ и действащ”...

6. ИЗКУПЛЕНИЕТО

Единородният Син е възприел подобострастно на нас човечество и се е родил от Дева Богородица. “Нека Му се поклоним като на Бог и нека вярваме, че Той се е въчовечил” – защото ако Христос е само Бог, “то ние сме чужди на спасението”. Да се именува Той само Бог, не е благочестно и не е спасително, да се именува само човек – не е

полезно... Свети Кирил с особена сила разкрива действителността на човечеството в Христа срещу докетите. От вечност съществуващото Слово е станало човек, “действително, не мечтателно” – не някакъв човек, преуспявайки, бива увенчан и обожен, но Словото и Господа е възприел естество, подобно на нашето... Христос е двуединен – Бог и човек в съвършено единство. Затова свети Кирил говори за кръвта, поношението и разпването на Единородния. “Не е бил малък Умиращият за нас – не сетивна овца, не обикновен човек, не ангел само, но въчовечилият се Бог.” И затова е изкупен целият свят, защото “умря за него... Единородният Син Божи”. За спасение е дошъл Христос. Дошъл е в плът, “защото иначе би бил недостъпен за нас”, “не бихме могли да видим и да се насладим на това, което е Той Сам в Себе Си”. Дори видимото подобие на славата Божия довеждало до трепет пророците и Бог като със завеса огражда с небесата Своето Божество, за да не погуби света с нетърпимото Си сияние. Във Въплъщението на Словото “е била съразмерена благодатта” и Словото се е облякло в човечеството като в някаква завеса. Христос е дошъл, “за да бъде познат Отец”. И Синът е единствената врата към истинното Богопознание. Той разсейва езическото заблуждение... “Когато неправилно започнали да се покланят на човекообразното като на бог, тогава Бог наистина станал човек, за да изтреби лъжата”... Той дошъл, “за да встъпи грешното човечество в общение с Бога и да се освободи от демонската власт”... Господ трябвало да пострада за нас. Но дяволът нямаше да се осмели да пристъпи към Него, ако Го беше познал. Затова тялото станало примамка за смъртта, за да може змията, надявайки се да го погълне, да изблюва онези, които вече е погълнала. Тук свети Кирил следва Ориген... Сам е слязъл Господ в ада, но е излязъл в сонма на мнозина. “Ужасила се смъртта, като узнала, че е слязъл в ада Някой, Който е нов, Когото не удържат тамошните окови.” “От новата Ева, от новата

Дева се родил Господ, за да се изпълнят пророчествата, с Кръщението Си освети кръщението и с това окува силния”; “началото на Евангелието е Йордан”. Господ е сътворил много чудеса, но от всичко по-високо е Кръстът. Кръстът не е мечта. “Ако се разпъне мечтателно, а спасението е от кръста, то и спасението е мечта. Ако кръстът е мечта, то мечта е и възкресението. Ако възнесението е мечта, то мечта е и второто пришествие. И вече всичко е недействително”... Кръстът е несъкрушимо основание на спасението и упованието, “похвалà на похвалите” и слава. Истинно е било доброволното страдание и се прослави Синът човешки, като прие венеца на търпението. “Страдал е и се е подвизавал с подвига на търпението не някой незначителен човек, но въчовечилият се Бог”... Всички били повинни за смъртта поради греха. Целият грях поде Христос в тялото Си на дървото, внесе “откупа” – и утолен е гневът Божи, съблюдана е истината на присъдата, но е явена и силата на човеколюбието. От дървото е грехът и грехът е – до дървото... Погребан бе в земята, “за да приеме прокълнатата земя вместо проклятие благословение, защото посадено е в нея дървото на живота”... С целия Си живот Господ символически повтаря и с това обезсилва обстоятелствата на грехопадението. “Изповядвам кръста, защото познавам възкресението.” И се възнесъл на небесата, “увенчан за подвига” и седнал отдясно на Отца – “няма да навлизаме в придиричиви изследвания за качеството на престола, защото това е непостижимо”. Но въздигналият се с плът от земята, седящият “горе” Господ съприсъства и с нас. Ще има и второ явно пришествие в слава за съд и окончателна победа и “носещо върху себе си венеца на царството Божие”. Предстои небесното и нескончаемото царство, но е приготвен и вечният огън. Знамението на победата – кръстът, е “венец, а не безчестие”. Така кратко, но ярко ни описва свети Кирил изкупителното дело Христово.

7. ЦЪРКВАТА

Възнесният се Господ изпълнил обетованието и на Петдесетница в света снизходил Духът, “Утешителят и Осветителят на Църквата”. Не друг Дух е говорил в закона и пророците и е слизал върху праведниците на Стария Завет. Но “благодатта на Новия Завет” е по-голяма благодат. “Благодатта се е простирила и над отците, но тук тя е в преизобилие. Там се приобщавали в Духа Свети, тук *всесъвършено са кръстени* от Него.” На Петдесетница апостолите приемат кръщение, кръщение с огън. Апостолите били кръстени “всецяло” – “не е това частна благодат, но *всесъвършена сила*”. Както огънят, проникващ вътре в грубото желязо, прави целия му състав огнен и светец, така и Духът прониква във вътрешността на душата, като я просветлява и изгаря в нея тръните на греховете. На Петдесетница върху света се е изляло преизобилието на “духовната вода”. И оттогава действа благодатта на Духа в апостолите и в цялата Църква. Църквата (ἐκκλησία) се нарича така, “защото събира и съединява”, както събира всички кръстът и Господ, разпрострял на него дланите Си. Църквата е вселенска, защото тя е изцялата вселена и подчинява на благочестието целия човешки род; и още затова, защото в нея “в пълнота и без какъвто и да било недостатък” се преподават всички догмати за небесното и земното, и пълнотата на изцеляването на душата и тялото, и пълнотата на добродетелта. В нея се отварят дверите на вечния живот чрез Светото кръщение и другите таинства. “Кръщението е краят на Стария и началото на Новия Завет.” И без кръщение няма спасение. Двойствен е човек и двойствено е кръщението, безплатно за безплатното, телесно за тялото, Кръщението с вода и Дух. Но целият човек се очиства, защото “няма нищо скверно в човешкия състав, ако не го осквер-

ним с прелюбодеяние и непотребство”. И тялото не е “нещо чуждо на Бога”, в което като в “чужд съд” живее душата. Не то е причина за греха – “грехи душата посредством тялото”. Тялото го очаква вечност, във възкресението “всички ние ще получим вечни тела, но не всички еднакви”... Затова трябва да пазим тялото, да го съблюдаваме чисто за Господа, “за да се погрижи Господ за тялото”. Затова и тялото, “този телесен хитон”, се изцелява в кръщението и се “приобщава в благодатта чрез водата”. Освен това чрез плътта ние сме станали участници на пришествието Христово. В кръщението символически се изобразява и повтаря целият живот и дело Христови. Смъкването на одеждите знаменува смъкването на “ветхия” човек и в същото време е подражание на разсъблечения на кръста Христос, победил с тази голота началата на мрака. Последващото довеждане до кръщелния купел повтаря отнасянето на Христос от кръста до предлежащия гроб. Тройното потапяне ни дава да разберем за тридневното погребение. “В това същото време вие умирахте и се раждахте. И тази спасителна вода стана за вас и гроб, и майка.” Но това не е просто символическо възпоменание. “Възпоменанието”, ἀνάμνησις, е обективно възпроизвеждане на възпоменаваното – възпоменаваното реално присъства или се извършва в таинственото “възпоменание”. В това именно се състои реализмът или реалността на тайнството (“мистерията”). “Това е ново и необичайно дело. Ние умираме не в действителност и не в действителност биваме погребани и разпънали се – не възкръсваме в действителност, но уподобяването е само в изобразяването, а спасението е действително. Чрез общението в Неговите страсти в “уподобяването” или “подражанието”, μιμήσις, Христос дарява спасението. За нас има само “подобие” на страданията и смъртта, “а спасението не е подобие, а действителност”. В кръщението се дарява не само отпущение на греховете,

но и “благодатта на синоположението”. Кръщението е “счѣтаване с духовния Жених” – “пакибитие на душата, светло одеяние, свят ненарушим печат, колесница към небето, райско наслаждение, приготовление на царството”... И заедно с това съединяване в едно тяло: “На една майка синове и дъщери станахте вие, вписаните”... Това е “запечатване с таинствения печат”, за да бъдем припознати от Владиката... “Не по необходимост, но по произволение встъпваме ние в това свято Синоположение” – “не преди вярата, но вследствие на вярата, по свобода”. Човек е съвършено свободен и Бог очаква от всеки искрено произволение, защото не по естество, а по произволение творим ние правдата и по произволение съгрешаваме. Затова е и нужно покаяние, нужни са и дела. Произволенията прави човека зван. “Злото е произведение на свободното произволение” и затова за преодоляването му е нужно ново произволение. Него укрепва Бог. В преддверието на кръщението се изисква отречение от сатаната и от делата му, тоест от всякакъв грях – разторжение на договора и завета с ада. И след това се подава благодатта. Но човек все пак отново трябва да я “съблюдава” – “Божие дело е да дарява, твоето пък е да пазиш и съблюдаваш”, “да съдействаш на благодатта”.

8. ТАИНСТВАТА

Поради самия характер и предназначение на своите поучения свети Кирил не може да навлиза в подробно разкриване на църковното учение за таинствата. Но по същата причина той е трябвало да се спре на онези тайинства, които се извършват над встъпващите в Църквата и чрез които това встъпване се извършва. Повече от всичко той говори за кръщението. Кръщението с вода е необходимо за спасението. И само за мъчениците, “които по време на гоненията са се кръстили в собствената си кръв”, е

възможно изключение – “те и без вода получават царството”. В кръщелната купел водата не е обикновена, а “христоносна”. Тя “получава силата на светостта” със силата на троическото призвание на Духа, Христа и Отца. Кръщението е неповторимо – “ако веднъж не си постигнал успех, нещата са непоправими”. Свети Кирил смята за мнимо кръщението от еретици, защото едно е кръщението. Кръщението с вода получава своя завършек в “кръщението с Духа”, т. е. в миропомазанието. И отново помазанието се извършва не с обикновено миро – свети Кирил го съпоставя дори с Евхаристията. “Както хлябът на Евхаристията след призоваването на Светия Дух вече не е обикновен хляб, а Тяло Христово, така и това свято миро след призоваването вече не е просто обикновено миро, както би казал някой, но е дарование на Христа и Светия Дух, което от присъствието на Неговото Божество е станало действено.” Таинственото миро е “изображение” на Светия Дух. Миропомазанието повтаря над вярващите онова “съществено слизание на Духа Свети”, което снизходило над Христос след кръщението от Иоан – “И всичко над вас е извършено в образ, понеже вие сте образ Христов... Вие, като се приобщихте към Христа и станяхте Негови причастници, сте помазани с миро”, за духовно хранение на душата и тялото. В светата Евхаристия вярващите стават “сътелесници и единокръвни на Христа”. И това е по силата на реалното присъствие на Тялото и Кръвта. “Макар и сетивата да ти представят хляб и вино, нека вярата те укрепва. Не по вкуса съди нещата, но с вярата се увери, че си се сподобил с Тялото и Кръвта Христови”. “Образът” (τύλος) на хляба и виното остава, но “под образа” се преподава Тялото и Кръвта; и “ние ставаме Христоносни, защото Тялото и Кръвта Христови са съобщени на нашите членове”. На сетивата “им се струва”, че това е хляб и вино, но по свидетелството на Господа това са Тяло и Кръв. Начина на таинственото

претворяване свети Кирил пояснява с примера за чудото в Кана Галилейска – затова достойно е за вяра, че Той “превръща” и виното в Кръв. Освещаването на даровете се извършва с призоваването на Духа: “Умоляваме човеколюбеца Бога да изпрати Светия Дух върху подлежащите Дарове, да сътвори Той хляба Тяло Христово, а виното – Кръв Христова. Защото без съмнение до каквото се докосне Светият Дух, това се освещава и се прелага”... (Свидетелство за епиклезиса). Към светата Евхаристия свети Кирил отнася прощението на молитвата Господня за хляба насъщен – “насъщен” (ἐλοῦθιος) значи: “имащ влияние върху същността на душата” и този хляб не остава в стомаха, “но се съобщава на целия твой състав”. Евхаристията е “безкръвно служение и духовна жертва”. Даровете на Евхаристията са свята и страшна жертва”. Преди освещаването на Даровете молещите се биват призвани за съединение на душите и за благодарение. В евхаристийната молитва се възпоменават всички твари и ангелските сили и се повтаря чутото от Исаия серафимско богословие, “за да имаме ние общение в това песнопение с премирните воинства”. След извършването на жертвата се възнася моление за всички живи и вече починали. “Като принасяме на Бога моление за усопшите (макар те да са грешници), ние не вием венец, но принасяме заклятия за греховете на света Христос за тях и за себе си, като умилостивяваме човеколюбеца Бог.” Подобава често да пристъпваме към причастие: “не лишавайте себе си от тези свещени и духовни тайни поради духовна сквернота”. Доколкото може да се съди от краткия очерк на литургийния чин в 5-о Тайноводствено слово на свети Кирил, Иерусалимската литургия от негово време е била доста близка до литургията от VIII книга на “Апостолските постановления”, която очевидно е съставена на основата на палестинската практика.

IV СВЕТИ ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИ

1. ЖИВОТ И ТРУДОВЕ

1. Василий Велики произхожда от знатен и богат кападокийски род; и наистина има нещо аристократично в неговия душевен строй. Баща му, Василий старши, е бил известен ритор в Неокесария – той предава на сина си интереса към културата. Религиозният характер на свети Василий се е формирал предимно под влияние на баба му, Макрина старша, ревностна почитателка на свети Григорий Чудотворец. Образованието си свети Василий продължава първо в Кесария, след това в Константинопол и накрая в Атина. Тук той среща Григорий Богослов и между тях се заражда сърдечна дружба, установява се дълбока духовна близост и връзка. За годините, прекарани в Атина, впоследствие свети Григорий разказва много. В душата на Василий непрекъснато се борели две стремления – философският патос, жаждата за знание, и аскетическият патос, желанието да се оттегли от света, да се отдаде на тишината и безмълвието на съзерцанието. И в Атина свети Василий започнал да се измъчва и тъжи, духът му скърбял – и в края на краищата той я напуснал “за посъвършен живот”... В Атина впрочем той успява да научи много. Тук той получава онази богата ерудиция, която така се откроява впоследствие – изучава и лекарската наука. Оформя се като блестящ оратор, постигайки свобода в

красноречието, “дишаща огнена сила”. Тук той се научава на философия и диалектика. Завръща се в родните си места през 354 г., проявява се като ритор, но скоро се отказва от светския живот, посвещава се на аскетически упражнения и приема кръщение. След това се отправя на пътешествие из Сирия и Египет, за да види тамошните подвижници, за които се говорело навред. От това пътуване той запазва тежък спомен – целият Изток бил в смут и спорове, единството на Църквата се раздирало от разколите. След завръщането си той отново се оттегля от света в една пустиня близо до Неокесария. На това място свети Василий създава първото си общежитие. При него пристига и приятелят му свети Григорий, с когото някога мечтаели за подвизи и отричане от света. Тук те заедно работят над съставянето на киновитските правила. И освен това се занимават с богословие, четат Светото Писание, изучават Ориген – и от неговите творения съставят сборника “Добротолюбие на Ориген”, в който именно са се запазили като че ли повечето известни на нас оригинални гръцки текстове от съчиненията на Александрийския учител. Впоследствие свети Григорий прочувствено си спомня за онова време, когато приятелите “живеели в разкоша на злостраданията”, т.е. в подвизи и аскеза. Тук в пустинята Василий прекарва почти цялото царстване на Юлиан. С възцаряването на Валент настъпва още по-тежко време за Църквата – времето на арианския натиск. Започват да молят Василий да се върне в родината си. Той се съгласява – не без колебание. През 364 г. приема свещенически сан и става най-близък помощник на Кесарийския епископ Евсевий. Тогава започва пастирският му труд.

2. Свети Василий е пастир по призвание, пастир по темперамент. Той е преди всичко човек на волята. Но не притежава онзи борбен героизъм, присъщ на свети Атанасий, който сякаш се подмладява в борбата. Свети Василий се уморява от нея. По-лесно му е да се отбранява ден

за ден, отколкото да се бие в решителна битка. Но той е човек на дълга. И се стреми да преодолее самия себе си в послушанието, със смиреното носене на отредения му дълг. Волята му се закалява в сурови аскетически изпитания. Силата ѝ се чувства в самия му стил – рязък, сякаш изкован. В характера на свети Василий има нещо строго и властно и неговата властност е тежка за мнозина. От него се оплаква дори и неговият нежен и любящ приятел свети Григорий Богослов. Но Василий не бил студен човек. Той бил много впечатлителен, болезнено преживявал житейските разочарования, предателството и измяната на приятелите – преди всичко на Евсевий Севастийски. И понякога отронва думи на горчивина и отчаяние. Но той обикновено скрива, превъзмогва своите чувства, своите огорчения и подчинява личните си чувства на заповедите на дълга. И това е волева бодрост – не природна – тялом свети Василий никога не е бил силен, още от млади години бил болнав. А по природа, душевно, той е по-скоро предразположен към тъга, която не могат да разсеят тежките впечатления от обкръжаващия го живот. Толкова по-ярко се разкрива силата на волята му. Като презвитер свети Василий бил най-близък помощник на Евсевий при управлението на Кесарийската църква. Избраният измежду миряните Евсевий трудно се оправял в тежката църковна обстановка. И както разказва свети Григорий Богослов, Василий идвал, умъдрявал, подчинявал се, давал съвети, “бил всичко за предстоятеля – добър съветник, изкусен помощник, тълкувател на словото Божие, наставник в делата, опора в старостта, пазител на вярата, най-надежден от клириците и по-опитен от всички миряни”. Фактически епископ бил Василий; “и имало някакво странно съгласие и съчетаване на властта; единият управлявал народа, другият – управляващия”. Към това време се отнася литературната полемика и на свети Василий с Евномий. През 370 г. Евсевий умира и на катедрата бива избран Василий – не без

затруднения и не без съпротивление – част от епархията отказала да му се подчинява. Преди всичко новият епископ трябвало да умиротвори паството си; И той постига това и със силата на властта, и със силата на словото, и със силата на милосърдието – още преди това, по време на страшния глад през 386 г. свети Василий продал своето наследствено имение и дал всичките пари в помощ на гладуващите. Но както казва свети Григорий, Божият Промисъл призова Василий не само за Кесарийски епископ – “и чрез един град, чрез Кесария, го възгоря за цялата вселена”. Василий Велики действително се явява вселенски пастир, възвръщащ мира на цялата вселена. Преди всичко той трябвало да се бори за своята катедра – понякога изглеждало, че прави прекалено големи отстъпки, но в това проличава неговата жертвена мъдрост – защото, смята той, по-лошо от всичко е, когато катедрите биват заемани от еретици. И до някое време на Василий му се налага да мълчи и премълчава. Така той се въздържа открито да изповядва като Бог Светия Дух, защото, както казва свети Григорий Богослов, “еретиците дебнеха да уловят ясно изказване за Духа, че Той е Бог”. Защиатавайки се с Писанието и силата на умозаклученията, продължава Григорий, “Василий се бавеше до време да употреби собствения си изказ, молейки Самия Дух и искрените поборници на Духа да не се огорчават от неговата предпазливост, защото във времето, когато е разколебано благочестието, заставайки зад едни слова, от неумереност можеш да погубиш всичко. И за поборниците на Духа няма никаква вреда от малкото изменение в изказа, след като под другите думи те припознават същите понятия – защото нашето спасение не е толкова в думите, колкото в делата.” Като си налага предпазливост поради притеснителните обстоятелства, свети Василий “предоставял свободата” да говори на Григорий, “когото като почитан с известността си, никой не би съдил и прогонил от отече-

ството”. Като резултат – от всички православни епископи на Изтока единствено само Василий успява да се задържи на катедрата си по времето на Валент. И нещо повече, на него му се удава постепенно да обедини разделените епископи на Изтока. Това обаче все още не решава проблема. Защото върху тях лежала сянката на миналото и дори самият Василий се съгласява, че те могат да се сторят подозрителни, ако някой си припомни миналото. Техните предшественици се борели против Никеийския символ и участвали в прогонването на Атанасий. Самите те били влизали в общение с омиите и мнозина от тях получили хиротония от Акакий. И накрая не всички от тях богословствали правилно и точно, макар и поради недоразбиране. Налага се да бъдат разчленени смътните богословски представи, да се разсеят подозренията, да се съчетае истината на непреклонните никейци и истината на “източния” консерватизъм. Свети Василий разрешава тази задача в своя богословски синтез върху основата на една нова богословска терминология – и скоро тя става общоцърковна и Църквата обяснява Никейската вяра на езика на кападокийците. Но този богословски подвиг само предваря пастирската борба. Свети Василий е трябвало да стане не само учител, но и миротворец. Предстояло му, от една страна, да обедини “източните” в единно и твърдо изповедание, а от друга, да накара “староникеийците” и Запада да бъдат снизходителни към тях. Трудността на задачата се определя не само от богословски, но и от канонически причини: повечето “източни” в Антиохийския разкол вземат страната на Мелетий, докато на Запад и Атанасий поддържа Павлин. Свети Василий успява да постигне много. Преди всичко него го подкрепя Атанасий, който открито засвидетелства православието на Василий и неговата пастирска мъдрост – Кападокия трябва да благодари на Бога, дарил я с такъв епископ, какъвто би искала всяка страна. Доста по-трудно е да се възстанови

общението със Запада. Най-много от всичко пречело разногласието по антиохийския въпрос. Изобщо на Запад проявяват малко състрадание към нещастieto на Изтока. И все пак състоялото се по-късно възсъединяване и взаимно признаване на Запада и Изтока е подготвено най-вече от старанието на Василий Велики. В тази напрегната пастирска дейност той си поставя ясна и конкретна цел: да събере разединените сили и да противопостави на еретическия натиск една здрава организация – не само твърдостта на вярата, но и твърдостта на волята. Приживе него го нападат, обвиняват и осъждат. Но още свети Атанасий ясно предвижда: Василий стана немощен за немощните и наистина спечели немощните. Самият той не доживява до победата си – умира доста преди Втория Вселенски събор – датата на неговата смърт знаем с точност: 1 януари 379 г. Още ненавършил петдесет години той изгорял в ужасния пожар, пламнал на Изток, и който той самоотвержено се опитвал да погаси. Подвигът му скоро бива оценен – най-близките му потомци вече го наричат Велики. Неговата злободневна пастирска работа скоро е забравена – когато бурите утихнали, или по-точно, когато се надигнали нови бури, в тревогите около които вече не си спомняли за миналото. Но завинаги се запазва жива паметта за него като велик учител – паметта за неговия богословски подвиг.

3. Василий Велики е велик организатор на монашеския живот, родоначалник на малоазийското монашество. И преди всичко – настойчив проповедник на киновитския общежитиен идеал, макар че практически той не отрича и скитското монашество и сам организира скитове. Но чист тип монашество той вижда само в общежитието – в това отношение по-късно го следва Теодор Студит. В монашеството свети Василий вижда общия Евангелски идеал, “живот според Евангелието”. Този идеал се определя преди всичко от необходимостта на отречение-

то – не поради погнуса от света, но заради любовта към Бога, която не може да се успокои и да се насити в суетата и безредията на света. От този именно шум и смут преди всичко се оттегля и отрича аскетът. Но Евангелският идеал не разделя любовта към Бога от любовта към ближния. И затова свети Василий намира за непълен монашеския идеал, вдъхновяван от търсенето на лично, обособено спасение – и дори го смята за несъвместим със закона на любовта, която според апостолските слова “не дири своето”. Освен това духовните дарове на анахорета остават безплодни за братството. Накрая в самотата лесно се ражда самодоволството. Всичко това подтиква свети Василий да призовава ревнителите на подвига към общезитието. И той отново подчертава мотива на любовта: в общезитието даровете, дадени от Духа на един, се съобщават и на другите... Той напомня примера на първохристиянското братство в Иерусалим според Книга Деяния. И възхожда към идеята за Църквата като “Тяло Христово” – от нея произтича общезитийният идеал. Монашеството трябва да бъде като малка Църква, същото “Тяло”. От този идеал свети Василий извежда заповедта за послушание и подчинение на игумена “чак до смърт” – защото игуменът или председателят се явява самият Христос и органичната цялост на тялото предполага съгласуваност на членовете и подчиненост на главата. В такова братско общение сред събратята подвижникът трябва да преминава своя личен аскетически път на очистване и любов – своя жертвен път, своето “словесно служение” (“умната служба”). Свети Василий поставя много високо заповедта за девството като път към “единия Жених на чистите души”. Макар и той да не налага като задължение на иноците делата на благотворителността в света, самият той построява около Кесария приют – “тук на любовомъдрие да се учи болестта, да се облажава нещастията, да се изпитва състрадателността”. Основната заповед за аскетите е любовта. И от напрегна-

тата, закалената в подвиг любов Василий Велики очаква мир за света. С особена сила той изобразява общественния идеал именно като противоположност на онзи раздор и разпад, който вижда около себе си и в християнската среда, за което неведнъж говори с болка и горчивина: “Във всички охладня любовта, изчезна единомушието на братята и непознато стана името на единомушието.” Чрез аскетическия подвиг, чрез “общия живот”, макар и на избрано малцинство, свети Василий се стремил и се надявал да възстанови единомушието, да съедини отново “връзките на света”. Добре е известно какво изключително влияние е оказал Василий Велики върху по-нататъшната съдба на монашеството и на Изток, и на Запад. Нека да си припомним имената на преп. Теодор Студит и свети Бенедикт. Това се свързва повече с разпространението на неговите аскетически творения, отколкото с прекия му пример. Аскетическите съчинения на свети Василий отдавна се слели в един вид “подвижническа книга”. Възможно е с течение на времето тя да е била подложена на обработка. Във всеки случай не подлежи на съмнение автентичността на “Правилата” на свети Василий, за съставянето на които съобщава още Григорий Богослов. Те са известни в две редакции: пространна и кратка. Първата е съставена през годините на оттеглянето на свети Василий в Понт и съдържа 45 правила или кратки разсъждения. Втората е писана вече в Кесария и се състои от 313 правила, възпроизвеждащи може би онези устни наставления, които според свидетелството на Григорий свети Василий преподавал на кесарийските монаси. Тук спада и сборникът “Нравствени правила”, общо 80 на брой, отправени не само към монасите, но и към християните, и към пастирите изобщо. Като предисловие към тях са двете слова: “За Божия съд” и “За вярата”. Автентичността на останалите приписвани на свети Василий аскетически правила или наставления подлежи на съмнение. Заслу-

жава си да отбележим, че кратка характеристика на монашеския идеал свети Василий прави в едно от своите писма до Григорий Богослов.

4. Особено внимание трябва да отделим на литургическата дейност на свети Василий. Още Григорий Богослов му приписва “едно чиноположение на молитви”. От посланието на свети Василий до неокесарийските клирици разбираме, че той е бил обвиняван в богослужебни нововъведения – при въвеждането на всеощните псалмопения от антифонен и ипофонен тип. В книгата си за Светия Дух Василий Велики говори много за богослужебните предания и порядки – цялата книга всъщност е един богословски довод от литургическото предание. Тук следва да се отбележат и отделните указания на свети Василий – между другото за извършването на молитвите в право положение (т. е. без поклони и коленопреклонение) през всички неделни дни и през цялата Петдесетница в знак на възкресната радост и напомняне за неостаряващия век (срв. 20 правило на I Вселенски събор). Много важна е и следната забележка на Василий Велики: “ На нашите отци се сторило благоразумно не в мълчание да приемат благодатта на вечерната светлина, но при нейното явление веднага да благодарят. Не можем да кажем кой е виновникът за тези слова на светилно благодарение, във всеки случай народът възглася древната песен и никой не смята за нечестиви онези, които възгласяят: поем Отца, Сина и Светаго Духа, Бога”... Разбира се, става дума за химна “Свете тихий” – с това се потвърждава древността на този химн. Според неговата богословска терминология той следва да се отнася към доникейската епоха. Във всеки случай свети Василий несъмнено с голямо внимание се отнася към богослужебните порядки. Трудно е да се каже доколко може да му се приписва чинът на литургията, известна с неговото име, особено във вида, в който се е съхранила до наши дни. Но едва ли може да се съмняваме, че в основата на

този чин лежи “чиноположението” на свети Василий. Трулският събор във всеки случай направо се позовава на свети Василий, който “писмено ни предаде тайнственото свещенодействие” (прав.32). Най-древния запис на чина на свети Василий има в гръцкия евхологий от VIII век от сбирката на епископ Порфирий (в Санкт-Петербургската Публична Библиотека).

5. При цялата си богословска и литературна надареност свети Василий не бил писател по призвание. И не бил систематик в богословието. Той е написал много малко неща без външни практически поводи и цели. Отчасти това се свързва, разбира се, с обстоятелството, че той живее в трудни и неспокойни години и през целия си живот трябва да се бори – и не само със слово, но и на дело – и с дело преди всичко и повече от всичко. Въпреки това неговото литературно наследство е твърде голямо. Най-напред трябва да посочим неговите догматико-полемични трудове. Първо, книгите “против Евномий”, опровержение на недостигналата до нас “апология” на Евномий, написано през 363 или 364 г. В запазените преписи на това съчинение на свети Василий се наброяват пет книги, но последните две несъмнено не принадлежат на него – а пък и това е само сбор от бележки за спора, а не свързано разсъждение. Изглежда, те принадлежат на Дидим. Второ, тук спада обширното догматическо послание до Амфилохий Иконийски “За Светия Дух” (около 375 г.). Посочената от блаж.Августин книга на свети Василий “Против манихеите” не е запазена. Другите съчинения на Василий Велики имат омилетически характер. Преди всичко това са беседите му върху Шестоднева (Бит.1:1-26), произнесени очевидно в дните на поста – свети Василий дава буквално и реалистическо тълкувание на библейския разказ. След това трябва да споменем 13 беседи върху отделни псалми – тук, напротив, той използва алегорическия метод. Към тях спадат 21 беседи върху раз-

лични теми – сред тях трябва да посочим беседите: “За опиващите се”, “За гневливите”, “Срещу лихварите”. Едва ли може да се нарече беседа много характерното разсъждение “За това как да се извлеча полза от езическите съчинения, към юношите”. Приписваният на Василий Велики “Коментар към книгата на пророк Исаия I-XVI” едва ли принадлежи на него, макар че се отнася към неговата епоха. Вероятно свети Василий е съставил и тълкуване на книгата на Иов, но то е изгубено. За аскетическите съчинения на свети Василий говорихме по-горе. Особено внимание изискват писмата на Василий Велики. Още Григорий Богослов започва да ги събира. До нас са достигнали 365 писма, повечето от епископските му години. Те дават изключително ценен материал за историята на епохата. Някои писма представляват доста обстойни богословски трактати – преди всичко знаменитото писмо до брат му Григорий за троическата терминология. Важно е да споменем три послания до Амфилохий Иконийски с изложение на църковните правила, отдавна включени в каноническите сборници – отгук са взети 85 правила и към тях са присъединени още седем от други писма на Василий Велики и по-специално от книгата – послание до Амфилохий “За Светия Дух”, от главите 27 и 29 за значението на Преданието. Общо 68 правила на свети Василий били внесени още в сборника на правилата на Константинополския патриарх Иоан Схоластик до 565 г. Вече 92 на брой ние ги намираме в така наречената “Синтагма към XIV титула”, паметник от VII век. Трулският събор в 692 г. скрепява тези 92 правила със своя авторитет и ги превръща в задължително ръководство наред с постановленията на съборите. Повечето правила се отнасят до покаянната дисциплина и представляват запис на църковните обичаи и предания, към които свети Василий е прибавил по нещо и от себе си – “сродно на това, на което съм научен” от по-старшите.

2. СВЕТЪТ И ЧОВЕКЪТ

1. Василий Велики започва своето обяснение на Моисеевия Шестоднев с утвърждаването на истината за сътворението на света. “Творението на небето и земята не е станало от само себе си, както си представят някои – казва той, – но е имало причината си в Бога”. Светът има начало. И макар движещите се на небето тела да описват кръгове, а “в кръга нашето чувство не намира начало”, напразно би било да се смята, че природата на въртящите се в кръг тела е безначална – и движението по кръга започва от някоя точка от окръжността, която обаче не ни е известна. Именно започнатото ще свърши и това, което ще свърши, то е започнало. Светът съществува във времето и се състои от същества, подлежащи на раждане и разрушение. И свети Василий твърди, че времето е създадено от Бога именно като някаква среда за веществения свят, като приемство и смяна, като винаги забързаното и протичащото. В началото и именно във временното начало Бог твори света. Но началото на времето не е време, “както началото на пътя още не е самият път – казва свети Василий, – и както началото на къщата още не е къща, така и началото на времето още не е време, и не е дори най-малка част от времето.” Началото е просто и непротяжно. И до началото на времето може да се стигне, като се отстъпва от настоящето назад. Ако Бог е сътворил небето и земята “в началото”, това значи, че “действието на творението е мигновено и не подлежи на времето”. Бог с произволението си твори света не във времето и го твори изведнъж и мигновено, “вкратце”, както са се изразили “древните тълкуватели” (има се пред вид преводът на Акила). Но със света започва времето. “Времето е продължение, което се съпростира със света” – отбелязва Василий. Трябва да се добави, че според свети Василий

по-рано, преди видимия и веществен свят, Бог твори ангелите – следователно не само извън времето, но и без време, така че ангелското битие според него не предполага и не изисква време. Това е свързано с неговото схващане за неизменимостта на ангелите. “Още преди битието на света – казва той – е имало някакво състояние, присъщо на надсветовните сили, превишаващо времето, вечно, вечнопродължаващо се. И в него Творецът и Устроителят на всичко е сътворил създание – мислената светлина, добавяща на блаженството на любещите Господа, разумни и невидими природи и цялото украшение на умосъзерцаемите твари, превъзхождащи нашето разбиране, така че не би могло да се изнамери за тях и име.” Ангелите били приведени в битие от словото Божие. И не били създадени младенци, които едва впоследствие, като се усъвършенстват чрез постепенно упражнение, да се удостоят да приемат Духа. “Защото ангелите не търпят изменения. Няма между тях нито отрок, нито юноша, нито старец, но в каквото състояние са сътворени първоначално, в такова си и остават, и съставът им се запазва чист и неизменен. И в първоначалния състав е вложена святост.” “Затова – заключава свети Василий, те са неудобопреклонни към греха, бидейки незабавно, сякаш с някакъв състав покрити с освещение и понеже имат по дара на Светия Дух постоянство в добродетелта.” Още преди началото на света живеят те в святост и в радост духовна.

2. Бог твори видимия свят изведнъж. Но неведнага светът се осъществява в своята пълнота и строй. Василий Велики избягва разсъжденията за същността на небето и земята като напразни и отхвърля понятието за “безкачественото подлежащо” като основа на света. Безкачественото е нищо и всички качества влизат в понятието за битие. А природата, или същността на нещата, е изобщо непостижима за нас. Впрочем първороденият свят все още не е бил устроен (“земята беше безвидна и пуста”), но не

защото материя и форма са реално разделими – Бог е създал всичко, “не всяко наполовина, но цяло небе и цяла земя, самата същност, взета заедно с формата”. Но това е така защото първостаната земя била още в неразкрито, потенциално състояние – “земята, по силата, вложена в нея от Създателя, макар да била готова да породи всичко това, очаквала по Божие повеление подходящото време да произведе наяве своите порождения”. Така Шестодневът е описание собствено на устройството на света. Извън броя на сроковете и степените стои само първият ден от сътворението, който свети Василий се колебае да нарича пръв сред останалите. Той е “създаден отделно” и е някакъв вечен, кръговратен ден, който също така се намира “извън седмичното време”, както и осмият ден – “началото на дните, който е съвременен на светлината, светият Господен ден, прославен от възкресението на Господа”. В него Бог чрез словото и повелението Си е вложил в света “благодатта на светлината”... Творческото слово или повелението Божие става “като че някакъв естествен закон и остава в земята и за последващите времена, съобщавайки ѝ силата да ражда и да дава плодове”. Василий сравнява това с пумпал. Както пумпалът по силата на първия тласък, който му е даден, извършва последващите си въртени, “така и последователният порядък на природата, веднъж получил начало с първото повеление, се простира през цялото последвало време, докато не достигне общия свършек на вселената”. И като кълбо, движещо се по наклонена плоскост, природата на съществата, тласкана само от това едно повеление, равномерно преминава както през раждащата се, така и през разрушаващата се твар. При цялата разнородност на своя състав светът е едно цяло, защото е свързан от Бога с “някакъв неразривен съюз на любовта в едно общуване и една хармония”. При това неизменно се запазват родовете и видовете на битието, както всяко произхождащо се уподобява на онова, от ко-

ето то произхожда. Във всеки род или вид, растителен или животински, има сякаш собствена семенна сила. И въобще “всяка сътворена вещь в цялото творение изпълнява някакъв свой особен закон”. Устроението на света е ставало като чрез някакви мигновени избухвания. Така си представя свети Василий произхождането на растителния свят. “Да произведе земята злак... И земята, съблюдавайки законите на Създателя, като започнала от кълна, само за един кратък миг време преминала всички видове израстване и веднага дала развитие до съвършенство. Защото тогава нищо не спирало растежа. Нищо такова преди не е имало на земята и всичко за един миг време дошло в битие, всяко растение – с принадлежащото му свойство, отличено с най-явни различия от чужеродните растения и узнаваемо по свойствения за всяко признак.” Гласът на повелението е кратък и дори не е глас, но трепване или устремяване на волята. Но мисълта, съдържаща се в повелението, е сложна и многообразна. Трябва да се добави – раждайки животните, земята не ражда нещо скрито и предсъществуващо в нея, но в повелението Божие получава сила да роди това, което го е нямало. Следователно според Василий животните възникват чрез самозараждане. За стройното разнообразие на света свети Василий говори винаги с истински естетически възторг – “навсякъде се вижда някаква неизглаголена мъдрост”. Художествената пълнота и подредба на вселената, великото зрелище на космоса възвежда ума към размисли за Твореца и Художника на всичко. “Защото, ако временно е такова, какво ще да е вечното – възкликва той. – И ако видимото е така прекрасно, то какво ли е невидимото.” Според Василий Велики целият свят свидетелства за Бога. “Ако разгледаш дори камъка – казва той, – то и той по някакъв начин сочи силата на Създателя. И същото ще откриеш, ако разгледаш мравката или комара, или пчелата – често и в най-малките неща се вижда мъдростта на

Устроителя.” Трябва да отбележим, че при тълкуването на Шестоднева свети Василий очевидно е ползвал коментара на Посидоний (който не е запазен) към Платоновия “Тимей”; той превежда библейските образи на езика на елинистичната космология.

3. В устройството на вселената има степени към все по-голямо съвършенство. И на върха на стълбата стои човекът. Но той е сътворен различно от низшия свят, което се отразява и във външната форма на библейския разказ, който явно разкрива “догмата на истината” – за “съдействащия в творението”, за Словото. И човекът е създаден по образ Божий. Той е безсмъртен и е създаден за духовен живот. Човекът, както казва свети Василий, сред живите същества (разбира се, става дума за земните), е единственото богосъздадено същество. В сътворения човек Бог “вложил нещо от своята собствена благодат, за да може човекът по подобното да познава подобното”. Човекът е създаден от земен състав и от душа, обитаваща в тялото като под някакъв покров. По своята природа тялото е нещо текущо и превръщащо се – “непрестанно тече и се разсейва”. Този свят е сложен и затова е смъртен и жилище за умиращите. Участвайки в естеството на цялото, хората многократно умират, дори преди смъртта да раздели душата от тялото. В собствен смисъл човекът е душата. Човекът, твърди свети Василий, е “ум, тясно свързан с приспособената към него и подобаваща плът”. Но и тялото като “подобавашо обиталище за душата” е устроено от Бога с велика премъдрост. “Ние – казва свети Василий – сме душа и ум, доколкото сме сътворени по образа на създалия ни. Наше е тялото и получаваните чрез него усещания.” И то често бива тягостен затвор за душата. “За бързачия към горния живот пребиваването с тялото е по-тежко от всяко наказание и всяка тъмница.” Василий Велики буквално повтаря Платон: “Гневът, пожелаването, страхливостта, завистта довеждат

до объркване душевната прозорливост. Както мътното око не възприема видимите предмети, така е невъзможно със смутено сърце да се пристъпва към познаването на истината. Затова човек трябва да се оттегли от всички светски дела и да не допуска в душата си странични помисли.” Още по-необходимо е телесното въздържание и преди всичко строгият пост. Само чистият и умиротворен ум е способен да възхожда към познанието или съзерцаването на истината. Трябва “да се постигне съвършеното безмълвие в съкровения храм на съветите на сърцето”, защото всяка страст “довежда до смут и объркване душевната прозорливост”. Със смутено сърце не бива да се пристъпва към познаването на истината. Умът е висшето в душата и господстващото... “Умът е нещо прекрасно, казва свети Василий, и в него ние имаме това, което ни прави създадени по образа на Твореца.” При разделението на способностите на душата свети Василий следва Платон. По-ниско от разума стоят силите на раздразнителността и възжелението: *Θυμός* и *ἐπιθυμία* или *τὸ ἐπιθυμητικόν*. Раздразнителната, или волевата способност на душата трябва да се подчинява на разума. Ако тя престъпи извън това подчинение, тя се обръща в ярост и осакатява душата, като се преражда в страст, в гняв. И “вътрешната буря на размирния дух” помрачава и ослепява ума, прави невъзможно “знанието”. Но сама по себе си “раздразнителността е душевен нерв, който съобщава на душата тонуса, силата за прекрасни дела”. Раздразнителността, ако не изпреварва мисълта, закалява душата – поражда мъжество, търпение и въздържание. “Ако душата е отпусната от сластолюбие, раздразнителността, закалявайки я, както желязото се закалява с потапяне във вода, от слаба и твърде изнежена я прави мъжествена и сурова.” Праведната раздразнителност, т. е. управляваната от разума, се проявява в ревнението. И с еднакво ревнение подобава да се обича добродетелта и да се нена-

вижда грехът. “Има случаи, когато е похвално да се проявява ненавист”, казва свети Василий. И преди всичко – против дявола, човекоубиеца, отца на лъжата, творца на греха. “Но бъди състрадетелен към брата, който, ако пребъде в греха, заедно с дявола ще бъде предаден на вечния огън”... Дори способността за възделение може да бъде обърната в полза за душата, ако е подчинена на разума и насочена към любовта към Бога и към възжелаването на вечните блага. Всяка душевна способност според свети Василий “става за притежателя си благо или зло – според начина на употребата ѝ.” По такъв начин всичко зависи от “съгласието” и съразмерността, от хармонията или “симетрията” на душевния живот. И начало на тази хармония е разумът. Добродетелта е именно разумното съгласие, т. е. целостността на душата. И тя завършва с пребиваване у Бога и общение с Него в любов. Грехът се състои в отдалечаването от Бога, т. е. от Живота – грехът е “лишение от живота”, начало на смъртта. Първият грях е предпочитането на вещественото, чувственото пред духовното. Правият път води от вещественото към духовното и по този начин – към Живота. “Този, който внимателно отправя взор към сиянието и изяществото на тази Красота – казва свети Василий, – той заимства от Нея нещо, също като че от някакъв багрилен разтвор върху собственото му лице попадат разноцветни лъчи. Ето защо Моисей, като направил себе си причастник на онази Красота, по време на беседата си с Бога имал прославено лице”. Пътят на добродетелта е пътят на разума и съзерцанието, Θεωρία.

4. На човека е разкрит пътят на Богопознанието. Първо, той може и е длъжен да умозаклучава от величествената картина на света, от световното устройство и ред, като цяло и във всяка негова част – да заключава за разумната причина, за Художника и Виновника за всичко. Това е пътят на космологическото умозаклучение,

посочен още у Аристотел. Според сравнението, което използва свети Василий – да не разпознаваме Бога в света чрез съзерцание на Неговата красота и устройство, на неговите чудеса и порядък, това означава – по пладне да не виждаме нищо. И второ, всеки може да узнае Бога чрез самопознанието. “Внемли себѐ” – повтаря свети Василий библейския стих (Втор.15:9). “Точното съблюдаване на себе си ще ти даде достатъчно ръководство и за познанието на Бога. Защото, ако “внемлеш себе си”, няма да има нужда да търсиш следите на Твореца в устройството на вселената, но в самия себе си, като че в някакъв малък свят, ще видиш великата премъдрост на своя Създател. От безплътността на намиращата се в теб душа разбирай, че и Бог е безплътен. Знай, че Той не е ограничен в място – както и твоят ум няма предварително пребиваване на някое място, но само поради съединението с тялото намираща за себе си определено място. Вярвай, че Бог е невидим, като познаеш собствената си душа, защото и тя е непостижима за телесните очи. Тя няма нито цвят, нито вид, не е обгърната от никакво телесно очертание, но се познава само по действията. Затова и в разсъждението за Бога не се домогвай до наблюдение с помощта на очите, но предоставяйки вярата на ума, имай за Бога умствено понятие.” Разбира се, естественото Богопознание е непълно и недостатъчно, то само подготвя за възприемането на прякото Божествено Откровение, което е дадено и запечатано в Свещените книги. За нас те са съкровищница на Богопознанието. В тях по израза на свети Василий “няма нищо казано напразно, нито една даже дума”. И чрез Откровението обаче ние не постигаме съвършеното Богопознание. То въобще е недостъпно за нас. Ние с очевидност знаем, че Бог е, и можем да познаем и разберем *как* Бог е. Но *какво* е Бог, каква е “същността” Божия, това не знае и не може да знае нито човекът, нито някой от разумните горни сили. “Аз знам, че Бог е – казва свети Василий, –

но каква е Неговата същност, това поставям над разбирането.” Преди всичко, защото вместимостта на тварния ум е винаги ограничена, а битието Божие е безкрайно и безпределно. Затова Богопознанието винаги си остава безкрайната задача, то е път и възхождение. С това ни най-малко не се опорочава обективността на религиозното познание. Непълнотата не означава невярност. “Ако очите са определени за познание на видимото – отбелязва свети Василий, – от това не следва, че всичко видимо може да се обхване от зрението. Небесният свод не може за един миг да се обозре с поглед – а ние обгръщаме с поглед видимото, докато много остава неизвестно за нас. И все пак заради това неизвестно не можем да кажем, че небето е невидимо. Напротив, то е видимо поради онова ограничено познание, което имаме за него. Същото трябва да кажем и за Бога.” И след това в познанието, доколкото то е изразимо в множествени понятия, ние никога не проникваме по-далеч и по-дълбоко от свойствата и качествата на нещата – в тези качества се изразява и чрез тях се възприема природата на нещата, но никога тя не се изчерпва в тях напълно и точно. Иначе казано – същността на нещата, дори на тварните, е за нас въобще недостъпна и непостижима – дори същността на мравката. Тази мисъл на Василий Велики подробно се развива от Григорий Нисийски. Въпросът за предела на Богопознанието, за познавателния смисъл и характер на религиозните понятия придобива особена острота в спора с Евномий. Този спор има не само богословски, но преди всичко философски смисъл. И в него преди всичко с цялата си острота се открива проблематиката на религиозната антропология и теория на познанието. Евномий обосновава гносеологически своята аномейска доктрина. И свети Василий отговаря на Евномий преди всичко с теорията на религиозното познание, с учението за творческия характер на познавателната дейност на човека. Той не раз-

вива в система тази теория на познанието – само набелязва основните ѝ предпоставки. Идеите на свети Василий доизказва впоследствие неговият по-малък брат свети Григорий Нисийски.

5. Евномий изхожда от учението за обективността на понятията. Той различава два рода имена и по този начин – два рода понятия. Първо, имена, “наименувани от хората”, измислени или промислени от хората, имена “по при-мисъл”, κατ’ ἐπινοίαν. Това са един вид логически фикции, умствени построения, които само обозначават нещата, техните “собствени имена”, неразложими на признаци и не свидетелстващи нищо за устройството или природата на предметите. Иначе казано, някакви празни имена, само думи, само знаци. “От така наречените “при-мисли” – смятал Евномий – някои съществуват само на думи, без да имат никакво значение, а други съществуват само в мисълта.” Във всеки случай от тези “при-мисли” не може да се състави никакво безспорно и обективно познание. Сякаш, ако всички наши “имена” или понятия биха били само наши, само конструирани имена – предметното познание би било невъзможно. И ето, на второ място Евномий утвърждава съществуването на други, собствено предметни и затова свръх-човешки имена. Той изхожда при това от платоническите предпоставки, преработени върху основата на стоическата теория за “семенните думи”. Съществуват имена на самите неща, които означават самата им “същност” – и затова те са неразделно свързани с тях. Тези имена са разкриване на “същността” на всяко нещо, “енергии на същността”. “В тях се открива Премъдростта Божия, съответно и изначално приспособила наименования за всеки сътворен предмет”, смята Евномий. Това са “софийните” имена и те са разложими на понятия, на признаци. Тези имена са достъпни или съобщени на човека от Бога, Който е вложил в разума някакви “семена на имената”. Развивайки тези семена в чист логически анализ, ние съзърцава-

ме в този род имена самите същности. По този начин ние придобиваме безспорно, неизменно и адекватно знание. Оттук идва и патосът на диалектиката, и строгото определяне на понятията при Евномий. В логическите и диалектическите връзки адекватно се изобразяват и долавят предметните, онтологическите връзки. От тези гносеологически предпоставки Евномий прави богословски изводи. Той утвърждава възможността за адекватно и изчерпателно Богопознание, познание на Божествената същност – и именно чрез анализ на адекватното име Божие – името: *ἀγέννητος*, нероден. Историкът Сократ предава думите на Евномий: “За същността Си Бог знае не повече от нас, не може да се каже, че тя Му е известна повече, а на нас – по-малко. Каквото знаем за нея ние, същото знае и Той, същото без всякаква разлика ще намериш и в нас.” Защото природата на разума е една и неизменна... Затова според резките изказвания на Григорий Нисийски и Теодорит, богословието за Евномий се превръща в “изкуство на слово-то” – в логически и филологически анализ на изказваните понятия. В своята критика на евномианството Василий Велики преди всичко отрича делението на имената на онтологически и празни. Той отхвърля Евномиевата критика на “при-мислите”. Не е вярно, че “при-мисълът” е някаква мислена реалност. Нали даже неверните представи са устойчиви – в сънните мечтания или в суетните движения на ума. Под “при-мисъл” трябва преди всичко да се разбира мислителната активност на постигащия разум. При-мисълът е размишление. Това е мислено проникновение или анализ. “Когато при подробно изследване онова, което при първото движение на ума е изглеждало просто и единично, се окаже разнообразно – тогава за това множествено, удобо-разделяемо от мисълта, обикновено се казва, че то е удобо-различно само чрез “при-мисъла”. Например от пръв поглед тялото изглежда просто, но идва на помощ разумът и показва, че то е многообразно, като с при-мисъла си го

разлага на влизащите в състава му цвят, очертание, твърдост, големина и прочее. Така например всеки има проста представа за пшениченото зърно, според която ние разпознаваме видяното от нас. Но при внимателно изследване на това зърно забелязваме много други неща и на зърното се дават различни наименования, обозначаващи представяното. Защото едно и също зърно наричаме ту плод, ту семе, ту храна и всяко от тези наименования се представя пред ума чрез при-мисъла и тези представи се вкореняват в душата на мислещия. С една дума, за всичко, което се представя на чувствата, и в обекта (подлежащото) изглежда нещо просто, но по умозрение приема различни понятия, се казва, че то се умопредставя по при-мисъл”. Свети Василий по такъв начин противопоставя първичното и неразчленено възприемане на предмета, откриващо го за мисълта и свидетелстващо за неговата наличност и реалност, и – вторичния умствен анализ, който именно се закрепва в понятия и думи – те се строят, “изобретяват се” от мисълта, но това не отслабва тяхната активност. И за свети Василий основното в познанието е именно тази постигаща активност на ума, проникваща в даденото от съзерцанието... В частност, умът определя предметите в техните съотношения и тогава изгражда нови понятия – отрицателни или положителни. Именно в такива разсъждения за предмета и за предметите се изразява опознаването им от мисълта. Съществува наистина различие на имената – едни имена, имената, които са разделени едно от друго, означават отделни предмети (човек, кон, вол); други имена разкриват взаимоотношения, “показват съприкосновението на едно име с друго” – син или роб, или приятел. При това и самостоятелните имена в действителност “служат не за обозначаване на същността, а за определяне на свойствата, характеризиращи всеки”. Чрез имената ние различаваме нещата – “запечатваме в себе си понятието за особените отличителни свойства, наблюдавани в тях”. Иначе казано,

имената и различаваните в тях понятия са средствата за анализ – в анализа се заключава смисълът на познанието. Но анализът винаги предполага съзерцание, вживяване или потапяне в предмета – и наред с това съзерцанието никога не може да го изчерпи докрай. Винаги остава някакъв “иррационален” остатък, неразлагаем и неразложим на признаци – това именно означава непостижимостта на нещата в тяхната последна “същност”. Оттук Василий Велики преминава към проблематиката на Богопознанието. И пак отново – всяко богословско понятие също предполага съзерцание или възприемане, чрез което се открива определяната реалност. И понятията разчленяват, различават тези данни на опита, но никога не го изчерпват и никога не го изразяват точно – и затова те не могат никога да го заменят. Опитът не може да бъде сведен към понятията, а понятията са възможни и значими само чрез опита и в опита. Мисълта само опознава съзерцаваното, дава си сметка за своите възприятия... Това е така особено в богословието, където всяко разсъждение предполага така или иначе Откровение. “Няма нито едно име, което да обхваща цялото Божие естество и да е достатъчно, за да го изрази изцяло” – отбелязва свети Василий. “Много и различни имена, взети – всяко в собственото си значение, съставят някакво понятие – разбира се, неясно и доста оскъдно в сравнение с цялото, но достатъчно за нас.” Впрочем всички тези имена са винаги само относителни определения, което от своя страна не ги прави условни и нестабилни. Едни от тях говорят или свидетелстват за Бога чрез отрицание на “това, което го няма в Бога” чрез “отмяна или забрана на понятията, чужди на Бога”. Други показват какво е това, което подобава да си умопредставяме за Него. Но и едните, и другите преди всичко изразяват отношението на мисълта ни към Бога, установяват мерилото за нашите съждения за Него, ръководят мисълта ни при нейното задълбочаване в откровенията и съзерцанията. Тези имена са преди всичко

за нас и затова са “след нещата”. Във всеки случай имената говорят не за отделния предмет, но за предмета на познанието – т. е. за познаваемото, както то е за познаващия. В частност, всички имена говорят за Бога в откровението, за Бога така, както Той се открива в света. В Божиите имена ние познаваме Бога в Неговите действия, Неговите “енергии”. “Ние утвърждаваме – казва свети Василий, – че познаваме нашия Бог от действията (“енергиите”) Му, но не обещаваме да се доближим до самата същност. Действията (“енергиите”) Му низхождат към нас, но същността Му остава недостъпна”... Разбира се, трябва да се направи уговорка за Троическите имена, обозначаващи вътребожествените отношения, които говорят за Бога в Себе Си. Но и те говорят за Бога според нашите умопостроения и понятия, говорят като че аналогически – и не разкриват докрай тайната на вътребожествения живот. Та понеже Божественото Отчество и Синовство са несъизмерими с човешките отношения, за изясняването на тези понятия ние трябва да ограничаваме аналогията според Богоприличната мяра – така че и тук остава някаква приблизителност и относителност. Той приема познавателния обективизъм на нашата мисъл. Но едновременно с това винаги подчертава активността на мисълта. Защото за него самият процес на познанието е религиозно ценен като осъществяване на Богообщението в мисловен план, в областта на ума. Много имена изрича човек за Бога и в тях се изразява приобщението му към Откровението, многовидно и многообразно по вид – “действията са многообразни, но същността е проста”... В учението за Богопознанието най-ярко се предава основната идея на антропологията на свети Василий – представата за човека като динамично същество, ставащо, намиращо се винаги на път. Това е обща мисъл и на тримата кападокийци – и при двамата Григориевци тя е изразена още по-рязко и по-настойчиво, отколкото при свети Василий.

3. ТРОИЧЕСКО БОГОСЛОВИЕ

1. Богословският подвиг на свети Василий се състои преди всичко в точното и строго определяне на троическите понятия. В Никейското богословие оставала известна недоизказаност: учението за Божието единство било изразено с по-голяма сила и скрепено с думата “Единосъщен”, отколкото учението за троичността – и това давало повод за несправедливи, но психологически понятни подозрения в “савелианство”. При отъждествяването на понятията “същност” и “ипостас” не достигали думи, за да се закрепят неопределените “три” с някакво достатъчно твърдо и изразително съществително – понятието “лице” по това време още не било достигнало такава твърдост, по-скоро именно не било твърдо и освен това било опорочено от савелианската употреба. Словесната неопределеност можела да се преодолее чрез различаване и противопоставяне на понятията “същност” и “ипостас”, но това различаване трябвало логически да я обоснове, за да стане то именно различаване на понятията, а не само на условните думи. Понятието “ипостас” за различаването на Трите в Светата Троица използвали още в миналото, преди всичко Ориген и след него свети Дионисий Александрийски. Но при това “ипостас” за тях означава почти “същност” и се оказало прекалено силно и рязко определение, като че разсичащо единството, и не само единството на съществото, но и единството на честта и славата. Както вярно отбелязва Болотов: “Под светлата форма на учението за трите ипостаси прозирал тъмният фон на учението за трите природи и трите същества.” И затова, когато в следникейската епоха участниците в Анкирския събор започнали да говорят за три ипостаси, над тях веднага надвисва упрекът за “тритеизъм”... На Александрийския събор през 362 г. под председателството

на свети Атанасий била призната равнозначността на двата начина на изразяване, при съответната употреба на термините. Но с това въпросът не бил решен. Предстояло термините точно да се установят и да се обосноват в свързана система от понятия. И не било достатъчно да се вземат философските термини в обичайната им употреба – запасът от антични слова се оказва недостатъчен за богословското изповедание. Трябвало да се прековат античните думи, да се претопят античните понятия. С тази задача се наели Кападокийците и преди всичко свети Василий. Могат да се различат четири реда мотиви, претворени от Василий Велики в неговия богословско-метафизически синтез. На първо място Оригеновите мотиви, усвоени чрез Григорий Чудотворец, и знаменитият символ на Григорий постоянно просветват в разсъжденията на Василий – преди всичко неговата основна антитеза: тварно и нетварно, робско и владичество... Свети Василий се позовава на “изреченията на преблажения Григорий, запазили се чрез приемството на паметта”, като по този начин свидетелства своята вяра и се стреми да бъде верен на неговото предание. Второ, свети Василий открито изхожда от “омиусианските” определения и предпоставки, макар и да отхвърля самата дума ὁμοος и приема никейското ὁμοούσιος, но и различаването на ипостасите по “отличителни свойства”, κατ' ἰδιότητα. При това думата ἴδιος от съединяващ термин, какъвто е при свети Атанасий (“Собствен Син”, “Собствен на Отца”), се превръща в обособяващ, приравнява се към думата “особен” (срв. ἰδίωμα). Трето, свети Василий усвоява ред неоплатонически мотиви, особено в учението за Светия Дух. Но преди всичко при Плотин той е можел да намери външно подкрепа за това да говори за “три ипостаси” – Плотин използва този термин в своята диалектика на Едното, говори за “три началствено ипостаси”. И Едното, Умът и Световната Душа се събират според Плотин в “начал-

ствена Троица”, ἡ ἀρχική τριάς. И Плотин даже говори за “единосъщие” на ипостасите (ὁμοούσιον εἶναι), доколкото те непрестанно преминават една в друга и се отразяват една в друга – и при това неговата “Троица” определено се различава от емпирическият свят по своите характерни признаци. При Плотин обаче още по-рязко са изразени мотивите на иерархическия, низходящ субординационизъм, което го приближава до Ориген... И четвърто, основната схема на своето троическо богословие свети Василий взема от Аристотеловата метафизика. Към това предразполага и общият обичай на източните богослови да изхождат при разкриването на истината на Божието Триединство от троичността, т. е. един вид от “частното” или “индивидуалното”, от “конкретното”. Защото и в Писанието открито се казва за Три: Отец, Син, Дух. И пред богословието стои задачата да покаже и опознае същественото Единство на Трите, “единосъщието” – и в смисъл на нумерическо единство, и в смисъл на онтологическо равенство, т. е. в смисъл на “подобие във всичко”. На това съответства и схемата на всички кръщелни символи, и самият Никейски символ: В един Бог Отец... И в един Господ Иисус Христос, Сина Божий... И в Духа Светаго... На източното богословие е присъщо да достига до единството, а не да изхожда от единството. В това е между другото съществената разлика от неоплатоническата спекуляция, до която е толкова близо западното богословие, особено бл. Августин... Свети Василий говори преди всичко за Трите. И това, което той нарича “ипостас”, е в действителност “същност”, но – “първата същност”, πρώτη οὐσία на Аристотел. По този начин οὐσία (терминът за “същност”) се освобождава, за да може да определя еднозначно онова, което Аристотел нарича “втора същност”, т. е. общото или родовото битие, качествената характеристика на съществуващото – “какво е” за разлика от конкретния начин на съществуване, “как е” (μορφαί при све-

ти Василий). По такъв начин понятието “същност” се доближава до понятието “природа”, φύσις. Все пак в богословието за Василий Велики понятието “същност” означава не само вторично или производно обобщение, не само отделян или отделен качествено общ момент, но преди всичко нумерическо и неразделимо единство на Божественото битие и Живот – “същността” е “същество”... Свети Василий съвсем не е последователен аристотелианец, той само прилага определени Аристотелови мотиви, но отхвърля строгия аристотелизъм като невярна система, довеждаща до еретически изводи. Той обвинява Евномий в увлечение по “Аристотелови и Хризипови умозаклучения”, и за Григорий Нисийски Евномий е нечестив “поборник на Аристотеловите догмати”. При Аристотел свети Василий намира логически средства за такова разграничаване на богословските понятия, което му позволява да изрази едновременно и онтологическата реалност на Трите (не само се именуват, но и съществуват...), и съвършеното тъждество на свойствата им... Трябва да се добави, че при Аристотел свети Василий можел да намери и потвърждение на мислите си за непознаваемостта на “същността” – битието според Аристотел може да бъде описано само що се отнася до неговите свойства или конкретни форми, а основите на битието сами по себе си са непознаваеми. Все пак тази “непознаваемост” според Аристотел се определя от неформеността, безформеността или безкачествеността на субстрата – за свети Василий напротив – от свръзкачествената пълнота и неизчерпаемостта на “същностите”. Това е свързано с двойствения смисъл на понятието δύναμις – и неразкритата възможност, и сила и мощ... Не трябва да се преувеличава значението или влиянието на всички отбелязани мотиви. В своето богословие Василий Велики се вдъхновява не от самоцелния спекулативно-метафизически интерес – той изхожда от живия опит или съзерцанието и от

църковното предание, а във философията търси само логически схеми и средства за безспорното и ясно изповядване или закрепване на истините на вярата – преди всичко за отхвърляне или предотвратяване на двусмислените или неточни претълкувания. Оттук идва и еkleктичният характер на неговите философски представи. Той се стреми да претвори разнородния суров материал в богословски, а не в метафизически синтез. И съумява да се справи с тази задача – в предложената от него формула – “една същност” и “три ипостаси” – Църквата признава точното определение на съдържащата се в нея Троическа вяра.

3. Кападокийската схема – три единосъщни ипостаси – не е безусловно нова. Но в нея предишните понятия и мотиви се освобождават от мъглявата двусмисленост – това е новото в кападокийското богословие. Ново е преди всичко ясното отличаване на понятията “същност” и “ипостас”. Свети Василий ги противопоставя като “общо” и “обособено”, или частно... “Ако трябва накратко да изкажа своето мнение – пише той – то ще кажа, че същността се отнася към ипостасата както общото към частното.” Най-подробно своите мисли свети Василий разкрива в знаменитото писмо до брат си Григорий (писмо 38, alias 43). То е един от основните догматико-богословски паметници, своего рода догматическо вероопределение. “Някои имена, употребявани за много и числено различни предмети, имат като че някакво общо значение. Такова е например името “човек”, защото произнасящият тази дума означава с това име общата природа, но не определя с това слово когото и да било един човек. Защото Петър е човек също както и Андрей, и Иоан, и Иаков. Затова общността на означаваното като разпростираща се върху всички, подведими под това име, има нужда от подразделяне, чрез което познаваме не човека въобще, но Петър или Иоан. Други имена пък имат частно значение, под което разбираме не общност на природата в означаваното, но

очертание на някакъв предмет по отличителното му свойство, по което няма ни най-малка общност с еднородния му предмет. Такова е например името Павел или Тимотей. Защото такива думи ни най-малко не се отнасят към общото естество, но изобразяват чрез имената понятия за някои определени предмети, като ги отделят от събирателното значение. Затова ние твърдим следното: наименуваното се изразява собствено чрез думата “ипостас”. Защото изговарящият думата “човек” с неопределеността на значението предава на слуха някаква обширна мисъл, така че макар и от това наименование да е видно естеството, но с него не се означава действителният и собствено именуваният предмет. А произнасящият думата “Павел” в означавания с това наименование предмет указва надлежащото естество. И така ипостас не е понятие за неопределена същност, което поради общността на означаваното не се спира на нищо, а такова понятие, което посредством видими и отличителни свойства изобилства и очертава в даден предмет общото и неопределеното.” Иначе казано, името “същност” очертава известен кръг от характерни определения, “общото” или рода (кръга от “еднородни”). И в него “ипостасните” имена отделят “особеното”, определяйки нещо отделно (“някой човек”), с “особени черти” – т. е. увеличавайки числото на признаците, стесняват обема; но важното е, че при това те съсредоточават вниманието върху действително съществуващото... “Ипостасата е отличителният знак на отделното съществуване.” Тези общи граматико-логически съображения Василий Велики “пренася в божествените догмати” и разсъждава така: първо, “всичко, каквото и да представлява мисълта за съществуването на Отца, когато и да било”, ние трябва да утвърждаваме и за Сина, и за Духа – съвършено тъждествено и неизменно. Така се определя единството на същността, “единосъщияето” – единството на Божеството или Божествеността – “самото битие Божие”. То се описва “не в някаква една отделна мисъл”,

но в много наименования, защото “това същество е по-високо от всяка мисъл”, но всички тези наименования еднакво и тъждествено се отнасят до Трите. Второ, Троицата не само се именува така, но така е. Троическите имена са “ипостасни”, т. е. реални, действителни. Трябва да си припомним, че още Аристотел е противопоставял “ипостасните” различия на чисто словесните различия. “Затова – казва свети Василий на друго място – изповядваме в Божеството една същност и не определяме по друг начин понятие за битие. А ипостасата изповядваме по такъв особен начин, че мисълта за Отца, Сина и Светия Дух да бъде неслитна и ясна в нас. Защото, ако не си представяме отличителните признаци на всеки, а именно Отчеството, Синовството и Светинята, и изповядваме Бога под общото понятие за същност, то не е възможно да изложим здраво учението на вярата”(До Амфилохий, писмо 236)... Мисълта на свети Василий можем да предадем така. За единия Бог Писанието ни открива имената на Отца, Сина и Духа. Тези имена трябва да бъдат различавани не по някакви общи или отвлечени признаци, не по степени на божественост, слава, чест, познаваемост или нещо подобно (както това е при арианите или субординационистите въобще, в частност и при Ориген), но по напълно несъизмеримите и “неслитни” (несливаеми) онтологически характеристики, предполагащи цялата пълнота на “съществените” определения, но обогатяващи я с нови онтологически моменти. Оттук идва необходимостта да се казва: Бог Отец, Бог Син, Бог Дух Свети... повтаряйки общите определения на Божеството, ние го различаваме чрез отделни имена и тях някак ги събираме – съединяваме ги със съюза *и* – “като с това учим, че на всяко име му е дадено неговото означено, защото имената са знаци на назоваваните предмети”... “Когато трябва да си съставим неслитна представа за Троицата – казва свети Василий, – тогава към определението на отличаващото ще вземем не представяното въобще, като

например “несъздаденост” или “непостижимост” чрез никакви понятия или такива подобни, но ще търсим това едно, чрез което понятието за всеки (от Лицата) ясно и несмесно ще се отдели от представяното заедно” – това са отделни и отличителни (опознавателни) признаци... И “докато мисълта не достигне до неслитната представа за личните свойства на Всеки, дотогава ще ѝ бъде невъзможно да извърши славословие на Отца и Сина и Светия Дух”, заключава свети Василий. Трябва да се подчертае, че свети Василий изисква изповядване на трите ипостаси, насочва вниманието върху “ипостас” и не се задоволява с признаването на “три лица”. Защото понятието “лице” е лишено от онази определеност, която се внася в понятието “ипостас” със самата етимология на думата – ὑπόστασις от ὑφίστημι (= ὑπό + ἵστημι· срв. ὑπαρξίς, ὑποκειμένον), при това суфиксът ‘σις’ придава на конкретния смисъл статичен, а не динамичен (не процесуален) оттенък. Този, който избягва израза “три ипостаси”, отбелязва свети Василий, “той е принуден да изповядва само различието на лицата... и не избягва савелиевото зло, защото Савелий, всячески сливайки понятията, се стремил да разделя лицата, като казал, че една и съща ипостас се преобразува според съответната всеки път необходимост.” Чрез понятието ипостас свети Василий се стреми да изключи всеки оттенък на подобно извършващо се преобразуване, стреми се да подчертае, че Трите имат: Всяко – “Собствено битие”. При цялата си логическа стройност учението на свети Василий не е лишено от неясноти. И не без повод съвременниците му го упреквали и подозирали в някакво разсичане на Троицата, дори в тритеизъм. Троическото богословие на свети Василий наистина може да създаде такова впечатление, ако бъде ограничено в тази схема: общо – частно, като при това тя се разглежда като нещо окончателно и само достатъчно. В действителност свети Василий съвсем не е твърдял, че противопоставяне-

то на общото и частното изчерпва тайната на Божествената Троичност и Божественото Единство. То обосновава една ясна и твърда богословска словоупотреба на думите, в известен смисъл закалява и укрепва мисълта. Но все пак и за свети Василий това е само една формално-логическа схема. Вярно е, че привежданите от свети Василий пояснителни примери навеждат мисълта не само към различие, но и сякаш към разсичане – и пита се може ли наистина с цялата строгост да се сравнят трите божествени ипостаси и тримата човеци – Павел, Силуан, Тимофей... Нали цялата острота на богословския въпрос се състои не в простото изчисление на ипостасите – не в тричислеността на ипостасите, но в *триединството* (а не само в троичността) на Бога. Трябва да се разкрие и обоснове не само ипостасността, онтологическата устойчивост на Троическите различия, но преди всичко да се покаже, че това са образи на едното Божествено битие и живот. И понятието “ипостас” трябва да бъде отграничено не само от понятието “модус” или “лице” в савелианския смисъл, но и от понятието “индивид” (неделим)... Единият Бог се познава и пребивава в Триединство на ипостасите, а не на модусите (против Савелий), но не и на индивидите. Иначе казано, ипостас не е същото, каквото е индивидуалност. Разбира се, свети Василий знае това. От друга страна, не бива да се ограничаваме и с общото позоваване на “отличителните признаци”. Защото от само себе си е ясно, че не всеки отличителен признак, вече по силата на своята отделна определеност, със самото това е и “ипостасен”. Разбира се, ипостасите се различават по отличителни признаци, но да се отделят измежду отличителните, т. е. отличаващите признаци “ипостасните” в собствен смисъл, логически не е лесно – няма ясни логически граници между “случайните” (κατὰ συμβεβηκός) и “ипостасните” признаци. И макар да не бива да се предполага нищо “случайно” в Божественото битие, това не сменя въпроса –

нали става дума за различаване между признаците, мислими от човека, а много от тях определят Бога в отношенията Му към тварта и към спасението, т. е. в някакъв смисъл “случайно” по отношение на самото вътребожествено битие. Именно тези “признаци” обикновено отклонявали мисълта по посока на субординационизма, когато от домостроителните различия в проявленията или действията на ипостасите се правел извод за тяхното онтологическо неравенство. В действителност ипостасните различия се установяват съвсем не логически, но от опита или от Откровението. Логическата схема само се налага върху им, оформя даденото чрез Откровението. “Достатъчно е за нас да изповядваме онези Имена, които сме приели от Светото Писание, и да избягваме нововъведенията – пише на едно място свети Василий, – защото спасението ни не е в изобретяването на наименования, но в здравето изповядване на Божеството, в което сме повярвали.” По такъв начин задачата на богословието се довежда до обяснението на Троическите имена, открити и назовани в Божието Слово. Логическата схема придобива смисъл на спомагателно средство...

4. За разбирането на Троическото богословие на свети Василий много съществени са неговите уговорки за значението на понятието за число в разсъжденията за Бога. Той категорично подчертава, че тук няма място за изчисление в собствения смисъл на думата, тъй като в Божественото битие няма дискретна множественост, която единствено може да бъде преброявана. Казано по друг начин, в богословието числото от количествена категория се преобразява в качествена – истината на Триединството не е аритметическа истина, и тайната на Триединството не е тайна за числата: три и едно. “На укоряващите ни за трибожие – пише свети Василий – да бъде казано, че ние изповядваме един Бог не по число, но по естество – $\acute{\omicron}\nu \acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\acute{\omicron} \acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\alpha} \tau\eta\acute{\iota} \phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota$. “Защото всичко, наричано по число

едно, в действителност не е едно и по естество не е просто; за Бога пък всички изповядват, че Той е прост и несложен. Следователно Бог е един не по число, защото числото принадлежи към количеството, а количеството е свързано с телесното вещество – затова числото е принадлежност на телесното естество. Всяко число означава такова нещо, което е получило веществена и ограничена природа, а единичността и единството са признаци на простата и безпределна същност”... “Затова – заключава свети Василий – ние напълно изключваме от понятието за Божеството всяко веществено и ограничено число”... Защото в Бога няма нито онази разделност, нито онази крайност, които единствено правят възможни числовите граници и различия, които правят възможни сравнението и различаването на равно, по-голямо, по-малко... В размишленията за Бога ние трябва да преодолеем веществената стихия на числото, да преодолеем разсичащата недостатъчност на разсъдъчната мисъл, да преминем към съзерцание на непресекаемото и неразделно слятото, към съзерцание на всепълнотата. И тогава различаваното вече не се разпада. Наред с това губи своята рязкост и логическото противопоставяне на общото и частното, което обозначава само един, изолиран и абстрактен момент на цялостното съзерцание. Именно тази непресекаема слятост на битието образува единството Божие... Бог е един по естество, “единството е в самата основа на същността” и само на Бога е свойствено такова единство, цялостност, съсредоточеност на битието и живота – с други думи: свършена “простота”. Оттук идва необходимостта да се изчисляват Божествените ипостаси благочестиво – “не чрез прибавяне, от едно нараствайки до множество, като казваме: едно, две, три или: първо, второ, трето”. И Господ, като ни открил Отца, Сина и Духа “не по число, Ги е назвал, защото не е казал: (кръщавайте) в първото, второто и третото, или в едно, две и три, но в светите *Имена*

ни е дарувал познание за вярата”. С други думи, абстрактната форма на числото (три) не покрива конкретната истина на Триединството, която се заключава в неповторимите Имена. Тварното единство се съставя от много неща – тук единството е производно и сума. Наред с това, тварното единство като непросто е делимо, т. е. е разложимо на много или в много – тук “единство” и “множество” са онтологически разделени и някак независими. Това е свързано с логическата отвличеност на “ограниченото число” като формална схема. В богословието става дума не за формално съотношение на числови моменти, но за такова Едно, Което осъществява самото единство на своята пълнота и цялостен живот като неизменна и неразделна Троица, и за такава Троичност, Която е всесъвършено единство на същност и същество. Става дума не за схема или формула на Триединството, но за конкретното Триединство, открито ни в учението за Отца, Сина и Светия Дух. Затова на “изчислението” (все едно на кое – на “подчислението” или на “съчислението”) свети Василий противопоставя Имената. И разкриването на тези имена, т. е. на означаемите или на онтологическите отношения или състояния, ни довежда до познание на съвършеното Единство.

5. “Много неща отделят християнството от езическото заблуждение и от иудейското неведение – пише Василий, – но в благовестието на нашето спасение няма догмат по-важен от вярата в Отца и Сина.” И тази вяра се запечатва в нас чрез благодатта на кръщението. В нея се открива едно висше познание за Бога, несъизмеримо с естественото богопознание, което довежда не по-далеч от познанието за Твореца. В християнството Бог се открива не само като Създател, но и като Отец на единородния Син. В името Отец се открива Божественото рождение, Божественото Синовство – и се открива изхождащият от Отца Дух. Тоест открива се тайнството на Троицата. При

това не едно формално Триединство, но определената Троицност: Отец, Син, Дух... И “отличителните признаци” на ипостасите, разпознавани в непресекаемостта на Божествения живот, свети Василий винаги означава с Богооткровените имена: Отчество, Синовство, Светиня. По това той се отличава от двамата Григориевци – от Григорий Богослов, който определя ипостасните свойства по формално: Нероденост, Рождение и Изхождане, и особено от брат си Григорий Нисийски – Нероденост, Единородност, Битие чрез Сина. И в тези троически имена се открива тайната на Божественото единство. “Единството се мисли в самата идея за същността – казва свети Василий. – И макар да има различие в числото и свойствата на Всеки, вече в самата идея за Божеството се създържа единството.” Защото преди всичко в Бога се създържа едно “начало”, “един източник”, “една причина на Божеството”. Отец е начало и причина на родения Син и на Изхождащия Дух. И това е като че някакво средоточие на Божеството, на Божествения живот. Вътребожествената причинност трябва да се мисли като вечна, защото всичко в Божеството е неизменно и непреходно. И противопоставянето на “причина” и “причинявано”, различаването на “първо” и “второ” имат тук само логически смисъл, означават порядъка на нашето умопредставление. Защото между Божествените ипостаси “няма нищо прибавено, няма нищо самостоятелно и различно от Божието естество, за да бъде това естество отделено Самò от Себе Си и от прибавеното външно, няма празно и незапълнено пространство, което да създава прекъсване в единението на Божията същност със Самата Себе Си, като разделя непресекаемото с празни промеждутъци”. Напротив, между Божествените ипостаси има “някакво непредставимо и неизречено общение”, “общение непресекаемо и неразторжимо” – “общение по същност”, “общение на природата”. И в тази непрекъснатост на Божествената природа

се открива единството и тъждеството на Божието битие. Свети Василий своеобразно определя отношенията между Ипостасите така: “Бог по същност е единосъщен на Бога по същност”... Затова и нашата мисъл не се прекъсва в своите съзерцания. “Но който си е представил в ума си Отца, той си Го е представил и в Него Самия, и заедно с това с мисълта си е обхванал и Сина. А който има в мислите си Сина, този не ще отдели от Сина и Духа.” Защото е невъзможно да си представим дори мислено някакво отсичане или разделяне, така че Синът да може да бъде представен без Отца или Духът да бъде отделен от Сина... Защото всяко разделяне в живота се внася от времето – “какво ще бъде след кончината на Безсмъртния? Какво е било преди Рождението на Вечния?... Сякаш мисълта може “да се простира по-далеч от рождението на Господа” и да измерва продължителността на Божественния живот, да я измерва “с разстояние от настоящето”. На Божествените ипостаси е еднакво присъща “началност на битието”... В Светата Троица няма никакво развитие, няма ставане, няма течение на битието. Защото няма пресекаемост, няма разкъсана множественост. Тук е неприложимо понятието за неравенство. И свети Василий заключава – “колкото и да дълбаеш с мисълта си в миналото, не ще избегнеш това: Бе... И Колкото и да се насилваш да видиш кое е по-първоначално от Сина, не ще можеш да отидеш по-високо от Начало-то”... *В начало бе Словото*... По Божество Отец и Син са едно. “Понеже всичко, което принадлежи на Отца, се съзерцава и в Сина, и всичко което принадлежи на Сина, принадлежи на Отца. Защото всецелият Син пребивава в Отца и има в Себе Си всецелия Отец, така че ипостасата на Сина се явява като че образ и лице към познанието на Отца.” И е жив образ... Това не е някакъв преминаващ във времето “отпечатък”, не е отражение само появяващо се, но е пребиваващо във вечността. Това е някакво съ-безначално

сияние – “от неродената светлина възсияла вечната светлина, от същинската Сила изходил животворящият Източник, от самосъщата Сила се е явила Божията сила”... Цялата сила на Отца се е въззела за рождението на Сина и цялата сила на Единородния – към ипостасата на Духа, така че в Духа се съзерцава и силата, и същността на Единородния, а в Него – същността и силата на Отца. Цялата сила, защото няма сложност в Божеството и не може да има деление. И е невъзможно да си представим някаква разлика между светлина и светлина. “Сияние на славата – повтаря свети Василий апостолския образ, – и както сиянието е от пламъка, но не след пламъка, и изведнъж пламъкът пламва и светлината от него възсиява, така по поръката на апостола трябва да си представяме и Сина от Отца.” По подобен начин и Синът и Отецът се съзерцават в Духа – “когато при съдействието на просвещаващата сила устремим взор към красотата на образа на невидимия Бог (т. е. Словото) и чрез нея се въздигнем до превъзхождащото всяка красота съзерцание на Първообраза (т. е. Отца) – при това неотлъчно съприсъства Духът на познанието, Който в Самия Себе Си подава на любозрителите на истината тайнозрителната сила за съзерцанието на Образа, и не извън Себе Си го показва, но в Самия Себе Си въвежда в познанието”... Под понятието “единосъщие” свети Василий мисли преди всичко именно това единство на Божествения живот, непрекъсван и неумаляван от нищо. Този НикеЙски термин означава за него не само съвършено съвпадане и даже не само тъждество на Божествените свойства и определения на Трите ипостаси, не само “подобие във всичко” или “подобие по същност”, но повече от всичко “срастнатото общение” на Трите, т. е. именно неизреченото единство на Троическия живот – онова, което много по-късно е било наречено с понятието “кръгообращение” (περιχώρησις при Иоан Дамаскин). И за най-добър образ на Божественото

Триединство измежду тварните подобия свети Василий смята дъгата. В нея “една и съща светлина е и непрекъснатата в самата себе си, и многоцветна”. И в многоцветността се открива единият лик. Няма средина и преход между цветовете. Не се вижда къде се разграничават лъчите. Ясно виждаме различието, но не можем да измерим разстоянията. Една същност се открива в многоцветното сияние. По подобен начин можем и трябва да мислим за Троическото единство.

6. За Божественото единство и единосъщие за нас свидетелства единството на Божествените действия – единството на Царството, силата и славата. И свети Василий винаги подчертава единството и неразделността на Божествените действия. “Освещава, животвори, просвещава, утешава и всичко подобно извършва Отец, и Син и Дух Свети. И никой не приписва властта на освещението изключително на действието на Духа. И всичко останало еднакво се извършва в достойните от Отца, Сина и Светия Дух: всяка благодат и сила, пътеводителството на живота, утешението, обръщането в безсмъртие, възвеждането в свобода и всяко друго благо, низхождащо върху нас.” Свети Василий заключава: “Тъждеството на действията в Отца, Сина и Светия Дух ясно доказва неразличността на естеството.” Това означава: една деятелност на едното Божество... В тази една деятелност ние различаваме Тройствеността. Отецът е първоначалната повеляваща причина; Синът е причина устроителна; а Духът е причина извършителна. “Отецът повелява, твори Синът и извършва Духът”... Но това различаване не означава делимост, “защото едно е Началото на всичко съществуващо, съзидаващо чрез Сина и извършващо в Духа”. “Ако Отец съзидава чрез Сина – казва на друго място свети Василий, – то от това нито устроителната сила в Отца се показва като несъвършена, нито действието на Сина се приема за безсилно – но се изобразява единението на волята.” Казано другояче, всяко

Божие действие е неразделно Троическо действие... Но именно Троическо – във всички Божии действия се отпечатва троичността на Ипостасите и техния неизречен порядък. Това винаги е деятелност от Отца чрез Сина в Духа – “ние, приемащите дара, преди всичко насочваме мисълта си към Раздаващия, след това си представяме Изпращащия, и след това възвеждаме мисълта към Източника и Вината за всички блага”... Във всяко действие Духът е съединен и неразделен с Отца и Сина, казва свети Василий. Но Духът “извършва” или “завършва” – както и в Троицата Той е “след Сина и чрез Сина се познава, и от Отца има битие”; Той е неизречено Трети... От Писанието знаем, че Единородният е “Началник и Виновник за подаването на благата, откриващи се в нас по действието на Духа”, защото “всичко чрез Него стана” (Иоан.1:3) и “всичко чрез Него се държи” (срв. Кол.1:17). И затова, отбелязва свети Василий, “всичко се връща към Него с някакво неудържимо желание, сякаш с някаква неограничена любов се стреми към Началника и Подателя на живота”. И по-нататък – Единородният привежда всички неща от небитието в битие “не безначално”; но “чрез Него” до нас достигат благата *от* Бога, т. е. от Отца. И в това движение на Божественото действие от Отца чрез Сина в Духа към тварта се отразява тайната на Троическия живот – в Духа чрез Сина ние познаваме и съзерцаваме Отца, от Когото като от единия безначален източник, чрез Сина изхожда (а затова и се изпраща) Духът. Духът в Самия Себе Си съобщава на истинните поклонници познанието за Бога (т. е. Отца). Затова “пътят на Богопознанието е – от единия Дух, чрез Единородния Син, към единия Отец. И обратно, естествената благост и естествената светиня, и царското достойнство от Отца чрез Единородния се простират върху Духа.”

7. Особено подробно свети Василий разкрива учението за Светия Дух, разкрива го полемически и в защи-

та срещу Евномий и срещу “духоборците” (македонианите). В тази полемика, както ни е известно от Григорий Богослов, свети Василий “се отклонява от правия път” – избягва открито да нарича Духа Бог, но свидетелства за Божеството на Духа описателно и със словата на Писанието. Мнозина го укорявали за това и се съблазнявали. Това било временна пастирска потребност и премълчаване. Но именно свети Василий за пръв път разкрива учението за Духа в свързано и цялостно богословско изповедание. В това той следва свети Атанасий, който със същата сила свидетелства за Божеството на Духа в своите писма до Серапион. Свети Атанасий изхожда от сотериологическите предпоставки. В учението за Словото той изхожда от образа на Христа като Богочовек, от явлението на Словото; в учението за Духа – от явлението на Духа, от освещаващите Му действия. Само единосъщното Слово на Отца е могло със Своето възплъщение да оживотвори и с това да спаси тварта и само Божественият Дух може да освещава и с това да спасява, да съединява с Бога. От действителността на спасителното Богообщение ние съдим за Божествеността на Спасителя и Утешителя... Именно така разсъждава и Василий Велики. И неговата книга за Духа Свети е преди всичко книга за освещението. Василий Велики е трябвало да доказва и защитава Божествеността на Духа. По този въпрос богословската мисъл на онова време била доста смътна. Свети Григорий Богослов разказва така за това време: “Едни почитаха Духа като енергия, други – като твар, а други пък като Бог, но имаше и такива, които не се решаваха да кажат нито едно, нито другото. И даже измежду признаващите Го за Бог мнозина бяха благочестиви само в сърцето си, останалите пък се решаваха да благочествуват и чрез устата си.” За да разреши тези противоречия и пререкания, свети Василий се обръща към свидетелството на Писанието и Преданието – преди всичко молитвеното. Той изхожда преди

всичко от кръщелното призоваване. Сам Господ в кръщелната заповед “е предал съчетаването на Духа с Отца като необходим и спасителен догмат”. В кръщелното призоваване Духът се именува с Отца и Сина – “не се причислява към множество, но се умосъзерцава в Троицата”. И макар Духът да се именува на трето място – да е “трети по ред и достойнство”, Той не е трети по естество. “Един е Дух Свети и за Него се възвещава отделно, казва свети Василий, и не е един от многото, но един. Както е един Отец и е един Синът, така е един и Светият Дух. Затова Той е толкова далеч от тварната природа, колкото единичното не е подобно на съставното и множественото. Но Той е съединен с Отца и Сина, доколкото Едното е сродно с Едното.” И Дух Свети е свят по естество, естеството Му е свято. И в това е Неговото естествено единство с Отца и със Сина – “нарича се Свети, както е свят Отец, и е свят Синът, и в Духа светостта изпълва естеството”. Така “естествената Светиня се умосъзерцава в Три ипостаси”. Същото трябва да се каже и за останалите свойства на Бога – “Имената на Духа са общи с Отца и Сина, и Той има тези имена по естественото Си единство с Тях.” Принизяването на Духа разрушава Троичността, равнозначно е на отрицание на самия Троичен догмат... Първият ден от християнския живот, денят на спасителното пакибитие, денят на кръщелното възраждане се освещава с призоваването и изповядването на Духа с Отца и Сина. Кръщението е образ на смъртта и живота, “и залогът на живота се подава чрез Духа”. В Духа Свети ние се съединяваме с Бога, “Бог живее в нас чрез Духа”... И отново свети Василий пита: “Как тогава Онзи, Който прави богове другите, Сам да се лишава от Божеството?... Нещо повече, “няма въобще никакъв дар, който да би низходил върху тварта без Светия Дух”... Духът и “източникът на освещението”, “началото на освещението”, от него тварта приема “освещение по причастие”. И източникът не пресъхва, не се

разделя, “не се изчерпва от приобщаващите се”. Той е прост по същност, но многообразен по сили. “Целият присъства във всеки и целият е навсякъде. Бидейки разделян, не страда. И когато се приобщават към Него, не престава да бъде всецял – подобно на слънчев лъч... Всеки от наслаждаващите се на Неговата приятност, като че сами, поотделно се наслаждават, но това сияние озарява земята и морето и се съръзтваря с въздуха. Така и Духът пребивава във всеки удобоприемащ Го като присъщ единствено на него, но върху всички излива всецялата благодат, на която се наслаждават причастяващите се по мярата на своята вместимост, а не според мярата на възможността за Духа”... Тази неразсекаема цялостност свидетелства за Божествеността на Духа. Както рязко се изразява свети Василий, “Духът е Владичица на освещението”. Той е “умна същност, безкрайна по сила, безпределна по величина, неизмерима нито с време, нито с векове”. И, продължава свети Василий, към Светия Дух “е обърнато всичко, което се нуждае от освещение, Него желае всичко, що живее добродетелно, сякаш оросявано от някакво Негово вдъхновение и подкрепяно, за да достигне свойствения си и естествен завършек. Той усъвършенства другите, но Сам от нищо не се нуждае. Той живее без обновление и е подател на живота... Той не възраства чрез прибавяне, но е изведнъж пълен, Сам в Себе Си е въздигнат и вездесъщ”... “Защото Духът е бил, бил е преди вековете, бил е заедно с Отца и Сина. И ако въобще можеш да се представиш нещо отвъд пределите на вековете, ще откриеш, че то е след Духа. Ако си представиш твар, то Силите небесни са се утвърдили чрез Духа. И от Духа е дарувано на Силите общението с Бога, несклонимостта им към грях и пребиваването в блаженство.” Затова те са свети, защото са причастни на Духа, “и ако мислено отнемем Духа, ще се разстроят ангелските ликове, ще се изтребят ангелските началства, всичко ще влезе в смешение,

животът им ще стане незаконосъобразен, безчинен, неопределен”. И мъдростта, и стройността на ангелския лик е от Духа, “и тя не може да бъде съхранявана иначе освен под управлението на Духа”. По подобен начин действа Духът и във видимите твари – изглежда може би не без влиянието на Ориген, свети Василий ограничава областта на действие на Духа с “разумната твар”. Във всеки случай той говори само за нея. Духът е действал и в Стария Завет – в благословието на патриарсите, в закона, в пророчествата, в чудесата, в подвизите. И особено Той действа в Новия Завет. “Пришествието на Христа – и Духът го предшества. Явлението в плът – и Духът е неотлъчен. Действието на силите, даруването на изцеление са от Духа Свети. Бесовете са били изгонвани от Духа Божии. Дяволът е бил приведен в бездействие – в съприсъствието на Духа. Изкуплението на греховете е по благодатта на Духа. Всяко действие се е ивършвало в присъствието на Духа. Духът е бил съприсъщ на Изкушавания от дявола. Духът е бил неотлъчно съприсъщ на Извършващия чудеса. Духът не оставил и Възкръсналия от мъртвите”... И управлението на Църквата се извършва от Духа, защото “порядъкът” в Нея “е установен с разделението на даровете на Духа”. Но особено действа Духът в духовния живот. “Макар да изпълва всичко със Своята сила, но се съобщава само на достойните. Усвояването пък на Духа от душата не е сближение по място, а отхвърляне на страстите, които са навлезли в душата поради привързаността към тялото и са я отдалечили от свойството ѝ с Бога. Затова този, който се е очистил от срамните дела, които чрез злото е извършил в себе си, и се е възвърнал към естествената красота чрез чистотата, сякаш е възвърнал древния вид на царския образ – единствено той може да се приближи до Утешителя. И Той като слънце, когато срещне очистеното око, в Самия Себе Си ще ти покаже Образа на Невидимия, а в блаженото

съзерцание на Образа ще видиш неизречената красота на Първообраза. Чрез Духа се извършва възходането на сърцата, ръководството на немощните, усъвършенстването на преуспяващите. И както блестящите и прозрачни тела, когато върху тях пада лъч светлина, сами стават светещи и отразяват от себе си нов лъч, така духоносните души, бидейки озарени от Духа, сами стават духовни и върху другите изливат благодат. Оттук е предвиждането на бъдещето, вникването в тайните, постигането на съкровено, раздаването на дарованията, небесното жителство, ликостоянието с ангелите, нескончаемото веселие, пребиваването в Бога, уподобяването на Бога и крайният предел на желанията – обожението.” Тук трябва да припомним, че свети Василий рисувал аскетическия идеал с харизматични черти. Духът очиства, Духът дава знание – Той е “умна светлина, подаваща на всяка разумна сила определена очевидност при търсенето”. Поради благодатта на Духа умът става способен да възприема Божественото – при съдействието на Духа той познава Бога – и само “в озарението на Духа е възможно Богопознанието”... Накрай благодатта на Духа ще се открие в последното възкресение – в “оживотворяването на разрушилото се” – защото и сега Духът възкресява и обновява, “възстановява нашите души за духовен живот”. “Венецът на праведните” – това е благодатта на Духа, “отделянето” на нечестивите (Лук.12:46) е окончателното отчуждаване от Духа... Така от началото – до края, от вечността и от първотворението – до последния съд, във всичко се проявяват действията на Духа, на Животворящия Дух. Но Бог е живот и Духът като източник на животворението не може да не бъде Бог. Извън Духа е тъматата и смъртта на ада. В своето богословие за Духа Василий Велики изхожда от опита на духовния живот, от тайната на кръщението, от мистиката на богоподобие и обожението. Това е неговият интимен религиозен идеал. И свети Григорий предава отговора му към управника,

който изискал подчинение на заповедите на арианства-
щия Валент: “Не мога да се покланям на твар, бидейки
сам Божие творение и имайки повеление да стана бог”...
Свети Василий свидетелства своето изповедание чрез
църковното предание. И преди всичко на богослужечно-
то. Неговата книга за Духа е написана като обяснение и
в защита на Троическото богословие. Той разкрива вяра-
та си чрез Писанието. Но едновременно с това той описва
освежаващите и животворни действия на Духа на езика
на неоплатонизма. При учението за Духа той повтаря
много от това, което Плотин казва за Световната душа.
По-точно той възвежда смътните и неясни прозрения на
Плотин към истинния предмет, към ясното съзерцание –
и в това “божествено”, което долавя Плотин, показва дея-
нието и силата на Духа, действията на Пресъществената
Троица. Това не било толкова усвояване, колкото преодо-
ляване на неоплатонизма.

V СВЕТИ ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ

1. ЖИТИЕ И ТВОРЕНИЯ

1. Свети Григорий неведнъж е описвал живота си и го е описвал с истински и лирически драматизъм. Обичащ безмълвието и покоя, със своята воля винаги стремящ се към уединение, за да може в тишина да се отдаде на богомислие, по чужда воля и по воля Божия той бил призван за слово и дело, към пастирски дела сред житейски бури, вълнения и смут. В постоянно насилие над себе си, в постоянно смирение на желанията си, с уязвено сърце преминава той своя скръбен и славен жизнен път. Григорий е роден около 330 г. в Арианз, имението на баща си, близо до Назианз, “най-малкия от градовете” в Югозападна Кападокия. Баща му по това време бил Назиански епископ – на младини той принадлежал към своеобразната секта на “ипсистариите”. По-силна от бащата била майката на свети Григорий, която и за мъжа си била “наставница в благочестието”, и върху децата си “наложила тази златна верига”. И наследствеността, и възпитанието развили в свети Григорий пламенност на чувствата, възбудимост, впечатлителност – и заедно с това упорство и твърдост. Той останал завинаги горещо и нежно привързан към своето семейство и много обичал да говори и да си спомня за него. От ранна възраст го обзема “някаква

пламенна любов към науките” – “и не съвсем чистите учения аз се опитвах да приложа в помощ на истинното”, спомня си той. Според тогавашния обичай годините на учение били години на странстване. В родния Назианз, в двете Кесарии (Кападокийска и Палестинска), в Александрия и накрая в Атина Григорий преминава пълен и завършен цикъл на образование, словесно и философско. Кръщението било отложено за по-късна и зряла възраст. В Александрия Григорий вероятно е слушал Дидим. В Атина той се сближава със свети Василий, който му е почти връстник по години и когото вече е срещал в Кесария Кападокийска. За годините, прекарани в Атина, свети Григорий винаги си спомня с радостно вълнение – “Атина на науката”. Но тук той според неговото собствено сравнение подобно на Саул, “търсейки познание, придобива щастие” – това е дружбата му с Василий, най-сладостната и най-горещата от земните му привързаности. “Бяхме всичко един за друг – и приятели, и сътрапезници, и близки – имахме една цел – любовмъдрието, и непрестанно възраствахме в пламенната любов един към друг. Всичко при нас беше общо и в двамата една душа свързваше това, което телата разделяха.” Това е съюз на доверие и дружба. Съблазните на “душегубителната Атина” не ги смущавали, те познавали само два пътя: към свещените храмове и към тамошните наставници, учителите по светски науки. Но по-високо от всичко те поставяли името си на християни. “И двамата имахме едно упражнение – добродетелта, и едно усилие – до заминаването оттук да живеем за бъдещото, ограждайки се от тукашното.” В това стремление аскетическите мотиви се двоят – това е и философска, и религиозна аскетика. Григорий завинаги остава “любомъдр”. “Аз съм първи сред обичащите мъдростта – казва той за себе си, – аз никога няма да предпочета пред това занятие нищо друго, за да не би самата Мъдрост да ме нарече жалък – като учител на мъдрост и образова-

ние.” И той нарича любомъдрието (философията) “събиране и притежаване на всичко най-драгоценно”. Той включва тук и външната мъдрост – “Ние извличахме от науката полза и за самото благочестие, чрез по-лошото се учехме на по-доброто и обръщяхме тяхната немощ в твърдост на нашето учение.” И много по-късно свети Григорий горещо защитава учеността. “Смятам, че всеки, който има ум, ще признае като първо благо за нас благо на учеността – и не само тази най-благородна наша ученост, която, презирайки всички украшения и плодовитост на речта, се държи единствено за спасението и за умосъзерцаемата красота, но и външната ученост, от която много от християните поради неразбиране се гнусят, като от вредна, опасна и отдалечаваща от Бога. Но ние не ще възправим тварта срещу Твореца. Не бива да се унижава учеността, както някои разсъждават за това, напротив, трябва да смятаме за глупави и невежи онези, които, придържайки се към такова мнение, биха желали всички да бъдат подобни на тях, за да скрият в общия недостатък своите собствени недостатъци и да избегнат изобличаването им в невежество.” Така говорил Григорий над гроба на Василий. Той не искал никога да забрави атинските уроци... И впоследствие най-много обвинява Юлиан Отстъпник заради забраната християните да преподават словесни и светски науки... В Атина Григорий учи при Империй и Проересий (последният вероятно е бил християнин), но едва ли при Ливаний. Тук той преди всичко изучава древната литература, ораторите и историците, из основи се запознава с философията... През 358 (или 359) г. свети Григорий се завръща в родината си по-късно от Василий, след чието заминаване в Атина за него става пусто и тъжно. Той приема кръщение. Отказва се от дейността на ритор. Привлича го идеалът на безмълвието, той мечтае за бягство, за планини и пустини – “за да бъда неосквернен с Бога и чист да се озарявам от лъчи-

те на Духа без всякаква примес на низкото и омраченото, без всякакви прегради за Божествената светлина – докато не достигна до Източника на тукашните озарения и не бъде спрян в желанието и стремежа си от това, че действителността ще направи огледалата ненужни”... Пред него изникват привличащите образи на Илия и Предтечата. И наред с това “се усилва любовта към Божествените книги и светлината на Духа, от която черпим при вглъбяването в Божието Слово, а това не е занимание за пустинята и безмълвието”. Но не само това удържало и не само това задържало свети Григорий в света – задържала го и надделяла любовта към родителите, които искали от него участие в домашните дела. “Тя като тежест ме теглеше към земята”... но и в родителския дом, сред житейската суета, той води суров живот, заимствайки от отреклите се от света стегнатост на ума, а от живеещите в света – старанието да бъде полезен на обществото във въздържание, в изучаване на Словата Божии, в молитви, във въздихания, в безсънно бдение. А сърцето му все по-силно го тегли към Понт, към тамошната пустиня, където тогава се подвизавал Василий – в съжителство с Бога, “покрит от облак като един от старозаветните мъдрци” – и го зовял да споделят безмълвието на подвига. Неведнага и не за дълго успява свети Григорий да удовлетвори влечението си. Но с радост и с невинна шега си спомня той след това времето, прекарано в Понт – в лишения, в бдение и в псалмопение, и в учен труд. Там приятелите изучават Писанието и творенията на Ориген. Годините на учение още продължавали.

2. Те биват прекъснати от завръщането на Григорий в Понт. Баща му, Григорий старши, с мъка спазвал епископското си послушание – не му достигали и знание, и твърдост, за да намери и съблюдава верния път сред тогавашната догматическа “никтомахия” във водовъртежа на спорове и смут. Той търсел помощник и се надявал да го

намери в сина си. За Григорий младши това било “страшна буря”. Бащата обвързва сина също и с духовни връзки, слива родителската власт с епископската – и с насилие, и “против волята” му, ръкополага сина си за презвитер. “При тази принуда – разказва Григорий – толкова силно скърбях, че забравих всичко – приятели, родители, отечество, род. И като ужилено добиче заминах за Понт, надявайки се там при божествения ми приятел да намеря лек за горестта си.” Приятелят облекчил скръбта на сърцето му. И самото време облекчило чувството за бедствие. Посвещаването станало на Рождество през 361 г., но едва около Пасха 362 г. Григорий се завръща в Назианз и тук започва пастирското си служение със знаменитото слово, начеващо с думите: Ден на Възкресението... да се просветим чрез тържеството... И в това слово той рисува високия пастирски идеал, от който толкова далеч стоели тогавашните пастири, които смятали този сан по-скоро за “средство за препитание”, сякаш от пастира на душите се изисква дори по-малко, отколкото от пастира на безсловесните... Именно това съзнание за висотата на пастирското призвание карало Григорий да бяга от непосилното служение, за което той не се смятал готов... Оттогава и в течение на почти десет години свети Григорий остава в Назианз в качеството си на помощник на баща си – и се надява, че ще му се удаде да избегне почестите на висшето звание. Тази надежда се оказала напразна и отново по неволя, отново по принуда през 372 г. Григорий бива поставен за епископ на градчето Сасим – “място безводно, където не расте и тревичка, лишено от всякакви удобства – ужасно скучно и тясно градче – там винаги има прах, дрънчене на каруци, сълзи, ридания, събирачи на данъци, оръдия за мъчения, вериги, а жителите му са чуждоземци и бродяги”. И горчилката от насилието била още по-голяма, защото сега това насилие над неговата пустинолюбива душа извършил неговият най-добър приятел –

Василий. Григорий се възмуцава от това с какво неразбиране се отнесъл приятелят му към неговата жажда за безмълвие и покой и с насилие го въвличал в разприте за властта, защото учредяването на катедра в Сасим целяло да укрепи Василий в борбата му с Антим Тиански. “Упрекваш ме в леност и нерадение – с раздражение пише пой на Василий, – защото не приех твоя Сасим, не се увлякох от епископския дух, не се въоръжавам заедно с вас, за да се боря, както се борят помежду си кучетата за подхвърленото им парче.” Печално и унило приема той хиротонията – “отстъпил по принуда, не по убеждение”. “Отново върху мен е помазанието и Духът, и отново ходя плачейки и роптаейки.” Радостта от дружбата е помрачена завинаги и дори над гроба на баща си и в присъствието на Василий Григорий много по-късно се оплаква, че “него, огорчения от бедствията на живота, под благовидното име на свещенството предадох на безпокойното и злокознено тържище на души”. Той рязко упреква Василий: “Ето какво ми донесе Атина, общото упражнение в науките, животът под един покрив, храненето на една маса, един ум, а не два – в двамата, удивлението от Елада, взаимното обещание – колкото се може по-далеч да отхвърлим света от себе си. Всичко се разпиля! Всичко е захвърлено на земята! Да погине в света законът на онази дружба, която така малко уважава дружбата.” Григорий обаче заминава за Сасим. Но по неговото собствено признание “въобще не се докоснал до дадената му Църква, нито веднъж не извършил там богослужение, не възложил ръце на нито един клирик”... След нова молба на баща му Григорий се завръща в родния си град, за да помага на родителя си в епископските му дела, а след смъртта му временно управлява осиротялата Църква “като външен човек”. И най-накрая му се удава възможността да остави делата и “се отправи като беглец” в Селевкия Исаврийска, към храма на прославената дева Текла, където се отдава на богомис-

лие и съзерцание. Ала отново незадълго. Тук го застига скръбната вест за смъртта на приятеля му. И след това покоят му бива нарушен – викат го в Константинопол за борба с арианството.

3. Отново “не по своя воля, но насилствено доведен от другите”, свети Григорий се явява в Константинопол – като защитник на Словото. Било трудно време. “Църквата е без пастири, доброто гине, злото излиза наяве – трябва да се плава в мрак, никъде не светят пътеводни светлини, Христос спи”... Константинополската катедра отдавна вече била в ръцете на омианите. И Григорий по негово собствено признание намерил тук “не паство, но бледи следи или остатъци от паство, без ред, без надзор, без точни предели”... Григорий започва да проповядва в частен дом – впоследствие той бива превърнат в храм под името Анастасия в знак на “възкресението на православието”... Тук биват произнесени знаменитите беседи “за богославието”. Борбата с арианите протичала бурно, при Григорий пращали убийци, сган нахлувала в храма му, замервали го с камъни – и след това противниците му обвинявали него в нарушаване на общественото спокойствие. От друга страна, първоначално и проповедта му предизвиква смущение. “Отначало градът се развълнува – разказва той, – въстана против мене, уж че аз вместо един Бог въвеждам много богове, защото те съвсем не познаваха благочестивото учение, не знаеха как Единицата се уопределя троично, а Троицата единично.” Пламенното слово на свети Григорий скоро побеждава, а в края на 380 г. в Константинопол поема властта новият император Теодосий и връща всички храмове на православните. Но Григорий трябвало да се бори не само с арианите. Наложило се да води борба и с аполинаристите. Немалко изтърпява той и от православните – преди всичко от Петър Александрийски и от египетските епископи, които отначало встъпват в общение с него, а после посвещават за епископ на Кон-

стантинопол някой си Максим Киника, някаква във всеки случай тъмна личност. С горчивина си спомня Григорий за този “египетски облак” и за “дойното перо” на Петър. Максим бива прогонен, но временно намира защита в Рим, при папа Дамас, който слабо познава източните проблеми. По настояване на народа Григорий приема временно управление на Константинополската църква до предстоящия в скоро време събор. Той е готов да се оттегли, но народът го задържа: “Заедно със себе си ти ни отнемаш и Троицата”. На Втория вселенски събор, открит през май 381 г. под председателството на Мелетий Антиохийски, свети Григорий бива признат за Константинополски епископ – той се радва, и не се радва на своето утвърждаване на престола – “което не било напълно законно”. По време на събора умира свети Мелетий и председател става свети Григорий. Но по въпроса за Антиохийските църковни дела, за така наречения Антиохийски разкол, той се противопоставя на мнозинството, застава на страната на Павлин... Срещу него избухва отдавна натрупалото се недоволство. Едни били недоволни от неките му действия, от това, че в борбата с арианството той не прибегва до съдействието на светската власт. “Тайната на спасението е за желаещите, а не за насилваните” – било правилото на пастирската му дейност. Други се безпокояли от догматическата му прямота – в частност от неговата настойчива проповед за Духа. На други пък той изглеждал недостатъчно знатен. “Не знаех – иронизира Григорий, – че и аз трябва да се движа с отлични коне, бляскаво да се извисявам в колесницата, че и за мен трябва да има срещи, раболепни приеми, че всички трябва да ми правят път и отдалеч да отстъпват пред мен като пред див звяр.” И на събора бива поставен въпросът за незаконността на преместването му от Сасим в Константинопол. При това дори не криели, че това е само предлог за интрига. Много огорчен, Григорий решава да остави

катедрата и напуска събора. С горчивина оставя той “мястото на общата победа” и паството, което отвоювал за истината чрез своя подвиг и слово. И тази горчивина никога не утихнала в сърцето му.

4. “Уединявам се с Бога, Който единствен е чист и не е коварен... Вглъбявам се в самия себе си. Защото, както казва пословицата, само безумните се спъват два пъти в един и същи камък.” Така пише Григорий на Кесарийския епископ Воспорий, напускайки Константинопол. Той се връща в родните си места уморен и разбит физически и морално, с тягостни спомени: “Вече два пъти попадам във вашите мрежи и два пъти съм измамен”... Той търси почивка и уединение. Но вместо това налага му се отново да поеме управлението на все още вдовстващата Назианска църква, “поради принудата на обстоятелствата, по причина на очаквано нападение от противника”. Налага му се да се бори с аполинаристите, които с измама успяват да поставят свой епископ в Назианз. И отново започнали интриги и спорове. Григорий с отчаяние молел Тианския митрополит Теодор да снесе от него непосилното бреме, да го замени с някого на Назианската катедра. Отказва да участва на съборите. “Моето намерение е да отбягвам всякакви събрания на епископи, защото още не съм виждал нито едно, което във всички отношения е имало полезен край и повече да е избавяло от злините, отколкото да ги е увеличавало. Любовта към пренията и любоначалието не могат да се опишат”... “На съборите и събеседванията се кланям отдалеч, откакто понесох много злини” – пише той на Теодор Тиански. Неведнага успява свети Григорий да постигне свободата си, но голяма е радостта му, когато най-накрая в Назианз бил поставен за епископ презвитер Евлалий. Григорий се оттегля на покой. Той не бездейства – последните си години посвещава на литературна дейност. Странства по пустини и обители – живее в Ламис, в Сакнавадаик, осо-

бено в Карвала. Силите го напускат, той често се лекува на топлите води в Ксанксарида. В старческата му лирика изобилстват тъжните мотиви. Свети Григорий умира през 389 или 390 г.

5. Свети Григорий не е писател, макар че е блестящ стилист. Той притежава не само филологическа култура, но и гений на езика, дар слово. Наистина стилът му е твърде тънък и маниерен, твърде емоционален... Но това се превъзмогва от силата на чувството и мисълта. Той е преди всичко оратор. И неговите омилии или беседи представляват основната част на неговото сравнително неголямо литературно наследство. Известни са 45 беседи, повечето от тях се отнасят към годините в Константинопол. От тях най-важни са петте слова “За богословието” (XXVII – XXXI), т. е. за Троическия догмат. Те са един от най-забележителните образци на християнското красноречие – разбира се, това не са импровизации... Редица беседи са произнесени в празнични дни – особено значителни са беседите: 38-а, на Богоявление или Рождество Христово, най-древната известна рождественска проповед на Изток (379 или 380 г.), и 45-ата, в деня на Пасха, посветена на обяснението на изкупителното дело на Христа (в Арианз, след 383 г.). След това трябва да се отбележат редица надгробни речи, които са важни заради историческия материал – в частност похвалното слово за Василий Велики. Особен интерес представлява “Словото в защита по повод на бягството в Понт”, преработено покъсно в цял трактат за пастирското служение. Впоследствие то послужило на Златоуст като образец и източник за неговите слова за свещенството. Трябва да споменем още две инвективи срещу Юлиан Отстъпник, писани след смъртта му. Повечето беседи на свети Григорий са свързани със частни поводи. Друг раздел на творенията на свети Григорий са неговите поеми (или стихотворения). Те са събрани в две книги: богословски поеми и исторически

поеми (разделението се прави от новите издатели). Това са по-скоро риторически упражнения, отколкото истинска поезия. Изключение представлява само личната лирика, където проличава дълбокото вълнение на чувствата. Впрочем свети Григорий е истински майстор на поетичното слово – той нарядко злоупотребява с това майсторство... Специално трябва да споменем неговата автобиография в стихове “За своя живот” – тук има много важен материал. Свети Григорий не крие дидактическите мотиви на своето стихотворство. Той иска да противопостави стоите стихове на езическата поезия, заниманието с която не било безопасно. От друга страна, иска да намали вредното влияние на стиховете на Аполинарий, който излага в тях своите богословски възгледи. На стари години стиховете стават голямо лично утешение за Григорий. Накрая трябва да споменем сборника с писма, които наброяват 243. По-голямата част от тях се отнася към последните години от живота му и има съвършено личен характер. Те били събрани още от самия Григорий по молба на младия му родственик Никовул. В писмата свети Григорий следва правилата на риториката – в едно от тях той сам излага тези правила (писмо 51). Това превръща тези писма в литературни произведения. Малко от тях представляват исторически интерес освен писмата му до Василий. Изключения представляват няколко догматически послания: два до Клидоний и едно до Нектарий Константинополски, всичките три на христологически теми срещу Аполинарий (382 г.) – те имат значение на вероизложение. За автентичността на “Посланието до монаха Евагрий относно Божеството” може да се спори. Трябва да добавим, че творенията на Григорий Богослов са се ползвали с изключителна известност и авторитет чак до последните векове на византизма. Тях ги тълкували и обяснявали повече от когото и да било друг от отците (може би освен от Ареопагитиките). Да споменем преди

всичко схолиите на преподобния Максим Изповедник към трудните места при Григорий Богослов и Ареопагитиките (т. нар. *Ambigua*). Към по-късно време се отнасят схолиите на Илия Критски (IX – X в.), на Никита Ираклийски (края на XI в.), на Никифор Калист Ксатопул (XIV в.) и ред други, в това число и анонимни. Трябва да споменем още и тълкуванията на Зонар и Николай Доксопатр към стихотворенията на Григорий и др. Всичко това свидетелства за широкото разпространение на творенията на свети Григорий. За преп. Иоан Дамаскин той бил един от главните източници и авторитети. Михаил Псел виждал в свети Григорий християнския Демостен.

2. ПЪТИЩАТА НА БОГОПОЗНАНИЕТО

1. Учението за Богопознанието заема видно място в богословската система на свети Григорий. Това не е само увод, не са само богословски пролегомени. Богопознанието за свети Григорий е път и задача на живота, пътят на спасението и “обожението”. Защото преди всичко тварният ум се среща с Бога и чрез ума и умното съзерцание тварта се съединява и възсъединява с Бога, както и Сам Бог се е съединил с човека, приел е пълнотата на човешкото естество чрез посредството на Богоподобния човешки ум – “умът се съединява с ума като с най-близък и най-сроден”, подчертава Григорий, противопоставяйки се на Аполинарий. За Богопознанието свети Григорий говори и в своите лирически молитви, и в богословските си учения. И като богослов противопоставя вярното учение за познанието на Бога на еретическите крайности: На дръзкия рационалистически максимализъм на аномеите евномиани и на гнусливото отричане на Аполинарий, за когото човешкият ум е нещо безнадеждно нечисто и грешно, нещо недостъпно за отчистване – “невъзможно е да няма грях в човешките помисли”, предава мисълта му

Григорий Нисийски. Срещу евномианите свети Григорий говори за пределите на Богопознанието, за необходимостта от познавателна аскеза и смирение. И срещу аполинаристите – за богоподобие на човешкия ум, за светозарността на умната природа. Обикновено той говори на езика на Платон и неоплатониците. Това отчасти е така, защото в годините на учението си той открива у външните или “чуждите” мъдреци (както се изразява веднъж, позовавайки се на Платон) благочестиви приближения до библейската истина – намерил при тях подходящи слова. Отчасти – за да бъде убедителен пред осланящите се на външната мъдрост еретици. И при това ползването на платонически образи и сравнения вече отдавна е било осветено от практиката на Александрийската школа. Свети Григорий познавал Платон, а вероятно и Плотин, но също така знаел, че християнските учители Климент и Ориген следвали Платон. Заедно с това свети Григорий винаги се осланя на Библията и не само удостоверява своето учение за Богопознанието чрез библейските текстове, но и го извежда от тях. В прилагането и тълкуването им той следва александрийската екзегетическа традиция – в учението за Богопознанието тя завинаги остава преобладаваща в отеческото богословие.

2. Бог е ум. Велик Ум, “или друга съвършена същност, постигаема само посредством напрежение на ума”, казва свети Григорий. И по образ Божи са създадени преди всичко умните природи, ангелското естество. От века, “царствайки в пустотата на вековете”, Светородният Ум съзрява в своите велики умопредставления съставените от Него Самия прообрази на възникналия впоследствие свят. Бог начертава или “измисля” “образите” на света, отначало на умния и небесния, после на вещественния и земния. И “мисълта става дело”, което е изпълнено от Словото и извършено от Духа. Възниква светът на ангелите, първата твар, сродна на Бога по своето умно, духовно

естество, не толкова неподлежаща на злото, колкото несклонима към него. След това Бог създава видимия свят, този строен състав на небето и земята, в който грубото и сетивното естество е свършено чуждо на Бога, но красотата и съгласието отразяват Божията Премъдрост и Сила. В този веществен свят Бог сътворява човека като ”род твари, средни между смъртните и безсмъртните”. Това е нов свят, “в малкия свят – свят велик”... “Зрител на видимата твар, тайник на умосъзерцаемата твар”, човекът е поставен на границата на двата свята и по такъв начин в средоточието на целия свят – Бог “премъдро съчетава тварта” именно в човека. Създаден от пръст, човекът носи образа на Божеството – “образа на Безсмъртния, защото в тях двамата царства естеството на ума”. Словото Божие по метафоричния израз на свети Григорий, “като е взело част от новосъздадената земя, с безсмъртни ръце е създало моя образ и му дало Своя Живот – защото е изпратило в него духа, който е струя на невидимото Божество”... На други места свети Григорий говори за душата като за “дихание Божие”, като за “Божествена частица”... Оттук са и свръхземните и свръхсетивните цели на човешкия живот – като “нов ангел”, вдворен на земята, човекът трябва да се възкачи на небето, в пресветлата обител на Богоносците. Той е призван да стане бог по осиновление, да се възпълни с висшата светлина – “величествена цел, но трудно достижима”, както отбелязва Григорий... Човекът е сътворен по образ Божи и затова е призван към “уподобяване” на Бога. За възвишените души, казва свети Григорий, благородството се състои в едно – “да пазят в себе си образа и да се уподобяват на Първообраза”, доколкото това е възможно за пленниците на плътта. Възможността за това “уподобяване” се определя от естественото родство на човешкия дух с Божеството... Бог е височина и непристъпна светлина – “най-чисто сияние на Троицата”. Втората светлина са ангелите,

“някаква струя или причастие на първата Светлина”. И третата светлина е човекът. Дори езичниците наричат човека светлина – “но по силата на нашия вътрешен ум”... Бог е “светилник на ума” и озаряван от Първообразната Светлина – самият човешкият ум става световиден. “Каквото е слънцето за сетивните същества, това е Бог за разумните”, казва свети Григорий. “Едното осветява видимия свят, Другият – невидимия. То прави телесния взор световиден, Той прави умното естество Богоподобно”... Григорий тук явно повтаря знаменитото Платоново сравнение на Висшето Благо и слънцето – сравнение, развито в неоплатонизма в цяла система на метафизиката на света. Несъмнено Григорий говори с платонически език и като платониците подчертава помрачаващото действие на чувствата и въобще на тялото. Но въпреки че употребява платонически език, той изказва неоплатоническа мисъл. Според тази мисъл на свети Григорий “уподобяването” на Бога се извършва преди всичко чрез тайнствата – целта на тайнодействията, казва той, е “да окрилят душата, да я изтръгнат от света и да я предадат на Бога, да запазят Божия образ, ако той е пълен, да го подкрепят, ако е в опасност, да го обновят, ако е повреден, да вселят Христа в сърцата чрез Духа – накратко онзи, който принадлежи на горния чин, да направят бог и участник на горното блаженство”... Неслучайно Кръщението се нарича “просвещение” – това е началото на бъдещото световодство, когато синовете на светлината ще станат всецяло Богоподобни и ще вместят в себе си всецелия Бог. Всичко се извършва чрез Христа, Въплътеното Слово. Той идва, за да направи нас богове – Той приема нашата плът, за да спаси и образа и да обезсмърти плътта. “Образът е неизменим”, Словото на Отца “идва при своя образ” – “заради моята душа се съединява с разумната душа, пречиствайки подобното с подобно”. Ето защо свети Григорий толкова рязко се противопоставя на Аполинарий: Умът е

най-висшето в човека, “в човешкото естество най-важен е образът Божий и силата на ума”. И само чрез Богообразния ум може да се приближава човек към Бога.

3. Човекът е твар, но има повеление да стане бог – Григорий предава дръзновените слова на свети Василий. И пътят на “обожението” е път на очистиране и възхождане на ума – *κάθαρσις*. Това преди всичко е път на “отречение” от сетивния свят, от материята. Сетивата помрачават ума. И заедно с това – пътят на вътрешното събиране и самосъсредоточаване – е пътят на борба със страстите и достигането на безстрастие (“апатия”). Образът на подвижника, изобразен от свети Григорий, е образът на мъдреца, или по-скоро любомудрия, и много напomnia образа на “гностика” по Климент Александрийски. И трябва да напомним, че в младежките си години Григорий е слушал в Александрия Дидим, който повтарял идеите на Климент. В този образ има много елинистични черти, много общо с идеала на стоиците и платониците. Има безспорна близост между идеала на свети Григорий и идеала на Плотин: цялата система на Плотин в известен смисъл е учение за “очистирането” като път към Бога, към Когото душата бива привличана от желанието и любовта – стремежът към пълнота и съвършенство – това желание достига ясност и осъзнаване в човека... Това е пътят на отречение от тялото и “навлизане в себе си” – път на упростяване и възторг... И Плотин призовава към уединение и безмълвие, към анахоретство и исихия – и подобно на Платон разбира философията като упражняване в смъртта... “Занятието на философите се състои в това, да отрещават душата от тялото” – този афоризъм от Платония “Федон” свети Григорий припомня често, дори веднъж направо се позовава на него. И за него истинният живот е умиране – умирането за този свят, където е невъзможна пълнотата на богоподобие и Богообщението, където достигат само редки и пречупени лъчи от оби-

телта на Светлината. На моменти Григорий е даже готов като Платон и да нарече тялото тъмница... Може да се приеме, че свети Григорий съзнателно повтаря много от платоническите мотиви: за него няма нищо удивително и съблазнително в това, че любителите на мъдростта – елинските мъдреци, са успели да изработят аскетическа техника, че са познавали естествените пътища на мисълта и природните закони на душата. Повтаряйки мислите на елинските любомъдри в своят религиозна аскетика, той само говори на езика на своето време. По същество идеалите им не съвпадат, защото платоническата аскетика е търсене без ключ. Аскетиката на свети Григорий е изцяло догматическа, свързана е с образа на Христа и с тайната на Троическото единосъщие. В неговия патос на смъртта и разсичането на съюза между душата и тялото (“пагубна обвързаност” – възкликвава той в време на скърби) го няма античният спиритуализъм: за него и плътта е обожена така, както и умът – чрез човечеството на Бога, Бога Слово. “Ако мислиш низко за себе си, напомням ти, че ти си Христова твар, Христово дихание, Христова честна част и затова си едновременно небесен и земен, приснопаметно творение – създаден бог, чрез Христовите страдания шестващ към нетленната слава”... И ако сега трябва да се “отрешаваме” от земята и да “не обичае извънмерно сегашния живот”, то някога ще се извърши и възкресението на плътта. “За мен са убедителни словата на мъдрите – казва свети Григорий на гроба на брат си, – че всяка добра и Боголюбива душа, веднага щом се освободи отгук (след разделянето със съчетаното с нея тяло), е в състояние да осезава и съзерцава очакващото я благо – след очистването или отстраняването (или не зная как още да кажа) на това, което я е помрачавало, тя се услажда с някакво чудно услаждение, весели се и радостно шества към своя Владика. Защото е избегнала непоносимата тъмница на тукашния живот и е отхвърлила от себе си

наложените ѝ окови, привличали ума ѝ към земното, от които са натежавали крилете на ума. Тогава тя в прозрението сякаш пожънва приготвените ѝ блаженства. А след това и съприродената си плът (с която тук се е упражнявала в любовъдрие) въвежда със себе си в наследството на грядущата слава, като я възприема от земята (която е дала, а след това е съхранила тази плът) по непонятен начин, известен само на Бога, Който ги е съединил и разделил. И както по естествения си съюз с плътта (тази душа) е разделяла нейните тегоби, така сега ще ѝ съобщи своите утешения, като всецяло я погълне в себе си, ставайки един дух с нея, и ум, и бог, след като смъртното и преходното бъде погълнато от живота"... В това упование е и причината за отрешението от сетивното сега. "Защо ми е да се прилепям към временното", възкликва Григорий. "Ще дочакам Архангелския глас, последната тръба, преобразяването на небето, претворяването на земята, освобождаването на стихииите, обновлението на целия свят". Аскетиката на свети Григорий е по-скоро "очистване на плътта", отколкото погнушено очистване от плътта... "Нея аз обичам като служител. От нея се и отвращавам като от враг. Бягам от нея като от окови и я почитам като сънаследник"... Като елин, свети Григорий недоумява за връзката между ума и пръстта, но знае това, което не са знаели елините – че тялото е творение Божие, че тялото става тъмница за ума само посредством падението. И затова може да престане да бъде тъмница – по силата на Христовото възплъщение. Тленността е възприела закваската и е станала нова смес.

4. Богопознанието е пътят към обожението и затова е аскетически път. "Да философства за Бога, не е възможно на всекиго – казва свети Григорий против евномианите – Да, не на всекиго. Това не се придобива за ниска цена и не от пълзящите по земята." Не всеки невинаги може и смее да говори за Бога. За това е нужна чиста душа или

поне очиствана душа. За нечистия дори не е безопасно да се докосва до чистото, също както за слабото зрение е опасно сиянието на слънцето. Нужна е свобода от външната тиня, вътрешен покой и тишина. За Бога трябва да се помни непрестанно. Това е единственото, което е безусловно необходимо за живота. Но да се богословства непрестанно и не в благовремие, е недопустимо. Тук са нужни съдържаност и мяра. Свети Григорий има предвид не само празните пререкания, когато светинята се подлага на оскъблениа. Той иска да покаже, че богословието без подготовка е безплодно – защото е безпредметно. Развълнуваната душа не ще отрази вярно кръговрата на слънцето. И да се философства може едва тогава, “когато вътре в нас е тишина и ние не се лутаме по външни предмети”. Трябва да бъдат изковани самите понятия, да бъде приготвена, така да се каже, аперцептивната маса. “Защото ако умът не е просветен или словото е слабо, или слухът не е пречистен и затова не възприема словата – поради всяка една от тези причини, както и от всички, неизбежно ще куца истината.” В Богопознанието има стъпала: не всички и неведнага могат да изкачат планината, да пристъпят вътре в облака и да беседват с Бога. Някои поради нечистота е по-добре да стоят в подножието ѝ и да се вслушват единствено в гласа и в тръбата, т. е. в голите слова на благочестието, и да не се захващат с богословските научения до време, но да гледат на димящата планина, обкръжена от мълнии, като на заплаха и чудо за неспособните да я изкачат. Това не е отзвук на Александрийския аристократизъм с неговото деление на “гностици” и “непросветени”. Това е аскетика, учение за стъпалата... “Ако искаш с времето да станеш богослов и достоен за Божеството – съблюдавай заповедите и не престъпвай повелите, защото делата, като стъпала водят към съзерцанието”... И тази стълба е за всеки и за всички. Но не всички вървят едновременно и заедно по нея. Затова не са еднакви да-

ровете на Духа и не са едни и същи приемащите: даровете се подават според вярата на тяхната вместимост. Това не нарушава единството на църковното тяло... “Да се говори за Бога, е велико нещо, но много по-голямо е да очистиш себе си за Бога”, отбелязва свети Григорий. Защото само тогава се открива Бог... “Има много пътища към спасението – казва свети Григорий, – много са пътищата, водещи към общение с Бога. По тях трябва да вървим, а не само по пътя на словото. Достатъчни са учението и простата вяра, чрез които без мъдруване най-често ни спасява Бог. Ако пък вярата беше достъпна само за мъдрите, то твърде беден щеше да е нашият Бог”... Впрочем Григорий говори тук по-скоро за мъдруването, отколкото за мъдростта. В епохата на арианските словопрения свети Григорий се бори преди всичко с прекалената словоохотливост, с разпуснатостта в богословието. И на богословското любопитство той противопоставя трезвите и спокойни изисквания на познавателната педагогика. Той се старее да угаси онова любопитстващо безпокойство на гълпата, разгарящо богословските спорове, когато невежествената ревност подкрепяла любителите на Пироновите и Хризиповите уловки, и по неговите собствени думи той се стреми да излага своето любомъдрие “догматически – а не самостоятелно, по начина на рибарите – а не на Аристотел, духовно – а не хитроумно, по устава на Църквата – а не на тържището”... Той се стреми да отклони вниманието на неподготвените към други, по-достъпни за тях предмети, отколкото тайната на трислънчевото Божество. “Любомъдрствай за света или за световите, за веществото, за душата, за разумните природи, добри и зли, за възкресението и съда, за възмездието, за Христовите страдания”... Трябва да помним, че в епохата на Кападокийците арианската ерес се разложила в софистика, в “технология на богохулството”... Именно с тази софистика се бори свети Григорий в своите “богословски

беседи” – не със “софията”, не с истинското богословие. “Говори, когато имаш нещо по-добро от мълчанието – но обичай безмълвието, където мълчанието е по-добро от словото”... Себе си свети Григорий изповядва като любител и хвалител на мъдростта. Но точно затова той избира безмълвието... За свети Григорий да богословства означава да живее в подвиг, да се подвизава. Оттук е и неговото въздържание в словото и любовта му към тишината.

5. С евномианите свети Григорий води не само педагогически спор. Евномианската словоохотливост се подхранва от рационалистическа самоувереност. И на този притегателен религиозно-гносеологически оптимизъм свети Григорий противопоставя учението за пределите на Богопознанието. При това той отново говори с езика на елинската философия, но по елински предава библейското учение. Бог е пределът на желанията, успокоение на всички предишни умозрения. Най-висше от благата е знанието на Бога; и то се открива в съзерцанието – $\Theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$. “Защото на мен ми се струва най-добро – казва Григорий – някак заключили сетивата, отрешили се от плътта и света, като без крайна нужда не се докосваме до нищо човешко, беседвайки със самите себе си и с Бога – да живеем над видимото, винаги да носим в себе си Божествените образи чисти, несмесени с низките и измамни впечатления, да бъдем и непрестанно да правим от себе си непомрачено огледало на Бога и Божественото, да придобиваме за светлината – друга светлина, за по-неясната – най-лъчезарната, докато не възлезем до Източника на тамошните озарения и не достигнем блажения завършек, когато действителността ще направи огледалата ненужни”... Съзерцанието не е само пасивно отражение на Божеството и душата не е само огледало. Да съзерцаваш, значи да се съединяваш с Бога... Именно затова към съзерцанието трябва да се възхожда чрез $\rho\acute{\alpha}\zeta\iota\varsigma$. Това е докосване до Бога... Човек се съединява с Бога и Бог – с хора-

та, с “боговете”... По пътя на възходането си човекът става нов – “преобразявам се, преминавам в благоустроение, от един човек ставам друг, изменяйки се с Божественото изменение”... И на тези висоти обаче Бог е скрит от човека... “Но какво стана с мен, приятели, “тайници”, и подобни на мен любители на истината – възклищава Григорий, – аз тръгнах, за да постигна Бога. С тази мисъл, отрешил се от веществото и вещественото, събран доколкото мога в себе си, възлизах на планината. Но когато прострях взор, едва видях Бога изотзад (срвн. Изх. 33:22,23), и то покрит от Камъка (1 Кор. 10:4), т. е. от въплътителото се заради нас Слово. И приближил се малко, съзерцавам не първото и чисто естество, познаваемо от Него самия, т. е. от самата Троица. Съзерцавам не това, което пребивава зад първата завеса и е закрито от херувимите – но само едно най-крайно и простиращо се към нас... А това е... онова величие, което е видимо в тварите, създадени и управлявани от Бога”... Казано по друг начин и на висотата на съзерцанието не се открива Самият Бог в Себе Си, но само Славата Му, Неговото великолепие – не светлината, а сиянието на светлината. На тази непознаваемост на Божеството по природа свети Григорий настоява с всички сили, “да си мислиш, че знаеш какво е Бог, е повреждане на ума”... По неговите слова Божието същество е “Светая Светих, скривана от самите Серафими”. Божеството е безпределно и неудобозримо и само тази безпределност Божия е постижима. “Като някакво море от същност, неопределено и безкрайно, простиращо се извън пределите на всяко понятие за време и естество, Бог единствено чрез ума изсветлява в някакъв образ от действителността, който убягва, преди още да бъде уловен, и се изплъзва, преди да бъде умопредставен, толкова осияващ владичествено в нас (ако то е очистено), колкото бързината на летящата мълния озарява погледа”... И при това Бог се познава не в разсъждането за

това, което го има в Него Самия, а за това, което е около Него"... И на висотите на подвига човешкият ум съзерцава само "образа на истината", "подобно на това, как отражението на слънцето във водите показва слънцето на слабия взор"... Това е явна реминисценция от Платоновата Държава: "всичко това са сенки и образи върху водата"... Ние съзерцаваме Бога като в огледало. Това е същевременно и повторение на думите на Апостол Павел (1 Кор. 13:12) и реминисценция от Платон (или Плотин). Ала свети Григорий иска да каже и нещо повече от това, че ние познаваме Бога непълно и отразено. Това непълно съзерцание е все пак действително съзерцание – и съзерцание на Самия Бог, макар и не в Неговото непристъпно Същество. Защото низходящите от Бога "озарения", онези "низходящи действия" (или "енергии"), за които говори и свети Василий Велики, са истинските лъчи на Божеството, проникващи цялата твар. Познанието на Бога "в огледало" не е символическо Богопознание. Това е действително Боговиждане и истинно причастие на Божествената светлина и Божеството. Какво е Бог по същество и по естество, никой от хората не е постигал и не ще постигне. Но Бог се познава не само чрез умозаключение и за Неговите свойства ние научаваме не само по аналогия с изразяващите съвършенството Му Негови дела и творения. Бог бива и видим... Той се е явил на Моисей и на Павел – не в образи, но не и по същество. Откриват се силите Божи... Кападокийците използват тук мисълта на Плотин и Филон, различавайки, така да се каже, трансцендентна зона и иманентна зона в неразделността на Божеството. Но прилагайки тази философска схема, те влагат в нея християнския опит – опита на благодатта...

6. Свети Григорий привежда думите на Платон, "един от гръцките богослови": "Да се постигне Бога, е трудно, да се изрече – невъзможно." И го поправя: "Да се изрече е невъзможно, а да се постигне още по-невъзможно"... Не

може докрай да се преведе опитът на вярата на езика на понятията. И затова Бог не е именуем, Бог е безименен... “О, Ти, Който си свръх всичко. Защото какво друго ми е позволено да изрека за Тебе? Как да Те възпеят словата! Как да Те въззре умът – защото Ти не си постижим за никой ум... Ти си един и всичко, Ти – нито един, нито едно, нито всичко. О, Всеименуеми! Как да Те наименувам, Тебе единия неименуем”... И затова Богословието става апофатическо, описва Бога чрез забрани и отрицания. От положителните имена само Богооткровеното име “Съществуващият” изразява нещо за Бога и принадлежи собствено на Него и само на Него – така както само на Него принадлежи самобитността и самобитието... Но трябва да се помни, че Бог е свръх всяка същност, свръх всички категории и определения. И самото име Бог е относително име, обозначаващо Бога по отношение на твартата... Имаме основание да смятаме, че в апофатическото богословие Григорий следва Климент Александрийски. При тях има сходство не само в думите, но преди всичко в библейските текстове. При това при Григорий е много смекчен онзи гностически стил, в който нередко изпада Климент. Апофатическото богословие за Григорий е в известен смисъл по-положително от катафатическото. В катафатическото ние познаваме по аналогия. А всички аналогии са недостатъчни и измамни. “Дори и да се открива някакво малко сходство, то много повече се изплъзва, като ме оставя долу заедно с това, което е избрано за сравнение”... В апофатическото богословие чрез отрицания поточно се описват неизречените тайни на съзрчанието.

7. В Богопознанието има стъпала. Има стъпала и в самото Богооткровение. Това са двата пътя, отгоре и отдолу. “През вековете, казва свети Григорий, са се извършили две знаменити преобразувания на човешкия живот, наричани два Завета и – според известното изречение от Писанието – потресения на земята (Аг.2:6,7 – “...ще по-

треса небе и земя, море и суша;... ще потреса всички народи, – и ще дойде Желаният от всички народи)... Едното водело от идолите към Закона, другото – от Закона към Благодатта. Благовестувам ви и за едно трето потресение – за преминаването от тукашното към тамошното, непоколебимото и непоклатимото.” И двата Завета биват въвеждани постепенно, не изведнъж и не наведнъж – “за нас е било нужно да знаем, че не ни принуждават, а ни убеждават”, отбелязва Григорий. Истината се разкривала чрез “постепенни изменения”... Така и в богословието съвършенството се достига чрез постепенни прибавяния. “Старият Завет ясно е проповядвал Отца и не с такава ясност – Сина. Новият е открил Сина и дал указания за Божеството на Духа. Сега с нас пребивава Духът, като ни дарява с най-ясно познание за Себе Си... Трябвало е троичната светлина да озарява просветляваните чрез постепенни прибавяния”... Откровението се е извършило, троическата тайна е явена и открита. Но все още не е вместима за човека. И трябва да вникваме в нея – “до съвършеното явяване на това, което за нас е възжелено”... И Григорий провижда: “Когато възлезем вътре, тогава Женихът знае на какво да научи и за какво да беседва с възлезлите души. Ще беседва, мисля аз, като преподава съвършеното и най-чисто познание”... Но само чистите ще видят Чистия – трислънчевото сияние на Божеството. “Ще наследят съвършената светлина и съзерцанието на святата и царствена Троица, която тогава ще озарява по-ясно и по-чисто, и всецяло ще се съединят с всецелия ум, което и собствено представлява, мисля, Небесното Царство”, отбелязва Григорий. Ще получат “всецяло познание за Троицата” – “какво е Тя, и каква, и колко”... Тук свети Григорий се доближава до Ориген.

3. ТРОИЧЕСКО БОГОСЛОВИЕ

1. Църковната памет е съхранила за свети Григорий името “троически богослов”. И това е характерно за него не само защото той цял живот е богословствал за Троицата в борбата си с лъжеучения и лъжеучители, но още и затова, че за него съзерцанието на Пресветата Троица е предел и средоточие на целия духовен живот. “Откакто за първи път, отрешил се от житейското – казва свети Григорий, – предадох душата си на светлите небесни помисли, и високият ум, въздигайки ме оттук, ме постави далеч от плътта и ме скри в тайниците на небесната скиния, оттогава взорът ми бе осиян от светлината на Троицата, нищо друго по-светозарно от която не си е представяла мисълта ми, Троицата, която от превъзнесения Си престол излива върху всички общото и неизречено сияние, Която е Начало на всичко, което времето отделя от превисшето – оттогава, казвам ви, умрях аз за света и светът умря за мен”... Цялата молитвена лирика на свети Григорий е троическа лирика: “Троицата е моето размишление и украшение”, възкликва той... И в залеза на живота си се моли да стигне там, “където е моята Троица и Нейното съчетано сияние – Троицата, Чии то неясни сенки дори ме довеждат до възторг”...

2. В учението за Светата Троица свети Григорий повтаря и развива мисълта на Василий Велики, когото признава за и нарича свой “учител в догматите”. Той използва същата богословска терминология, но внася в нея по-голяма стройност и точност – и не се колебае да “новотвори имена”, когато това е нужно за яснотата и благочестието. Заедно с това при Григорий много по-силно, отколкото при Василий се чувства прякото влияние на свети Атанасий особено в учението за Божеството на Све-

тия Дух: “това, което преди на много Отци било дарувано да утвърдят в догмата за Сина, това той боговдъхновено преподава впоследствие за Светия Дух”, казва за него свети Григорий... И при това в Троическото богословие на свети Григорий се чувства особена интимност на опита и прозрението. “Троицата наистина (воистину) е Троица” – това е основната мисъл на свети Григорий. “Воистину”, тоест реално... Името на Троицата, казва той, “означава не сбор на неравни неща, но съвкупност на равни и равночестни”, съединени по естество и в естеството. Свети Григорий винаги подчертава особено силно съвършеното единство на Божественото битие и живот: “съвършена Троица от Три съвършени”... “Не успявам да помисля за Единия – казва той, – и веднага се озарявам от Трите. Не успявам да разделя Трите, и веднага се възнасям към Единия. Когато си представям Едно от Трите, почитам Го като цялото... Когато съединявам в умосъзерцание Трите, виждам едно светило, и не умея да разделя или измеря съединената светлина”... Троица в Едъницата и Едъница в Троицата, нещо повече: Тройствена Едъница... “На Три безкрайни безкрайната съ-естественост”... Всяко от Трите, съзерцавано само по Себе Си, е Бог... “Един Бог, откриващ се в три светлини: такова е чистото естество на Троицата”... Свети Григорий се стреми да опише тайнството на това естество. “Бог се разделя, така да се каже, неразделимо и се съчетава разделено, защото Божеството е Едно в Три, и Едното е Три, в Които е Божеството, или по-точно – Които са Божеството” – както три слънца, съдържащи се едно в друго, са едно разтворение на светлината... Няма и не е възможно да си представим в Троицата някакво разсичане или деление, както няма разрив или деление между слънчевия диск и лъча. “Едно е Божеството и Една е Силата, Която се намира в Трите единично и обема Трите разделно, без различие по същност или естество, не нараства и не намалява чрез прибавяне

или отнемане, навсякъде е равна, навсякъде е еднаква, както е една красотата и едно е величието на небето"... Характерни са мотивите на свети Григорий да отклонява тварните подобия по отношение на троическата тайна. Изворът, ручейт и потокът не са разделени от времето и съ-пребиваемостта им е неразделна, при разделение на трите им свойства. "Но побоях се, казва Григорий, да не би да допусна в Божеството някакво течение, което никога не спира (това е казано срещу Плотин) и да не би с това подобие да въведа числено единство"... Защото при течението на водата различието е "само в начина на представяне"... Слънцето, лъчът и светлината – тук е сложността: (става дума за) слънцето и онова, което е от слънцето. И такова подобие може да внуши мисълта, че цялата същност принадлежи на Отца, а другите Лица са само "сили Божии", както лъчът и светлината – на слънцето. Въобще тварните аналогии именно затова са непригодни, защото в тях винаги присъства "мисълта за движение", "за непостоянно и колебаещо се естество", така че Троичността се свежда до ставане и изменение – точно това е непригодно. Защото, ако нещо е във времето, то не е Бог. Съзерцанието на Троицата в Нейното съвършено единосъщие и неслитност е безспорен факт от духовния опит на свети Григорий и той се стреми с някакво съзнание за своето безсилие да опише съзерцаваното с натрупване на образи, сравнения и антитези. Чувства се, че той именно вижда и описва, а не само размишлява. Чрез формулите на умозрителното Богословие свети Григорий изразява своя интимен мистичен опит. И за обясняването му прибегва към средствата на неоплатоническата философия. "Ние имаме един Бог, защото Божеството е едно. И към Единия се възвеждат съществуващите от Бога, макар и да се вярва в Три; защото както Единият (от тях) не е повече, така и Другият не е по-малко Бог. И единият не е преди, а другият не е после: те и по воление не се отделят,

и по сила не са делят; и всичко това, което става с делимите вещи, тук няма място. Точно обратното, накратко казано, Божеството в разделените е неделимо... Всяко от Тях поради тъждеството на същността и силата има точно такова единство със Съединеното, както и със Самото Себе Си. Такова е понятието за това единство, доколкото го постигаме. И ако това понятие е твърдо, то благодарим Богу за умозрението"... Троичността е някакъв кръговрат на Божественото единство, някакво движение на Вътребожествения живот. Свети Григорий дръзновено повтаря мисълта на Плотин: "Божеството се е изстъпило от единичността по причина на богатството Си и е престъпило двойствеността, защото е свръх всяка материя и форма, и Се е определило в тройствеността поради съвършенството Си, за да не бъде оскъдно и да не се разлее до безкрайност – първото би показвало несъобщителност, второто – безпорядък." Това е почти направо от Плотин. И Григорий отъждествява: "И при нас е така"... Но веднага прави уговорка: "Не се осмеляваме да наречем този процес излияние на добротата, както го нарича един от философстващите елини, който, философствайки за първото и второто начало, буквално се изразява така: "както чашата прелива през ръба" (Enn. V. 2. 1.)." Свети Григорий отклонява такова тълкуване на Вътребожественото битие като някакво безлично движение. За него Троичността е израз на Божествената Любов: Бог е любов и Троиствеността е съвършеният израз на "единомислието и вътрешния покой".

3. Съвършеното единство на Вътребожествения живот се изразява преди всичко в безусловната извънвременност на Божественото битие. Бог е вечен по природа и е свръх всяка последователност и разделение. И не е достатъчно да се каже: Бог винаги е бил, е и ще бъде. И не е достатъчно да се каже: Той е, защото Той съсредоточава в Самия Себе Си цялостното битие, което не е започ-

вало и не ще се прекрати.” И затова “ако отначало е бил Един, то били са Трите”... Защото Божеството “е съгласно само със Себе Си, винаги е тъждествено, безколичествено, извънвременно, несъздадено, неопишимо, никога не е било и няма да бъде само за Себе Си недостатъчно”... В Божеството и в Божествения живот не може да се мислят или да се представят каквито и да било изменения, каквито и да било “деления на времето”... “Защото – казва Григорий – да се съставя Троицата от голямо, по-голямо и най-голямо, като от сиянието, лъча и слънцето (т. е. от Духа, Сина и Отца)... това е такава стълбица на Божеството, която не води към небето, но низвежда от него”... С това се определя съвършената свръхвременност на отношенията на троическите ипостаси. “Не трябва да бъдем такива любители на Отца, че да отнемем от Него свойството да бъде Отец” – казва Григорий. – “Защото чий Отец ще бъде, като отстраним и отчуждим от Него заедно с тварта и естеството на Сина!... Не бива в Отца да се умалява достойнството да бъде Начало на принадлежащото Му като на Отец и на Родител”... И продължава: “Когато казвам начало, ти не привнасяй времето, не поставяй нищо по средата между Родилия и Родения, не разделяй естеството с погрешното влагане на нещо между съвечните и съпребиваващите. Защото, ако времето е по-старо от Сина, то без съмнение Отец е станал виновник на времето по-рано, отколкото на Сина. Иначе казано: битието на Отца и рождението на Единородния съвпадат – съвпадат неслитно. Рождението на Словото и изхождането на Духа трябва да се мисли “преди всяко *кога*” – Отец не е започвал да бъде Отец, защото битието Му не е започвало, и Той “от никого, дори от Самия Себе Си не е заимствал битие”... И затова Той е в собствен смисъл Отец, “защото не е заедно с това и Син”... Тук Григорий Богослов повтаря разсъжденията на свети Атанасий. Свръхвременността и съвечността на ипоста-

сите не изключва зависимостта между тях. Синът и Духът са “безначални по отношение на времето” и “небезначални по отношение на Виновника”. Но Отец не е повече първоначален от Тях, защото нито Отец, нито Те са подчинени на времето. Синът и Духът са съвечни, но не са събезначални на Отца, “защото те са от Отца, макар и не след Отца”. Това тайнствено причинение е извън всяка смяна и възникване. В Троицата нищо не възниква, нищо не става, защото Божеството е пълнота, “безкрайно море от същност”. Свети Григорий подчертава цялата трудност и непредставимост на това различие, в което се заплитат “простодушните хора”, и добавя: “Истина е, че безначалното е вечно, но вечното няма необходимост да бъде безначално, доколкото се възвежда към Отца като към Начало.” Григорий посочва, че засилването на достойнствата на Втората и Третата ипостас е равнозначно на умаление на Първата: “Крайно безславно би било за Божеството някак вследствие на изменение на Своите съвети да дойде до пълнота на съвършенството Си”, “и да се отсече или отчужди каквото и да било, означава същото като да се отсече всичко и нагло да се въстане срещу цялото Божество”... “Кой Отец не е започвал да бъде Отец”, пита свети Григорий. И отговаря: “Онзи, чието битие не започвало.” По подобен начин и рождението или родеността на Сина съвпада с Неговото битие.

4. Съвършеното и неизменимо единство на Божественото битие определя единосьщието на Троическите ипостаси – “тъждеството на същността”... Но в единството на Божеството не изчезва различието на ипостасите. Единството на Божеството, както и според Василий Велики, за свети Григорий означава тъждество на същността и единаначалие – от Отца и към Отца. В описанието на това “динамично” единство се усещат платиновски нотки. При свети Григорий този динамичен аспект преобладава – в това отношение той е по-близък до Атанасий, отколкото

до Василий; и приемайки основното различаване на “същност” и “ипостас” като общо и частно, той сравнително рядко се осланя на него. “Ние почитаме единачалието – казва Григорий. – Не онова единачалие, което се определя от единството на лицето (против Савелий), но онова, което съставлява равночестността на единството, единомушието на волята, тъждеството на движението и насоченост към Едното на Тези, които са от Едното – което е невъзможно в сътвореното единство”, т. е. в това което е възникнало, сложно и производно... Всичко, което има Отец, принадлежи на Сина; и всичко, което принадлежи на Сина, принадлежи на Отца, така че “няма нищо собствено, защото всичко е общо, и самото Им битие е общо и равночестно, макар и битието на Сина да е от Отца”... Но не трябва “да се чества повече, отколкото е нужно”... Личните свойства на Трите са неизменими. Тези особености на Трите (ιδιότητες), разбира се, “различават не същностите, но се различават в една и съща същност”. Според свети Григорий понятията “ипостас” и “особеност” почти съвпадат. И наред с това той употребява като равнозначен израз: Три Лица (τρία πρόσωπα), което избягвал Василий Велики. По този начин Григорий сближава и отъждествява кападокийската терминология със западната, отъждествява τρεῖς ὑποστάσεις ἢ τρία πρόσωπα. Свети Григорий се отклонява от Василий и при определянето на личните свойства. Той избягва названията “отчество” и “синовство”, не назовава и “светостта” като лично свойство на Духа. Обикновено той определя свойствата на Ипостасите така: нероденост, рождение и изхождане, ἀγεννησία, γέννησις, ἐκπόρευσις. Можем да смятаме, че той целенасочено употребява термина ἐκπόρευσις за обозначаване на личното свойство на Отца (*тук отец Г. Флоровский вероятно има предвид, че по отношение на Духа Отец е “Този, от Когото изхожда Изхождащият” – и следователно неродеността не е Неговото собствено*

лично свойство – б. р.), за да пресече евномианските спекулации за “неродеността като същност Божия”. Термина $\acute{\epsilon}\kappa\lambda\omicron\upsilon\epsilon\upsilon\omicron\varsigma$ той взема от Писанието (“... Който изхожда от Отца”, Йоан. 15:26) отново с цел да предотврати споровете и да избегне празните разсъждения за “братството на Сина и Духа”. И при това Григорий предпазва от търсене на точния смисъл на тези определения по аналогия с употребата им в областта на тварното. Само Троицата знае “какъв порядък има Сама в Себе Си”. Как е роден Синът? Как изхожда Духът? – Във всеки случай у Бога няма човешко раждане: “затова раждането смятай не за друго, но за Божествено”... Не може да се приравни несравнимото. “Ти слушаш за рождението. Не се опитвай да узнаеш какъв е начинът на рождение. Слушаш, че Духът изхожда от Отца. Не любопитствай да разбереш как изхожда”... И още по-рязко: “Как? Това знаят родилният Отец и роденият Син. А другото е покрито с облак и е недостъпно за късогледството ти”... Ипостасните имена изразяват взаимните отношения на лицата: $\sigma\chi\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\iota\varsigma$. Трите лица са три начина на битие, неслитно и неразделно, “самосъщо съществуващи”. И при това несравними, така че Единият не е нито по-голям, нито по-малък от Другия – така, както Единият не е нито по-рано, нито по-късно от Другия. “Синовството не е недостатък” в сравнение с Отчеството и “изхождането” не е по-малко от “рождението”. Именно в това се състои свършената равностепеност на Светата Троица: “цялата достопокланяема, цялата царствена, еднопрестолна, равнославна”... В изповядването на Троицата се изпълва пълнотата на Богопознанието. Свети Григорий напомня Кръщелния символ и пита: “В кого се кръщаваш? В Отца! Добре. Но това е по иудейски... В Сина! Добре. Това вече не е иудейско, но още не е свършено. В Духа Свети! Прекрасно, това е свършеното. Но просто в Тях ли се кръщаваш или в общото Тяхно име? Да, и в общото име. Какво е това име? Без съмнение, име-

то на Бога... В това име вярвай, успявай и царствай (Пс.44:5)”...

5. С особена сила свети Григорий разкрива Божеството на Духа. Това бил предмет на спорове и пререкания през 70-те години и на самия Втори Вселенски събор. “Сега питат – казва Григорий, – какво ще кажеш за Светия Дух? Откъде въвеждаш при нас чуждия и неизвестен от Писанията Бог? И това говорят дори онези, които умерено разсъждават за Сина”... “Едни почитаха Духа като действие, други – като твар, други пък – като Бог, а някои не се решаваха да кажат нито едното, нито другото – от уважение, както казваха те, към Писанието, което уж не било казвало нищо ясно за това. И затова те не почитат, но и не лишават от чест Духа, оставайки спрямо Него в някакво средно, а по-точно – в доста жалко положение. Дори от призналите Го за Божество едни са благочестиви само в сърцето, други пък се осмеляват да благочествуват и с уста”... Сред този смут свети Григорий решително изповядва: “Дух, Дух – чуйте това – изповядван като Бог. Още казвам: Ти си моят Бог. И трети път възклицивам: Духът е Бог”... “Досега нищо не е предизвиквало такова колебание във вселената” – казва той, – “както дръзновението, с което ние провъзгласяваме Духа за Бог.” При разкриването на единосьщната Божественост на Светия Дух свети Григорий следва Атанасий и се опира преди всичко на кръщелната формула: Кръщението се извършва в името на Светата Троица, Троица неизменна и неразделна, единородна и равночестна... “Ако Духът не е достопокланяем, то ако тогава Той ме прави бог в Кръщението?”, пита Григорий... “Ако пък Той е достопокланяем, то как тогава Той не е досточтим? А ако е досточтим, то как тогава не е Бог? Тук едното се крепи върху другото: това е наистина златна и спасителна верига. От Духа ние имаме възраждането, от възраждането – възсъздаването и Божеството, от възсъздаването – познанието за

достоинството на Възсъздалия.” И затова “да се отдели Единият от Трите, значи да се безчести изповеданието, т. е. и възраждането, и Божеството, и обожението, и надеждата”... “Виждате ли – заключава свети Григорий, – какво ни дарува Духът, изповядван като Бог, и от какво ни лишава, когато е отхвърлян.” Духът е Светиня и източник на освещението – “светлина на нашия ум, идваща при чистите и правеща човека бог”... “Чрез Него познах аз Бога, Той сам е Бог и в този живот ме прави бог.” “Аз не търпя да ме лишават от съвършенстване. Може ли да бъдем духовни без Духа? Причастен ли е на Духа онзи, който се кръщава в твар и съроб?” Тук отново при Григорий се долавят доводите на Атанасий. За Духа свидетелства и Писанието – наистина прикрито и не твърде ясно, така че трябва “през буквата да се проникне във вътрешното”. Свети Григорий разяснява, че словата на Писанието не бива да се взимат пасивно и буквално. “От назоваваните неща някое не съществува, но е споменато в Писанието – отбелязва той, – друго го има, но не е споменато. Още някое не съществува и не е споменато, и още друго го има и е казано за него.” Казано е така: Бог спи и се пробужда – и това не е действителност, а метафора. И обратно: думите “нероден”, “безсмъртен”, “безначален” и други не са взети от Писанието. Но е очевидно, “че макар и това да не е казано в Писанието, то все пак е взето от думи, които съдържат същото в себе си”. Не може, гонейки думите, да изоставяме нещата. Духът е действал в отците и пророците, озарявайки техните умове, предоткривайки им грядущото. И Духът е проповядван от пророците, и от пророк е предсказан денят на великото излияние на Духа върху всяка плът (Иоил. 2:28). Духът е вдъхновявал Давид и е поставял пророците (срв. Амос. 7:14). Духът свидетелствал за Христа. “Христос се ражда – Духът предваря. Христос се кръщава – Духът свидетелства. Христос бива изкушаван – Духът Го възвежда. Христос явява Силата Си – Духът Го

съпътства. Христос се възнася – Духът приемства”... И Спасителят възвестява за Духа постепенно, и върху учениците Духът низхожда постепенно – ту творейки чрез тях чудеса, ту като им се съобщава в духването на Христа, и накрая низхожда в огнените езици. Целият Нов Завет е изпълнен със свидетелства за Духа, за Неговите сили и дарове. “Обзема ме трепет, когато представя в ума си богатството от имена” – възкликва Григорий. – “Дух Божий, Дух Христов, Ум Христов, Дух на синоположението – Той възсъзжда в кръщението и възкресението. Той духа, дете иска (*Дух, идеже хошет, дышет, Иоан.3:8 – б. р.*), източник на светлина и живот, Той ме прави храм (1 Кор. 6:19), прави ме бог, Той усъвършенствува (*τέλειουν*), така че предваря кръщението и след кръщението е търсен. Той върши същото, което и Бог. Разделя се в огнените езиците, разделя даровете, създава Апостоли, Пророци, Благовестници, Пастири и Учители”... Той е “другият Утешител”, т. е. “като че друг Бог”. Макар и в Писанието да не е казано направо за Божеството на Духа, за това се говори тържествено и много. Свети Григорий обяснява недоизказаността на догмата за Духа в Писанието с домострои-телната постепенност на откровенията. Но и пълнотата на духоносния опит в Църквата също е откровение – и е Откровение на Духа, Който показва ясни признаци за Своята Божественост. На свети Григорий му се струва, че дори сред езичниците “най-добрите им богослови и най-доближаващите се до нас са имали представа и за Духа... но не се съгласявали с наименованието и го наричали световен Ум, външен Ум и други подобни”. Григорий, разбира се, има предвид Плотин и неоплатоническото понятие за Световната Душа. В Трактата си към Амфилохий Василий Велики пренася върху Светия Дух много от определенията на Плотин. В своето любомъдрие за Светия Дух свети Григорий подхожда аналитично: за Божеството на Духа той заключава от Божествеността на Не-

говите Дарове. Но за него това е “състезателен” метод, педагогическо богословие. В неговия личен опит Божеството на Духа се открива чрез съзерцанието на Троицата. От истината на Троичността се открива непосредствено единосьщието на Духа. Затова именно свети Григорий не обозначава личната особеност на Духа като “святост”, което би имало икономичен смисъл, но говори за “изхождане” (ἐκπόρευσις или ἔκτεμψις), което показва мястото на Духа в нерушимото триединство на Вътребожествения живот.

4. ТАЙНАТА НА СПАСЕНИЕТО

1. Смисълът и целта на човешкия живот за свети Григорий е в “обожението”, в действителното съединение с Божеството. Това е възможно не толкова поради богообразността на “владичественото” в човека, колкото чрез “човечеството на Бога”. От тази гледна точка точното учение за пълнотата на двете съединяващи се естества в Ипостасата и Лика на Богочовека получава изключителна сотериологическа сила. Григорий следва Атанасий. Но ако свети Атанасий в аргументите срещу арианите подчертава пълнотата и равночестността на Божеството в Богочовека, то свети Григорий в аргументите срещу Аполинарий особено рязко говори за пълнотата на човечеството. Това, което не е възприето, то не е изцелено, не е спасено – това е основната идея на неговата сотериология. И в полемиката с аполинаризма Григорий с особена яснота и сила разкрива догмата за “същностното” съединение на “двете естества” в един Богочовешки Лик – Едно Лице, ἐν πρόσωπον.

2. Христос се ражда. Нарушават се законите на естеството. Горният свят трябва да се изпълни. “И аз ще провъзглася силата на деня: Безплътният се въплъщава, Словото се уплътнява, Невидимият става видим, Неосеза-

емият се усеща, Безлетният започва, Синът Божи става Син човешки"... Рождеството е Богоявление, теофания – "защото Бог се е явил на хората чрез Рождение"... И не само се е явил. Въплъщението е "възприемане" на човешкото естество. "Той възприема моята плът, за да може и образа да спаси, и плътта да обезсмърти", казва свети Григорий. "Колко тържества ми дарява всяка тайна Христова. И във всичките главното е едно – моето изпълване, възсъздаване и възвръщане към Първия Адам." Това е "ново смесение и чудно съразтворение"... "Щом човекът не станал бог, самият Бог в моя чест станал съвършен човек", казва Григорий. "Бог отначало е прост. След това е свързан с човечеството, а после прикован от Богоубийствените ръце – такова е учението за Бога, встъпил в единение с нас"... Христос е въплътеният се Бог, а не обожен човек. В Христа, казва свети Григорий, "човешкото естество се е приобщило към всецелия Бог – не така, както пророкът или някой от боговдъхновените люде, които се приобщавали не към Самия Бог, а към нещо Божествено – но по същество така, че Бог е в човечеството както слънцето в лъчите"... Човечеството в Христа е "помазано" не само от действието, но и от всецялото присъствие на Бога. И от друга страна, Бог възприема всецялото човешко естество. "Накратко, заключава Григорий, в Спасителя има едното и другото" – ἄλλο καὶ ἄλλο... И добавя: но "не единият и другият", ὅκ ἄλλος καὶ ἄλλος – "защото и едното, и другото са в съразтворение (ἐν τῇ συγκράσει), така че Бог се е въчовечил и човекът се е обожил, или по какъвто и друг начин да се каже". Със самия избор на думите свети Григорий подчертава интимността и пълнотата на съединението, в което обаче съединяващите се не изчезват"... Κρᾶσις и σύγκρασις (също както и μίξις) в еклектичния език на елинизма се противопоставят както на поглъщащото сливане, σύγχυσις, така и на механическото събиране, παρὰθέσις... Κρᾶσις, спо-

ред обяснението на знаменития тълкувател на Аристотел Александър Афродизийски, означава “*всецяло и взаимно съединение на две или повече тела така, че при това в съединението всяко запазва собствената си същност и нейните свойства*”... Като пример най-често се посочва съединението на огъня и желязото. Този образ е навлязъл завинаги в съчиненията на Отците като символ на Богочовешкото единство, макар терминологията впоследствие да се е изменила. Като *философски* термин той най-добре изразявал православното разбиране на Богочовешкото неслитно двуединство, единството на двете *естества* – докато не помръкнал от погрешната употреба (при монофизитите). В “съразтворението” не се развива двойството и заедно с това единението е всецяло, *κρῖσις δι’ ὅλου*... Тоест едновременно и “Едно” и “Две” – в това именно е тайната на Христовия Лик: не две, но “един от две”... Свети Григорий отчетливо различава в Христа двойкото, “двете естества” – “естеството, което подлежи на страдание” и “неизменяемото естество, което стои над страданията”, и в това е цялата сила на екзегетическата му полемика срещу арианите. “Защото е имало време когато Този, Когото презираш днес, е бил по-високо от тебе. Днес Той е човек, а е бил и несложен. Макар да е останал такъв, какъвто е бил, но е възприел и това, което не е бил.” Свети Григорий проследява през цялата Евангелска история това двойство, тази “тайна на имената”, тайната на двойните имена, на двойните знамения: яслите и звездата. Но всичките имена и всичките знамения се отнасят към Един и Същи – “Един Бог от две”... “Той бил смъртен, но бил Бог; от рода Давидов, но Адамов Създател; плътносец, но безтелесен; по Майка Си Дева описуем, но неизмерим... Яслите Го вместили, но звездата водела към Него влѣхвите... като човек Той бил в борение, но като непобедим в трикратната борба е победил изкушителя. Като смъртен Той потъвал в сън и като Бог укротявал морето. Уморявал се

от пътя, но укрепвал силите и коленете на изнемогващите. Молел се – но кой чул умилните молби на загиващите? Той бил Жертвата, но и Архиерея, Жрецът, но и Богът.” Той е Едно Лице, Един Богочовек, Един Христос, Един Син – “не двама Сина”, както “лъжливо тълкува” православно разбирание Аполинарий. Защото естествата се съединяват по същност... И затова взаимно се проникват едно от друго. Свети Григорий първи употребява термина *κρῆσις*, за да изрази силата на Богочовешкото единство – “съразтварят се и естествата, и имената, и преминават едно в друго по закона на срастването”... Разбира се, Божеството остава неизменно, но човечеството се “обожествява”... “По-силното побеждава” – в това е основата на единството на Христовия Лик. Под “обожествяване” естествено, Григорий разбира не превращение на естеството, не пресъществяване, но всецяла причастност, съпроникнатост от Божеството. Човешкото естество в Богочовека е обожено като началък – защото това е човечеството на Бога. И по силата на “съразтворението” имената са взаимопреносими. Свети Григорий особено настойчиво говори за страданията и смъртта на Бога... С това той изповядва единството на Богочовешкия лик. И по същата тази причина той настоява за името Богородица: “Ако някой не признае Мария за Богородица, той е отлъчен от Божеството.” Ясно е защо – защото пътят към обожението се открива за нас чрез единосъщното на нас човечество на Словото, обожено чрез съразтворение и срастване с Бога.

3. Аполинарий не можел да си представи как могат да се съразтворят в свършено единство “две свършени”... Струвало му се, че ако в Христос Бог се съединява с пълната или “свършена” човешка природа, то ще се получат двама, “един и друг”, и Богочовешкото единство ще се окаже външно събиране. Такова събиране не може да бъде спасително. Разсъждението на Аполинарий се опи-

ра на предпоставката, че всичко действително или “съвършено” е ипостасно, че всяко естество се осъществява само в индивидите или в отделните особи. Затова, от една страна, пълнотата на човечеството в Христа предполага в Него човешко лице или ипостас; и обратно, от друга страна – единството на Богочовешкия лик означава единство на природата, предполага $\mu\acute{\iota}\alpha\nu\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\nu$. Затова, за да докаже действителността на Богочовешкото единство, Аполинарий бил принуден да отрича “съвършенството” или пълнотата на човечеството в Христа – “несъвършеното, съединявайки се със съвършеното, не поражда двойственост”... Другата съотносителна възможност – да отрича пълнотата на Божеството в Христа, за Аполинарий е неприемлива. Това би означавало пряк отказ от спасението... На него му се струва, и не без основание, че в такава крайност изпадат антиохийските богослови... Наред с това Аполинарий смята за невъзможно съединението на два ума – между две начала на мисъл и воля е неизбежно противоборството... И това е още повече така, защото човешкият ум е по природа греховен... По такъв начин той отрича в Христос човешкия ум, свободен и лесно подвижен – според него Христос е възприел само одушевената плът, само тялото и душата, но не и “духа”, не и “ума”... Това е именно “въплъщение”, не “въчовечаване”... Аполинарий е трихотомист и трихотомически определя, че в Христос плътта и душата са човешки, а “духът” – Божеството на Словото. Оттук човечеството на Христа е само подобно, а не единосьщно на нас... При това в Христос плътта (одушевената) е “съсъществуваща” на Божеството, защото сама по себе си тя не може да съществува, тя е отвлеченост, съществува само в Словото, което я е приело в Себе Си при съединението. Във всеки случай Аполинарий отрича за човечеството на Христа всяка възможност за самодвижност. Той е само оръдие, орган на Словото. Единство от движимо и двигател, пояснява той в духа на

Аристотел. Свети Григорий не се спира върху философските предпоставки на Аполинарий, не оспорва неговото отъждествяване на природа и лице: φύσις и ὑπόστασις. Обръща се към сотериологическата идея на Аполинарий и я опровергава. Той се стреми да покаже, че именно при предположенията на Аполинарий спасението е невъзможно, защото не се извършва истинско съединение. “Ако в Него плътта е без ум, то аз съм излъган – възкличава той, – кожата е моя, но чия е душата?” Свети Григорий подчертава неразложимото единство на човешката природа – човекът не може да се разлага на части. Всъщност аполинаристите отричат човека: “отхвърляйки човека и вътрешния образ чрез въвежданата от тях нова и само видима обвивка, те очистват само видимото в нас... и като въвеждат повече призрака на плътта, отколкото действителната плът, въвеждат такава плът, която не изпитва нищо свойствено на нас, дори и това, което е свободно от греха.” Свети Григорий справедливо отбелязва: “Божеството само с едната плът още не е човек.” И така “въплъщението”, което не може да бъде наречено “въчовечаване”, не е спасително... “защото това, което не е възприето – не е изцелено, но каквото се е съединило с Бога, то е и спасеното. Ако Адам е паднал с едната си половина, то само половината му е възприета и спасена. Но ако е паднал всецяло, то той се е съединил с всецяло Родилия се и всецяло се спасява.” “Не може да се приписват на Спасителя само едни кости и жили, и облик човешки”, възкликва Григорий и заключава: “запази целия човек и присъедини Божеството”. На недоумението на Аполинарий “как могат да се съвместят двама свършени”, свети Григорий отговаря, че това “съвместяване” не трябва да си го представяме телообразно. Телата наистина са взаимно непроницаеми и “съсърд от един медимн не ще вмести два медимна”. Но не е така в областта на “мисленото и безтелесното”. “Гледай: и аз вметвам в себе си душа и ум, и слово, и Духа Свети.

И още преди мен този свят, т. е. тази съвкупност на видимо и невидимо, е вместила в себе си Отца и Сина и Духа Свети. Такава е природата на Всичко умопредставляемо, че то не е телообразно и неразделимо се съединява с по-добрите на себе си и с телата. И много звуци се вестват в един слух и зрението на мнозина се спира на едни и същи видими предмети, и обонянието – едни и същи обоняеми. Но сетивата не се свиват и не се изместват едно от друго, и усещаните предмети не се намаляват от множеството усещачи”. Разбира се, съединението на Бога и човека е тайна. Но ние можем да я доближим до разбирането си и при това именно само при условие на отричаното от Аполинарий възприемане на човешкия ум. Умът в човека е висшето и Богообразното и именно с ума може да се съедини Бог, Височайшият Ум – като “с най-близък и най-сроден”... Ако съединението на двата Ума е неизследимо, то все пак не е противоречиво. А предполагащото от Аполинарий съчетание е невероятно: във всеки случай то по необходимост ще се окаже външно. “При тях има еднородна обвивка и зрелищно лицедействие”: Бог е “под завесата на плътта”, но не е Богочовек. Позоваването на греховността на ума не е убедително: няма не е греховна и плътта. И освен това няма не заради изцеляването възприема Бог човешкото естество... “Ако е възприето по-лошото, за да се освети чрез възплъщението, защо да не се възприеме и по-доброто, за да се освети чрез въчовечаването. Ако тленността е приела в себе си закваската и се е превърнала в нова смес, то как и образът да не приеме в себе си закваската и да не се съсраствори с Бога, като се обожи чрез Божеството.” Не се ли получава при аполинаристите, че от целия човешки състав само умът е окончателно неизцелим, свършено презрян и осъден... Свети Григорий отговаря на това, като ги упреква в телопоклонничество – “ти си поклонник на плътта, защото представяш човек, който няма ум”. Напротив, ако умът се нуж-

дае от изцеление, той повече от всичко може да бъде изцелен като образ Божи. Именно “възстановяването на образа” е смисълът на човешкото спасение и Словото идва при човека именно като Първообраз при образа. Тук христологията на свети Григорий се слива с религиозния му идеал. Той противопоставя на теорията на Аполинарий не толкова едно богословско разсъждение, колкото изповеданието на вярата. И за своята вяра той намира толкова ясни слова, че сякаш предусеща по-късните формули от V век (“две природи” и “едно лице”)...

4. Спасението за човека е в съединението с Бога. Но с възплъщението на Словото спасението още не завършва. С особена сила свети Григорий подчертава изкупителното значение на Кръстната смърт. В нея е висшето благо и висшият дар Божи – “страданието на Бога, Агнецът, заклан за нашите грехове”... Кръстът е Жертва – “очистване не на малка частица от вселената и не за кратко време, но на целия свят и навеки”. Свети Григорий особено силно подчертава жертвения характер на смъртта на Спасителя. Той подробно съпоставя тази жертва с прообразните жертви от Стария Завет. Кръстът е жертвоприношението и Христос е истинският Агнец и Жрец, Мирител и Архиепископ. И това е Жертва и откуп, λύτρον... Христос приема върху Себе Си целия човешки грях и затова страда, “изобразявайки в Себе Си нас”, “като Глава на цялото тяло”... Това не е просто заместване – вместо нас... Свети Григорий се стреми особено рязко да изрази великата интимност на приемането и усвояването на нашата клетва и грях от Спасителя и го назовава с непреводими неологизми: *ἁποστασία* и др. Разбира се, възприетият грях не осквернява Безгрешния. По волята Си възхождайки на Кръста, Богочовекът възнася на него и нашия грях и бидейки разпнат, съразпъва и него... И свети Григорий песнослови “кръста и гвоздеите, чрез които аз съм разрешен от греха”. Но според свети Григорий

смисълът на Кръстната смърт не се изразява докрай в понятията за жертва и въздаяние. “Остава да се изследва въпросът и догматът, който мнозина оставят без внимание, но според мен е твърде нуждаещ се от изследване”, казва той в знаменитото си Пасхално Слово. “За кого е и за какво е пролята тази изливаема на нас Кръв – великата и преславна Кръв на Бога и Архиерея, и Жертвата. Ние бяхме във владение на лукавия, продадени на греха и със сластолюбието купили за себе си повреждане. А ако цената на изкуплението се плаща не на някой друг, а на този, който държи във властта си, то аз питам: на кого и по каква причина е принесена такава цена. Ако е платена на лукавия, то колко е оскърбително това! Разбойникът получава цената на изкуплението и не само я получава от Бога, но и Самия Бог за своето мъчителство взема такава безмерна цена, че за нея би било справедливо да пощади и нас. А ако тя се плаща на Отца, то, първо – по какъв начин? Не у Него сме били в плен. И второ – защо кръвта на Единородния е приятна на Отца, Който не приел и Исаака, принасян в жертва от своя баща, но заменил жертвоприношението, като наместо словесна жертва е дал овен. Не е ли очевидно, че Отец приема (жертвата) не затова, че я е изисквал или е имал нужда от нея, но по домостроителство и затова, че човек е трябвало да се освети чрез човечеството на Бога; за да може Сам да ни избави, като победи мъчителя със сила, и да ни призове при Себе Си чрез Сина, Който посредничи и всичко устройва в чест на Отца, Комуто Той е покорен във всичко.” Може да изглежда, че свети Григорий не дава ясен отговор на въпроса. В действителност той го дава – наистина накратко: “Останалото да бъде почетено с мълчание”. Кръстът е победа над сатаната и ада, а не откуп. Кръстът е благоприятна Жертва, но не и отплата и откуп на Бога. Кръстът е необходимост за човешката природа, а не необходимост на Божествената Правда... И основанието за тази домостро-

ителна необходимост е в греха на човека и израждането на тялото – чрез падението на Адам плътта е натежала и е станала труп, а душата “трупоносица”... Плътта се очиства и като че се облекчава чрез проливането на Кръвта на Кръста. Свети Григорий на едно място нарича Кръста Кръщение – “с кръв и мъченичество”. На друго място свети Григорий говори за двойното очистване, дарувано от Христос: “едното – на вечния Дух, и с него е очистил предишните повреждания в мен, раждани от плътта; другото – на нашата кръв (защото своя наричам тази кръв, която е пролял Христос, моят Бог), това е изкуплението на първородната немощ и избавлението на света”. Кръстът е един вид рождение – затова и Кръщението е причастие на Кръста, съ-умиране и съ-погребение, възраждане от гроба и чрез гроба... “Защото е необходимо да изтърпя тази спасителна промяна, така че както от приятното е произлязло скръбното, така и от скръбното отново да възникне приятното.” На Кръста според свети Григорий се възстановява първозданата чистота на човешката природа. “Ние имахме нужда от Бога, Който се възплъти и умря, за да оживеем ние. Много чудеса са станали по онова време: разпънатият Бог, помръкващото и отново възсияващо слънце (защото е трябвало и тварите да състрадават на Твореца), раздралата се завеса, кръвта и водата, излели се от реброто (едната, понеже Той бил човек, другата – защото е бил по-високо от човека), люлеещата се земя, камъните, които се разтворили заради Камъка, мъртвците, станали в уверение, че ще има последно и общо възкресение, чудесата при погребението. Но нито едно от тях не може да се сравни с чудото на моето спасение. Няколко капки кръв възсъзидат целия свят и за всички хора стават това, което е закваската за млякото, като ни събират и свързват ведно.” Христос е възприел всичко човешко, “всичко, което е било проникнато от смъртта” – и със смъртта Си е разрушил смъртта...

Смъртта е Възкресение, в това е тайната на Кръста. Затова свети Григорий говори на Пасха за страданията на Бога. “На този велик ден Христос е въззван от мъртвите, към които добави Себе Си. В този ден Той отхвърли жилото на смъртта, съкруши мрачните тъмници на унилия ад, дарува свобода на душите. В този ден, като възстана от гроба, Той се яви на хората, за които се беше родил, умря и възстана от мъртвите, за да може ние, възродени и избегнали смъртта, да бъдем въззети с Теб, възхождащия.”

5. За целия човешки род Христос, бидейки и човек, се явява като някаква “закваска на цялата смес”. И даруваното в Христа спасение и “обожение” е дадено за всички. За всички, които се съединяват с Него чрез Свещеното таинство и чрез подвизите на възхождането. Вековете на този живот, вековете на историята свети Григорий разбира като предварящи. Старият Завет и подзаконната Пасха са били “неясен прообраз на прообраза – осмелявам се да кажа и казвам”. Но и сега е само прообраз, като че ли още не се е изпълнила Пасха. “Впоследствие и скоро ще се причастим по-чисто и по-съвършено, когато Словото ще пие с нас това ново в Царството на Отца, откривайки и предавайки това, което сега е явено пред нас в някаква мяра, защото познаваемото сега е винаги ново. Какво е това питие и вкусване? За нас то е това да се учим, а за Него – да учи и съобщава на учениците Си Словото: защото учението е храна и за хранещия.” Да учи преди всичко за Троицата. Там е гласът на празнуващите, “съзерцанието на Славата”, а най-вече – “пре-чистото и пре-съвършено озарение на Троицата, което вече не се скрива от ума, свързан и разсейван от чувствата, но е в пълна степен от целия ум съзерцаема и възприемана, и озаряваща нашите души с всецялата светлина на Божеството”. Тук има отзвук от Ориген, но веднага се открива и различието: за Ориген задгробният живот на праведните е школа на космически тайни, а не съзерцание на

Троицата. Григорий рядко се докосва до есхатологическите теми. Той говори много и често за призиването на човека към “обожение” и проповядва подвига. Грешниците призовава към покаяние. За участието на неразкаяните грешници се споменава мимоходом. Най-голямото наказание за тях е да бъдат отхвърлени от Бога. И в него е мъката, “срамът на съвестта”, който няма да има край. За праведните Бог е светлина, за нечестивите – огън и този “пре-ужасен огън е увековечен за злите”. Може свети Григорий да е допускал задгробното очистване; за грешниците той казва: “Може би там те ще бъдат кръстени с огън – с това последно кръщение, най-трудното и продължителното, което пояжда веществото като сено и поглъща празнотата на всеки грях.” Впрочем тук той има предвид преди всичко неразкаяните се християни. Защото казва и друго: “Знам огън не пречистващ, но наказващ – Господ ще го излее като дъжд върху всички грешници, като прибави жупел и вихър – той е приготвен за дявола и неговите ангели, или онзи (огън), който предшества лицето на Господа и изпепелява наоколо враговете Му.” Наистина той все пак прави уговорката: “само ако на някого и тук не му е угодно да разбира това по един по-човеколюбив начин и съобразно с достойнството на Наказващия”.. Във всеки случай свети Григорий е свободен от крайностите на оригенизма.

VI СВЕТИ ГРИГОРИЙ НИСИЙСКИ

1. ЖИВОТ

1. Свети Григорий Нисийски е по-малкият брат на великия Василий. За младите години на свети Григорий не е известно почти нищо. Предполага се, че е роден около 332 г. Учил е очевидно само в родните си места – вероятно в Кесария. Самият той нарича брат си Василий свой учител и с особено благоговение след време говори за него, като го сравнява с апостолите и пророците – само по време той е след апостолите... Впрочем Григорий сам признава: “Малко живях заедно с брат си и само дотолкова бях наставляван от неговия божествен език, доколкото беше нужно, за да разбирам невежеството на непосветените в тайната на красноречието”. С други думи, той се учи при Василий само на риторика. Освен брат си сред своите наставници Григорий посочва сестра си Макарина и за нея също си спомня с благодарност. Във всеки случай в дома на родителите си свети Григорий бил обкръжен от аскетична и заедно с това висококултурна атмосфера. Но за подробностите на неговото образование е трудно да се каже нещо определено. На младини той преживява философски изкушения. И приел вече длъжността четец, зачислен в клира, той става учител по красноречие, увлича се от изучаването на езическата литература. Това предизвикало смущение. “Какво стана с тебе, мъдри

човече?” – му пише с дружески упрек свети Григорий Богослов. – “Не са похвални за твоята слава, твоето постепенно отклоняване към по-лошото и това честолюбие, което по думите на Еврипид е по-зло от демоните... Защо се разгневи ти, сам на себе си, захвърли свещените, пълни със сладка вода книги, които някога четеше на народа... а взе в ръце книги, пълни със солена вода, която не може да се пие, и повече поиска да се наричаш ритор, отколкото християнин.” Свети Григорий го призовава да се опомни, да се оправдае пред Бога и пред верните, пред олтарите, пред Таинствата, от които се е отдалечил... Несъмнено Григорий Нисийски преминава през известни умствени съблазни. Към същия период вероятно се отнасят неговите усърдни занимания с външната философия и след това изучаването на Ориген. Във всеки случай Ориген оказва върху Григорий изключително силно влияние. В много отношения свети Григорий остава завинаги оригенист. Освен Ориген на Григорий оказват влияние Филон и Теоност. Отчасти този оригенизъм бива намален под влиянието на свети Василий. Едва ли е случайно, че именно към Григорий се обръща свети Василий с писмото си за троическата терминология. В него се чувства опасението, че и Григорий може да падне в погрешни мисли. Съблазнта от външната мъдрост обаче преминала. Впоследствие той остро говори за нейното безсилие – тя “през цялото време се измъчва в родилни мъки и никога не ражда жив младенец”. Но, повлиян именно от Ориген, той остава елин завинаги.

2. Под влияние на семейството си свети Григорий се връща към църковното служение. И макар да бил встъпил в брак, живее девствен и аскетичен живот – известно време вероятно в манастира на свети Василий на брега на р. Ирис. Григорий нямал силен характер и не притежавал житейска опитност. По време на вълненията по повод на избирането на Василий на Кесарийската ка-

тедра той неуместно се опитва да го помири с чичо му, като написва две подправени писма, и Василий признава, че му се е искало земята да се разтвори под него. Впрочем Василий с любов приема покаянието на брат си, но разбираме защо Василий го е смятал за непригоден за отговорни поръчения и впоследствие възразява срещу намерението Григорий да бъде поставен начело на посолството в Рим – “той е неопитен в делата на Църквата”... Но през 372 г. (или 371 г.) го посвещава за епископ на градчето Ниса. В борбата с ересите Григорий помага на брат си не като деятел, но като писател и богослов. Заради тази догматическа борба той бива преследван. Призовават го на съд в Галатия. Кападокийският наместник Демостен, по думите на свети Василий “любител на еретиците”, запovedва да го доведат под стража. Григорий успява да избяга. Това става през 375 г. През 376 г. той бива осъден задочно и низложен по обвинение в прахосничество и незаконно посвещаване.

Той прекарва три години в изгнание, едва в 379 г. след смъртта на Валент се връща при своето паство и е посрещнат с радост. Скоро след това умира Василий, а не след дълго и сестра му Макрина. За Григорий това е тежък удар. За последните дни на своята сестра, забележителна подвижница, свети Григорий поетично разказва в едно от своите писма до монах Олимпий. Това е цяло житие. Свети Григорий смята себе си за приемник на своя велик брат и се заема преди всичко с недовършените му литературни трудове - с Шестоднева и полемиката с Евномий. Приятелите му признават неговите достойнства. Антиохийският събор на 146-те отци през 379 г. му дава поръчението да нагледа Аравийските Църкви, понеже имало известия, че там се разпространяват нечисти вярвания и обичаи. Вероятно именно тогава той е посетил Светата земя - Впрочем това пътешествие бива отнасяно и към едно по-късно време. Нравственото състояние на палес-

тинското паство, което дълги години е лишено от пастир (свети Кирил е бил заточен в продължение на 13 години), било твърде разстроено. Тук посрещат свети Григорий с подозрение. Наложило му се да се сблъска с аполинаризма и да се бори с него. Той остава с тежки впечатления от Светата земя и не одобрява обичая да се правят поклоннически пътешествия дотам, особено за жените, преди всичко от гледна точка на опасностите, свързани с тези пътешествия, заплашващи чистотата и целомъдрието. В Палестина изобилстват грехът и всяко нечестие... Но Григорий посочва и друга причина: “Защо да се стараем да правим това, което не ни прави нито блажени, нито близки до небесното Царство?” Нали Господ не е запоявдал пътешествието в Иерусалим като добро дело... “Пък и какво повече би получил онзи, който отиде в тези места, сякаш Господ и досега телесно обитава в тях, а пък от нас се е отдалечил, или сякаш Светият Дух обилства сред иерусалимците, а при нас не може да дойде... Смяната на мястото не приближава Бога до нас. Където и да си, Господ ще дойде при теб, ако обителта на твоята душа се окаже такава, че Господ да може да се всели в тебе и да ходи... Ако твоят вътрешен човек е пълен с лукави помисли, пък макар и да си на Голгота или на Елеонската планина, или под паметното място на Възкресението - ти си толкова далеч от това да приемеш Христа в себе си, колкото и този, който не е изповядал и началото на вярата”... Напротив, “в сърцето на оногова, който има Бога, наистина се намират и Витлеем, и Голгота, и Елеонската планина, и Възкресението”. Какво ново ще научиш в Иерусалим, пита Григорий. “Че явлият се Христос е бил истинен Бог? - Това ние изповядваме и преди да сме били на мястото, а след това тази вяра нито се е намалила, нито се е увеличила. За въчовечаването чрез Девата ние знаехме и преди да бъдем във Витлеем. И вярвахме във възкресението от мъртвите, преди още да видим гроба, че Възнесението е било истин-

но, изповядвахме, преди да видим Елеонската планина.” Тези размишления са много характерни за свети Григорий: по-важно е “да пътешестваш от тялото към Господа, отколкото от Кападокия към Палестина”.

3. През 381 г. свети Григорий присъства на Втория Вселенски събор. Догматическите му трудове определят неговата влиятелност. В императорския едикт от 30-и юли 381 г. свети Григорий е включен в числото на тези епископи, общението с които е задължително за признаването нечие православие. За всеки окръг били назовани имена, като за Понт това били - свети Григорий заедно с Еладий Кападокийски и Отрий Мелитийски. Впоследствие той понася много огорчения от Еладий. През 382 и 383 г. той отново е на съборите в Константинопол и продължава борбата с арианите. Тук той се сближава със прочутата девственица Олимпиада, която била близка и на Златоуст. През 394 г. той отново присъства на събора по повод състоянието на Аравийските Църкви. Това е последното известие за живота му. Вероятно той е починал скоро след това. Във времето на Златоуст за него вече нищо не се чува. За тези последни години от живота му са се съхранили съвсем малко откъслечни сведения, които обаче свидетелстват за неговия висок авторитет и влияние. По това време той се занимава предимно с общоцърковни дела. Впрочем, той едва ли е имал много работа в Ниса. Съвременниците на свети Григорий виждали в него велик защитник на православието против арианите и аполинаристите - “стълб на православието”, “отец на отците”. По късно в епохата на оригенистичните спорове започнали да спорят и за свети Григорий и при определянето на кръга на “избраните отци” той бил оставен встрани. Неговото пряко влияние намаляло. Впрочем и Седмият Вселенски събор назовава Григорий “отец на отците”. От V век нататък се поставя въпросът за богословските мнения на свети Григорий. И още авва Варсанофий изразява

общия принцип за оценяването им. “Светиите, като станали учители - надминали своите учители и получавайки утвърждение свише, са изложили новото учение, но заедно с това са съхранили и онова, което били получили от предишните си учители, т. е. неправото учение. Когато преуспели впоследствие и станали духовни учители, те не са се помолили на Бога да им открие за първите им учители дали от Светия Дух е било внушено онова, което те са им преподали, но почитайки ги като премъдри и разумни, не са изследвали техните слова. Не са попитали Бога, истинни ли са те.” Зад свети Григорий виждали образа на Ориген. И в богословието на Григорий правели разлика между преданието на школата и църковното свидетелство. Оригеновското при него било отхвърляно, но не бил обвиняван заради Ориген.

2. ТРУДОВЕ

1. Свети Григорий не построява богословска система; и заедно с това по своя духовен тип той е над другите отци систематици. Схемата на богословските му възгледи се определя под влиянието на Ориген. Не може да се отрече също и прякото влияние на неоплатоническата проблематика. В своите творения свети Григорий Нисийски обхваща цял кръг богословски теми. При това трябва да се прави разлика между творенията му, писани заради полемическите обстоятелства на времето, и онези, в които той положително разкрива лично него привличащите го теми.

2. Като екзегет Григорий Нисийски, от една страна, продължава трудовете на Василий, от друга - наново преработва темите на Оригеновата екзегетика. Към първия разряд се отнасят два трактата, допълващи “Шестоднева” - “За устройството на човека” и “Защитно слово за Шестоднева към брата Петър”. Тук свети Григорий се придържа към библейския текст и не се впуска в алого-

реза. Тези трудове са съставени скоро след смъртта на свети Василий (379 г.). Следвайки Василий Велики, свети Григорий тук (както и в другите си творения) се опира на философската традиция. Той широко ползва коментарите към Платоновия Тимей и преди всичко тези на Посидоний. Останалите екзегетически трудове на Григорий се отнасят към по-късно време и в тях той се проявява като едностранчив алегорист. Във всички тях присъства една тема - за Богопознанието и за нравствено-аскетическия път на човека. Най-важни от тях са трактатът “За живота на Моисей-Законодателя”, писан под силното влияние на Филон, и коментарият към книга Песен на Песните, в който той следва Ориген. Във въведението към този коментарий, посветен на Олимпиада, Григорий защитава алегорическия метод. В Песен на Песните той вижда таинствено предизобразяване на духовния брак на човешката душа и Църквата с пре-въждедения небесен Жених - Христос. В “Точното изтълкуване на Соломоновия Еклисиаст” свети Григорий говори за отделянето от сетивното и възходането към свръхсетивното. В беседите “За надписанията на псалмите” той изобразява степените на нравственото усъвършенстване. Отделно тълкува VI псалом. Изглежда свети Григорий е обяснявал и книга Притчи. Характерно е, че той избира да тълкува предимно старозаветни текстове. От Новия Завет той обяснява само Блаженствата и Господнята молитва. Сред екзегетическите произведения особено място заема беседата “За чревовешателницата” - тема, която засяга и Ориген. За разлика от Ориген Григорий също като Методий Олимпийски и Евстатий Антиохийски защитава мисълта, че не духът на Самуил се е явил на Саул, а демон. Свети Григорий засяга екзегетически теми и в догматико-полемическите си съчинения.

3. Сред полемическите произведения на свети Григорий трябва да споменем преди всичко книгите му “Против Евномий”, 12 на брой (според друго преброяване - 13).

Това е подробен анализ на възраженията на Евномий срещу книгите на свети Василий. Тук е включен и анализ на едно по-късно изповедание, представено от Евномий на император Теодосий през 383 г. Тези “възражителни слова” са написани през 380 и 381 г. Като анализира аномейската доктрина, Григорий заедно с това разкрива учението на свети Василий за Троицата. На тази тема е посветено обяснителното послание “До Авлавий, за това, че няма три Бога”. В последните години от своя живот свети Григорий написва две книги “Против Аполинарий” - в тях той разглежда учението за небесната плът на Христос и учението за отсъствието на човешки ум в Христа. Това е най-подробният анализ на аполинаризма. Свети Григорий има предвид не само учението на самия Аполинарий, но и простонародния аполинаризм, който не съвпада напълно с него. Той говори накратко за това в посланието си до Теофил Александрийски - против Аполинарий. Трябва още да споменем “Словото за Светия Дух, против македоняните духоборци”. Приписваното на свети Григорий “Слово против Арий и Савелий” не принадлежи на него, а може би на Василий Велики.

4. В положителна форма, макар и държейки сметка за еретическите съблазни, свети Григорий излага основните догмати в своя “Голям Катехизис”, написан не покъсно от 385 г. Той е предназначен за ръководство на огласителите. Тук въз основа на Писанието и доводите на разума свети Григорий обяснява учението за вярата, за Светата Троица, за възплъщението, за изкуплението, за таинствата - за Кръщението и Евхаристията, за последните дни. Положителен догматически характер имат и няколко неголеми трактата: “За Светата Троица”, до Евстатий Севастийски; посланието до Симплиций “За вярата”, където е изложено учението за Божеството на Словото и на Духа; “До елините - въз основа на общите понятия”. Особено внимание заслужава “Диалога за ду-

шата и възкресението”, написан под несъмненото влияние на Платония “Федон”. Беседата се води от името на сестрата на Григорий - Макрина. Това е едно от най-интимните произведения на Григорий. Той засяга един частен въпрос на същата тази тема в трактата “За преждевременно умиращите деца”. Трябва още да споменем диалога “За съдбата”, който протича между епископ и езичник философ - в защита на свободата, против теорията за астрологическия фатализъм.

5. На нравствените и аскетически теми е посветен големият трактат “За девството или за съвършенството”, написан в ранните години, и редица по-малки разсъждения: “До Хармоний”, за значението на името християнин и изповядването му; “За съвършенството и какъв трябва да бъде християнинът, до монах Олимпий”; “За целта на живота по Бога...” Аскетическият идеал е особено ярко изразен от свети Григорий в писмото му за “Житието на свети Макрина”, написано скоро след смъртта ѝ през 380 г.

6. От проповедите на свети Григорий е останало малко. От тях най-интересни са словата за големите празници - за Рождество, за Богоявление, Пасха, Петдесетница; поминалните слова - за свети Стефан, за мчк. Теодорит, за Четиридесетте Севастийски мъченици, за Ефрем Сирий, особено за Григорий Чудотворец; надгробните слова - за свети Василий, за Мелетий Антиохийски... Свети Григорий не е имал проповеднически дар. Неговият стил е тромав и изкуствен. Той се оживява рядко - когато свети Григорий засяга своите интимни аскетически теми...

7. Накрая трябва да споменем писмата, на брой 26. По-голямата част от тях представляват личен и биографичен интерес. Отделно трябва да отбележим писмо II- за пътешестващите в Иерусалим. Освен това необходимо е да кажем за каноническото послание до Литий, епископ Мелитийски, което съдържа 8 правила и е включено в Кормчая и в Книга на Правилата. Забележително е, че тук

правилата на покаянната дисциплина са обосновани и обяснени психологически. Вероятно при това свети Григорий се опира на църковния обичай и на собствената си пастирска практика. Посланието е писано за Пасха - “вселенския празник на възсъздаването”, честван заради възкресяването на падналия - от греха.

3. ПЪТ И ПРЕДЕЛ НА БОГОПОЗНАНИЕТО

1. На човешката душа е свойствено “движението към невидимата красота”. Човекът притежава сила на духовното възприятие, “духовна и невестествена сила”... “Който очисти душата си, макар и немного, той ще види в естеството ѝ и в цялата ѝ чистота, любовта на Бога към нас и намерението, което Той е имал при създаването ѝ. Защото ще разбере, че стремлението на желанията към добро и съвършенство е съединено със самата човешка същност и природа, че със самото му естество е свързана безстрастната и блажена любов към Онзи умопостигам и блажен Образ, на Когото човекът е подобие”. Това влечение и любов се разкриват в търсенето и именно в търсене на безкрайното. Бог е пределът на всички желания, успокоение на всички съзрения... И все пак Той е недостъпен предел, предел който никога не може да бъде достигнат. “За добродетелта трябва да знаем от апостола - казва свети Григорий,- че тя има един предел на съвършенството си - а именно че няма предел... Добродетелта има един предел - безпределността... И може би е съвършено присъщо на човешката природа е това да има в себе си прекрасното, за да желае винаги все повече да го придобива.” И нещо повече - “спирането при това движение не е безопасно, защото всяко добро може да бъде ограничено само от онова, което му е противоположно... И както край на живота е начало на смъртта, така и спирането по пътя към добродетелта се превръща в начало на движение към порока...”

Търсенето е безкрайно и трябва да бъде безспирно, защото е търсене на безкрайното. Актуалната безкрайност на Божественото битие определя динамическата (потенциалната) безкрайност на човешкия път и подвиг, в който всичко винаги е начало на по-нататъшното - дори извън пределите на земния живот и самото време. "Пълнотата никога не се ограничава от насищане", казва Григорий. Вдигни се и ела, непрестанно повтаря Женихът на душата. Защото "за онзи, който наистина се е вдигнал, никога не ще изчезне нуждата да въстава непрестанно и за онзи, който бърза към Господа, не ще изчерпи пътя продължаващ шествието към Бога. Винаги трябва да се вдигаме и дори за приближилите се до целта никога ще да подобава да се успокоят в движението"... И затова Господ е казал: "Който е жаден, да дойде при Мене и да пие" (Иоан. 7:37). Григорий ни обяснява: "Господ не е сложил предел нито на жаждата, нито на стремлението към Него, нито на наслаждението от това пиене. Напротив, като не е посочил определено време, Той ни съветва постоянно да жадуваме и да пием, и да се стремим към Него..." Богопознанието е път. Жаждата, стремлението, поривът - това са първите характеристики на истинното Богопознание. И този порив е възжеление и даже любовна страст, ἔρως. Неслучайно Писанието в "Книгата на Тайните"- Песен на Песните изобразява "безплътното, духовно и невеществено съчетание на душата с Бога" - като брак. Защото Бог е любов и "Той пуска в спасяваните избраната стрела на своя Единороден Син, като смазва тройното жило на острието с Духа на живота"... Острието е вярата... И душата, възвисила се от Божествените възхождения, "вижда в себе си сладката стрела на любовта", "стрелата на пламенната любов", и "със сладостно мъчение увеличава в себе си страстта". Страстта на любовта и търсенето...

2. Бог е непостижим. И стремлението към Богопознание е вродено на човека по естество, а в него и пълнота-

та на благата. От тази противоположност се определя пътят. Бог е свръх познанието, но във всичко е открит за познанието. Той е извън и над света, свръх всяко естество... Но Той е и Творецът, Художникът на света и затова е видим в света и се познава: “когато посредством видимото в сърцето се оглашава премъдростта и художническото Слово”. Защото, казва Григорий, “и по видимата във вселената Премъдрост може гадателно да се съзре Онзи, Който е сътворил всичко в Премъдрост”. И преди всичко е видим и се открива в човешката душа, която носи Божия образ - макар и под мърсотия и нечистота. “В теб е вместимата за теб мяра на постижение на Бога - казва свети Григорий,- защото Той е отпечатал в твоя състав, като някое релефно изображение във възък подобие на благата на Своето Собствено естество.” Трябва да видим Бога в самите себе си, в своята душа и затова тя трябва да бъде чиста и огледална. Душата трябва да бъде чиста от всичко “чуждо”, т. е. от чувствените пристрастия, от метежността на страстите, които браздят повърхността ѝ и правят невъзможно отражението, и от чувствените образи. Тялото трябва да бъде като че в някакъв сън и бездействие... Човекът трябва “излезе от всичко видимо”, “да застане извън вещественния свят”, “да отхвърли покрива на плътта”, “да изстърже от себе си до чисто всичко излишно и телесно”, за да може като се претвори изцяло и напълно в мисленото и невещественото, да направи самия себе си ясно изображение на красотата на първообраза”. Очистената душа “не трябва да има в себе си нищо освен Бога, на нищо друго не ще обръща внимание”. И това именно е Богоподобие... И в очистената от подвига и бдението душа се отразява Бог. “Този, който тогава погледне себе си, ще види в себе си и възжеленото, защото, гледайки собствената си чистота, в този образ ще вижда първообраза. Защото, както онези, които виждат слънцето в огледало, макар да не устремяват погледа си

към самото небе, виждат сиянието на слънцето не по-малко от гледащите самия слънчев диск. Така и вие, казва Господ, макар и да нямате сили да видите светлината, ако се възвърнете към онази благодат на образа, която ви е била съобщена в началото, то в себе си ще имате търсеното. Защото чистотата, безстрастието, отчуждението от всяко зло е Божеството. И ако всичко това го има в теб, то без съмнение в теб е Бог. Когато помисълът ти е чист от всякакъв порок, освободен от страстите и далеч от всякакво осквернение, ти си блажен заради своята острозрителност, защото, като си се очистил, видял си това, което е незримо за неочистилия се, и като си отхвърлил веществена мъгла от душевните очи, ясно виждаш блаженото зрелище в небето на сърцето. Какво именно? Чистота, святост, простота и всички подобни светоносни отблясъци на Божието естество, в които виждаме Бога”. Това не е само видение, а действително съприкосновение с Бога, “не като някакво зрелище, казва Григорий, което Бог представя пред лицето на очистилата се душа”. В тези размисления свети Григорий е близък до Плотин. Само чрез самопознание може да се стигне до познание на Бога, както учел Плотин. Душата трябва да се събере, да се съсредоточи в себе си, да дойде при себе си, а да дойде при себе си, означава да отиде и при Бога. Това значи да се очистим и очистеният ум става Богоподобен, възвръща се към своето начално Богоподобие. Затова именно той познава Бога, защото “подобното се познава от подобното”, както се изразявал още Платон (Менон 80Е).

3. В образа на Моисей-Законодателя свети Григорий вижда пример за духовното възхождение. И той най-вече се спира на таинственото Синайско Богоявление. На народа било заповядано да се готви в чистота и планината била обгърната от мрак и се озарила от огън. От мрака звучал Божият глас, “въздухът чрез Божията сила без способстващите говора средства сам образувал в себе

си членоразделното слово. И това слово не само било членоразделно, то узаконявало Божествените повеления.” Народът се боял да възлезе на планината и да слуша Бога. Моисей сам възлиза и встъпва в таинствения мрак, “защото, прониквайки в неизповедимостта на Божественото тайноводство, там, самият вече незрим, той съпребивава с Незримия...” Богоявлението започва със светлината и някога Моисей в светлината видял Бога - в Незгарящата къпина. Сега вече, когато станал по-висш и по-съвършен, той вижда Бога в мрака и под покроба на мрака става причастен на вечния живот. Това означава, обяснява Григорий, че първото отдалечаване от заблужденията е светлината. По-внимателното изучаване на съкровено ввежда в някакъв облак, който като че затъмнява със себе си видимото. И накрая душата влиза в светилището на Богопознанието, “от всякъде обгърната от Божествен мрак, в който, доколкото всичко видимо и постигаемо е оставено отвън, за зрението на душата остава само невидимото и непостижимото и в същия този мрак е Бог”. Защото Божеството е “там, където понятието не възхожда”... По мярата на възходането все по-ясно се открива “несъзерцаемостта на Божественото естество”, и “в незримото и непостижимото” разумът вижда Бога - в “някакъв светозарен мрак”. В този мрак душата познава, че е толкова далеч от съвършенството, колкото и когато още не е пристъпила към началото... Защото в това се състои истинното познание, казва Григорий, да не знаем, защото това, което търсим, е свръх познанието. Защото Божеството в самото Си естество е именно това, което е свръх всяко знание и постигане. Това е първата истина на богословието: непостижимостта на Божественото естество, неизразимостта на съзерцанието в понятия. И който смята, че Бог е нещо познаваемо, със самото това свидетелства, че се е отклонил от Съществуващия към нещо само въображаемо, и несъмнено няма в себе си живот,

защото животът е невместим в понятия... След това Моисей бива въведен в неръкотворната скиния и това е пределът на съзерцанието. Вещественият образ на този неръкотворен храм Моисей впоследствие въздига по Божия заповед, за да не се изглади това чудо от паметта и да може да се предава на тези, които са долу. Тази невеществена скиния според обяснението на свети Григорий е Христос, Божията Сила и Премъдрост. И в скинията Моисей съзерцавал премъдрите сили, които поддържат вселената. Свети Григорий, следвайки Филон, подробно се спира на символизма на свещеническите облачения. След това Моисей низхожда при народа с Богоначертаните скрижали, в които всичко - и веществото, и написаното - са Божие дело. Народът със своето отстъпление не допуснал до себе си този дар. Моисей разбива скрижалите и получава заповед да издяла нови - на тях, направените вече от неизменното вещество, Бог отново изобразява закона. В това свети Григорий вижда иносказание за човешкото естество: някога несъкруσιμο и безсмъртно, устроено от Божиите ръце и украсено с изписаните писмена на закона, след това - съкрушило се от падането на земята и възстановено от истинния Законодател - Христос, като ваятел на своята плът. Характерно е това, че според свети Григорий във висините на съзерцанието се открива “извършилото се заради нас Богоявление в плът”, Христос, Вплътеното Слово. И във Стария Завет именно Него пророчески са видели великите тайнозрители. За Него е написана Песен на Песните. В Моисей свети Григорий вижда велик тайновидец. Той е преминал пътя на очистиането и е достигнал възхождането на планината, и там е бил посветен в божествените таинства. Това е образ, който се отнася за всяка душа. През непрогледния мрак тя трябва чрез вярата да се доближи до Бога и да стане сама на себе си ваятел, за да може на нея като на скрижал да бъдат изписани Божиите слова. И тогава тя ще бъде об-

гърната от “Божествената нощ”, по време на която идва Женихът, но не се явява. Защото как да се яви през нощта? Той се докосва до дверите и зове. Дава знак за Своего присъствие, но още не влиза. Понеже идва да призове... И на върховете отново започва пътят. “Защото непостигнатото е безкрайно пъти повече от постигнатото. Защото, макар и Женихът да се е явявал вече многократно на душата, сега Той с гласа Си възвестява на невестата, че ще ѝ се яви, както още не се е показвал пред очите ѝ.” Така, ако някой престои дълго време на брега на течащия поток, той винаги ще бъде едва в началото на съзерцанието, защото водата непрестанно тече и винаги едва започва да се излива.

4. Свети Григорий особено подробно се спира на обяснението на Моисеевото съзерцание в пукнатината на скалата (Изх.33:18-23). Моисей моли Бога да му покаже Славата Си, да му открие Своя път. “И гласът свише - обяснява Григорий, - се съгласява да отстъпи на желанието на молещия и дори не отказва да му придаде благодат, но при това скланя и към отчаяние, като заявява, че това което бива измолвано, не е вместимо за човешкия живот.” Моисей вижда само “Бога изотзад”, вижда Бога само в гръб... Тук, естествено се разбира нещо друго и по-висше. Това означава, че истинното Богопознание е Неговото следване, “а следящият вижда (следвания) само изотзад”... Така, казва Григорий, “Моисей, който нетърпеливо е желаел да види Бога, сега научава как може да се види Бога - че това означава да се следва Бога, защото преминаването на Бога означава повеждане след Него.” И затова воденият може да вижда Пътеводителя. “А който по време на движението се отклонява встрани или насочва погледа си да види водещия в лице, този избира за себе си друг път - не избрания от Вожда.” Бог казва на Моисей: лицето Ми не можеш видя. Това означава, обяснява Григорий “не заставай лице в лице пред водещия,

защото тогава твоят път със сигурност ще води в противоположната посока. Доброто е не в лице да гледаш добрия, а да го следваш”. Именно затова Бог казва, че не може човек да види лицето Му и да остане жив. Защото да виждаш Божието лице, означава да вървиш срещу Него, т. е. да вървиш не след Него, а напротив - стоейки срещу добродетелта да гледаш по посока на порока... По подобен начин Григорий обяснява и другите подробности от библейския разказ. Бог поставя Моисей на камъка (скалата), а камъкът е Христос, всесъвършената добродетел. И Бог поставя Моисей не за да стои, но за да се движи. Защото “този, който възхожда, той, разбира се, не стои, а който стои - той не възхожда”. Но възхожда онзи, който е твърд и непоклатим в добродетелта. И Бог благоволява към Моисей именно затова, че той “не намира удовлетворение в доброто, но винаги се стреми към повече”. Бог се явява на Моисей, но не му обещава успокоение или наситяне. И, добавя Григорий, “Бог и не би се показал на Своя служител, ако всичко видимо беше такова, че да би успокоило възжелението на гледащия”... В самата безкрайност на стремлението се открива уподобяването на Божествената безкрайност. А още по-високо от познанието на тази безкрайност е волята за безкрайност. Всичко, което можем да си умопредставим за Бога, се простира в безпределността и безкрайността. Оттук и вечното търсене. И “изхождането от това, в което пребиваваме, се превръща във вхождане в превисшето благо”... И все пак това не е напразно, но винаги намиращо търсене. “Душата заради своята причастност на най-превъзходното непрестанно става по-висока от самата себе си, и възраствайки, не се спира във възрастването”. “Доброто, на което тя е причастна, пребивава непрестанно с нея, и душата причаствайки се все повече и повече, едновременно с това намира доброто в преизобилие”... Оттук са и терзанията, и мъките на любовта, които във висините биват още по-

силни, отколкото в началото на пътя. “Защото такава е причастието на Божественото благо, отбелязва Григорий, че в когото то пребивава, него прави по-голям и по-възприемчив, бидейки възприемано от него с прибавление на сила и големина, така че този, който го приема, винаги расте и никога не престава.” И в съединението с любимия душата се терзае от възжелението за повече - “и достигнала това, отново роптае, имаща нужда от благо, огорчава се и се затруднява, като да не е получила още предмета на своето възжеление”. Любимият все се изплъзва от “обятията на помислите” и напразно душата се опитва да го удържи. Търсих Го, но Го не намерих (*Песен на песните 3:2; 5:6 - б.п.*) - “защото Той винаги се оказва свръх и извън образите и понятията, убягва от приближаването на мисълта”... “Тя простира ръце към ключа, отваря входа, търси неуловимия, зове недостижимия... И търсеца Онзи, Който не може да се придобие, призоваваща Онзи, Който е недостижим за което и да било значение на имената, душата узнава от стражарите, че тя люби недостижимия, възделява необятния. Те пък по някакъв начин бият и нараняват (*Песен на песните 5:7 - б.п.*) душата с безнадеждността на желаното, когато тя признае, че възжеленото е несвършено и неуслаждащо добро. Но връхната риза на печалта (и съмнението) бива снета от съзнанието, че да преуспяваш винаги в търсенето и никога да не прекъсваш възходането е истинното наслаждение от желаното, когато от непрестанно утоляващото се възжеление се поражда ново възжеление по висшето. Затова веднага след като се снемe връхната одежда на безнадеждността и душата види, че превъзходящата очакването и неописуема красота на Възлюбения се придобива през цялата вечност на вековете винаги все по-свършена - тогава желанието става най-силно и чрез дъщерите Иерусалимски тя открива сърцето си на Възлюбения - това че, като е приела в себе си избраната Божия

стрела, бидейки засегната в сърцето от острието на вярата, тя е смъртно ранена от любовта”. А по думите на Иоан: “Бог е любов”... Така говори свети Григорий в своето тълкувание на “Песен на песните” за терзанията на вярващата любов. Върхът на пътя е някакво “божествено и трезвеещо упоение”, “изстъпление на ума” - екстаз. И при това екстаз на “без-мислието” - съзерцание извън понятията и извън образите, екстаз без видения. Описанието на екстатическите състояния при Григорий Нисийски несъмнено е свързано с Филон и неговата теория за Богопознанието. Но това не е просто заимстване или подражание. Свети Григорий описва своя личен и интимен мистически опит във филоновски термини, опит подобен на този, който е имал и Василий Велики, и другите аскети от IV век и по-късно. И това е мистика на Христа, а не на Логоса, както при Климент Александрийски и при Ориген. Според Григорий Песен на Песните е книга за Христа. И това не е просто очерк на една мистическа теория, но най-вече интимен мистически дневник в несъответстващата форма на екзегетически трактат.

5. На висотите на свръхумното съзерцание душата се съединява с Бога, уподобява се на Него, живее в Него, “уподобява се на непристъпното естество по чистота и безстрастие”. Това е някакъв таинствен брак на душата, нейното “безплътно, духовно, невеществено съчетание с Бога”. И в него пълнотата на благата и блаженствата. И когато това стане, започва взаимно прехождане на едното в другото, и Бог пребивава в душата, и душата също се преселва в Бога”... Този живот в Бога е неописуем и неизречен. И великите тайновидци не са можели да опишат своите съзерцания, не са можели да разкажат за виденията от тях таинства на рая - “Макар и някои да са чули неизказаните слова - отбелязва свети Григорий, - понятията за Бога ще пребъдат неизразими”... За Божието същество, за Самия Бог, “какъвто Той е по природата”, не

може да се говори в понятия и слова. Те са несъизмерими с Божественото битие. Божественото битие превъзхожда “всяко познавателно примишление”, “свръх всяко свръх”... Защото, както казва свети Григорий, “наистина съществуващото е истинният Живот - то е недостъпно за познанието”... Логическото познание е статично и именно затова е недостатъчно за “богословското тайнство”. И Григорий се решава да каже: всяко понятие за Бога е кумир, идол, измамен образ, ѓ̀долѓв. “Всяко понятие, което се съставя според естественото разбиране и предположение съгласно с някакви удобопостижими представи създава кумир на Бог, а не възвещава за самия Бог.” Понятията на човешкия ум се съставят на основата на съзерцанието и изучаването на видимия, тварния свят и те се опразват, когато умът се възвиси извън пределите на тварното естество. “Защото велико и непреодолимо е разстоянието, което отделя несъздаденото естество от всяка създадена същност.” Бог е над всяко име. Бог няма собствено име, “неопределимото естество не може да бъде обхванато от никакво слово, имащо значението на име”, казва Григорий. Понеже всяко име и всяко понятие предполага ограниченост и определеност. Но Божественото битие е безкрайно и безпределно, а затова и неопределимо. “За битието на това естество ние знаем, но що се отнася до наименованието, което би обхванало с пълна сила неизреченото и безпределно естество, ние казваме, че него или свършено го няма, или то ни е съвсем неизвестно”... Божествената същност не може да бъде постигната чрез отделяне на отличителни и характерни признаци. Божествената природа е проста и безкрайна... Тя е свръх всяко начало, не представлява признаците на своето собствено естество: защото нейният най-собствен признак е този, че нейното естество е свръх всяка представа за отличителните свойства. При съзерцанието на Божественото битие човешкият ум няма на какво да се спре, няма откъде

да започне: “подобно на обширно море, то не дава никакъв знак, който да посочи някакво начало”. Освен това тук има безусловен предел за умозаклученията. “Защото разсъждаваме за Него, не можем да си представим нищо - нито време, нито място, нито цвят, нито очертание, нито вид, нито обем, нито количество, нито протяжност, нито каквото и да било друго именуващо, наименование, вещь или понятие.” Съзерцателната мисъл постоянно се движи, никога недостигайки. “Простотата на догматите - казва свети Григорий,- предполага, че Бог не може да бъде обхванат нито от име, нито от понятие, нито от друга някоя постигаща сила на ума, че Той пребивава свръх всяко не само човешко, но дори ангелско и надсветовно постигане, че Той е неизглаголен, неизречен, превишава всяко означение чрез слово, и има едно име, което служи за познаване на Неговото Собствено естество, а именно, че Самият Той е повече от всяко име”... При мисленето за Божието битие трябва да се простираме в безкрайността. Думите не стигат. “Само едно е името, което означава Божествената същност, казва Григорий, а именно самото удивление, което възниква неизречено в душата при мисълта за Нея”... И душата замлъква, “настава време да се мълчи и да се държи в тайната на съзнанието неизяснимото чудо на онази неизглаголена сила”... Би било прелест и измама да се домогваме и любопитстваме за неизреченото Естество, да търсим Собственото Божие Име. Името Ти е като разлято миро (Песен на песните 1:2). За Божественото миро може да се съди по благовонieto на изпаренията, но естеството на таинственото миро е свръх всяко име. “За висотата на славата на Покланяемия знаем от самото това, че тя не може да бъде обгърната от помислите, като заключаваме за несравнимото величие”, заключава свети Григорий.

6. Трябва да се прави разлика между съзерцателния живот на душата в Бога и знанието за Бога. “Не това да знаеш нещо за Бога, а да имаш Бога в себе си - Господ

нарича блаженство” - напомня свети Григорий. Във висините на духовния човек е неразделно близък до Бога, в самия себе си явява Божествените черти. И все пак и тогава познанието за Бога е невъзможно. “И никоя твар по обхвата на своя поглед не може да излезе извън самата себе си, но винаги в себе си пребивава и каквото и да погледне, вижда себе си, и макар да мисли, че вижда нещо по-висше от себе си, тя именно по естеството си няма способността да вижда извън себе си.” Това се отнася и за Богопознанието. Богопознанието е образ Божий, изписван с гадателната сила на търсеция ум. В съзерцанието на умната природа, което превишава чувственото разбиране, разумът “по догадки” се стреми да улови онова, което убягва на сетивата, и всеки по своему върви към търсеното, и “съответно на раждащото се у всекиго разбиране за предмета, доколкото това е възможно, той изразява мисълта, сближава колкото може повече значението на словата със същността на постигаемото”. Казано по друг начин, езикът и самото разбиране стават символични. За Бога ние говорим не с имена, които биха закрепвали твърдите понятия, но със символи или с подобия, които само “посочват” пречистото Естество. И затова тези слова нямат смисъл извън живия опит, в който се разкриват и осъществяват означението или символизацията. “Човешкият многогрижен и изпитващ разум с помощта на възможните за него умозаклучения се стреми към недостъпното и върховно Същество и се докосва до Него. Той не е дотолкова проникателен, че ясно да вижда невидимото, и в същото време не е съвсем отлъчен от всякакво приближение, така че да не може да получи никаква догадка за търсеното. За някои неща в търсеното той се догажда опипом чрез умозаклучения, а други вижда по някакъв начин чрез самата невъзможност да бъдат видени, като получава ясно понятие за това, че търсеното е свръх всяко познание. Защото разумът разбира какво не

съответства на Божественото естество, а какво именно трябва да се мисли за него - това не разбира.” Оттук е и множествеността на имената и наименованията и само в съвкупността на тези имена човешкият ум се приближава до разкриването на своето съзерцателно познание за Бога. Тези имена ни се струват някак хвърлящи искри, припламващи, неспособни да направят съвсем точно видим съдържанието се в тях смисъл”... “Но ти, като ги приемаш в себе си чрез вярата, направи себе си подяремник на Онзи, Който след вселяването в теб иска в теб да се въплъти. Защото ти си Неговият престол, а ще станеш и дом. Също като Василий Велики Григорий Нисийски различава два типа Божествени имена. Първият, това са отрицаващите имена, които дават представа за Божественото битие чрез прякото противопоставяне на свойствата на тварното, чрез освобождение на мисълта от тварните признаци. “Съдържащото се във всяко от тези наименования значение само насочва към отстраняването на най-близкото до нашето разбиране, но не изяснява самото естество, от което е отстранено несвойственото за Него.” Тук спадат не само отрицателните, апофатическите по словесната си форма имена, но и наименования, които са утвърдителни по външния си вид, но които въпреки това изразяват по-скоро отсъствие или противоположност. Свети Григорий смята, че дори името “Благ” изразява само непричастност и противоположност на злото, че като наричае Бога Начало, ние утвърждаваме Неговата безначалност. “Тези имена като че съставляват някакъв списък или изброяване на понятията за зло, които не са приложими за Божеството.” Тези имена сякаш отразяват пътя на ума чрез очистващото отвлечение на възходящия към неизреченото Боговедение. И има втори тип имена, производни от Божествените действия или енергии, “защото Невидимият по естество прави Себе си видим в действията, зрим в нещата които Го заобикалят”. Тези имена не докосват Божието същество. “Този, Който

е свръх всяко име - казва Григорий,- получава от нас много различни наименования според различните благодеяния.” Тези имена не означават нищо друго освен действията, действията, “които се докосват до нашия живот”. Тези имена закрепват нашите представи за Бога. “Ние изразяваме всички раждащи се в нас понятия за Божественото естество под формата на имена, така че не можем да приложим към Божественото естество никакво название без някое особено понятие.” Действието не дава еднозначна представа за действащия. “Ако ми се прииска да науча нещо за вятъра - говори Григорий,- и ти ми посочиш купчината пясък, навейна от вятъра, или купа слама, или вдигналата се прах, ти не би дал разумен отговор на този въпрос.” По Божиите действия ние можем да съдим само за онова в Бога, което е основание за тях, онова, което е “съответно на всички подобни понятия”. “Чудесата, които виждаме във вселената, донасят съдържанието на богословските понятия, според които наричаме Божеството – премъдро, всемогъщо, благо, свято, блажено, вечно, а също – Съдия, Спасител и други подобни.” Чудесата явяват на твартта славата и величието на Бога, но не пълно и не всецяло. И Божието действие е явено в тях само отчасти. “За самата пък сила, от която е действието (вече не говоря за естеството, от което е силата), чудесата на света не дават ясно свидетелство. А освен това и Божиите дела надвишават мярата на човешкото възприятие”... Тварният свят е твърде малък, за да вмести безпределната Премъдрост, Сила и Слава, за да бъде точен и пълен образ на надсветовното Божество... Трябва още да се добави, че свети Григорий различава също така “отвлечени” Божии имена и “относителни” – “едните съдържат в себе си указания за високата и неизречена Слава, а другите сочат многообразието на промислителното строителство, така че ако не би имало ползващи се от благодеянията, не биха подобавали тези слова, които сочат благодеянията”. “Изследвайки внуше-

нието на Писанието, заключава Григорий, научихме, че естеството Божие е незазовимо и неизречено, и утвърждаваме, че всяко име, независимо дали то е познато по човешки, или е предадено чрез Писанието - е тълкувание на нещо, разбирано по отношение на Божието естество"... Божиите имена представляват самоделни създания на човешкия ум, който тълкува опита на Боговидението, като описва и закрепва своите съзрения и догадки... И в този смисъл те са боголепни и нужни. Те се превръщат в измамни кумири, ако мисълта вижда в тях нещо повече, ако тя преувеличава и като че обожествява техния смисъл. Учителите по лъжа, казва Григорий за евномианите, "правят почти явно от своето мнение идол, когато обожествяват смисъла, който се явява в словото: нероденост, така че тя вече не е качество, приписвано в определен смисъл на Божественото естество, но сама става Бог или Божия същност". В полемиката с Евномий Григорий подробно се спира на обяснението на отделните имена Божии и показва, че нито едно от тях не назовава Божието естество. Неслучайно Писанието "оставя неизречено и неизследимо понятието за същност, като такова, което не може да бъде вместено и което не донася полза на любознателните"... Свещените писатели "дори не са означавали с име Неговото естество - като по-висше от всяко име, и не са се грижили за това..." Не прави изключение и таинственото Богооткровено име: Съществуващият. И нещо повече – именно това име най-вече свидетелства за Божията незазовимост и безименност. Защото това е безкачествен и затова нищо не изразяващ предикат. "Едно е понятието за битие, а друго – начинът на битие. Първото и досега е неизречено и не се обяснява от това, което е казано - заключава Григорий, - за Бога нищо не може да се знае, освен че Той е, защото това сочат думите: Аз съм Съществуващият"...

7. Учението на свети Григорий за Божиите имена се основава на общото му учение за имената и понятията

въобще. Той го разкрива в полемическо противопоставяне на Евномий. Но би било напразно да се предполага, че той по полемически мотиви е скривал или не е доизказвал своите възгледи. Също така невярно е да се определя възгледът на Григорий като скептически номинализъм и да се подчертава, че в теорията си за имената той се разминава с основните начала на своята религиозна метафизика. В същност мнимият “номинализъм” на Григорий напълно последователно произтича от началата на неговия апофатически светоглед. При това в своята теория за имената той всъщност само повтаря и развива собствено-то мнение на Платон по този въпрос, както теорията на Евномий може да бъде свързана възгледите на Кратил, както те са изложени от Платон в едноименния диалог. Григорий Нисийски вижда в думите “изобретение на човешкия разсъдък”. Затова е разбираемо, че съществуват много езици. “Ако законът на природата повеляваше имената да се раждат за нас от самите предмети като от семена или както растенията се раждат от корените - отбелязва Григорий, - то всички хора биха говорили на един език.” Историята на построяването на Вавилонската кула не означава, че Бог е създал няколко езика. Той само е допуснал разделението на народите, отделното създаване на езиците от народите. Според Григорий езикът е нещо творческо и живо. Григорий си представя “изобретяването” на езика от човека не като произволна измислица, но като разкриване и осъществяване на естествените сили на разума. Дарът на словото е даден на човека от Бога като определена способност на разума. “Той е дал на естеството ни сила, а вече ние сами правим къщата, скамейката, меча, плуга и въобще това, което е нужно за живота”... В този смисъл “и силата, т. е. възможността за словото, е дело на Онзи, Който е създал естеството ни такова”. Но тази възможност се реализира от човека творчески и свободно. Както Бог не управлява всяко движе-

ние на създадената от Него твар, така и не седи като някой граматик, занимавайки се с тънкословието на имената. Хората творят словата, звуците и изразяваните в тях понятия – творят ги със силата на даденото им “примишление”, ἐπινοία. “Примишлението, както го определя Григорий подобно на Василий Велики, е способността да се открива неизвестното, която изследва това, което следва по-нататък при помощта на най-близките изводи за това, което представлява предмета на заниманието.” Или казано по друг начин, това е творческата сила на мисълта – “по-тънкото и щателно изследване на мислимото”, както го определя Василий. Неслучайно и Григорий понякога вместо ἐπινοία казва просто διανοία, размишление, разсъждение, разсъждащата сила на разума... Разбира се, размишлението не е “измишление”, не е нещо намислено, измислица или произвол. Наименованието предполага именуемо и вещите се наименуват, за да бъдат точно обозначени, за закрепване на нашето познание и знание за тях. Затова в известен смисъл имената са непроизволни – иначе те не биха били имена, не биха били знаци, биха били празни и лишени от смисъл и значение. Но имената предполагат “умисъл”, “предумисъл”... “Разумната сила на душата, която като такава произлиза от Бога, впоследствие започва сама да се движи и да разглежда нещата, а за да не се слее знанието, като че поставя върху всяка вещь някакво клеймо, което се обозначава посредством звуците.” Григорий Нисийски прави разлика между съзерцание, възприемане на предметите и тяхното познание. “Доколкото за нас е невъзможно да имаме винаги пред очите си всичко съществуващо, някои от тези неща, които са винаги пред нас, ние познаваме (непосредствено), а другите запечатваме в паметта. Но нищо не може да се запечати в паметта разделно, освен ако обозначението на предметите чрез имена, съдържащи се в нашия разум, не ни даде средство да ги различаваме един от друг.” Наименованието е

свързано с различаването на понятията, с изменчивостта на нашия опит. Затова, от една страна, именуването не е нужно и даже е невъзможно по отношение на Бога – “когато самата намираща се в Него Мъдрост и Сила неслитно и разделно обема естеството на съществуващото”... С други думи, защото в Бога съзерцанието и постижението на света неизречено съвпадат. От друга страна, природата на човешките имена и изразяваните чрез тях понятия обяснява, защо не се познава и не се именува дори в тварните предмети тяхното естество, тяхната същност. Вещите се познават в техните отношения, в техните действия и взаимодействия. За тях ние съдим и говорим, като изобразяваме не естеството на описваното, а някои отличителни черти, качества, различавани в вещите. Ние не знаем същината на вещите – единствено само на Бога са открити и познати основанията на нещата. За нас това не е и нужно – “защото и Писанието не се впуска в разсъждение за същността на създаденото като излишно и безполезно занятие”. Истинското знание за тварта в нейното същество и основание, човешката мисъл не би вместила. Защото то би сияло с цялото великолепие на мощта и славата на създателя. Именно затова – заключава свети Григорий – “ние познаваме чрез своите сетива и самите стихии на света само дотолкова, доколкото е полезно за нашия живот да получаваме знание за всяка от тях. А какво е понятието за тяхната същност, това ние не знаем, и това незнание не ни носи вреда.” Името според свети Григорий е знак или белег на вещта, σῆμα... Именно затова то е свързано с вещта – “примишлението на думите или усвояването на имената има нещо общо със самите предмети”. Въпросът обаче е именно в това, че такава общност или връзка между името и предмета съществува. Григорий Нисийски настоява именно за това, че тази връзка е творческа и свободна, създавана от силата на разбирането. Името се при-съединява, при-мишлява

към вещта, но не възниква от самата вещ. Името не съвпада с вещта и в същото време не е нещо самостоятелно, няма собствена ипостас – “всяко име е белег и знак на някоя същност и мисъл, който не съществува сам по себе си и не е мислим”. Тук той следва Платон, доколкото неговата гледна точка е изразена в “Кратил”, от устата на Сократ, във втората му реч. Вещите притежават определена природа и затова имената на вещите, за да бъдат целесъобразни, трябва да съответстват на това естество. Имената съществуват $\Theta\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\iota$, не $\phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota$. Тях ги създава законодателят като някакъв художник на имената. Но, разбира се, той ги създава целесъобразно, възплъщавайки общата идея на името, като оръдие на мисълта, в съответната материя на звука. При това, прави уговорка Платон, има различни художници, и творенията им имат различни достойнства. Не всички имена са еднакво удачни, има и неудачни имена, както има и неудачни живописни изображения. Името е подобие на вещта. В диалога “Кратил” Платон се стреми да отговори преди всичко на въпроса дали имената ни учат на нещо. И на този въпрос той отговаря във всеки случай отрицателно. Вещта може да бъде познавана само чрез съзерцаване, а не от името ѝ. Аристотел само е довършил това, което казва Платон, и с по-голяма ясност е подчертал, че имената са човешко дело и няма естествени имена. Григорий Нисийски възпроизвежда именно тази Платонова теория. От имената той се обръща към самите неща, към неизчерпаемостта на опита. Нещата имат своя определеност. Тя е установена от Бога, Който е Творец на всички неща, а не на имената. Нея ние можем да видим и да изразим до известна степен. Но ние никога не можем да създадем точно копие на света в нашата мисъл – това е недостъпна и безсмислена задача: такова копие би закрило от нас действителността. Логическото познание и словото са средства, произлизащи от нашето безсилие, а не – свидетелстващи за нашата сила. Думата и понятието

са нужни за паметта и разговора, за общуването между хората, които по своята телесна природа са разделени ... “Ние по необходимост, като че налагайки на нещата някакви знаци, посредством тях обясняваме един на друг движението на ума. А ако пък беше възможно по някакъв друг начин да се разкрива движението на разума, ние щяхме да престанем да се ползваме периодично от имената, щяхме по-ясно и по-чисто да беседваме един с друг, като откриваме чрез стремленията на разума самата природа на нещата, която занимава ума”... И действително по мярата на възходжането и очистиането на ума думата немее и оскудява – “всяка изразяваща сила на словото се преобразява и се оказва малка пред истината”... Висшето съзерцание превишава мярата на думата... Думата става ненужна и немощна, когато самото битие се разкрива ясно пред съзерцателната мисъл. Съзерцанието е свръх словото, защото словото е оръдие на разсъждението.

8. Свети Григорий слага предел на своя патос на неизречеността. За него неизречеността и непостижимостта съвсем не означават съкровеност и непристъпност на Божественото битие. Напротив, мотивът за “обожението” е изразен в неговата богословска система с пределна сила. Той само рязко очертава границата на дискурсивното, разсъждаващото, умозаклюващото познание – не смята, че то е самодостатъчно по достойнство, препраща към опита. И все пак свети Григорий не отрича и високото познавателно достойнство на думата. На първо място – на словото на Писанието. На това основание той отклонява евномианската терминология, подчертавайки незаменимостта на Богооткровенияте Троически имена: Отец, Син, Свети Дух. Но за свети Григорий Писанието е само символ, който насочва към духовната реалност. Затова е и недостатъчно, и измамно буквалното иудейско разбиране на Писанието – “това, което изглежда от пръв поглед тълкуване на написаното, ако не бъде разбрано в подобаващия

смисъл, често произвежда противоположното на онзи живот, който е явяван от Духа”... “Тялото на Писанието” като някаква завеса, често закрива “Славата, съдържаща се в Писанието”... Законът и пророците са били някакви прозорчета в прообразната стена на учението, през които са прониквали лъчите на истината. “Зад тази стена е стояла истината, която е тясно свързана с прообраза”... Сега вече обилно се лее Евангелската светлина. Писанието е запис на Откровението, “свидетелство за откритата ни истина”. “Затова и всяко Писание се нарича Боговдъхновено, защото то е учение на Божественото вдъхновение. Ако се свали телесният покров на думата, това, което ще остане, е Господ, Живот и Дух”... И Писанието трябва да се пази с точност до буква... Това се отнася и до цялата вяра – “като признаваме за крайно хулно и нечестиво и най-малкото изменение на предадените слова...” “Понеже тази вяра е предадена чрез апостолите от Бога, в нея ние не правим нито съкращения, нито изменения, нито прибавяния.” Свети Григорий винаги настойчиво подчертава достойнството на преданието, “на древното правило на вярата” и “наследството на отците”. “Като доказателство за нашите думи достатъчно е да имаме дошлото до нас чрез отците предание, което ни се съобщава като някакво наследство, от апостолите чрез по-сетнешните светии”, заключава Григорий, трябва да “благоговеем пред достойнството на онези, за които ни е свидетелствано от Светия Дух, да пребиваваме в пределите на тяхното учение и знание, а не да дерзаем за това, което не е било достъпно за разбирането на светиите”...

4. БОГОСЛОВСКОТО ТАИНСТВО

1. В съзерцанието на свети Григорий Нисийски Бог е преди всичко пълнота – пълнота на битието, истинното и владичесвено битие, единственото действително битие,

единственото, което има битие по самата си природа. “Няма нищо съществуващо в истинския смисъл на думата, освен Този, Който превишава всяка същност и е причина на всичко, от Когото всичко зависи”, отбелязва свети Григорий. Така Божеството е безгранично и безпределно. Това се изразява преди всичко в Неговата вечност и в простота. “Божествената природа по своята същност” – казва Григорий, – е “единна и проста, едновидна, несложна”... Божественият живот е един, непрестанен в самия себе си, безпределен, вечен и отникъде не среща препятствия и никакъв предел... Бог в Самия Себе Си има движението на живота, или по-точно казано, е Животът – “това, което е, то и е животът, който действа в него, живот, който не прави себе си нито по-голям, нито по-малък чрез някакво прибавяне или отнемане”... Защото не е възможно нито да се прибави нещо към безкрайното, нито да се отнеме нещо от безстрастното естество... Вечността на Божествения живот може да бъде означена със символа на кръга. Окръжността не започва никъде, в нея няма нито първа, нито последна точка, тя е свършено еднородна, затворена в самата себе си. Такава е и Божествената вечност. “Защото от настоящия момент, като от средоточие и от някакъв знак, като се простираме чрез мисълта си в безпределността на живота и го пробягваме навред, както и при кръга, ние се увеличаваме в същата мяра и по същия начин от необятността, навсякъде срещайки Божествения живот, който не се прекъсва и сам със себе си е неразделен, и не сме в състояние да различим никакъв предел или част”... Чрез натрупване на думи свети Григорий се стреми да изрази “непрекъсващото и безкрайно блаженство на живота”... “Това е Този, Който е извън пределите на всичко, за Когото няма нищо, което да би могъл да види извън пределите на Самия Себе Си. Този, Който няма край, чрез който да би се прекратило битието Му, но е винаги еднакво отвсякъде Съществуващ и чрез непре-

делността на живота престъпва както крайния предел, така и понятието за начало, във всяко свое наименование дава да се подразбере вечността"... В този патос на Божествената вечност Григорий е близък до Ориген и също като него отъждествява безусловното битие и благо – да бъде наистина, това е именно природата на благо... Бог по Своето естество е всяко благо, което би могло да се обхване от мисълта. Или още по-точно, Той е свръх всяко благо – и мислимото, и постигаемото – както е и над красотата или добротата. Бог е пълнота и източник на всичко – и на битието, и на благо, и на добротата. И затова Той е свръх всичко, което е. Бог е пълнота, а затова е и блаженство – “взирайки се в Себе Си, има всичко, което желае, и желае това, което има, като не приема нищо отвън”. И накрая Бог е любов и източник на любовта – “животът на Небесното естество е любов”. Защото Бог в Своето Самопознание познава Себе Си като Красота. Бог затова е Любов – защото е Красота. Като елин свети Григорий свързва любовта не с доброто, а с “добротността”, с красотата. Впрочем понятието за добротност не е лишено от етическо съдържание, както показва сродството на думите κάλλος и καλός. Такова знание за Бога душата получава чрез самосъзерцание, когато в нея като в образ Божий се изписва и се представя живият отпечатък на Божествените съвършенства, на които тя е причастна и подобна по своята природа. Ние не толкова заключаваме за свойствата на Божественото битие, колкото ги съзерцаваме в техните умалените отражения, стремейки се като образи към Първообраза.

2. Пълнотата на Божествения живот се изразява в тайната на Троичността, единосъщната и неразделната – и тук “всяко високоглаголене и велегласие са като че неяснота и мълчание...” Григорий е бил принуден и се е старал да говори от Писанието. Но спорът бил именно за свидетелствата от Писанието, трябвало те да бъдат обяс-

нени и всички свидетелства да бъдат приведени в единство, да се отстранят произволът и неправилните тълкувания в библейските позовавания, да се ограничи неопределеността на думите. Именно затова свети Григорий обяснява Троическата тайна “от общите понятия”. Подобно на свети Василий и Григорий Богослов той определя пътя на троическото богословие като среден между иудейските догмати и заблужденията на елинистващите, т. е. между строгия монотеизъм и политеизма... “Защото догмата на иудеина се низлага от изповядването на Словото и вярата в Духа, а многобожното заблуждение на елинистващите се унищожават от единството по естество, което отхвърля мисълта за множественост. Но отново заради подобаващото изправление на нечестивите предположения в едното и в другото, нека остане единството на естеството от иудейското разбиране, а от елиниството – само различието по ипостаси. Защото числото на Троицата е като че някакво изправление на тези, които грешат по отношение на едното, а учението за единството – за подлъгалите се от множествеността.” Този синтез на разпокъсани истини е свързан според Григорий с общото Кападокийско различаване на понятията “същност” и “ипостас”. Заедно с това в борбата с Евномий свети Григорий бил длъжен с особена точност да разкрие понятието “единосъщци”, преди всичко във връзка с учението за съвършената неизменност и пълнота на Божественото битие. Така са се определили темите на неговото троическо богословие, което той никога не е излага систематически свързано, но най-вече полемически... Григорий се опитва, изхождайки от понятието за Бога, да изведе истината на троиността. Бог не е безсловесен, не *εἰλόγος* и следователно има Слово, *Λόγος*. Това трябва да се мисли Богоподобващо: Нетленното и вечно съществуващо естество има вечно и ипостасно Слово и това Слово трябва да бъде представяно живо, “в живот”, в противен случай То вече не е ипостас, не е самосъщото Слово... Невъзможно

е да се мисли някакво различие в свойствата между Отеца и Словото, както нашето слово не се различава от нашия ум, който то проявява – “няма нищо умосъзерцаемо в Сина, което да не принадлежи напълно на Отца”. Иначе биха се нарушили единството и простотата на Божеството. То би се състояло от неподобни: Божието Слово показва в Себе Си същото, което се вижда и в Бога, от Когото То е – в това единство или тъждество на определенията се състои единството на естеството. И заедно с това “Словото е различно от Това, на Което е Слово, защото наименованието по някакъв начин е относително и според самата дума: в Словото по необходимост се подразбира и Отецът на Словото, защото, без да бъде нечие Слово, То не би и било Слово.” Словото и Този, от Когото е То, се различават по ипостас. Свети Григорий предпочита да нарича Втората Ипостас Син, за да може паралелизъмът и съотносителността на имената по-ярко да показват неразделността и неслитността на ипостасите – “името Отец, като посочва отношението към Него, наедно със Себе Си привнася и понятието за Единородния”, “с наименованието Отец се познава ипостасата на Единородния”... Затова той възразява срещу “новите имена” въвеждани от Евномий (“нероден”), който “закрива за слушателите онова понятие за взаимното свойство, което заедно с имената от само себе си влиза в мисълта”. По подобен начин Григорий подхожда към понятието за Духа – чрез подобие на нашето дихание, което чрез себе си открива силата на словото и което си представяме заедно със словото. Така и в Божието естество е благочестиво да мислим Божия Дух, Духа на Бога... Трябва да отбележим, че Григорий избягва да говори, че Бог е Дух. Дух е името на ипостасата, а не на естеството. Разбира се, Божият Дух, “Който съпровожда Словото и открива Неговата действеност”, не е някое преминаващо дихание, вливащо се отвън и изливащо се навън. Това не би било подобава-

ща на Бога представа. Под Дух следва да разбираме “самосъщата сила, Която сама по Себе Си се представя в отделна ипостас, неотделима от Бога, в Когото Тя е, и от Словото Божие, Коего Тя съпровожда, Която не се излива в битието но подобно на Словото Божие, съществува ипостасно”... И отново – различен е Този, Който има Словото и Духа... Тази троичност на ипостасите не нарушава Божественото единство, което се различава, но е неразделно в подлежащото. Бог е един и единствен, единствено благо, самозаторена и неразделна монада, Който не се изменя от никакво прибавление, но е всецяло Единица, □Ев, нераздробима, всецяла и пълна... Едно и също е броимо и не търпи броене – броенето и порядъкът не означават различие по природа и въобще не засягат природата... Така е и при човека: човекът остава човек и след числото, както е бил и преди него. Същата тази мисъл свети Григорий развива и по друг начин. Той изхожда от анализа на имената. Всяко Божие име означава силите или действията на Бога – енергиите. И ето, няма отделни действия при всяка ипостас, но всичко се извършва от Троицата неразделно. Едно е неразделното действие на Светата Троица – и тази сила принадлежи на всичките три лица. Тази попечителна дейност (ἐνέργεια) е една – не само обща, но именно една, една и съща. Защото “всяко действие, което се простира от Божеството върху тварта и което се назовава според многообразните понятия за него, изхожда от Отца, простира се чрез Сина и се извършва в Светия Дух”... На нас ни е даден живот – даден ни е от Отца и Сина и Духа. Свети Григорий очевидно има пред вид кръщението, нетленното рождение. И ни е даден един живот, а не три – “един и същи живот се привежда в действие от Отца, устройва се от Сина, и зависи от съизволенieto на Духа”. Това свидетелства за единството на божествения Живот, към когото ние се приобщаваме... Свети Григорий рязко и решително подчертава

тъждеството на триединните Божествени действия и с това ясно преминава извън пределите на родовата общност: енергиите са единни не просто като общо, но като едно естество. Той се стреми да разруши съблазняващата аналогия с човешките действия и дейности, когато много дела могат да се съединят в едно, без да стават едно, или когато действието на много може да бъде обхванато от едно общо понятие, макар всеки да действа дори вън от общение със занимаващите се с нещо подобно. Така трима философи, трима риторичари не стават един, а единството на занаятието остава само общо име... За Бога ние мислим по друг начин. Тук подразбираме тъждествено действие – “едно движение и разпореждане на благата воля, преминаващо от Отца, през Сина към Духа”... “Цялата промислителност, попечителност и бдителност над вселената, – казва Григорий, е една, една, а не тройна, извършва се от Светата Троица, но не се разсича на три части според числото на съзерцаваните чрез вярата Лица, така че всяко от действията, разглеждано само по себе си, да би било или само на Отца, или отделно на Единородния, или пък отделно на Светия Дух.” Григорий формално следва Ориген, но по същество не е съгласен с него. Първо, защото той отхвърля допусканото от Ориген разпределение на действията по ипостаси, отхвърля несъвпадането на царствата на Отца, на Сина и на Духа по обем и по състав – Григорий твърди по-скоро обратното. Второ, защото той е свършено свободен от онзи субординационистки уклон, който го има при Ориген – Божието действие според Ориген, като че затихва в мярата на низхождането по изброяваните ипостаси – силата отслабва, отслабва мощта и властта. Наистина при Григорий пътят на Божественото действие в света съответства на реда на Лицата: от Отца чрез Сина в Духа, при което се различават: $\epsilon\kappa$, $\delta\acute{\iota}\alpha$, $\epsilon\nu$. И все пак това е различие във вътретроичния живот, съответстващо на неслитния строй на единосъщния

Живот – затова именно то води до разбиране на троическата тайна. Накрая трябва да добавим, че в едното, но троическо действие, разбира се, няма прекъсване или някаква протяжност във времето, както няма никакви разделения или промеждутъци в самата Троица. “Понеже в предвечното естество няма разстояние”, няма никаква празнота или “неосъществена среда”. Във всеблажения живот няма протяжност, няма нищо, което би могло да се измери – “при Бога и извън Бога няма нищо такова, от което в продължение на преминаването, едно вече да преминава, другото да предстои да премине... всичко еднакво винаги присъства като настояще.” Различаването на времена, се изключва, изключва се всяко “някога” и “когато” – защото са изключени измененията: Бог не става нищо (друго), но “е” – като пълнота и “троическа простота”. В Бога нищо не възниква – “което е било, то е, и ще бъде, а ако нещо някога не го е имало, него го няма и не ще бъде”... На това основание свети Григорий опровергава Евномий, който се опитвал да се възнесе “повисоко от рождението на Сина”, сякаш могат да се търсят степени в безкрайното... Ако е имало нещо преди Сина, то е имало време, когато не е имало и Отца, и във всеки случай ще се окаже, че сам Бог “прави Себе Си по-стар или по-млад от Самия Себе Си”... Невечността на Сина предполага и небитието на Отца. Благодетието изисква да се отделим от времето – “и преди времената, и след тях безпределността на Неговия живот се лее навсякъде”... Времето – по проникновените слова на Григорий – “тече по свой собствен ред или съдържайки в себе си или отминавайки постоянно, непреходно естество, пребиваващо в своите собствени предели”... Всичките имена на Бога и всичките представи за него “се появяват заедно с вечността на Бога”. С това се изключва и всяка продължаваща се последователност в Божиите действия – те са прости, както е проста и Божествената пълнота. Тук от-

ново има и сходство, и рязко различие от Ориген, който е съмнял от вечността и простотата на Божественото битие да направи само субординационистки изводи и затова самото Божество на Втората (строго погледнато, дори не може да се прибави: и Третата) ипостас е свел до “причастност” (на Божеството), като че ли опасявайки се, че дори вечното рождение нарушава простотата. Свети Григорий разбира, че пълнотата не противоречи на простотата и че напротив – това са обективно съвпадащи и неслитно-не-разделни свойства и затова той изковава от Оригеновите понятия непреходна ризница от истинно-точни догмати.

3. При разкриването на троичността Григорий изхожда от понятието за сила: Синът и Духът са сили, но “същностно съществуващи”, т. е. ипостаси. Понятието ипостас Григорий определя подобно на брат си Василий. “Защото под това название (Отец, Син и Дух) узнаваме не различието по естество, но само свойствата, които служат за познаване на ипостасите, от които знаем, че Отец не е Син и Синът не е Отец, че Отец или Светият Дух не са Синът, но всяко Лице се познава по особена отличителна черта на ипостасата, в неопределимото, само по себе си непредставимо и неотделимо от Лицето съвършенство, което е съединено с Него”... И така ипостасните имена са съотносителни имена и при това по-скоро апофатически отколкото утвърждаващи – във всеки случай те не ни дават изчерпателно разбиране на тайните на Троическия живот, още повече че се изключва всяка аналогия с тварния смисъл на тези думи. Имената на ипостасите обозначават Тяхната “особеност” и отношение, начина на битие – *как*, а не *какво*... При определяне на ипостасните особености Григорий Нисийски се отклонява от другите Кападокийци, особено от Василий. Той различава Отец и Син преди всичко като Нероден и Единороден, ἀγέννητος и μονογενής. Това са два начина на битие: да бъде неродено, и да бъде единородно. Свети Григорий говори не про-

сто за родеността на Сина, но подчертава името: Единороден, за да отличи по-ясно неизповедимия начин на битие на Сина и на Духа. Като не се удовлетворява от опеределиението на ипостасата на Духа при Василий като – “Светиня”, като не намира за достатъчен термина ἐκλόρευσις при Григорий Богослов, Григорий Нисийски вижда отличителното свойство на Третата ипостас в това, че Тя е трета: от Отца чрез Сина, δι’ υἱοῦ. Това διὰ има онтологически, а не само домостроителен характер. И все пак това διὰ не означава съпричиняване и е съществено различно от ἐκ, и Григорий рязко подчертава единството на началото... Собствено казано, “чрез Сина” е почти равнозначно на “от Отца”, защото Отец е името на Първата ипостас по отношение на Втората. Имената на Отца, Сина и Светия Дух не са имена на естеството или на природата – по естество ипостасите се наричат еднакво – Бог. Григорий подчертава рязко това, за да изключи всякакъв субординационизъм. Името Бог е еднакво за Трите, общо е за Тях, затова не бива да се казва: Бог и Бог и Бог, а – едно Божество, един Бог. Следователно неизреченото естество и ипостасите се различават както общото и частното... И все пак това съотношение на общо и частно трябва да се разбира богоприлично. Това значи, че трябва преди всичко то да бъде отделено от всяка изменчивост и изменение и особеното (или неделимото) да се разбира в съвършената пълнота на завършеното и просто битие, в което няма нито среда нито разделение. Тази уговорка свети Григорий невинаги отчита с достатъчно внимание. Вярно е, че също като Василий Велики и Григорий пояснява различието на същността и лицата с човешки пример: човекът (въобще) и три неделими: Петър, Иаков, Иоан. И все пак това не значи, че общото е само производно от частното, което при тях се отделя чрез отстраняване на различаемото. Формално кападокийската терминология напомня Аристотел, Аристотеловия плурализъм

и индивидуализъм – така, че общо е само понятието, под което стоят индивидите. И все пак при Кападокийците по-рязко е изразен тушираният при Аристотел мотив за субстанциалното единство, единството на материалния принцип, също така недокрай познаваем (понеже е безкачествен), както и при Аристотел. Но ако при Аристотел тази безкачественост е проява на бедност, то за Кападокийците по отношение на Божеството тя означава пълнота, свръхкачественост – не смътност, а висше съвместяване на това, което вече не се разпада на отделни качества. Това единство на “подлежащото” се предполага от различаването на ипостасите... Отгук е и резкият реализъм (или онтологизъм) при Григорий Нисийски. На него му се налагало да отговаря на категорично поставения въпрос: защо не Три Бога, след като имаме три ипостаси. Та нали Петър, Иаков и Иоан са трима човека. Може да ни се стори, че Григорий отговаря на това недоумение твърде много – защото той отговаря, че, строго погледнато, и за хората не може да се каже: трима. Не заличава ли той по този начин различието между Божественото и тварното естество като еднакво подвежда и едното, и другото под понятието за субстанциално единство? И при това не е ли неговият отговор само словесно заобикаляне на трудността, само уговорка...Григорий отговаря така: Строго погледнато, неточно и противоречиво е да се каже: *трима човека*. Защото три се отнася към различното, а човек е име не на различаваната, а именно на отъждествяваната в тях същност. С името човек не може да се обозначи собственото на различаваните, то не е собствено име, а общо – само собствените имена могат да се събират, само те могат да бъдат подредени и обозначени с число. При това събирането вече предполага единство като основание за събирането. “Човекът” е един, защото за всяка ипостас се мисли едно и също тъждествено съдържание. “Естеството е едно, съединена сама в себе си и съвършено

неделима единица, която не се увеличава от прибавяне и не намалява от отнемане. Както е една, така и остава. Макар и да се явява в множество, тя е истинно съществуваща, неразделна, нераздробима, всецяла, неподелима – всекиму по отделна част – между причастните ѝ”... Численият ред не предизвиква различност на естеството – изчисляваното пребивава само в себе си, такова каквото е, независимо дали се събира или не, и във всеки случай то е неизменно от времето. Дали Давид е имал по-малко от Авраам по отношение на същността, понеже се е появил 14 рода след него? По-малко ли е бил Давид човек, защото е живял по време по-късно от Авраам? Всеки тъждествено с другите и поравно е човек – “човекът, най-точно казано, може да бъде наречен собствено един”... Свети Григорий напомня за логическата неизменност на понятието: събират се тези, които са в едно понятие, които биват “представяни в едно и също очертане”... “Човекът” в трите е един, както е едно златото в множеството статирри. “Не се извършва нито намаляване нито прибавяне, като го разглеждаме в много или в малко”... Общото и частното се съотнасят както *какво* и *как*. И все пак в тварния свят неразделната и тъждествена същност (например човешката) се намира в постоянно ставане, в изменчивост, в процес – като си остава сама себе си, тя реално се явява или осъществява в разни и собствено случайни индивиди – “понякога в едни, друг път в други, понякога в голям брой, понякога в малък”. “Защото, ако някой е човек, то той не е все още непременно и Лука, и Стефан”, добавъчните “особености” нямат значение за тъждеството на естеството, те са случайни (συμβεβηκότες). Именно в това отношение Божественото битие е неподобно на тварното. “ В трите Лица никога няма никакво нарастване или намаляване, превръщане или изменение.” Тук няма никакъв повод за неточна словоупотреба – ние събираме хора независимо от тъждеството на естеството само защото тук

има случайна и изменчива множественост на неделимите... “В разсъжденията за Светата Троица никога няма нищо подобно, защото се именуват едни и същи, а не едни и други лица, със същото и еднакво съдържание. И Тя не допуска никакво нарастване до четворица, нито намаляване до двоица – защото не се ражда и не изхожда от Отца или от някое от другите Лица, още някое ново лице, така че Троицата да би станала някога четворица, и никое от тези Лица не прекъсва с времето своето битие, така че Троицата да би станала двоица.” Това означава, че Божествените ипостаси са непреходни и по някакъв начин необходимите ипостаси, в които безначално и неизменно се осъществява пълнотата на неизреченото Божествено естество – неизменни и вечни начини на битие на Единия Бог. Ударението пада именно върху простотата и неизменността. “Защото Лицата на Божеството не са разделени Едно от Друго нито по време, нито по място, нито във волята Си, нито в начинанията, нито в дейността Си, нито в това да претърпяват нещо подобно на това, което се забелязва у човека”... Простотата на битието се открива в известната сплотеност на неслитните Ипостаси. Свети Григорий не може да бъде упрекуван в натурализъм, колкото и езикът му формално дори да напомня западно-стоическата словоупотреба. Макар и да използва тертулиановия пример с трите огъня, с трите светилника, той премахва основната неточност, която прави езика стоически: сравнението със златото и монетите е опасно поради това, че от една неопределена материя произволно се секат раздробявани в съществуването си случайни монети. Именно тази неопределеност, случайност, произволност, равновъзможност и текучество Григорий изключва категорично. Необходимо е да добавим още, че различаването на общо и частно според Григорий, както и според всичките Кападокийци, е само спомагателно логическо средство. Основното в неговото съзercание е таинствено-

то Троическо единство, “Троическата простота”, живото единство на битието, единият Живот. Именно това триобратно единство на Живота е единството на същността, единосьщието – битие в неразделно единство. В Божеството различаваме не вкостеняло единство или неподвижност, но пълнота на живота: този живот се открива като Триединство. В това е същественото различие между богословското тайнство на Новозаветната вяра и догмата на иудейството.

5. ПОКРОВЪТ НА ВСЕЛЕНАТА

1. За света Бог е начало и предел, източник на съществуването и цел на всички стремления. В началото Бог е сътворил небето и земята. Това значи, че тварта има начало на своето съществуване в Бога и че тя започва да съществува. “Началото на светобитието – казва Григорий, – означава, че Бог изведнъж и за един миг е положил основанието – и на походите, и на причините, и на силите на всички същества. И това основание на създанията знае единствено само Творецът. Възникването на тварта за нас е непостижимо. И все пак знаем, че начало на битието си тя има “чрез изменение”. Нейното начало е “някакво движение и изменение на несъществуващото в съществуващо”... “Самата ипостас на тварта е начената с изменение” и затова тварта е по необходимост изменчива, по своето естество е нещо изменчиво, ставащо – докато не постигне изпълването си, не се осъществи, не достигне пълнота. Творческата воля на Бога е единствената опора на тварта в това текущо съществуване. Светът съществува и стои за това и само за това, че “художествената и премъдра Божия сила, която се открива в съществата и прониква всичко” го поддържа и устройва – “прониква със Себе Си всяко от съществата и чрез разтворението на Своята сила във вселената държи съществата в битие.

Бог не просто е създал света някога, Той като Вседържител го съхранява и държи, чрез Своето вездеприсъствие... “Защото нищо не може да пребивава в битие, без да пребивава в съществуващото”... Бог пребивава в света, без да се смесва с него – както душата не се разтваря в оживотворявания от нея телесен състав. Това напомня стоическото *διοίκσις*, но с тази уговорка, че това “разтворение на силата” не нарушава съществената трансцендентност и непристъпност на Божественото битие. Твартата е противоположна на Бога, “създаденото естество и Божията същност са разделени и нямат никаква връзка по отличителни свойства”, и все пак навсякъде се разпростира Божествената “неколичествена и неопишуема Сила, Сама в Себе си съдържаща вековете и цялото творение в тях”... Как? Не знаем. И никак да не любопитстваме – защото това превишава мярката на разума. Какво е имало до сътворението? Каква е необходимостта от сътвореното? Знаем само, че всичко се съзидва от силата на Словото, защото не от безсловесие (*ἄλογία*) започва света.

2. В библейския разказ за творението свети Григорий вижда запис на синайските съзрения на Моисей, а не домисъл на умозаклучаващия разум. Трябва разкрием зад буквата на разказа неговия вътрешен смисъл и сякаш следвайки Моисей, да влезем в таинствения мрак. Свети Григорий иска да отиде по-далеч от Василий... Светът е цяло, стройно и съгласувано. И като цяло той е създаден от Твореца. Бог твори с Премъдрост и Премъдростта е воля, а за Бога делото е неразделно от решението на волята, “при делото на сътворението, отбелязва Григорий, трябва да си представяме в Бога всичко в съвкупност – волята, Премъдростта, могъществото, същността на съществата”... Неслучайно Григорий приравнява “могъществото” Божие и “същността на съществата”. При това той изключва две противоположни допускания: Бог не от Себе Си твори, защото е разнороден на твартата, и не от

някакви “запаси”, не от някакво несъздадено вещество. Това означава: “самото устремление на Божественото произволение, когато пожелае, бива дело и изволенieto се осъществява (същевтори се), превръщайки се веднага в естество по властта на Всемогъщия, Който какво и да поиска, премъдро и художнически, не оставя изволенieto неприведено в действие. Именно привеждането на изволенieto в действие е същността”... Свети Григорий прави уговорката, че веществото като такова в своето основание е невеществено, но “произхожда от умопредставимото и невещественото”. Веществото е съвкупност от качества, извън които нищо не е мислимо и не е представимо – тяхното “съвкупно стечение” именно образува веществеността. “Всички тези свойства, както мисли Григорий, сами по себе си са понятия и голи умопредставления”, защото нито едно от тях само по себе си не е вещество – лекота, тежест, плътност, цветовост, очертание, протежение... Именно тези невеществени качества Бог твори в началото – поводи, причини, сили на съществата... Началото, подчертава Григорий, означава “мигновеност и непрекъснатост” и заедно с това “начало на времето протежение”. И все пак началото на времето още не е във времето, още не е време – тук Григорий повтаря Василий. Началото на времето означава начало на движение и изменение. Възникването на тварта е начало на нейното ставане. Вселената не възниква веднага в своята пълнота. Тя постепенно се устройва. Изведнъж и едновременно възникват елементите на света – от нищо, и при това Бог им съобщава сила за самоосъществяване. Светът започва да се съставя... Отначало земята е била “пуста и безвидна”, защото, обяснява Григорий, “всичко вече е съществувало във възможност при първото творческо устремление на Бога – като че от някаква вложена сила, осеменяваща битието и на вселената, но в действителност все още не са съществували вещите – всяка в своята отделност”. Да го кажем по

друг начин – земята е била и не е била, “но е очаквала онова, което се дава с устроението на качествата, което и значи: да дойде в битие”... Пустота според превода на Теодотион, защото била дадена “силата да се възприемат качествата”, но тях още ги нямало. Всичко било в мрак, “когато всяко от изпълнящите вселената същества все още не било самото себе си”... Но била създадена не само безкачествената материя – напротив, именно това свети Григорий и не допуска. Било създадено смешението на качествата и то трябвало да се избистри. И затова като някаква скрепяваща скоба и свързка в създаването на естеството са вложени “Божественото художество и Божествената сила”, силата на движението и силата на покоя.

3. Шестодневът според свети Григорий е описание на устрояването на земята, на осъществяването на тварните потенции. “Ако чрез предварителното могъщество на Създателя е положено вещественото основание на всичко в неговата съвкупност, казва той, то частното проявление на видимото в света се е извършило според някакъв естествен порядък и в последователност, в определено продължение на времето”... След началото следва “някаква необходима последователност в известен порядък”. Отначало се явява огън и изведнъж, изтръгнал се от дълбините на тежкото вещество, озарява всичко със светлината си – *и биде светлина*... “Рече Бог” – това означава, че във всяко същество е вложено “някакво премъдро и художествено слово”... Бог не е говорил членоразделно, но със Своето могъщество “е вложил в естеството светоносна сила” и това, което се извършва от закономерното действие на вложените от Бога сили, Моисей нарича направо Божие дело ... В Божественото творчество няма последователност. Последователността принадлежи на осъществяващата се твар... За нея се отнася изброяването на дните, определяно от кръговрата на стихииите. Първоначалният хаос се върти и поради различната плътност стихииите се

размесват, огънят се устремява към повърхността и се стреми нагоре, докато не срещне “предела на сетивната твар”. В Библията той е наречен твърд, а “отвъд този предел – отбелязва Григорий, – следва някаква умопредставима твар, която няма нито образ, нито големина, нито ограничение по място, нито мяра за протежение, нито цвят, нито очертания, нито количество, нито каквото и да било друго, което може да се види под небето”. Тогава пътят на огъня се изгъва и описва кръг. Целият този процес е ден първи и неговият смисъл е отграничаването на видимото и умопредставимото. Последвалият процес на светоустрояването свети Григорий представя като отделяне и разделяне. В продължение на три дни се е извършило “взаимното отделяне на всяко нещо в света”, всичко се е разпределило. Така са се разделили сушата и водата, отделили са се светилата, слънцето, луната и звездите, размесени в пространствата според свойството на своята светлост. Всяко нещо е заело място си в някакъв премъдър порядък и го пази “с неизменно постоянство по силата на своето естество”... Това не е можело да се извърши изведнъж, “защото всичко движещо се непременно се движи във времето и за взаимното съчетаване на частите помежду им е нужно някаква продължителност от време”... Затова едва в четвъртия ден се съставят небесните светила – именно се съставят, а не се съзиждат наново. Можем да допуснем, че мисълта за естественото място на всяка вещь е възникнала при Григорий под влиянието на Аристотеловата физика. За последните дни на творението свети Григорий не говори подробно, като приема, че разясненията на Василий Велики са достатъчни. Той само подчертава, че има степени в творението, някакво възходжане към това, което е повече, към естественото съвършенство. Първо мъртвото вещество, после растенията, накрая безсловесните същества. Първо веществото, после живота който прониква в него. И отново има степени на жи-

вот. Общата за всички същества от органическия свят “жизнена и душевна сила” се проявява в три вида: като “растителна и питателна сила” още в растенията; като “сетивна сила” или “сила на възприятието” в животните; като “разумна сила” или сила на разсъдението – само в човека. Но това не са три форми на едно начало, а именно три непреходни степени, които се предполагат една друга във възходящ ред. Григорий настойчиво прокарва тази отново възходяща към Аристотел мисъл за иерархичното устройство на природата. Именно затова може да се каже, че в шестия ден всичко е достигнало своя край и своята цел – “цялото богатство на тварта и на земята и в морето е било готово”... Това е едновременно и покой, и движение – две взаимно противоположни по своето съчетание сили пораждат симфонията на света; така че и в движението има покой, и в неподвижността – движение. “Всичко съществува едно в друго и се поддържа едно друго, защото превръщащата сила чрез някакъв кръговрат превръща всичко земно от едно в друго и от това, в което то е превърнато, отново го привежда в онова, което е било преди... Така се създава някакъв кръг, който се върти около самия себе си и винаги прави едни и същи обороти, така че нищо не намалява и не се прибавя, но всичко и винаги пребивава в първоначалните мери.” Това наистина е хармония – “някаква музикална стройност”... Светът е някакво “стройно и чудно съставено песнопение на силата, която обладава всичко” – това всестройно сладкопение може да бъде дочуто от ума.

4. Особено място в творението заема ангелският свят, духовният и безплътен, но заключен и от времето, и от пространството свят. Понеже “нищо от идващото в битие чрез изменение не може да съществува иначе, освен в определено място и във времето”... Това не значи, че ангелите пребивават в пространството по същия начин както и тялото, но те са обвързани, ограничени от пространството,

не обладават вездеприсъствие, макар и да могат да се явяват, където пожелаят, без да губят време за това. Тяхното битие е по-дълбоко свързано с времето – по това Григорий рязко се различава от Василий Велики. Той смята ангелското битие за лесноподвижно, нарича го “неуморно” – това се свързва е основната му мисъл: всичко трябва да се стреми към Бога и да се стреми безспирно и безпределно, като никога не Го настига. В духовния живот особено не може да има спиране, той по съществува си е път – и следователно той е живот във времето, във постепенността или последователността. Този динамизъм е особено ярък в ангелския свят. “Природата на ангелите по някакъв начин непрестанно се съзижда, изменяйки се вследствие прибавлението на още блага, така че не може да има никакви граници и възрастването към по-добро няма предел...” Григорий Нисийски допуска, че ангелското царство е възникнало постепенно чрез някакво таинствено размножение, така че броят на ангелите се е съставил и след това се е намалил чрез падението. Заедно с това според него е възникнала и иерархията на ангелските чинове – тя се определя по степента на постигнатото съвършенство. Броят на ангелите Григорий определя по притчата за заблудената овца – оставя деветдесет и девет заради едната... Григорий обяснява: оставя ангелите и идва при човеците... Битието на ангелите е вечно славословие. Трябва да добавим, че ангелите не обладават пълнотата на познанието. Може да се приеме, че самата им безплътност ограничава тяхното познание – във всеки случай те разбират и узнават тайната на възплъщението само чрез Църквата, както ни открива Апостолът (Еф. 3:10-12). И може би в Църквата “те виждат по-ясно Невидимия”, отбелязва Григорий. Ние може да съдим за ангелското естество по “едноплеменността” на нашата душа с тях, макар и тя да е облечена с тяло.

5. Творението на света завършва със създаването на човека. Това е действителното изпълване и заверше-

ние. И все пак човекът не е само част от света, но и негов владика и цар – затова той бива въведен в творението последен. Светът е устроен и украсен от Бога заради човека като някакъв царски дворец; и човекът бива въведен в тази пълнота не за “да придобие онова, което го няма, но за да се наслаждава на това, което вече го има” – отчасти като зрител, отчасти като владика. Има определена двойственост в устрояването на човека. От една страна, той е средоточие на вселената, пълнота на природата, микрокосмос, “някакъв малък свят, който съдържа в себе си същите тези стихии, с които е напълнена вселената” – именно затова човекът е сътворен последен, защото “обема със себе си всякакъв род живот”. И все пак не в това е достоинството на човека. “Какво важно има в това, пита Григорий, човекът да бъде почитан като образ и подобие на света? Та нали и земята преминава, и небето се изменя, и всичко, което се съдържа в тях, преминава с преминаването на съдържащото.” И иронически отбелязва за езическите мъдречи: “Казвали: човекът е микрокосмос... но като въздавали с това гръмка име такава хвала на човешката природа, не забелязали, че почитат в човека свойствата на комара и мишката”... Космичността на човека получава смисъл според Григорий само защото той е създаден по образ Божий и чрез това става проводник за Божествените действия във всяка твар. В човека се съразварят умната и сетивната природа. Така разбира свети Григорий взимането на земната пръст за образуването на човека; и в тази пръст живота е вложен със Собственото Божествено вдъхване, “за да се съпревъзнесе земното с Божественото и някаква единна благодат да премине равночестно през всички твари при разтворението на долното естество със свръхсветовното Естество.” Чрез човека и земната стихия получава участие в духовния живот. В човека се събира целият свят. Затова именно така тържествено е създаден човекът – не в бързина, не само с могъ-

щество, не със съвкупно повеление, но по съвет, “някак с обсъждане”... Бог създава човека единствено заради любовта Си, за да стане той участник в Божественото блаженство. Именно затова Бог създава човека по Свой образ и подобие, “за да бъде той одушевено подобие на Божествената и превечна сила”... Защото подобното се познава от подобно и “за да направи себе си Божий участник, приобщаващият се трябва да има в естеството си нещо сродно на това, на което то става причастно”. И Бог дава на човека някаква неизказана пълнота на благата... Свети Григорий вижда разгадката на човешкото битие в това основно понятие: образ Божий. В него е границата между света (природата) и човека.

6. Образът Божий в човека трябва да се търси в онази страна на човешкото битие, по която той се отличава от природата, т. е. в неговата “разумна страна”, в ума (νοῦς). Заедно с това образът предполага отражение: за образ Божий в човека трябва да бъде признато всичко, което отразява Божествените съвършенства, т. е. цялата съвкупност от блага, вложена в човешкото естество”... Така онтологическият мотив се преплита с етическият: образът Божий е динамичен фактор, допускащ прибавяне и намаляване, който има по-голяма или по-малка точност и пълнота. Толкова повече е осъществен и явѐн един образ, колкото по-пълно човек отразява Божественото съвършенство, колкото по-пълно той се явява “отражение на Божието естество”. Тогава богообразността се открива в целия човешки състав – от неговото средоточие, от ума... “Както често в малкото парченце стъкло, когато се случи да попадне под лъч, се вижда целият диск на слънцето, който се показва в него не в своята собствена големина, но в такъв обхват на кръга, какъвто може да вмести в себе си малкостта на парченцето – така и в малкостта на нашата природа сияят образите на онези неизразими свойства на Божеството”... Образът Божий в човека предполага жи-

вата връзка на човека с Бога, уподобяването на човека – на Бога, защото само чрез такова уподобяване човек става причастен на Божествените блага. “Умът, като създаден по образа на Най-прекрасния, докато е причастен (доколкото за него е възможно причастие) на Първообраза, и сам пребивава в красотата. Ако пък се отклони в някаква мяра от това подобие, той се лишава от красотата, в която е пребивавал. Умът става красив от подобие на първообразната красота подобно на огледало, което изобразява чертите на онова, което се вижда в него.” И красотата на ума се отразява в целия човешки състав, така че “общението с истинната красота се извършва съразмерно във всичко – посредством висшето се украсява онова, което е непосредствено след него”... В известен смисъл да бъдеш образ Божий, означава да живееш в Бога, да имаш възможност за и начатък на този живот, “възможност да бъдеш прекрасен”... Тази възможност се изразява в определени свойства на човешкото същество. И преди всичко – в свободата... Свободата означава “необвързаност от никаква природна сила”, способност за самостоятелна решителност и избор. Свободата е необходимо условие за добродетелта. “Защото добродетелта е нещо неподвластно и доброволно, а принуденото и произволното не може да бъде добродетел”... От друга страна, извън свободата няма разум: “словесното и разумно естество, ако престане да действа свободно, ще загуби заедно с това и дара на разумността”, т. е. дара да различава и отсъжда. Накрая, “ако пък някаква необходимост обсеби човешкия живот, то от това би станал неверен образът, който по своето несходство е направил себе си далечен на Първообраза. Защото как естеството, подчинено и поробено от някакви нужди, би могло да се нарича образ на царственото естество?” Със свободата в човека е свързано неговото влечение към благото, или с други думи – любовта. “Бог е любов и източник на любовта – подчертава Григорий.

Той, като Зиждител, и за нашето естество е направил това отличителна черта... Следователно, където няма тази любов, там са изопачени всички черти на образа"... Накрая в човешкото естество е вложено безсмъртието – “за да може по вродената си сила то да познава превисшето Същество и да възделява Божията вечност”. По такъв начин царственото достойнство и призвание, което въвежда човека във вселената като неин цар и владика, е свързано с неговото Богоподобие... Понятието за образа Божий в човека свети Григорий винаги разкрива във връзка с учението за Богообщението. Онтологическата страна на въпроса той оставя като че ли в сянка. Нещо повече, според него непостижимостта на човешкото естество принадлежи именно на образа Божий в човека. “Образът, докогато няма недостатък в нищо от умопредставимото в Първообраза, е образ в собствения смисъл на думата. Но веднага щом лиши с нещо подобие с първообраза, в самото това вече не е образ. Затова, тъй като едно от свойствата, които се съзират в Божието естество, е непостижимостта на същността, то по необходимост и образът има сходство с първообраза по това... има точно сходство със свръх-Съществуващия, със своята непостижимост отличавайки своето непостижимо естество”... Тази непостижимост не изключва възможността за познаване и определяне на това как можем ние и за Бога да говорим, независимо от непостижимостта на Неговото същество. И все пак последните онтологически дълбини са закрити за нас. Образът Божий в човека е онтологически неопределим – по друг начин не може и да бъде поради непостижимостта на естеството на Отразявания. Може да се говори само за отражение на съвършенствата на Първообраза или, което е същото, за причастие към Неговите блага. Свети Григорий извежда това от призванието за Богообщение. “Човекът, приведен в битие за наслаждение на Божествените блага, трябва да има в естеството си

нещо сродно с онова, на което той е причастен. Затова именно той е украсен и с живот, и със слово (разум), и с мъдрост, и с всички Боголепни блага, за да има поради всеки от тези дарове възжелание по сродното... Същото това изразява и книгата на Светобитието посредством многобхватното си слово – с един израз, когато говори, че човекът е сътворен по образ Божий...” Ето защо не може богообразността на човека да бъде сведена до една определена черта. Едно остава безспорно. Божият образ трябва да бъде търсен в духовната страна, а не в сетивния състав на човека. И все пак Божият образ е включен в сетивното страсотворение, за да може той да се проявява и в сетивното. В този смисъл човешкото същество е двусъставно.

7. При създаването на човека свети Григорий различава два момента, впрочем хронологически съвпадащи си. Казано е: сътвори Бог човека... “Неопределеността на изразяването – обяснява Григорий – сочи към цялото човечество, защото на твърта още не ѝ е дадено това име: Адам, както разказва историята впоследствие, а напротив – точното име на сътворения човек, му се дава не като на някакъв единствен, но въобще на рода”... Божественото предведение и могъщество при първоначалното устройване обхваща цялото човечество. За Бога в сътвореното от Него няма нищо неопределено, а напротив за всяко от съществата се поставя някакъв предел или мяра. Това не означава, че е бил създаден някакъв всечовек или всеединен човек. Човечеството било създадено в цялата му пълнота и обем, но също както и целият свят е бил създаден изведнъж, което обаче въобще не предполага емпирическата осъщественост на всичко отведнъж... Това означава само, че първият човек е бил създаден не като единична и обособена личност, но като родоначалник на човечеството, и че Божествената творческа воля обхваща цялата пълнота на имащите да произлезат човеци, единностъпни помежду си, и за всеки поставя основание и цел

(τέλος - предел). Трябва да отбележим, че според мнението на свети Григорий Бог е изволил крайно число човешки личности и от това се предопределя крайността на историческия процес – докато не се изпълни мярата на ражданията... Бог е “предвидил време, съразмерно на устройването на човеците, за да съответства неговата продължителност и на появата на определен брой люде, и текущото движение на времето ще спре тогава, когато в него се прекрати разпространението на човешкия род”... Всеединството се отнася по-скоро до Божието изволение, отколкото до естеството, което е възникнало “при първото устройване” – “по силата на предведението, цялата пълнота на човечеството сякаш е съ-обхваната в едно тяло – от Бога на всичко”, казва Григорий. Той иска само да подчертае, че образът Божий е не е бил даден само на първоздания Адам, “но тази сила еднакво се простира върху целия род”. И обяснява: “Затова цялото е наименувано като един човек, понеже за Божието могъщество няма нищо, което да е минало или бъдеще, но и очакваното наравно с настоящото се държи от всесъдържащата действителност; затова цялото естество, което се простира от първите люде до последните, е като че някакъв един образ на Съществуващия”... Всеки човек “има в себе си пълната мяра на човешкото естество”, ето какво иска Григорий да подчертае преди всичко; и затова Адам като първоздан е имал в себе си всичко онова, което има и всеки от неговите потомци – и все пак “по отношение на естеството”. Във всички естеството е едно и тъждествено, но отличителните свойства са различни – Григорий никога не говори за тяхното съвместяване в Първоздания. Той, напротив, подчертава “предсъществуването” на потомците в “предците – по общата същност, която не се ражда наново и не се разделя според броя на родените. И при това, не предсъществува (както и въобще не съществува) извън ипостасите. Във всеки случай свети Григо-

рий прави разлика между създаването на човека “по обща същност” и създаването на мъжа и жената. Разделянето на половете не се отнася до образа Божий, защото не може да бъде възведено към Първообраза. “Затова – заключава Григорий, – устройването на нашето естество е някак двойствено: от една страна, това е уподобяването на Божественото естество, а от друга – разделянето на различни полове.” Това второ “устройство” съединява човека с безсловесната и животинската природа... За човека, създаден по образ Божий, не е било и нужно разделението на полове, защото размножаването е щяло да се извърши по такъв неведом начин, “по който ангелите са възраснали до множество”... Едва в грехопадението, когато въобще отпада от равноангелното състояние, човекът загубва и този способ на безстрастно размножение. Предвиждайки това падение, “понеже чрез прозорливата Си сила предусетил, че човешкото произволение няма да тръгне по прекия път към прекрасното и затова ще отпадне от равноангелния живот”, Бог “примисля” за Своя образ различieto и разделението на половете, което няма никакво отношение към Божествения първообраз – “примисля на естеството способ за размножение, който да е подходящ за падналите в греха, вместо този, който е приличен на ангелското величие, насаждайки в човечеството животински и безсловесен способ за взаимно приемство.” Свети Григорий прави уговорката, че това е негово частно мнение и догадка... В тези разсъждения е несъмнен силният отзвук на оригенизма. И все пак в много отношения Григорий решително се разминава с Ориген. Първо, той отхвърля предсъществуването и превъплъщението на душите – “като че ли, някакви племена от души преди живота в тялото, съставляват особено гражданство”. Той признава размножението даже в ангелския свят и с особена сила подчертава динамизма на времевия процес като процес, в който се осъществява и се същевтори пълнотата

на човешките ипостаси. При това свети Григорий с особена рязкост подчертава, че нито душата произхожда без тялото, нито тялото без душата, но двете имат едно начало. Човекът не се състои от две, но по силата на раждането едновременно произлиза и по душа и по тяло. Развитието на човешкото семе е един органичен процес, всичко се осъществява от “силата скрита в семето” – “така и душата я има в семето, но незабележимо”... От одушевените се ражда одушевлено – жива, а не мъртва плът. “Смятаме за невъзможно душата да пригажда за себе си чужди жилища” – заключава Григорий. Второ, при свети Григорий няма онзи гнуслив принципиален спиритуализъм, който е налице при Ориген. Всичко създадено от Бога е било твърде добро според библейските думи. Това означава, “че във всяко от съществата трябва да се забелязва съвършенството на доброто” – “всяка стихия, всяка сама по себе си, по особен за нея закон е изпълнена с добро” – независимо дали това е стоножката, зелената жаба или съществата, които се раждат от гниенето на нечистотите – и те са твърде добри”... За свети Григорий вещественото като такова не е нещо нечисто и възниква първично. И животинското не е нещо нечисто, то е нечисто само в човека – “защото, това с което безсловесния живот е ограден за самосъхранение – то, бидейки пренесено в човешкия живот, се е превърнало в страст”... И още повече в самия човек низшите движения на безсловесната душа, под властта на разума “се превръщат всяка във вид добродетел” – в това свети Григорий повтаря Василий. Накрая “второто устройване” на човека според разбирането на Григорий е дело Божие. “А порядъкът на естеството, установен с Божието изволение и закон, отбелязва той, е далеч от упреждане в порок”. И продължава: “Защото цялото устройство на органичните членове е насочено към една цел и тази цел е човекът да пребивава в живот”. Затова и самото страстно и животинско раз-

множение не е нещо низко – то “въвежда приемството на естеството”, чрез него “естеството се бори със смъртта”. “Родотворните членове запазват човечеството в безсмъртие, така че смъртта, която винаги действа против нас, става по някакъв начин бездействена и безуспешна, защото природата се възобновява, попълвайки недостига с раждащите се.” Този мотив е чужд и далечен за Ориген. Остава впрочем неясно, към кое време отнася свети Григорий това “второ устрояване” на човека и актуалното разделение на половете. И можем да приемем, че щом едва под “кожени ризи” Григорий разбира телесната материалност, която облича падналия човек, то безгрешният човек в своето равноангелно състояние е бил свободен от сходство с безсловесните в своята телесност и актуално не се е разделял на полове. Божественото предведение само е предопределило предстоящото огрубяване и разделяне, изволило е неговата възможност. Това във всеки случай се отнася до половете. Въобще едва ли свети Григорий е признавал пълната невещественост на първородения човек – това би противоречало на неговата основна мисъл за срединното положение на човека в света, като свързващо звено между безплътното и земното, за неговото царствено призвание и положение в природата. По-скоро Григорий е споделял мнението, изложено още при Методий Олимпийски и повторено от Григорий Богослов, че кожените одежди означават само огрубяването и омървяването на човешкото тяло, чрез което именно той става подобен на животните – не телесността, но смъртността, “възможността за смърт”. И тази смъртност е “ризата, която е наложена върху нас отвън, служеща на тялото за временна употреба, нещо което не се сродява с естеството” – именно риза, обвивка, “хитон на смъртността”... Във всеки случай свети Григорий особено силно настоява (и едва ли не против оригенистите) за цялостността на сегашния човешки състав, на свършената съвременност на

душевното и телесното развитие... Следва да се добави, че мнението на Григорий Нисийски, че брак не е имало преди падението, че следователно “законът на съпружеството” е порождение на греха, така че не може да има безгрешен брак по природа, било споделяно сред древните учители и от онези, които стояли далеч от Александрийското влияние. Преди всичко това са Златоуст и Теодорит Кирски – впрочем впоследствие Златоуст променя този свой възглед. По-късно същата тази мисъл срещаме при Максим Изповедник, при Дамаскин, при византийските богослови чак до отговора на патриарх Иеремия на тюбингенските богослови вече през 1576 г.

8. В падналия човек трудно може да бъде разпознат първозданият, не е лесно да се съгласим, че в него е образът Божий. “Защото къде е Богоподобие то на душата? Къде е неподлежащото на страдание тяло? Къде е вечността на живота? Човекът е смъртен, страстен, скоросмъртен, по душа и по тяло предразположен към всякакъв род страсти”. Богоподобие то се вижда само в преспяващите – в тях отново просиява подобие то на Божествените красоти. И по тях може да бъде разгадан първозданият закон на човешкия живот – законът на иерархическата стройност. Всичко трябва да се подчинява на духа или на ума и да изразява неговото достойнство и съвършенство. В това се състои безстрастието, ἀπάθεια, впрочем този термин определя нормата от обратното – чрез противопоставянето на страстите. Смисльът на страстността е в обръщането или преобръщането на иерархията, в подчиняването на висшето от низшето, в “предаването на гнусотата на веществото – на самия ум”. Безстрастието съвпада с нетлението, ἀφθαρσία, защото при здрава иерархичност на човешкия живот животворящите лъчи на Божествените действия се вливат през ума в целия състав на човека. Това е избавяло първоздания човек от изменчивост и непостоянство, правело е състава му

устойчив и траен – в това се състои безсмъртието, в нестареещия живот. Заповедта, дадена от Бог на първordiaния човек – да господства над земята, – според Григорий е означавала не само призоваване на човека за царствена власт над природата, но и повеление да господства над безсловесните въобще, т. е. именно власт на разума над неразумното. И в това би се осъществила иерархичната стройност, първordiaната музика на сътворения свят. С това би било оправдано мястото на човека във вселената. Човекът е призван за господство над природата, заради това той трябва да бъде независим от нея и именно тази независимост, невъвлеченост в нейния кръговрат и непостоянство е била осъществена в райския живот. Това е бил живот чрез вкусване на духовните блага, чрез причастие на вечносъществуващия Живот. Свети Григорий не разрешава казаното за рая в иносказание или притча – той не отрича природата, но отделя и освобождава от нея човека, който е призван по самия си състав да стои не в нея, а над нея.

6. СЪДБАТА НА ЧОВЕКА

1. Съдбата на човека се определя от Божественото предназначение и от свободния избор на волята. Човекът е създаден свободен и на него му е поставена динамическа задача. Тази задача не е била решена. Напрежението на волята е отслабнало, природната инерция е надвила над стремлението към Бога. Това е предизвикало разпад на човешкото същество и разлад в целия свят. Вселената е престанала да бъде огледало на Божествената красота, защото е помътнял вписаният в света образ Божий. Така е влязло в света злото. Злото е от несъществуващото и няма за себе си основание в Божествената воля. И затова е несъществуващо – “само по себе си не съществува, а единствено чрез лишението от добро”... Както казва Гри-

горий, “злото е име за онова, което е извън мисълта за доброто”... Именно като “несъществуващо” злото е преди всичко противоположно на съществуващото Благо – на онова в света, което има своето основание в творческата воля на Бога. И все пак, казва Григорий, “по парадоксален начин злото в самото небитие има свое битие”... Злото не е призрак, макар и да има лишителна природа – то е лишение, недостиг на добро... “Извън свободното произволение няма никакво самобитно зло”, цялата реалност на злото е в превратното произволение. Това е – несята трева, лишена от корени... И все пак злото е реално, макар и неустойчиво, “няма ипостаси”... То е някаква сянка, която се появява при отдалечаването на лъча. От това свети Григорий заключава за последното опразване на злото, което като израстък и кора трябва да падне от доброто и добротното естество. Но това опразване на злото в неговите очи не е разсейване на призрак, то е трудно изкореняване на злата действителност. От това се определя съдържанието на историческия процес. В тези си възгледи Григорий е близък по-скоро до Ориген, отколкото до Платон, от когото той взима само думите.

2. Източникът на злото е в изкривяването на волята, в това, “че изменчивостта на естеството в човека е кривнала в противоположната посока”. Този обрат на волята е противен на естеството и затова го уврежда и разрушава. “Отпадането от истинно Съществуващия, казва Григорий, е развала и разрушение на съществуващото”... Но как е възможен този обрат на волята от съществуващото към несъществуващото? Как може да въздейства на волята и да я мотивира онова, което не го е имало и го няма? Разгадката на тази тайна на първия грях и отпадането е в това, че на първия човек е била поставена динамическа задача. На човешкото естество е вродено стремлението към добро, но и различаването на доброто; и опознаването на благото е за човека задача. Какво имен-

но е добро и благо – това е трябвало да бъде разбрано. И смисълът на падението е в измамата: подмамен от външната обвивка, “сгрешавайки в пожелаването на истинното добро”, човекът е приел “призракът на доброто” за истинното благо, по безразсъдство е признал за прекрасно онова, което весели сетивата. Това е лъжливо съждение, съждение според несъответстващо мерило... “Защото лъжата е някаква раждаща се в ума представа за нещо несъществуващо, като че съществува онова, което го няма, а истината е несъмненото понятие за Съществуващия”... Човекът не само се е подмамил, но е бил измамен – измамен от завист... Някой висш ангел се оскърбил от създаването на човека по образ Божий... Такъв е вторият корен на греха – в ангелския свят. И съблазнилият се ангел, като разкъсал естествените връзки с доброто, като някакъв камък се спуснал надолу от собствената си тежест. Той въвел човека в заблудението – “коварно се доближава до човека с измама, като го убеждава да донесе смърт на самия себе си и да стане самоубиец”... Змията прелъстява Ева с “призрака на доброто”, сетивното удоволствие, което “е добро за ядене и ... приятно за очите”. Трудно е да се каже как разбира свети Григорий забраненото дърво, реалистично или иносказателно; но е ясно в какво той вижда смисъла на райската забрана: “на прародителите било повелено заедно с познанието на доброто да не придобиват и познание за това, което му е противоположно, но като стоят настрана от онова, което е едновременно и добро, и зло, да се наслаждават на чистото благо, несмесено и непричастно на злото”... Злото по своята природа е двойствено, измамно – отрова, смесена с мед. И дървото на познанието на доброто и злото е наречено така, защото “то раждало някакъв слят и смесен плод, съ-разтворен от противоположните качества”... Познанието на доброто и злото означава не различаване, но влечение – влечение към смътното, към злото в облика на добро. Плодът на забра-

неното дърво не е нито отделеното зло (защото цъфтял в красота), но не е и чистото добро (защото скривал в себе си злото) – това е смес от едното и другото. Казано по друг начин – това е двусмисленост... Сетивната съблазън се е родила в човека от низшата сфера на душата, от нейната възделителна сила, която се е отклонила към вещестеното и при това се е изплъзнала от съдържането на ума – ума със самото това губи своята царствена власт. И забраната бива нарушена. Това означава, че грехът е също и “пре-слушание” на волята, т. е. злото има не само обективен, но и етически смисъл. Не сетивното като такова, но влечението към сетивното, “страстта за удоволствие”, “вещественото и страстното разположение” са грях и зло, корен и начало на греха и греховността. Умът подобно на огледало, обърнато в противоположната страна, “оставя неизобразени светлите черти на доброто, а отразява в себе си безобразността на веществото”. Впрочем веществото става безобразно именно чрез отделянето му от висшето... Чрез грехопадението човекът попада под законите на веществения свят, става смъртен, тленен, умира. Смъртта, умирането, смяната на формата и поколението, раждането и порастването – всичко това е изначално и естествено в природния свят и в природата няма нито порочност, нито болезненост. Смъртта само за човека е протиеестествена и затова е болезнена; Впрочем по мнението на свети Григорий и за човека тя е в същото време и някакво благотелно изцеление, път към възкресението и очистиането. Затова изцелението на греховната повреда се извършва във възкресението, което е заедно с това и възстановяване на първожданата нетленност.

3. Това възстановяване, изцеление и обръщане на човека са невъзможни и неизпълними с естествени сили. В злото има необратимост, инерция на измамното движение. За спасението е нужно и необходимо новотворческото Божие действие. Наистина свети Григорий допуска из-

вестно самоизчерпване на злото, невъзможност за злото да бъде нескончаемо, безкрайно и безпределно – защото това са свойства на битието, предполагащи причастност на Съществуващия, причастност на благото. Той иска да каже, че само стремлението към добро има безкрайна среда, която прави възможно безкрайното движение. Защото пределът е недостъпен. В противоположната посока обаче няма безкрайно продължение. “Понеже порокът не се простира в безпределността, но е ограничен от необходимите предели, казва Григорий, то поради самото това отвъд пределите на злото следва приемството на доброто”... Това разсъждение е свързано с мнението на свети Григорий за изчерпващата пълнота на идното възстановление, за невъзможността на последното упорство в злото, на устойчивостта на злото. И все пак при това Григорий вече предполага Христовото пришествие, явлението на Изкупителя, предполага изкуплението като извършило се и никак не може да допусне ограничение в обема на това изкупително действие. Той не говори за друго самоизчерпване на злото освен Богоявлението в Христа. Напротив, във Въплъщението на Словото той вижда единствения изход от “черното и мрачно море на човешкия живот”. В изкупителното дело на Христа той подобно на свети Атанасий вижда преди всичко възвръщане на живота, победа над смъртта и смъртността. Това е невъзможно по друг начин освен чрез съединението на Божествения живот с човешкия състав – на живота е свойствено унищожението на смъртта... “Вечноживеещият приема върху себе си телесно рождение не защото има нужда от живот, а възвръщайки нас от смъртта към живота... и чрез собственото Си тяло дава на естеството начало на възкресение, съвъзкресявайки със Своята сила цялостния човек”, т. е. цялото човешко естество ... Свети Григорий предлага и друго обоснование на необходимостта от Божествената намеса в света на човешките злини - подоб-

но на Ориген той говори за откуп на дявола, по-точно за откуп от дявола. Човекът е съгрешил доброволно – до-толкова дяволът справедливо властва над него, като отпаднал в робство при него. Затова, от една страна, е неполезно и несправедливо насилственото изцеление - това би значило “да се нанесе ущърб в най-голямото от богатата на естеството (на нашето)”, в свободата... Това би било “лишаване от Богоподобната чест”. От друга страна, би било несправедливо да се употребят насилие и пълновластие срещу дявола, който е придобил падналия в робство човек... Откуп – единственият способ за освобождение е откупът по договор... Очевидно е, че лукавият демон не би сменил най-доброто за по-лошото. Той е привлечен и като че ли очарован (а не уплашен) от необичайността на живота и чудесата в Христа. Той пита за цената и получава надеждата, че “ако чрез смъртта той овладее плътта, то ще овладее и цялата намираща се в нея сила”. Сметките на лъжеца били лъжливи – “като погълнал стръвта на плътта, той бил пронизан от куката на Божеството”... В тази неудачна “юридическа” теория свети Григорий следва Ориген и дори съгъстява краските. Дори не става дума за това, че тя зле се съгласува с основния строй на богословската система на Григорий, тя е вътрешно противоречлива. Основната мисъл, че само Бог може справедливо да избави човека от греха, се преобръща от извода за измамата; и Григорий доказва, че лъжецът само това и заслужава – да бъде лъган – “така и тук, по закона на справедливостта лъжецът възприема онова, чиито семена е посял по собствената си воля, и като е излъгал човека с примамката на удоволствието, и самият той се подлъгва от човешкия вид”. Тук Григорий пада в неуместен и неубедителен антропопатизъм. Трябва да си припомним, че свети Григорий Богослов с цялата си категоричност опровергава тази теория. Във всеки случай основната цел на въплъщението на Словото е “възкресението и обожението на чове-

ка”. Той е “встъпил в единение с нашето (естество), за да стане то Божествено чрез съединението с Божеството, за да бъде иззето от смъртта, избавено от мъченията на врага”... Това е езикът на Атанасий и на Иринея.

4. Свети Григорий предчувства, че и иудеинът, и елинът еднакво ще сметнат “домостроителството на Бога Слово по човечество” за “невероятно и неподобаващо”. Иудейските и елинските съблазни се повтарят и при християнските ереси – при арианството и аполинаризма. Учението за Богочовешкото единство свети Григорий разкрива в противопоставяне на тези ереси и от сотериологическа гледна точка. “Защото единствено само за Далия живот в началото е възможно, а също и би било достойно – да въззове погиващия живот.” И заедно с това “какво щеше да бъде това изправление, ако ... Божеството бе възприело в единение със Себе Си някое друго, небесно същество”... Така от реалността на изкуплението трябва да се заключава за двойкото единосъщие на Христа, за “единството на ипостасата” на Богочовека. Григорий видимо избягва израза “две природи” и дори се изразява така: “В Христа ние познаваме две: Божието и човешкото, по естество – Божие, а по домостроителство – човешко.” За описанието на Богочовешкото единство той няма определена терминология – говори и за *συνάφεια*, и за *μίξις* или за *κρῆσις*, нарича Христа “Богоносец”, понякога се ограничава просто с *ἕνωσις*... Това е само известна словесна безгрижност или небрежност: и органичното единство на тялото той определя като “смешение”, и неразделното Троическо единство – като *συνάφεια*. Начинът на съединение на естествата, разбира се, остава за нас непостижим, отчасти той се изяснява от съпребиваването на душата с тялото. В полемиката с аполинаризма свети Григорий с голяма пълнота излага учението за човечеството на Спасителя. И преди всичко подчертава пълнотата на възприетото човечество. “Никой от християните не говори, че

съединилият се с Бога човек е бил наполовина, но че с всичката цялост е встъпил в съединение с Божията сила"... Нали "не може да се нарече човек този, у когото не достига нещо такова, без което не е пълна неговата природа"... Това е безспорно от сотериологическа гледна точка. Господ е дошъл и се е въплътил заради спасението – "не тялото е погивало, но гинел всецелият човек, съобразворен с душата; по-справедливо е да се каже, че преди тялото гинела душата"... Господ идва да спаси погиналата овца – "и намира погиналото и възприема върху Собствените Си рамене цялата овца, а не само кожата на овцата", "защото не в част от овцата е последвало заблудението, но цялата се е отвърнала – и Той я възвръща цялата". Онези, които перат одеждата, привежда Григорий друго сравнение, никога не постъпват така, че едни петна да оставят, а други да премахнат, но очистват цялата тъкан от единия край до другия, за да бъде одеждата еднакво ценна във всичките си части, получавайки от прането еднаква чистота. "Така, понеже човешкият живот е осквернен от греха в началото и в края, и във всички средни части, умиващата сила е трябвало да се докосне до всичко и да не стане така, че едно да бъде изцелено чрез очистването, а друго да бъде оставено без изцеление"... Трябва да си припомним, че за Григорий "човек" е име на естеството... Свети Григорий подчертава цялостността на човешкия състав: "Тяло без душа е мъртвец, а душа без разум – животно"... В частност Григорий подчертава (отново против аполинаристите) тъждествеността на плътта на Христа "с останалото човечество" – "защото ние знаем от какво е било съставено Неговото тяло, когато Той е живял като човек сред хората". Телесното домостроителство смущава мнозина, отбелязва Григорий, "човешкото раждане, израстване от младенчество до пълнолетие, хранене, пиене, умора, сън, печал, сълзи, оклеветяване, съдилище, кръст, смърт, полагането в гроб – всичко това, като

влиза в тайнството, някак отслабва вярата на хората с по-груба мисъл”. И в отговор той развива апология на човешката природа. Във всичко изброено няма нищо порочно – срамни са само порочните страсти... “Бог се ражда, казва Григорий, не в някакъв порок, но в човешко естество”, а в човешкия състав няма нищо противно на добродетелта. В самото раждане няма нищо нечисто. Нечисто е сластолюбието и възжелението, а не раждането на човека в мир. И “какво неприлично съдържа в себе си нашето тайнство, когато Бог е встъпил в единение с човешкия живот посредством онова, с което естеството се бори със смъртта”, отбелязва Григорий. От Господа не е възприета само страстта – в тесния смисъл на тази дума. Григорий толкова подробно и често говори за телесността на Спасителя, изобличавайки учението на аполинаристите за “небесната плът на Христа”, чрез което те се стремели да избегнат съблазънта на възплъщението. Те са се стремили напразно и неудачно, защото всичко тварно е еднакво безкрайно отдалечено от Твореца, а обожествяването на плътта – неподобаващо за Божеството...

5. Човечеството на Спасителя, първо, се развива според първозданата норма на естеството. Второ – то се обожествява в съединение с Бога. Това именно е спасението на естеството – спасение, оживотворяване и възстановяване в началък. По думите на Григорий Бог Слово затова именно “е направил Себе Си плът, от човеколюбие... и е приел върху Себе Си цялото наше естество – за да може, чрез сърастворение с Божието да се обожестви човешкото и с този началък да се освети също целият състав на нашето естество”. Съединеното с Божеството човешко естество ще се въздигне на неговата висота; и това, което бъде въздигнато от принизеността, именно то се възнеся. “И въобще всичко немощно и тленно, което го има в нашето естество, като се е сърастворило с Божеството, е станало това, което е Божеството.” Следвайки Ориген, Гри-

горий рязко различава две фази в развитието или обоже- нието на човешкото естество в Христа. Първата е до възкресението – времето на изцеление и изцеляване с послушание. Смъртта, навлязла чрез “пре-слушанието” на първия човек, бива прогонена от “послушанието на втория човек”, казва той. “Истинният Лечител” освобождава от болестта онези, които са измъчвани от недъзи поради това, че са отстъпили от Божията воля – “чрез единението с Божията воля”. Заедно с това Божеството изцелява и тя- лото, и душата. “След съединяването на Божеството с вся- ка от частите на човека – казва Григорий, – и в двете са се явили признаците на всепревъзхождащото естество. За- щото тялото откривало Божеството (намиращо се в него), като извършвало изцеления чрез съприкосновение, а ду- шата показвала Божествената сила чрез могъщата си сила”. И все пак предстояли още страданието и смъртта, кръстното жертвоприношение, когато Спасителят “в не- изречено и невиждано от хората свещенодействие при- несъл Самия Себе Си в жертва и в приношение за нас, бидейки едновременно и свещеник, и агнец Божий, взи- мащ на Себе Си греховете на света”... Това означава, че немощта на плътта още не е била оживотворена от Боже- ството. И в Гетсиманската молитва се проявява “немощ, еднаква с човешката”. Впрочем Григорий също като Ори- ген обяснява: “Смиренията слова, изразяващи човешки страх и състоянието на страх, Господ усвоява за Себе Си, за да покаже, че има истинно нашата природа, като чрез приобщаването към немощите засвидетелства действител- ността на Своето човешко естество”... Григорий подчер- тава особеността на смъртта на Спасителя. Смъртта въоб- ще е разделяне на душата от тялото, при което тялото, загубило с душата “жизнената си сила” – се разлага. Смъртта на Спасителя е действителна смърт – душата и тялото са се разделили. И все пак “Съединеният в Себе Си и едното и другото, т. е. душата и тялото, не се отделя

нито от едното, нито от другото"... И в това е началото на възкресението. Защото и душата, и тялото остават в общение с Божеството, т. е. с Живота. В самата смърт обоженото тяло на Спасителя остава нетленно и чрез нетлението на тялото се унищожава смъртността. Душата влиза в рая и се приютява в дланите на Отца... Възсъединението на душата и тялото става необходимо. "Защото чрез единството на Божието естество, еднакво присъстващо и в тялото, и в душата, разделеното отново се съединява в едно. И по този начин смъртта произлиза от разединението на съединеното, възкресението пък от съединението на разделеното"... И това е било възкресението на *цялото* естество. Господ дава на човешкото естество "силата (или възможността) за възкресение", δύναμις. Господ слезе в ада, в "това велеречиво сърце на земята", "за да унищожи там великия в злото ум и да просвети тъмата, за да бъде погълнато смъртното от живота, а злото стане нищожно"... В тридневната смърт Господ унищожава "цялото натрупано зло, което се е събрало от устрояването на света", унищожава го не в борба, но със самото Си низхождане - "едното просто и непостижимо пришествие на Живота и присъствие на Светлината предизвикало пълното унищожение и изчезване на смъртта и мрака за затворените в тъмнина и смъртна сянка". Така смъртта на Господа се оказала възкресение и съвъзкресение на цялото човешко естество. Започва втората фаза на Богочовешкия живот – окончателното обожение и прославляване на човешкото естество. "Плътта, която явила в себе си Бога, след като чрез нея се изпълнило великото тайнство на смъртта, чрез разтворението се претворила във по-висше и Божествено, ставайки Христос и Господ; като се претворила и изменила в онова, което е бил Явилият се в същата тази плът." Човекът се въздига свръх всяко име, което е свойствено на Божеството (срв. Фил. 2:10). "Тленното естество чрез съразтворение с Божественото,

като се претворява в преобладаващото, става причастно на силата на Божеството, подобно на капка оцет, смесена с морето, при което естественото качество на тази течност вече не се съхранява в безпределността на пребиваващото вещество"... Така се е извършило спасението: "дошло е царството на живота и се е разрушила държавата на смъртта – явило се е ново рождение, друг живот, претворение на самата наша природа". В Своето възкресение Христос "е съ-възкресил всичко немощно" разякъл е веригите и болестта на смъртта, за да прокара за нас "пътя към раждането чрез възкресение", пътя "към възраждане от смъртта". В този смисъл Христос е Пътят, Възкресението и Животът. Бог твори ново небе и нова земя. "Защото устройването на Църквата е устройване на мирозданието".

6. В смъртта и възкресението на Спасителя човекът действително участва не по кръвно сродство и единосъщие, но чрез вяра. "Пакибитието се осъществява двойко" – чрез кръщението и възкресението. Кръщението е ново раждане, "то не започва с разтление и не завършва с изтляване, но въвежда родения в безсмъртния живот". Кръщението е начеващо се възкресение, изход от "лабиринта" на този живот – "лабиринт наричам иносказателно безизходната тъмница на смъртта, в която е заключен жалкият човешки род". Символиката на кръщението сочи "тридневната мъртвост и оживяването в Христа" – то е "подражание на смъртта", "подражание на тридневната благодат на възкресението"... В смъртта разединяването се очиства от порока, за да се възсъедини във възкресението в чистота. Така и в кръщелното "подражание на смъртта", "под вида на умъртвяването, което се представя посредством водата" като най-близка до земята стихия, която е собственото и естествено място за всичко мъртво – чрез Божествената сила, "чрез изволението Божие и вдъхновението на Духа, Който тайнствено низхожда за нашето освобождение", се извършва "наистина не свърше-

но унищожение, но някакво пресичане на непрекъснатостта на злото"... Тук се полагат "началата и причините" на онова, което ще се изпълни във "великото възкресение" – това е "начало на възстановяването към блаженото състояние, божествено и далечно на всички печали". Водата заменя огъня – "умитите с таинствената вода скверноти на злото нямат нужда от друг род очистиране. А неосветените чрез това очистиране, по необходимост се очистирават от огъня"... Видимото не се изменя, – старецът не става младеж, и бръчките не се изглаждат. Но се обновява вътрешното – "чрез царската благодат опетненото от греха и състарилото се в зли навици, се възвръща към невинността на младенца", "възстановява се онази първоначална красота, която Бог, този най-велик художник, е отпечатал в нас при сътворението". От кръщавания се изисква вяра и покаяние, т. е. отвръщане от порока, обрат на волята. Вярата е свободна – "само неодоушевените и безсловесните могат посредством чужда воля да бъдат довеждани до нещо"... Благодатта призовава, но произволението трябва да се отзове. И кръщелната благодат трябва да бъде усвоена и претворена от волята: признаците на новородения човек "се състоят в неговата наклонност към по-добро" – в "свободните движения на душата", която се движи по нов път. Ветхият човек изчезва само в делата на правдата... Кръщелната благодат свидетелствува за помилването, но не за добродетелта на простените... "Приелият банята на пакибитието е подобен на млад воин, току-що внесен във войсковите списъци, но още нищо не показал – нищо воинско, нито мъжествено"... От него чакат подвизи. И само за подвизите би подобавало въздаяние и награда – блаженство. "Вярата изисква съпътстването на своята сестра – добрия живот"... Кръщението е рождение в синовство на Бога; и в родените трябва да се разкрие подобие с Родителя, "родството трябва да бъде оправдано от живота"... "Ако пък някой

не оправдае отеческото благородство с дела, то това е лош признак – той е незаконороден, подхвърлен”... Свети Григорий иска да каже, че за онези, чиито живот след таинодействието е сходен с живота преди таинството, чиято душа не е отхвърлила от себе си страстните нечистоти – “водата си остава вода, защото в раждания не присъства ни най-малко дарът на Светия Дух, защото Христос, Който е съединил чрез Себе Си Бога с човека, съединява само онова, което е достойно за съединяване с Бога”. Новият живот трябва да се разкрие и да се разкрие в свободно творчество: “в обновеното раждане мярата и красотата на душата, която е дарявана от благодатта, зависят от нашето желание, защото доколкото се простират подвизите на благочестивия ни живот, дотолкова се простира и величието на душата.” Благодатта става действена в свободата и сама прави свободата действена – тук няма противоборство, а синергизъм... Пътят на подвига се определя от призванието за синовство – “предписвайки в молитвата да казваме, че Бог е наш Отец, не нещо друго повелява Господ, а чрез боголепен живот да се уподобяваме на небесния Отец”. В този смисъл може да се каже, че “християнството е подражание на Божията природа”... Началото на подвига е в любовта към Бога; и любовта се излива в молитва: “Който се възгаря от любов, този никога не намира насищане в молитвите, но винаги изгаря от желание по благото”... заповедта за уподобяване и “подражание” не превишава смирението и мярата на нашето естество, защото първото устройство на човека е било именно по подражание на подобие Божие... И все пак действителното Богоуподобяване е възможно само за обновения човек, в който е очистен и възстановен образът и при това само чрез Христа, в Който именно се е извършило това обновление. Също така, това е безкраен процес, “защото е подражание или съобразуване на безкрайното”. Пътят на възхождането може

да се определят по различни начини. Първо – това е победата над плътското и сетивното, освобождаването “от всяко сетивно и неразумно движение”, възстановяването на царственото господство на ума, този “кормчия на душата”... “Не можем да се възвисим до Бога по друг начин освен единствено като гледаме винаги към небесното и имаме непрестанно възжелание по висшето.” Тази победа е безстрастието и Григорий казва, че “безстрастието служи за начало и основание за добродетелния живот”. Трябва да се подчертае според Григорий, че безстрастието е среден път и “срединността е свойство на добродетелта”; това е по Аристотел. Добродетелта трябва да бъде съразмерна и благовременна. Пътят на добродетелта се вие като тясна пътечка над склоновете на две бездни. Душата трябва да побеждава сетивните пристрастия, но в борбата с тях не бива да пада в извънмерност – твърде настойчивото “вглеждане в тялото” отвлича душата от по-доброто, въвлича я “в кръга от дребни грижи и попечения”; и увлечените от борбата хора “вече не са в състояние да се възнасят чрез ума и да съзерцават небесното, бидейки потопени в грижата за това да потискат и съкрушават плътта си”. Истинската задача на въздържанието не е в това, да се потиска тялото, но то да бъде обърнато в служба на душата. Нито страхливостта, нито дързостта са добродетели, но срединното между тях мъжество; нито хитростта, нито простодушието, а мъдростта. Нито чувствеността, нито гнусенето, но целомъдрието. И даже благочестието е срединно между суеверието и безбожието. Струната трябва да бъде натегната с мяра, иначе няма да издава чист и добър звук. Свети Григорий предпочита девството и възпява неговата чистота, но не се гнуса и от брака. И при това подчертава, че главното не е във физическото девство, а в “благочестивия начин на живот”, който е еднакво задължителен за всички и при отсъствието на когото и самото девство се оказва като “обица на свин-

ска зурла"... "Поради никакво основание не бива да се отхвърля природната нужда и да се осъжда почетното като безчестно", казва той. И рязко осъжда гнусящите се енкратити – "научени от демоните, те дамгосват сърцата си с някакви знаци, като се гнусят от Божиите творения като от нечисти"... Задачата на подвига не е в умъртвението на тялото, но в умъртвяването на страстите и на греха, в подчинението на тялото на закона на разума, в умиротворението на душата и тялото – в това "междусобният метеж на естеството да бъде привеждан в самия себе си в мирно съгласие". Добродетелният живот е събиране и опростяване на душата – Григорий разбира простотата не в смисъл на безкачественост, но в смисъл на цялостност. В победата над отвличащите и разлагащи страсти, човекът "прави себе си чужд на двойствения състав, поточно – възвръща се в благо, като става прост, неописуем и като че истинно един, така че в него са едно и също видимо и тайно, съкровено и видимо"... Тази цялостност се изразява в любовта, особено във всепроникващата и милостива любов. Кого обещава Господ да ублажи и за какво – на всеобщия съд? "Не за това, че сте се облекли в одеждата на нетлението, не за това, че сте умили своите грехове, но за това, че сте вършили делата на любовта. И веднага следва списъкът на нахранените, напоените, облечените"... **Икоже и мы оставляемъ должникомъ нашимъ** – това е върхът на добродетелта, вече отвъд пределите на естеството... Защото да прощава е свойствено единствено на Бога, и който прощава, този, "изглежда и сам прави себе си втори Бог". В милостта се проявява съзнанието за общност, съзнанието за общите дългове и грехове на човешкото естество, преодоляването на самолюбието и обособяването... Всички са създадени по образ Божий, всички носят върху себе си образа на нашия Спасител и за всички благоволява Бог. Любовта към ближния е неотделима от любовта към Бога. Едното е невъзможно без

другото. А любовта е някаква вътрешна връзка или съразтваряне с любимия. Тази връзка се осъществява в Църквата – според символиката на Песен на Песните Църквата се обозначава “с подобие на връв”, “така че всичко става една връв и една верига” (*в синодалния превод на Библията на български език не открихме подобно място в книга Песен на Песните – бел. прев., вж. Кол. 3:14*) ... Съвършената любов изгонва страха и страхът се претворява в любов – “тогава спасяваното става единица по (силата на) взаимното съединение между себе си и всички в сродство с едното Благо”. Това сродство с едното Благо в единството на Светия Дух и е основанието на човешкото единство на любовта. Само в духоносния живот се възсъединява човечеството и единството на личния живот се укрепва от единството на братския живот. Върхът на християнския живот е тайнството Евхаристия. И също така това е храна на нетлението, противоотрова срещу смъртоносната отрова, “целебна сила” – “след като вкусихме от това, което разрушава нашето естество, по необходимост имаме нужда, разрушаваното отново да се възсъедини в нетление”... Противоотровата е това Тяло, “което се оказа по-силно от смъртта”, възкръсна и бе прославлено... Как е възможно това едно тяло, раздробявано и разделяно от вярващите, да не се разделя и напротив, да възсъединява разделените, “като във всекиго – от част става цяло, и само в себе си също пребивава цялостно?” Свети Григорий отговаря със сравнението с храната, от която се съставя и естественото тяло. “Словото Божие – продължава Григорий, – е встъпило в единение с човешкото естество и бивайки в нашето тяло, не е устроило никакъв друг нов състав на човешкото естество, но чрез обикновени и подобаващи средства е продължавало съществуването на Своето Тяло, като с храна и пиене е поддържало неговата ипостас... И хлябът в действителност бил друго тяло, което се освещавало от обитаването на

Словото. Ето защо това, от което хлябът претворил се в онова Тяло е приел Божествена сила, от същото това и сега бива такъв. Защото благодатта на Словото правила свято тялото, чийто състав бил от хляб и което по някакъв начин самò е било хляб. И тук също така хлябът по думите на Апостола се осветява чрез Словото Божие и с молитва (1Тим.4:5), не чрез ядене и пиене влизайки в Тялото на Словото, но претворявайки се направо в Тяло на Словото”. Богоприемната плът на Бога Слово приема нови частици “в своя състав”, и чрез тях “съобщава себе си на всички повярвали, като се сърастваря с техните тела, за да стане и човекът чрез единението с безсмъртното причастник на нетлението”... Така в тайнството Евхаристия се осъществява и възсъединението на човечеството – във Христа, и възкресението... Впрочем това е само начатък на възкресението. Само във всеобщото възкресение ще се изпълни всецяло съвършената победа на Спасителя над тлението и смъртта.

7. Чрез Възкресението на Христа Смъртта е победена, но не е прекратена... Победена е, защото всички ще възкръснат. Не е прекратена, защото всички умират и ще умират, докато не се завърши кръгът на сетивното време. И тогава ще се прекрати смяната. Ще спре това бързотечно и преминаващо време, защото “отминава потребността да се идва в битие и няма да има вече разрушаемо”, “вече няма да има сила, която да привежда в битие и в разрушение”. Тогава ще се извърши възкресението – естеството ще се претвори в някакво друго състояние на живот. До това време – до изтичането на великата седмица на дните, ще продължава действието на смъртта. Смъртта е раздяла на душата и тялото и изоставеното от душата тяло се разлага на съставляващите го стихии – всяка съставна част на тялото се завръща в еднородната ѝ стихия, но нито една частица не се унищожавя, не се превръща в нищо, не излиза извън пределите на света, но

остава в него... Това е разложение, но не е гибел, не е преминаване в небитие. “Тялото не изчезва окончателно, но се разлага на частите, от които е съставено и тези негови части съществуват във водата, във въздуха, в земята и в огъня... И в тези стихии остават съвършено цели и завърналите се в тях части на човешкото тяло”. При това частиците на тялото съхраняват особени знаци, които свидетелстват за тяхната принадлежност към определено дадено тяло – душата остава върху тях, като върху восък, своя особен печат. Следвайки Ориген, Григорий нарича този печат, който се полага от душата върху съединяваните от нея в нейното тяло телесни елементи – “вид” или “облик”, εἶδος, това е вътрешният образ, идеята или формата на тялото. Тя не се изменя от промените на живота – това е неповторимото и отличаващо, идеално лице на човека. Само в тежките, страстни падения то се изкривява или по-скоро “се закрива от чужда маска”, от безобразието на болестта. По този “облик” душата при възкресението “ще познае своето тяло, като одежда различна от другите”... В смъртта, в този процес на разпад на живата цялостност на човека, не се засяга душата, защото бидейки проста и несложна, тя не може да се разлага... Душата е безсмъртна и се простира във вечността. В смъртта се изменя само начинът на нейното съществуване. Преди всичко, не се прекъсва нейната връзка с разлагащото се тяло – душата поради своята “познавателна сила” се намира при всичките си елементи – като някакъв страж, “без всякакво затруднение знае мястото където се намира всяка частица от някога принадлежалото ѝ цяло тяло”... И в душата остават някакви “знаци на съединението”, определен “телесен признак”, запечатан в душата, като някакъв отпечатък на печат. Това е нов начин на свързване на душата с тялото и все пак той е подобен на онзи начин на съединение, който съществува приживе, когато душата като някаква “жива сила”, прониква рав-

номерно и еднообразно всички части на тялото и ги оживотворява. Душата по време на земния живот има някаква естествена дружба и любов към своя съжител, тялото и тази дружеска връзка и “познанство” тайно се запазва и в задгробния живот. И тази жива връзка е неразбираема за нас – разбира се това не е пространствено разпределение на душата – душата не се намира в никакво отделно място на тялото – тя не е пространствена, и затова пространството не я ограничава. “Душата чрез движенията на мисълта се простира свободно из цялата твар”, понякога възхожда и до небесните чудеса. “Общението на ума с телесното – казва свети Григорий, – се състои в някакво неизразимо и не примислимо съприкосновение: то не се извършва нито отвътре, защото безтелесното не се удържа от тялото, нито пък обема отвън, защото безтелесното не обгръща със себе си каквото и да било”. Умът не е никъде, нито в една част на тялото, нито във всички, нито извън тях – “но по такъв начин, че това е невъзможно да се каже или да бъде представено”... Затова и пространственото разпръсване на частиците от мъртвото тяло не пречи на знанието и на връзката на душата с тях – “духовната и непротяжна природа не изпитва последствията от разстоянията”.. Тази връзка на душата и тялото има строго индивидуален характер – затова свети Григорий смята за нелепо учението за прераждането на душите. Смъртта е особен етап от човешкия път, особен момент от ставането или по-точно от възстановяването на човека. “Нали Създателят не ни е предназначил да оставаме във вид на зародиши – казва Григорий. – И целта на нашата природа не е нито младенческото състояние, нито следващите след него възрасти, които ни обличат последователно, като изменят с течението на времето нашия вид, нито накрая извършващото се поради смъртта разрушение на тялото – но това и всичко подобно са части от онзи път, по който ние вървим... А целта и пределът на това стран-

стване е възстановяването в древното състояние”... Смъртта е път и именно път на превръщане в по-добро... В смъртта душата, освободена от тялото, по-лесно се уподобява на родствената ѝ красота. Тялото като че ли се претопява и очиства в земята – очиства се от порочните страсти и пристрастия, освобождава се от потребностите, свързани с условията на земния живот, въобще се изменя, за да бъде възсъединено за друг живот. “Художникът на всичко претопява рудата на нашето тяло в оръжие на благоволенieto”, заключава свети Григорий. Това е времето на очакването и приготвянето за възкресение и съд. И – вече е някакъв съд. Защото не е еднаква участва на всички, не всички преминават един и същи път... Различieto се отнася до душите. Праведните приемат похвалата, грешниците – наказанието. Но има и такива, на които се полага някакво средно място – нито с почитаните, нито с наказваните... Към този неопределен разряд Григорий отнася приелите кръщение преди смъртта и затова нямали време да плодоносят, до “младенците, които преждевременно са били похитени от смъртта” и затова не са принесли със себе си нищо и не приели никакво въздаяние, “при това поради неразвитостта си и неведението си те са и неспособни да участват в благата на истинния живот”. Между другото трябва да отбележим, че тук наново се проявява това, доколко Григорий Нисийски е ценил динамизма и подвига на емпирическият живот... На него му предстои също и да се развива... Праведните възхождат на небесата, грешниците низхождат в ада. Макар Григорий да говори за небето и за ада като за някакви места и даже да различава различните видове небесни селения, в последна сметка той приема, че понятието за “място” е само метафора, защото “душата, бидейки по своята природа безплътна, няма никаква нужда да пребивава в каквито и да било места”... Това са по-скоро начини на съществуване и начини на битие, които не се

поддават на описание и на определение, “не се подчиняват на силата на думите и са недостъпни за догадките на разума”... В учението за задгробния свят Григорий говори на езика на Ориген. При него тази география на задгробния свят идва от Ориген. От него той заимства и представата за задгробния живот като за път. Впрочем то се съгласува с неговата основна мисъл за живота на човека, като път – след смъртта пътуването продължава и продължава в безкрайност... Небесните блага, които тлението не изгява, “не само пребивават винаги, но подобно на семена, всячески се увеличават”. Първо – “няма предел, който да може да пресече нарастването на небесното блаженство”, и търсените блага “са винаги в равна мяра свръх и превъзхождащи силите на възвишаващите се”... Второ, на душата е свойствено да се стреми, а след смъртта нищо не противостои на това влечение, то става леко и свободно, душата се издига все по-високо. “И (душата) винаги ще извършва полета към небесното, като постоянно обновява усилието на полета със самото това, което вече е достигнала.” При това възходжане има порядък и последователност, съобразно с мярата на вместимост на всяка душа, т. е. с мярата на нейното стремление към Благото. Това е растеж, подобен на израстването на младенците... Тези блага са съзерцанието на Бога... Това не е достъпно за нечестивите, те са духовно слепи и затова неизбежно се оказват извън живота и блаженството – биват прогонени в непрогледната тъма... Те отнасят със себе си плътското зловоние, от което са просмукани поради продължителния живот в плътските страсти... Разбира се, тук става дума за неразкаяните грехове – но само на земята изповедта има сила, а във ада нея я няма... В частност свети Григорий говори за душите на некръстените, незапечатаните, “тези, които не носят никакъв знак на Владиката”. “Естествено, смята той, такава душа ще се вие във въздуха, блуждаейки, носейки се насам и натам, от

никого не потърсена – понеже няма Господар, желаеща успокоение и приют и ненамираща, напразно скърбяща, безплодно разкайваща се”... Мъката на грешника по мнението на свети Григорий е преди всичко в неговата голо-та и в глада, в лишениостта от богатата. И едновременно това е огън, “пещ геенска”, “неумиращ червей” – и в същото време – неугасим огън, и “непрогледна тъма”. Всичко това са метафори и символи, които сочат една духовна реалност. Това е също и процес, продължение на земния път, и отново път – пътят на очистиането. Таинственият адски огън, според Григорий, е огън очистиащ и кръщален, “има в огъня и във водата някаква очистиелна сила”, и неудоноилите се с очистиането чрез таинственията вода “по неодоноимост се очистиат с огън”... Има изцеление и в бъдещия живот. Задгробният път на нечистите и неразкаяните души представлява такова изцеляване, очистиане от злото... В огъня горят празните предначертания на живота. Това не е външен и насилствен процес. И в адото изцеление се спазва владичествена свобода на човека. От огъня се пробужда разкаянието – душата, привързана към веществоното изведнъж вижда нещо неодоночвано и познава напразността на всичко, към което се е стремила, и с плач се покаява... Тя, както казва Григорий, с цялата очевидност “узнава различието между добродетелта и порока – от невъзможността на бъде причастница на Божеството”. Понеже душата естествено се стреми към Бога. И при отвърщането от злото тя е посрещната от Бога, “Който присвоява и тегли към Себе Си всичко, което по Неговата милост е дошло в битие”... Казано по друг начин: отвъд прага на смъртта се разсейва греховната измама. И откровението на истината потрися душата. И тя “с цялата неодоноимост” се обръща – отслабва и се изтощава упорството на злата воля. Свети Григорий не може да си представи, че злото упорство на тварната воля, обръната към небитието, ще бъде безкрайно. Той смята за

изключено и невероятно толкова пределно безумие на волята – особено когато паднат или се облекчат веригите на веществото – на него му се струва, че това е несъвместимо с богообразното човешко естество. “В природата, казва Григорий, не остава завинаги страстното възжелание по това, което ѝ е чуждо... Всеки бива преситен и обременен от онова несвойствено нему, с което природата сама по себе си не е имала общение в началото. Единствено само сродното и еднородното остава желано и любимо завинаги”...”Злото не е толкова могъщо, разсъждава Григорий, за да може да надвие добрата сила и безрасъдството на нашата природа не е по-високо и по-крепко от Божествената Премъдрост... Пък и е невъзможно за превратното и изменяемото да се окаже по-високо и по-силно от онова, което е винаги тъждествено и здраво се е утвърдило в доброто”... В това се състои необходимостта от процеса, “необходимостта” от свободното обръщане. И обръщането открива възможността за изцеление, за огнено обгаряне на греха, “на примесите” и “на веществените обраствания”, “на остатъците от плътската окочанелост”... Това е мъчителен процес, но е процес на изцеление. Свети Григорий сравнява това отчитване със изрязването на брадавица или мазол. Но това е твърде бледо сравнение. Очистването е разделение и съд. Божи-ята любов неудържимо влече към себе си богоподобното естество. Но това влечение е лесно само за чистите. Раздвоението е мъчително: душата, объркана в пристрастието си към вещественото и земното, “страда и пребивава в напрегнато състояние – когато Бог тегли към Себе Си Своята собственост, а онова, което ѝ е чуждо и като че в известна мяра сраснало се с нея, унищожава със сила, и ѝ причинява непоносимо болезнени страдания”... Очистителната задача на мъчението определя неговата продължителност и мяра – “продължителността на изцеляването”... “Мярата на страданието е количеството зло, което се на-

мира у всеки човек.” И оттук следва с необходимост, че мъчението ще свърши, защото “количеството” зло, “количеството вещество” в душата на грешника не може да бъде безкрайно, тъй като на злото не е свойствена безпределността. Рано или късно в течение на дълго време унищожавашата сила на огъня ще унищожи всяка примес и зло. Това изцеление “с огън и горчиви лекарства” може да се окаже твърде продължително, “съразмерно на цяла вечност” или “на вечното време” – но всичко това е – време. Григорий Нисийски определено прави разлика между изразите: αἰώνος от αἰών и αἰδιος от αἰεί, и никога не прилага второто към мъченията, както не прилага първото към блаженството и към самото Божествено Благо. Ἀεί означава свръхвременност и извънвременност, “неизмеримост от вековете и неподвижност във времето”... Това е областта на Божественото. А твартата пребивава във времето, “измерва се с дължината на вековете”... Αἰών означава именно времевост, нещо във времето. Именно в това е разгадката на мнимото самопротиворечие на Григорий, когато той доказва временността на мъченията с текстове от Писанието, които говорят за “вечност”. Това е вечност на времето, все-временност, но всевременността не е свръхвременност. И не е нужно да се приписва на Григорий мисълта, че Писанието пророчествува за вечните мъчения само в случай на неразкаяност. Това би било недостатъчно за него, защото крайността на очистването според него е основна и самоочевидна истина – то и не може да не завърши. Не решава въпроса и педагогическото тълкувание. Основното за Григорий е необходимата крайност на всичко тварно в неговата просто тварност. По такъв начин времето като област на смъртта (защото само във времето и в смяната може да има умиране) е също така и област на очистването – очистването на човека чрез смъртта за вечността. Очиства се тялото чрез разложението на стихии, очиства се и съзрява душата в

таинствените обители и пътища. И когато времето се изпълни, то ще се прекрати, ще дойде Господ, ще се извършат възкресението и съдът. Това ще бъде първото възстановяване.

8. Времето някога ще свърши - когато се изпълни вътрешната мяра на вселената и по-нататъшното възникване стане вече невъзможно, и тогава течението на времето ще се окаже ненужно. “Когато естеството ни в някакъв порядък и връзка завърши пълния оборот на времето – казва свети Григорий, – непременно ще спре и това текущо движене, извършвано от приемството на ражданите”... Смисълът на напредването на времето е именно в човешките рождения, в които се осъществява предопределената от Бога “пълнота на човечеството”. “В увеличаването на числото на душите – казва Григорий, – разумът трябва да предвиди спирането, за да не се получи безкрайно течение в природата, винаги течащо в рожденията и никога неспиращо” – мярата и пределът принадлежат към свършенствата на природата... “А когато се прекрати това раждане на хората, тогава с тях ще свърши и времето и по този начин ще се извърши обновлението на вселената.” Това не е просто изчерпване – което е започнало, то и ще свърши, – но именно изпълнение, изпълване, събиране, осъществяване на пълнотата, събиране и възсъединяване на пълнотата. Ще свърши седмицата на текущото време и ще настъпи осмият ден, “великият ден на бъдещия век” – ще настъпи новият живот – “постоянен и ненарушим, неизменяем нито от рождение, нито от тление”... Христос ще дойде отново и ще се извърши всеобщото възкресение. Господ ще дойде именно за възкресението – “за да възстанови мъртвите в нетление”. Той ще дойде в слава, дориносим от ангелските сонмове, покланящи Му се като на Цар. На Него “ще се поклони всяка надсветовна твар”, “пълнотата на всички ангели, радващи се на призоваването на хората отново в

първоначалната благодат”. Това призоваване е именно възкресението, възстановяването и осъществяването на пълнотата, събирането на тварите “и ще се съедини в едно ликостояние всяка твар от долните и горните места”... Това събиране ще започне с възкресението на мъртвите. Ще възкръснат именно телата – защото душите не умират, но телата се разлагат. Душата няма да възкръсне, а ще се завърне – “душите отново ще се завърнат от невидимото си и разсеяно състояние във видимо и самосъбрано”. Това е възстановяване на цялостния човек, “завръщане на разделените в неразделимо съединение”. При това телата на всички хора ще се възстановят в първоначалната красота и няма да има никакво телесно различие между добродетелните и порочните. И все пак това не значи, че няма да има различия между очистилите се и неочистилите се, но това е различие на тяхната вътрешна участ и състояние. Задгробната участ на хората е очистването. Възкресението за всички завършва с очистване, обновяване и възстановяване на тялото. Но очистването на душите на някои ще продължи още. Тук в мислите на свети Григорий се разкрива някаква двойственост – изглежда, защото той съхранява Оригеновата схема, отказвайки се от основните идеи на Ориген. Според него възкресението е именно възстановяване, “възстановяване на Божествения образ в първоначалното му състояние”, ново въвеждане в рая... И все пак главното още не се възстановява – нечистотата още остава, пресича се само смъртността, породена от греха. Душата още не е изцелена във всичко, а образът Божий е именно в нея... Истинският апокатастасис се отделя от възкресението и се отмества някъде напред; и това се оказва противоречиво и неочаквано – та нали времето се е свършило и течението на времето се е преустановило. Човечеството още не е въведено в рая, въведени са само праведните хора, а неочистените души не могат да влязат там, защото раят е именно

чистота. Ако се очаква всеобщо възстановяване при изпълването на времената, не може то да бъде разделяно на части, защото с това разделение се нарушава цялостността и пълнотата. При Ориген няма противоречие, тъй като за него “възкресението на мъртвите” не е последното възстановяване, не е изпълване на вселенската съдба, но само преходен и повратен момент в продължаващото се течение на вековете. И телесната съдба за Ориген все още не се решава с възкресението, след което следва емпирическият живот в бъдещите векове. Телесната и душевната съдба при Ориген не се разкъсва. Григорий повтаря Ориген, макар смисълът на основните есхатологически моменти според неговото разбиране да е друг. Времето се е свършило, най-последното се е извършило; и ето оказва се, че не се е извършило... Неделимата съдба на човека се разсича; и при това остава непонятно, как може да се окаже нетленно и сияещо тялото, ако то се одушевява и оживотворява от още неочистена (макар и обърнала се), а затова и още мъртвинна, и като че тлееща душа: чрез такава душа не може да действа силата на Божествения живот, а тялото само по себе си, без душата, е мъртво и е труп. Между другото трябва да се отбележи, че Ориген последователно различава телата на праведните и телата на грешните – наистина това е свързано с неговата мисъл за прогресивното преодоляване на всяка телесност... Едно от двете. Или възкресението е възстановяване на пълнотата, е “съборно възкресение”, както казва свети Григорий, и тогава процесът се прекратява – все едно, дали всички са очистени или не всички, и тогава грешниците попадат под вечното (т. е. извънвремево) мъчение – така мисли впоследствие преп. Максим Изповедник. Или възкресението още не е възстановяване – така мисли Ориген. Свети Григорий повтаря Ориген и в това, което вече не е логически съвместимо с изменилите се предпоставки. Оригеновата схема се пропуква и се разпада от противоречията. Григорий Ни-

сийски напразно се стареа да съедини в единен синтез есхатологията на Ориген и есхатологията на Методий Олимпийски, от когото той взима учението за възкресението... Възкресението е някакво произрастване на телата от праха... Свети Григорий сравнява възкресението с прорастването на семената, с разцъфтяването на дърветата, с произхождането на човешкия организъм от семето – това е аналогия, отдавна навлязла в християнско обръщение. “Така по думите на Апостола, напомня той, тайната на възкресението е вече разяснена чрез удивителното, което произхожда в семената”... “Класът” и “семето”, това са любимите сравнения на свети Григорий. При това Григорий подчертава два мотива. Първо, всяко развитие започва от безформеното състояние – “семето, бидейки в началото безформено, при устройването от неизреченото Божие изкуство се оформя в определено очертание и израства в плътно тяло”. По същия начин, няма нищо изключително в произрастването на семената на умрялото тяло и във възстановяването на предишната форма, “от всецялото човешко вещество”... Второ, всяко прорастване се извършва през разложението и смъртта, и е някакво възкресение – победа над смъртта. Свързването на душата и тялото в индивидуално органическо единство прави възможно възкресението, но възкресява силата Божия – както именно Божията сила съобщава на цялата природа способността за раждане, обновление и живот. Възкресението е чудо на Божественото всемогъщество, но чудо, което се съгласува с основните закони на естеството – новото проявление на всеобщото тайнство на живота. Затова възкресението е някакво изпълване, осъществяване на естеството. И, от една страна, ще възкръснат именно телата – иначе би било не възкресение, но новотворение. Възкръсналите тела се съставят от предишните елементи, събрани отвсякъде чрез оживотворяващата сила на душата. “Така поради привличането на различните стихии

от едната сила на душата ... ще се сплете тогава от душата веригата на нашето тяло”... От друга страна, възкресението не е възвръщане към предишния живот и към предишния начин на съществуване – това би било най-велико нещастие и тогава по-добре би било да няма надежда за възкресение. Възкресението е възстановяване на всецелия човек и затова е обновление, преминаване към по-доброто и по-пълното – и все пак преминава същото това тяло. Запазва се не само единството на субекта, но и тъждеството на субстрата – не само индивидуалното тъждество на личността, но и непрекъснатостта на веществото. Това не нарушава неговото обновление и неговото преображение. “Телесното покривало, разрушено от смъртта – казва Григорий, – отново ще бъде изтъкано от същото вещество... Но не в този груб и тежък състав, а така, че неговата нишка ще се състои от нещо леко и въздушно, понеже то ще се възстанови в най-добрата и най-желаната красота”. Възвръща се в живота същият този лежащ в гроба, а не някой друг – този, един и същ със себе си... Но се възвръща друг... Нали и земният живот е постоянно изменение и обновление – “човешката природа е подобна на някакъв поток” – отбелязва Григорий. И това не превръща човека в “тъпша хора”. Човекът ще възкръсне не в някаква една възраст, но не и във всички наведнъж. Защото самото понятие за възраст се сменя от възкресението и не принадлежи към първожданното естество. “По време на първия живот вероятно не е имало нито старост, нито детство, нито страдания от различните болести, нито каквото и да било друго бедствено телесно положение, защото не е свойствено на Бога да създава подобни неща... Всичко това е нахлуло в нас заедно с влизането на порока”... Ето защо всичко това не подлежи на цялостното възкресение, но и не го пречатства. Възкръсва само естеството, но не прилога на порока и страстта. В това именно се състои обновлението, освобождението от наследството

и следите на злия живот, живота в зло. Възкресението е преображение в нетление и в безсмъртие – затова именно то е победа над смъртта. Израства зрял клас, клонист, прав и простиращ се в небесните висини... Не възкръсва нищо, което е свързано с болестта, немощта, уродството. Не възкръсват нито старческите бръчки, нито недъзите, нито младенческата незрелост. И при това във възкресените тела няма да има органи и части, свързани с потребностите на тукашния грешен живот – “смъртта ще очисти тялото от излишното и ненужното за наслаждението на бъдещия живот”... Това се отнася за органите за хранене и въобще за функциите на растителния живот, свързан с кръговрата на веществото и с ръста, и преди всичко за различието на половете. Въобще ще се преодолее всяка груба материалност и ще изчезне тежестта на плътта. Тялото става леко, стремящо се нагоре... И въобще всички свойства на тялото – цвят, вид, очертание и т. н. – “ще се претворят в нещо Божествено”... Изчезва непроницаемостта, снемат се акциденталните различия, “каквито сега по необходимост има нашето естество от последователната смяна на неговите състояния”. В този смисъл Григорий говори за това, че във възкресението всички ще приемат един вид – “всички ние ще станем едно Христово тяло, приели един образ и вид, защото във всички еднакво ще сияе светлината на Божествения образ”... Това означава, че обликът ще се определя отвътре – “различният облик ще бъде съобщаван на всекиго не от стихииите, но от особеностите на порока и добродетелта”. Но това не значи, че всички ще бъдат с едно лице. Така възкресението представлява, от една страна, възстановяване в първоизданото състояние, от друга – не само възвръщане, но също и събиране на всичко, което се е извършило в преминалия живот. Не само ἀποκατάστασις, но и recapitulatio... Трябва да подчертаем, че за Григорий Нисийски понятието апокатастасис няма същия този смисъл, който има за

Ориген – именно защото той не признава предсъществуването на душите. Възстановяването не е възрастване към вече билото, но осъществяване на неосъществилото се, или, по-точно – завършване на недовършеното, изпълване, а не забрава. Това се отнася преди всичко за тялото. То не се отменя, но се преобразява – и с това достига своето предназначение – да бъде огледало на душата.

9. След възкресението следва съдът, при това – всеобщият съд, съдът над вселената. За този съд отново ще дойде Синът Божий. Защото съдът е даден на Сина. Но чрез Сина ще съди Отец. И собствено до Него “се отнася всичко извършено от Единородния във времето на Страшния съд”. И все пак, ще съди Синът човешки, и като че на основание на Своя личен опит Той ще преценява обстоятелствата и трудностите на човешкия живот – “и дълго ли време е изпитвал всеки много блага или злини, или пък съвсем не се е и докоснал нито до едните, нито до другите, понеже е завършил живота си с още незрял разум”... Това е по-скоро съд на Божествената любов, отколкото на Божията Правда. И все пак това е справедлив съд, т. е. точно съразмерен на достойнствата на всеки. И Христос е “Правдата Божия, която се открива чрез благовестуването”... В известен смисъл всеки ще бъде сам на себе си съдия. Пробудил се във възкресението, всеки ще си припомни целия си живот и сам ще му даде справедлива оценка – всеки ще се яви на съд с пълното съзнание както за заслугите, така и за вината си. На съда всичко ще се отрази като в точно огледало... В съда ще се открие равностепенната слава на Сина. Съдът ще бъде всеобщ, пред царския престол на Сина ще се събере и ще предстои “целият човешки род, от първата твар до цялата пълнота на приведените в битие”... И с тях ще бъде доведен на съд и дяволът с ангелите си, “тогава, казва Григорий, виновникът за метежа, възмечтал за достойнството на Владиката, ще се яви пред очите на всички като

роб непрестанно бичуван, влачен от ангелите, за да бъде наказан, и всички служители и помощници на неговата злоба ще бъдат подложени на подобаващите им присъди и наказания”. Ще се разкрие и последната измама и ще се яви единственият истинен Цар, Когото признават и възпяват и победените, и победителите. Свети Григорий говори сравнително малко за Страшния съд, макар да рисува ярки образи на този страшен ден – но това е по-скоро омилетическа поезия, а не богословие в собствения смисъл на думата. В есхатологическите перспективи на свети Григорий съдът не заема централно място. И това е разбираемо. Съдът не е окончателното решаване на съдбата. Това е само предварителна равносметка на историята, огледало на миналото – и само начало на осмия ден, в който все пак процесът продължава. Окончателно е само възкресението, от една страна, и явлението на Христа в слава, от друга. Съдът на Сина не е толкова решение, колкото разкриване на всички човешки дела и мисли. Новото на самия съд е малко. Блаженството на праведниците се определя още от възкресението. Мъченията на грешниците започват още преди възкресението и продължават и след съда. Целият смисъл на идеята за съда е в неговото очакване. Мисълта за съда е фактор на нашето настоящо религиозно-нравствено преуспяване – “бъдещият съд за слабите хора е заплахата и увеличаване на тяхната печал, та поне от страх пред болезненото въздаяние да се умъдрим, за да избегнем злото”. “Това строго съдилище е живо изобразено чрез словото, не за нещо друго, а за да ни научи на ползата от благотворенето”, отбелязва Григорий. В учението за Страшния съд Григорий повтаря Ориген.

10. Свети Григорий учи за “всеобщото възстановяване”. “Всички ги очаква участие в благата”, казва той. Едни достигат това още с подвига на земния си живот. Други трябва да преминат огъня на очистиането. И все пак, в края на краищата “след дългите вековни периоди

порокът ще изчезне и нищо не ще остане извън доброто. И това ще бъде съвършеното възвръщане на всички разумни същества към онова първоизданно състояние, в което те са били сътворени, когато още не е имало зло"... Някога ще се случи така, че "злото ще изчезне от областта на съществуващото и отново ще стане не-съществуващо"... Няма да остане и следа от злото; и тогава, смята Григорий, "отново във всички ще възсияе богоподобната красота, с която сме били сътворени в началото"... "Някога – казва Григорий, – разумната природа е представлявала единно събрание и чрез изпълнението на заповедите е привеждала себе си в съгласие с такава стройност, каквато нейният Началник установявал със Своето движение. Но след като нахлулият грях разстроил Божественото съгласие на събранието и след като измамил първите хора, които съставяли едно ликостояние с ангелските сили (нещо което ги направило склонни към съблазънта), с това ги подтикнал към падението и човекът се лишил от общение с ангелите, така че след падението се прекратило тяхното единомислие – след това на падналия му струвало много усилия и пот, за да се въздигне отново, след като пребори и се освободи от прострелия върху него власт през времето на падението – и да получи като награда за победата над противника – право на участие в Божественото ликостояние"... В това ликостояние ще се съединяват заедно човешката и ангелската природа и ще съставят някакъв единен "Божествен полк"... Ще се открие великият и общ празник, на който нищо няма да разделя разумните твари; и с общото веселие ще се възрадват и низшите, и висшите, и единодушно ще се поклонят всички и ще възхвалят Отца чрез Сина. Всички завеси ще се повдигнат, единна радост и слава ще възсияне във всички. Това последно възстановяване ще обхване всички: всички хора или целия род цялото човешко естество. Нещо повече – и злите духове, и самият "изобретател на злото" ще

се присъедини най-накрая към тържествуващия събор... И той ще бъде изцелен, защото в тридневната Си смърт Господ е изцелил всичките три създа на злото: дяволската природа, женския пол и мъжкия пол. Накрая ще изгони злото и “от рода на змиите, в които отначало е намерила за себе си рождение природата на злото”... В учението за всеобщото възстановяване, за възстановяването на всичко в първичното му състояние свети Григорий повтаря Ориген. И мотивите при него са същите. Основният довод се съдържа във всемогъщството на Благото като единствено Съществуващо, като единствен устой и цел на всяко съществуване. “Божият съвет е винаги и във всичко неизменен“, казва свети Григорий... “Напразно вие, хора, негодувате и с неудоволствие гледате на тази верига от необходими последователности на нещата, като не знаете, към каква цел е насочено всичко отделно в домостроителството на вселената; защото е необходимо всичко – в известен порядък и последователност и съгласно с истинната Премъдрост на Управляващия – да дойде в съгласие с Божествената природа”... Противопологането на доброто и злото според разбирането на свети Григорий е противопологане на битието и волята или на необходимото и случайното. Зло няма; то не съществува, но само се случва, става. Ставащото неизбежно има край – “това, което не винаги е било, то и невинаги ще бъде”... Възникналото може вечно да се запази само чрез вечното изволение за него, само във вечното и съществуващото, чрез участие в Съществуващото, чрез причастие на Благото. Така именно ще се съхрани твартата; но така не може да се запази злото – защото то не е от Бога, и е именно “лишение от благо”, не-благо, т. е. не-битие. “Та нали ако злото не притежава свойството да съществува въвн от произволенето – разсъждава Григорий, – то, когато цялото произволение бъде в Бога, злото ще достигне своето пълно унищожение, защото за него няма да има къде да бъде”...

Следвайки Ориген, свети Григорий напомня апостолските думи: Бог ще бъде всичко във всички... “С това Писанието учи за съвършеното унищожение на злото – обяснява Григорий, – защото очевидно е, че ако Бог бъде във всички същества, то в тях няма да има зло, или порок”... Отнемането на когото и да било от общия брой би направило недостатъчен обема на всички... Бог е във всички – значи и всички са в Бога, в причастност на Доброто. Свети Григорий избягва една от трудностите на Ориген. Времето за него не е изпадане от вечността, не е среда единствено за греха и за падналите. Той не допуска предсъществуването на вечната твар – тварта за първи път се осъществява в единния исторически процес. Това радикално изменя смисъла на апокатастасиса и – спасява положителния смисъл на историята. Но при свети Григорий това бива отслабено от един друг мотив: Бог е единственият достоен предмет за съзерцаване и търсене и затова нищо тварно в същност не притежава ценност. Затова той учи за последната забрава... “Припомнянето на билото след първоначалното благоденствие, от което човечеството се е потопило в злото, ще се изглади от това, което ще се извърши накрая след изтичането на времето. Нали ще се прекрати споменът за това първото, когато онова накрая се изпълни. А то означава, че чрез последното възстановяване в Христа Исуса ще се изглади съвършено паметта за злото”... Едва ли – само за злото, защото без памет за злото не може да има и памет за подвига и за победите над злото... Свети Григорий явно или прикрито твърди, че бъдната твар ще намери в Бога всичко, цялата пълнота – до някаква самозабрава – във всеки случай до забрава за всичко, което не влиза в състава на Божието подобие, така че хората ще виждат един в друго само Бога, и във всички ще има един образ Божий. В тези верни съображения има обаче някакъв оттенък на исторически докетизъм. Той е свързан с недо-

оценката на човешката воля. В това е причината свети Григорий да не допуска устойчивостта на злото. Човешката воля не може да упорства пред откровението на Благо-то. Тя е немощна и в противенето. Към това се присъединява интелектуалистичният мотив – волята еднозначно се определя от разума. Разумът може да сбърка само посредством измама и не може да упорства в разобличеното заблуждение: ясното съзерцаване на истината според Григорий е необходимо да определим като воля за истина. Така той съединява патоса на свободата и мотива на необходимостта – в понятието за необходимото обръщане на свободната воля. За него това е основният въпрос на есхатологическото богословие. При това волята е подчинена на закона на благо-то естество. Съдържанието на есхатологичния процес се определя чрез изживяването на последствията от похождението на злото – в това е смисълът и на очистителния огън. В това отношение свети Григорий следва Александрийската традиция и се различава от Василий Велики. Следва да отбележим, че и у Григорий Богослов могат да се забележат неясни черти на оригинализъм – мисълта за огненото кръщение, но не за апокатастасис. Съвременниците на Григорий Нисийски не са се изказвали върху неговата есхатология. Първото споменаване срещаме при преп. Варсонофий (починал около 550 г.) – той смята, че Григорий безкритично следва Ориген. По-късно преп. Максим Исповедник обяснява учението на Григорий за апокатастасиса в този смисъл, че “възстановяването” се отнася само за “съвкупността от душевните сили”, така че всяка душа ще се обърне към съзерцание на Бога – “защото както всяка природа в очакваното време чрез възкресението на плътта получава нетление, така трябва и повредените в продължение на векове сили на душата да отдалечат намиращите се в нея порочни образи и душата, като достигне предела на вековете и не намери покой, да дойде при безпределния Бог –

да си върне силите, да се възстанови в първожданото състояние и тогава ще стане ясно, че Творецът не е виновник на греха.” Преп. Максим прави разлика между: ἐπίγνωσις и μέθεξις - за последното е необходимо обръщане на волята. Такъв е неговият възглед, но свети Григорий мисли по друг начин. Той не прави разлика между очевидността на съзнанието и скланянето на волята... Във всеки случай обяснението на преп. Максим не удовлетворява съвременниците му. Няколко десетилетия по-късно патриарх Герман говори за оригенистични вставки при Григорий. Патриарх Фотий привежда и приема неговото мнение. Предположението е неприемливо – твърде органично е свързана в себе си системата на свети Григорий. Но от друга страна, то показва как са разбирали Григорий през VIII и IX век. Премълчаването на Григорий (както и премълчаването на отците на V събор) от Юстиниан в известното послание до патриарх Мина напълно се обяснява с историческата обстановка: водели се спорове за заблужденията на оригенистите, които изхождат от тази оригенистична предпоставка – за предсъществуването на душите и за изначалната чистота на духовността на всички твари, която свети Григорий отхвърля. Може би неслучайно отците на събора се изразяват така в своите анатематизми: “който утвърждава предсъществуването на душата и намиращия се във връзка с това апокатастасис”... Може да приемем, че общопризнатият авторитет и святостта на Григорий Нисийски предразполагали противниците на оригенизма в VI век да премълчават за тези неговите възгледи, които не съвпадат, но напомнят за “нечестивото, непотребно и престъпно учение на Ориген”. Във всеки случай оригенизмът на свети Григорий се отразил на неговия авторитет – четели го и се позовавали на него по-рядко, отколкото на другите, на “избраните отци”...

VII

ДРУГИ БОГОСЛОВИ ОТ IV ВЕК

1. СВЕТИ ЕВСТАТИЙ АНТИОХИЙСКИ

1. За живота на свети Евстатий знаем малко. Блаж. Иероним посочва, че той бил родом от памфилийския град Сид. Но годината на неговото раждане е трудно да се установи – не ни е известна и годината на неговото ръкоположение за епископ и затова няма никакви данни, по които дори приблизително да заключим за неговата възраст. Приблизително около 319-320 г. той е епископ във Верия, в Сирия – през тези години, както ни съобщава Теодорит, в качеството си на Верийски епископ той получава от Александър Александрийски препис на неговото известно послание до Александър Солунски против Арий. Преди самия Никейски събор Евстатий е избран на Антиохийската катедра. Вече се бил разгорял арианският смут и Евстатий веднага бива въввлечен в борбата. Той, изглежда, не е признат от всички в Антиохия... На Никейския събор свети Евстатий е един от главните защитници на “единосъщието”. С това се обяснява последвалата борба на антиохийците с него. В Антиохия Евстатий води напрегната борба с арианите и арианстващите – включително и литературна. Древните автори високо ценят неговата догматическа дейност, а Атанасий го нарича “изповедник”. Около него кипяла вражда и скоро и над него надвисва подозрението в савелианство.

През 330 г. в Антиохия се провежда твърде многочислен събор под главенството на завърналите се от заточение Евсевий Никомидийски и Теогнис Nikeйски, и на него Евстатий е низложен – “всъщност за това, казва Созомен, че одобрявал никейската вяра”. Трудно е да се реши какъв предлог е бил представен за прикритие. Евстатий е заточен “в западните предели на държавата” и тръгва на заточение заедно с много клирици. Мястото на заточението не е известно с точност. През 337 г., когато заточените никейци са върнати от заточение, Евстатий вече не е сред живите.

2. Евстатий е плодовит писател. От многочислените му творения е запазен напълно само обширният екзегетически трактат “За чревовещателката” (против Ориген). От другите му книги са запазени само няколко откъса, за автентичността на които при това все още се водят спорове. Теодорит споменава за съставено от Евстатий тълкувание на оспорвания текст – Притч. 8:22, и привежда откъс от въведението. При други писатели са се запазили още 15 откъса от това тълкувание. Запазени са откъси от изяснението на някои псалми. На Евстатий принадлежи едно обширно изобличение срещу арианите – не по-малко от 8 книги, от които са запазени само няколко извлечения при Факунд и в библиотеката на Фотий. Изглежда, неговото изобличение в голяма степен е имало също така екзегетически характер. Иероним назовава още една книга – “За душата”, от която са запазени при различни писатели единадесет фрагмента – тя очевидно е била написана срещу арианите. Иероним говори за “голямо множество писма” – те не са запазени. Едва ли може да се приеме за принадлежаща на Евстатий неотдавна издадената беседа за възкресението на Лазар. Всички останали творения, приписвани на свети Евстатий, не му принадлежат. Очевидно литературната дейност Евстатий е била свързана най-вече с противоярианската полемика. При това той е бил добре подготвен

– съчетавал е една сериозна философска ерудиция с познаване на Писанието.

3. Като екзегет Евстатий е решителен противник на алегоризма и се опира преди всичко на “буквата на повествованието”. Той широко използва библейски паралели и в частност показва, че речта на явилия се в Аендор Самуил е съставена от най-ранните му пророчества за Саул (1 Царств. 28:7). Той разглежда текста подробно и внимателно. За Ориген Евстатий се изказва иронично: вместо да изпише образа на многострадалния Йов като пример за търпение, “той прекарвал времето си лекомислено като някоя баба, обръщайки внимание на имената на неговите дъщери”...

4. Със съвършена яснота може да се съди все още само за христологията на Евстатий. Странно е, че не разполагаме с подробни сведения за троическото му богословие. В христологията Евстатий се спира с особена сила върху разкриването на пълнотата на човешката природа. Той говори за две природи. По Божествената Си природа Христос е единосъщен на Отца, и бидейки “отделно лице”, пребивава неизменно с Отца. Той е Божественото Слово и Премъдростта и чрез Него е сътворено всичко – “Пребожествен Син на Живия Бог”, роден от несъздадената същност на Отца, преискрен Образ на Отца. Срещу докестите Евстатий говори за действителността на въплъщението, срещу арианите – за човешката душа на Христа: “Разумната душа на Иисуса е единосъщна на душите на хората точно така, както и плътта, произлязла от Мария, е единосъщна на плътта на хората.” За човешката природа на Въплътеното Слово той казва обикновено: “човекът Христос” или “човекът на Христа”... Човекът-Христос е “образ на Сина”, Храм на Божествената Премъдрост и Слово, Негово “човешко обиталище или скиния”... Бог Слово “носи” на Себе Си Своето човечество, “непрекъснатото” обитава в него... Човечеството на Христа при възкре-

сението “се възвисява и прославя”. Това е “придобитата слава”, която “богоносният човек” Христос не е имал преди. В сотериологията очевидно Евстатий подчертава нравствения момент: Спасителят в един откъс бива наричан “начало на най-прекрасните пътища на праведността”. Всичко това сближава Евстатий с по-късните антиохийски богослови, с Диодор Тарски, преди всичко. Неяснотите в езика на Евстатий са отбелязани още в древността. И все пак на Ефеския събор неговият авторитет е противопоставян на Несторий, което ясно говори срещу всеки опит да бъдат приписвани на Евстатий крайностите на Антиохийския диофизитизъм.

2. ДИДИМ СЛЕПЕЦЪТ

1. Дидим е преживял дълъг живот, до 83 или 85 години. Годината на раждане и годината на смъртта могат да се установят приблизително, съответно като 313 и 398. В детството си той загубва зрението си, но това не става пречка той да премине обичайния кръг от науки и да го премине с такъв успех, че още на младини на него му е поверено ръководството на Александрийската школа (вероятно от Атанасий). По-нататъшният живот на Дидим протича тихо и спокойно. Арианските бури никак не успяват да го засегнат. Той живее не в самата Александрия, а в околностите и води тук уединен живот на аскет. Телесната слепота го предразполага към размисъл. Дидим е близък с египетските отшелници, сред които има не малко ученици и почитатели, в частност Паладий, авторът на Лавсаик, и Евагрий. Аскетът и богословът интимно се съчетават в Дидим: в неговите книги богословските разсъждения често преминават в молитва и живото чувство за църковност и съборност винаги сгрява мисълта му. От богослова той иска добри дела, съсредоточеност, благочестие... Животът на Дидим текъл еднообразно –

във аскетически упражнения и учени трудове. Отвсякъде се стичали ученици към него, особено от Запад: сред тях трябва да назовем бл. Иероним, който обаче прекарва при Дидим едва месец (в 386 г.), и Руфин Аквилейски. Дидим не е самостоятелен мислител. Той е преди всичко ерудит, но претворява своята ерудиция не в спекулативен синтез, а в изповедание на вярата. За характера на учителната дейност на Дидим знаем малко. Изглежда, като учител Дидим е преди всичко екзегет. В богословието той се доближава непосредствено до Ориген, много от мненията на когото споделя. И все пак в учението за Троицата Дидим е далеч от Ориген и е свободен от неговите нелепости и неточности – дори Иероним категорично признава това... В Троическото богословие Дидим е под влиянието на Кападокийците и е особено близък до Григорий Богослов. Дидим, разбира се, знае и творенията на Атанасий, а също, изглежда, и на Кирил Иерусалимски, на Тертулиан и на Иринея. Той е начетен и в еретическата литература. Съвременниците му са поразени от неговата начетеност и памет. Разностранни, но не дълбоки са неговите познания в общите науки. Той често се позовава на античните поети. Няма особен вкус към философията, не се вълнува от метафизическите проблеми – за него (както впрочем и за Ориген) философията е само богословска пропедевтика. Това е само Агар. Дидим смята, че злоупотребата с философията е корен на ересите – едва ли Дидим се е занимавал много с философия, едва ли е изучавал творенията на философите. При него има много философски мотиви, но той е можел да ги усвои чрез богословската традиция. От философите той силно почита Платон, но се отнася сурово към неоплатонизма. Като цяло Дидим е преди всичко учен от александрийски тип. Почива в мир в последните години на IV век. И едва покъсно се надига спор около неговото име. Върху него пада подозрение за оригенистично неправомислие. За

първи път за това заговаря блаженият Иероним – впрочем с уговорка относно чистотата на неговата Троическа вяра – за него Дидим винаги остава екзегетически авторитет. Репутацията на Дидим по това време не била поколебана даже и на Запад. Амвросий в своето богословие почти повтаря Дидим. Той оказва голямо влияние и върху бл. Августин при учението му за Троицата. В Александрия Дидим е следван от свети Кирил. Едва в VI век по време на оригенистичните спорове въпросът за Дидим бива поставен направо и рязко. И на Петия Вселенски събор неговата есхатология е предадена на анатема – остава неясно дали самият Дидим е бил анатемосан. Във всеки случай неговото име било опорочено. И това води след себе си почти пълното изчезване на неговото литературно наследство, от което са оцелели малко неща – в повечето случаи само откъси в различни сборници и за различни цели.

2. Дидим е писал много. От книгите на Дидим изцяло и автентично е запазен само големият му труд за Троицата – в един-единствен и в не добро състояние ръкопис от XI век, открит едва през 1759 г. Написването на тази книга бива отнасяно до късните години на Дидим, във времето след Втория Вселенски събор. До нея се доближава трактатът “За Светия Дух”, запазен само в латинския превод на Иероним – този превод при цялата си точност не позволява да се съди за терминологията на Дидим. Той е написан през 381 г. До XVIII век това е единствената оцеляла книга на Дидим. Има известно основание да бъдат приписвани на Дидим 4-та и 5-та книга за Светия Дух, запазени под името на свети Василий; може би също и “Словото срещу Арий и Савелий”, запазено с името на Григорий Нисийски. От позоваванията на древните автори могат да се възстановят названията на многобройните изгубени съчинения на Дидим: “За догматите”, “За смъртта на малките деца”, “Срещу арианите”, също

една книга (“Първо слово”) и т. н. Много от запазените фрагменти не се поддават на твърдо определяне. Особено необходимо е да се посочи книгата на Дидим за Ориген, опитът за коментар на Оригеновите “Начала”. Според съобщението на Иероним тук Дидим се опитва да обясни Оригеновото учение за Троицата в православен смисъл, но непредазливо приема други нечестиви мнения на учителя: за падането на ангелите, за падането на душите, за възкресението, за света, за всеобщото възстановяване. Руфин се ползва от коментарите на Дидим при своя превод на “За началата”. От екзегетическите трудове на Дидим са запазени само откъси, разпръснати в по-късни катени, където те невинаги могат да бъдат разпознати със сигурност – знакът “Δ” може да означава не само Дидим, но и Диодор или Дионисий. Според свидетелството на Паладий Дидим е написал обяснение на цялата Библия – и на Стария и на Новия Завет. Изглежда, това е било именно така. Във всеки случай са запазени посочки или откъси от коментарите на Дидим върху Битие, Изход, Книга Царства, пророк Исаия, Иеремия, Осия, Захария, Псалми, Книга Притчи, Книга Иов, Книга на Еклизиаста, Песен на Песните, също върху пророк Даниил. От книгите на Новия Завет Дидим обяснява Евангелието от Матей и Иоан, от посланията на Павел – до Римляни, двете до Коринтяни, до Евреите. От коментарите на Дидим широко се ползва Иероним. Той го сравнява като образован екзегет с Платон, Аристотел, Цицерон, Ориген... Дидим е и бил преди всичко екзегет, той мислел с библейски образи и сравнения. Неговата система е преди всичко система от библейски истини. Библията за него е Божествена и духовна книга, “Книга помазана от Бога”. И затова Старият и Новият Завет се различават само като аспекти, само “в при-мисъла”. Старият Завет е временна скиция, сянка на истината, приготвление за Евангелската пълнота. Говорещите в сянката все пак не познавали

истината, на която те били символ – това се отнася особено за Псалмопевеца, и за пророк Исаия. От това се определя методът на Дидим, който е винаги алегорически. Дидим вижда също като Ориген задачата на екзегета в това да разкрие в Писанието висшия и духовен смисъл – през буквата, сянката, образите да проникне в истината. Това е пътят на иносказанието или възхождането – ἀναγωγή... В това отношение той е верен ученик на Ориген. И все пак Дидим се отнася доста по-внимателно към буквалния смисъл – особено в Новия Завет. Той се спира много често на филологическия анализ и на разнотченията.

3. Дидим е преди всичко Троически богослов – това се обяснява не само с историческите обстоятелства на неговото време, но и от личния му опит. За него само онзи, който непорочно изповядва Троицата, е истинен християнин. В Стария Завет истината на Троичността не е била открита, а само тайнствено посочена – може би единствено в Пс. 109 тя е изразена явно и не загадъчно. И в това е основното несъвършенство на Стария Завет в сравнение с Новия. В учението за Бога Дидим изхожда от Оригеновия трансцендентизъм. Бог е свръх всичко и е недостъпен дори за серафимския взор. И за Него може да се говори само чрез отрицания и образи. Когато се говори за същността Божия или за природата, винаги трябва да се подчертава, че това е свръхсъщностна същност. От апофатическите определения на Божественото битие Дидим особено често споменава “безколичествеността” – това определение освен у Дидим се среща единствено при Кирил Александрийски... Затова разумът може само да изумява пред Бога и познанието е възможно единствено чрез откровеното Писание. И все пак Дидим не отдалечава Бога от света: Той е вечнодвижен и действен в света; в това всепроникващо Божие провидение Дидим вижда оправдание на молитвените прошения за мирските неща и дела. Троическата терминология на Дидим се определя

от Кападокийското влияние: той говори твърдо за три ипостаси и една същност. И все пак при него остават следи от предишното отъждествяване на понятията: *ὁυσία* и *ὑπόστασις* - и по-точно, той повтаря Никейското: “от същността на Отца”. Но заедно с това той нередко говори за раждането на Словото “от ипостаса на Отца” – това означава, че раждането на Сина е ипостасно свойство на Отца... Наред с това с понятието ипостас Дидим преди всичко подчертава момента на реалността. Той провежда по-неясно кападокийското отъждествяване на *ὑπόστασις* и *ἰδιότης*. Дидим въобще не употребява термина *πρόσωπον*. По този начин при него през кападокийското влияние прозира предишната неопределеност на богословския език. И въобще Дидим не се стреми към точност на формулите – това е общоалександрийска черта. При Дидим е изразен с особена отчетливост мотивът за Троическото единство и по повод на това той обилно натрупва определения. Той говори за едното Царство, за едната Държава, за едното Господство, едната Воля и Желание. Особено подчертава единството на действията и отгук заключава за единосъщието. Тази мисъл е обща за отците от IV век. Всичките тези определения се съединяват в понятието за едното Божество, за тъждеството на Божеството. За единосъщието на Дидим говори постоянно и не само за взаимното единосъщие на ипостасите, но и за единосъщието на Троицата, и от *ὁμοούσιος* образува – *ὁμοουσιότης*. Единосъщието за него означава именно тъждество на същността – той често заменя *ὁμοούσιος* с *ταυτοούσιος*. Поради историческите обстоятелства (срещу арианите) Дидим ясно подчертава равночестността на троическите ипостаси. Затова той отхвърля несиметричната формула на славословието: *чрез* Сина, като даваща повод за невярно разбиране – имената на ипостасите трябва да се съединяват с предлога *и*. Отгук идва и това, че Дидим постоянно подчертава “владичествеността” на Сина

и Духа. Като следва Григорий Богослов (до когото той въобще е най-близо измежду Кападокийците), Дидим определя ипостасните свойства на Сина и на Духа като “раждане и изхождане”. Различието на тези начини на битие е неведомо дори за ангелските сили. При това Дидим подчертава несъизмеримостта на Божественото и тварното раждане. Отец е едно начало или корен на Божеството. При Дидим няма изрази аналогични на “чрез Сина” при Григорий Нисийски. Той ясно говори за изхождението на Духа от безсмъртния източник на Отца... Това не внася никакво неравенство в Троическия живот и Дидим твърде рязко подчертава мотива за съвършеното равенство. В устата на Словото той влага следните думи към еретиците: “Отец е Бог – казват те – и Аз също, защото Аз съм Негов Единороден Син, истинен и възлюбен. Отец е Господ и Аз също – Господ на всичко, наследник на живия Отец, владика на наследството, защото Аз обладавам Моето и като Творец, и като истинен Син. Чрез възплъщението Аз станах наследник. Отец е Създател и Цар – и Аз също. Понеже Аз ви казах: имало е Цар и Той е устроил брак за Своя Син – Царя... Отец е неизменен и Аз също. Защото за Мен е казано: Ти пребиваваш във вековете и годините Ти няма да преминат... Отец е безстрастен и Аз също, и Аз давам на Моите причастие на това безстрастие. Отец е безначален и Аз също – защото не е имало време, когато Отец да не е обладал Своето име, личното сияние на Своята слава, образа на ипостасата, образа на Своето Божество – и това съм Аз. Отец е Живот, Светлина, Благо и Сила, и Истина, и Премъдрост, и всичко, което е достойно за Бога. И Аз също, както чухте. И Аз съм също Спасителят, сияещото слънце на праведните и грешните, Който не въздава зло за зло. Отец люби човеците и Аз ги любя, предавам Самия Себе Си за вас, като приемам образ на роб и претърпявам от вас осмиване, поругаване и кръст”... Не би могло с по-голяма

сила и въодушевление да се свидетелствува за единосьщието на Сина. В своето Троическо богословие Дидим е съвършено свободен от оригеновските съблазни – тук той съвпада с Кападокийците. И това не е външно съвпадение, не е богословско съгласие. В книгата на Дидим за Троицата се чувства непосредственост и яркост на съзерцанието, молитвена твърдост. Това е един от най-ярките паметници на Троическото богословие.

4. В Христологията на Дидим преди всичко ни поражва това с каква настойчивост той говори за действителността и пълнотата на човешката природа на Спасителя – това се обяснява отново с историческите обстоятелства, необходимостта от полемика с манихейския докетизъм и с арианското отрицание на човешката душа в Христа и накрая с борбата срещу аполинаризма. Заедно с това Дидим подчертава съвършената неразделност на естествата, съединили се завинаги във въплъщението или още по-точно във въчовечаването на Словото. Дидим не определя точно начина на съединение на природите, той само подчертава, че съединението е неслитно и неизменно – любопитно е, че той не употребява нито един от термините: *μίξις*, *κρῆσις*, *συνάφεια*. Ограничава се с неопределеното: “Един Христос” – за Единия и Същия се казват две: и богоприличното, и човешкото – за едното лице... И това определя единството на поклонението на Христа в две естества. Трябва да се добави, че Дидим постоянно говори за Дева Мария като за Богородица (терминът *Θεοτόκος* навлязъл очевидно още при Ориген и Пиерий) и подчертава Нейното приснодевство (*ἀεὶ παρθένος* – още при Атанасий). Второто раждане на Словото по човечество от Девата е тайна, която според Дидим може да бъде сравнена само с Неговото предвечно рождение от Отца. Дидим нарича Христа най-често Спасител. В спасението той подчертава преди всичко освобождението от греха и победата над дявола като имащ държавата на смъртта – това е

очевидно оригеновски мотив. От друга страна, Дидим противопоставя “пре-слушанието” на Адам на послушанието на Втория Адам – послушание дори до кръстна смърт, до кръстна жертва, в което той вижда централния момент на изкуплението. Първият дар на изкуплението е победата над смъртта, вечният живот. Дидим не говори за обожение, говори само за възвръщане или възстановяване на образа и подобие. Моментът на откупа преобладава в разсъжденията на Дидим. Остава неясно дали той е учил и в какъв смисъл е учил за апокатастасиса. Той говори за “всеобщо спасение”, но това е твърде неопределен израз. По въпроса за спасението на падналите ангели той като че ли се колебае, като ограничава изкуплението в човешкия род – чрез въплъщението и въчовечаването. Откъслечността на съхранилите се данни не позволява да се реши този въпрос, но по-вероятно е Иероним да е бил прав, като обвинявал Дидим за това, че допуска съществуването на душите, а в задгробния живот вижда процес на очистване. Той настойчиво подчертава, че всичко, което има начало, поради това е изменчиво и трябва да има край. И отгук прави извода за заключителното разрушение на сетивния свят. Дидим решително отрича метемпсихозата и метасоматозата. За възкръсналите тела той учи съвсем ясно като за небесни тела... Дидим твърди, че в бъдещия свят няма да съществуват нечестивите – не в този смисъл, че съществото им ще бъде унищожено, но че ще се унищожи злата “качественост”. Той разбира Деня Господен като вътрешно озарение на душата... Всичко това са безспорни оригенистични черти. Необходимо е да се добави, че Дидим е живял с чувството, че последните времена приближават и с очакването на Антихриста.

5. Дидим с голяма сила подчертава необходимостта от подвиг. Безгрешността не стига – нужна е добродетелта, и при това като състояние или като навик на живот... Християнският живот започва с кръщелното таиновод-

ство, което освобождава от греховете и възвръща свободата – от кръщелното възраждане вярващите излизат безгрешни и свободни... След това се открива пътят на доброделанието. На първо място сред добродетелите Дидим посочва мъдростта или знанието, гносиса... Това не е отвличеното и разсъдъчно знание, а именно добродетелта, аскезата на душата. За Дидим Иов е пример за философ – той в известен смисъл стилизира Иов като стоик. За придобиването на мъдростта е необходимо отречение от плътта, умъртвяване на плътта. Дидим представя целия живот на истинския християнин като брак с Христа – това е най-предпочитаното сравнение на египетската аскетика. И по мярата на очистването светите души стават причастници на Словото и във висините толкова тясно се съединяват с Христа, че за тях може да се говори като за христоси и богове. Начинът на изразяване на Дидим напомня повече Методий, отколкото Ориген. Дидим високо почита девството, но – като път за малцина, и подчертава, че с раждането на Христа и бракът е осветен и почетен... От частните мнения на Дидим трябва да отбележим преди всичко ярката му ангелология. Ангелите са безплътни – “умни същества”... Дидим обаче им приписва “небесни тела”, подобни на телата на праведниците, достигнали до съвършенство. Това са тварни сили, създадени за служение. И Дидим подчертава участието на ангелите в съдбите на видимия свят. В това е основанието те да бъдат призовавани в молитвите и да им бъдат посвещавани храмове. Също като Ориген Дидим противопоставя гностиците на необразованите, които не разбират духовния смисъл на Писанието и са безсилни, отблъсквайки еретиците да дадат отчет за своята вяра. Гностиците владеят Божествената философия. Впрочем това разделение при Дидим е много смекчено в сравнение с предхождащите го Александрийци.

3. СВЕТИ АМФИЛОХИЙ ИКОНИЙСКИ

1. Свети Амфилохий е тясно свързан с великите Кападокийци – изглежда, дори е бил в родствени връзки с Григорий Богослов. Роден е около 339-345 г. в Кесария Кападокийска, син е на ритор. Учи се при Ливаний в Антиохия. След това е ритор и адвокат в Константинопол. В началото на седемдесетте години той се връща в родната си и няколко години живее в дома на родителите си. Влече го монашеският идеал. В края на 373 г. пряко волята му – вероятно под влиянието на Василий Велики – Амфилохий е избран за епископ Иконийски. На Амфилохий му се налага да управлява една обширна област. В своята пастирска дейност той винаги прибегва до съветите и помощта на свети Василий. В спора с духоборстващите той се обръща към него и в отговор получава знаменитата книга “За Светия Дух”, която той предлага за вразумление на несъгласните. По подобен начин, той получава от Василий Каноническите правила. От своя страна Василий високо почита и ценя Амфилохий. Вече в епископски сан, Амфилохий започва систематически да изучава богословието. Той започва от Библията. Едва ли се е занимавал много с проблемите на спекулативното богословие. Той няма нито философски интереси, нито философска подготовка. Това личи в неговите богословски писания. Той богословства просто, не без известна наивност и винаги на библейска основа. През 381 г. Амфилохий е в Константинопол на Вселенския събор. Тук той е признат за “свидетел на вярата” за Азия... В следващите години Амфилохий неведнъж посещава Константинопол. Това е време на напрегната борба с еретиците: освен арианите и аполинаристите на Амфилохий му се налага да се бори с месалианите (или евтихианите) – той свиква в Сид събор срещу тях. Въобще Амфилохий имал дар и

призвание за църковно-обществен деятел. Може би не без неговото влияние през тези години от държавата биват предприети сурови мерки срещу енкратитските секти. През последните години от своя живот Амфилохий е близък до кръга около Олимпиада в Константинопол. Умира, изглежда, скоро след 384 г.

2. От творенията на Амфилохий е запазено малко. Преди всичко 8 омилиии, в това число и за празника на Сретение Господне – най-древното слово за този празник. Интересно е да се отбележи също словото за Преполовение или в Неделята на разслабления. Това е свързано с литургическата работа на Кападокийците над организирането на годишния богослужебен кръг. В думите на Амфилохий се чувства опитният ритор, умеещ да говори убедително, ярко и живописно. По стил Амфилохий напomnia Григорий Богослов. За Амфилохий е характерно, че той се стреми към исторически реализъм в обясненията си на Евангелските текстове. Преди всичко той се старее да оживи пред погледите на своите слушатели историческия образ на Христа. С пълно основание е подчертавано видното място на Амфилохий в историята на проповедта и в него виждат предшественика на Златоуст, на когото може би той е оказал и пряко влияние. Освен омилиите е запазено написаното от Амфилохий послание на Иконийския събор през 376 г. за Духа Свети и “Ямби към Селевк” – с дидактическо съдържание. От другите съчинения на Амфилохий са запазени само фрагменти, на брой 22. Изглежда, той е писал много: в това число – против арианите, за Духа Свети, за апокрифите, които употребяват еретиците. Особено заслужава да бъде отбелязано тълкуванието на Притч. 8:22 и редица тълкувания на христологически текстове. В последните години беше открит голям откъс от книга против енкратитите.

3. Амфилохий не е бил мислител. Той богословства като пастир и учител, който противопоставя учението на

Църквата на лъжеучението на еретиците. Това не лишава богословието му от оригиналност. В него се усеща яснотата на горещата и спокойната вяра. В троическото богословие той е най-близо до Григорий Богослов. Също като него той определя ипостасните свойства на Сина и Духа като рождение и изхождение. Винаги рязко подчертава Троическото единство. С това е свързано неговото терминологично нововъведение: ипостасите той определя като “начини на битие”, $\tau\rho\acute{o}\lambda\omicron\iota\ \tau\eta\varsigma\ \upsilon\pi\acute{\alpha}\rho\chi\epsilon\omega\varsigma$. Този израз при великите Кападокийци все още няма значението на термин. Такъв смисъл то получава при Амфилохий за първи път. За Амфилохий Троическите имена не са имена на същността, а имена отношения или “начини на битие”... Чрез това понятие и понятието за ипостас получава симетрична определеност. В началото на V век терминът на Амфилохий става общоприет. Това свидетелствува във всеки случай за неговия богословско-филологически усет. Същото проличава и в неговата христология. Тук на него му се удава точност на формулите. “Две природи в едно Лице”, това е изходната му точка. Оттук той прави извод за “двойното същество” на Христа и за двойното единосьщие. Той изпреварва богословския език на своето време и въвежда в христологията термина ипостас. С цялата си решителност той говори за пълнотата на човешкото естество в Христа. И от пълнотата заключава за двете воли... Амфилохий говори твърдо за неразделното и неслитно единение на естествата: “Говоря за един Син от две природи, неслитно, неизменно, неразделно”... Това според него се определя от сотериологическите мотиви: за човека е страдал човек и затова страданието е спасително – като съ-страдание. Човекът е освободен от смъртта не с власт, но именно със съ-страдание... И само Бог може да снесе проклятието... Ипостасното средоточие на Богочовешкия лик Амфилохий вижда в Божественото естество, “вселило се” в човешкото като в храм.

4. СВЕТИ ЕПИФАНИЙ КИПЪРСКИ

1. Епифаний е родом от Палестина, роден е през 315 г. Ние не знаем къде е учил той. Но от неговите творения става ясно, че е бил образован човек – знаел е пет езика: гръцки, еврейски, сирийски, коптски, малко латински. Аскетическото му призвание се определя още от ранните му години. Той е близък с преп. Иларион. Покъсно посещава египетските пустини и обители. При завръщането си основава в близост до своя роден град Елевтеропол манастир, който управлява дълги години. Той става известен далеч извън пределите на Палестина и през 367 г. е избран за епископ на Констанция (древния Саламин) на Кипър. Тук той се прославя като подвижник и чудотворец и също като ревнител на правомислието. През седемдесетте години се бори с аполинаризма. След това се сближава с бл. Иероним поради общите с него аскетически увлечения. Чрез Иероним се въвлича в палестинските оригенистични спорове. През 394 г. отива на поклонение в Иерусалим и тук се спречква с Иоан Иерусалимски по повод на Ориген. Разгорещените спорове се затягат. Епифаний се държи предизвикателно и надменно. Скоро той напуска Палестина. Но спорът за Ориген отново се разгаря, този път в Египет. Теофил Александрийски отново въвлича Епифаний в него и го убеждава, че борбата със Златоуст всъщност е борба против Ориген. Епифаний се отправя към Константинопол. Той посреща Златоуст с подозрение и страни от общение с него. Но, изглежда, тук успяват да обяснят на Епифаний истинското положение на нещата. Епифаний решава да се върне у дома – предадени са ни последните думи при заминаването му: “Аз ви оставям столицата, двора и лицемерието”... Той умира на кораба по време на пътуването. Това става през 403 г. Епифаний има тежък и

302

властен темперамент, който не е смекчен от усет и благоволение, и при цялото си благочестие той не умее да служи на делата на света. Той не е богослов, но обича да съди за вярата. В историята на богословието влиза именно като подозрителен критик и изобличител. И в това качество той заслужава внимание – най-вече заради участието си в оригенистичните спорове.

2. Свети Епифаний има особен вкус и ревност за преследване и изобличаване на ересите. Той поставя като своя главна задача и счита за свое призвание разкриването на лъжеученията. Главните съчинения на свети Епифаний са посветени на ересиологията. Това най-вече е Πανάριον, “Книга на противоотровата” (буквално – “ковчеже с противоотрови”), написана през 375-377 г. Представява обзор на всички ереси, съпровождан не толкова от разбор, колкото от изобличаване. В своя труд Епифаний е събрал всичко за ересите от предхождащата го изобличителна литература (от Иустин, Иполит и особено от Иринеи) – и към това е прибавил много от личния си опит. За съжаление свети Епифаний използва богатия си материал без проверка и анализ и твърде често се поддава на подозрителност и страсти. Той слабо се ориентира в гръцката философия и смесва например питагорейците и перипатетиците, Зенон Елейски и Зенон Стоика... Твърде доверчив е към лошите слухове. Догматическата ограниченост го кара да бъде нащрек при всяко разногласие и даже по незначителни въпроси. Отнася се с недоверие към великите богослови от IV век и особена неприязън изпитва към Александрийците. Епифаний се отнася към Ориген с ужас и отвращение и вижда в неговото учение заблуждение “по-лошо от всяка ерес”... Той пише много от нещата по памет и от слухове. Оттук е и постоянната неточност, особено в хронологията. Изобличаващата част от творенията на свети Епифаний е най-слабата. Той е съвършено лишен от исторически усет. В най-древните

времена не е имало нито ереси, нито езичество, нито иудейство – оттук той прави извода, че “вярата на първите хора е била като християнството, била е такава, каквато се е открила впоследствие”. На Адам и на всички праведници до Авраам той приписва знание за Свети Троица. И затова още преди потопа Епифаний започва да изброява християнските лъжеучения, като превръща всички нечестивци в еретици. Ересите трябва да се окажат точно осемдесет, защото за тях се говори в “Песен на песните” - “има шейсет царици, осемдесет наложници и безброй моми” (Песен на песн. 6:8). Първата ерес е варварството, забравянето на нравите преди потопа. Втората ерес е скитството – до Вавилонското стълпотворение. После това е елинството (с неговите философски секти) и иудейството... Теоретическите възгледи на еретиците при Епифаний са изложение неясно, внимание се обръща главно на нравствената страна, при което обикновено начинът на живот на еретиците е представен мрачно и едва ли без известни пристрастия. “Панария” е много важен като свод на ересиологичните факти, но със съобщенията на Епифаний трябва да се ползваме изключително внимателно. Още по-рано от Панария Епифаний написва книгата “Анкорат”, Ἀγκυρωτός (374), с чието име искал да изрази мисълта за истинната вяра като надеждна котва при плаване по житейското море сред бесовските и еретически прелъстявания. Изложението на правилата на вярата е насочено тук срещу съвременните лъжеучения, но нерядко се засягат и възгледите на древните еретици. Най-подробно свети Епифаний говори за Троическия догмат и особено за Божеството на Свети Дух. Като заключение са приведени две изложения или символи на вярата – единият от тях, обозначен като “вярата, която се преподава в църквата на светия град” (т. е. в Иерусалим), почти буквално съвпада с Константинополския символ. Историята на този последния символ до ден днешен остава

неясна.

3. Библейските работи на свети Епифаний се отнасят до последните години от живота му. Първо, това е книгата “За мерките и теглилките” (на древните евреи). Всъщност това е опит за въведение в библията – тук Епифаний говори за старозаветния канон и преводи, за географията на Палестина, “за мерките и теглилките” той говори между другото. На гръцки е запазена само част от книгата, останалото е известно само в сирийски превод. Второ, това е алегорическото разсъждение “за дванадесетте камъни” (в нагръдника на старозаветния свещеник), посветено на Диодор Тирски (не Тарски). Гръцкият текст е по-кратък от запазения латински превод. Може би Епифаний е писал още на библейски теми, но тези произведения не са достигнали до нас. Работите на Епифаний представляват известен интерес за археолога и библеиста. Като библеист Епифаний не е привърженик на буквалното тълкуване; той по-скоро се скланя към символизъм, ако не и към алегоризъм в обясненията на старозаветните текстове.

4. Особено заслужават да бъдат споменати приписваните на Епифаний произведения срещу иконопочитанието. На тях се позовават иконоборците, в частност на събора през 754 г., а защитниците на иконопочитанието ги смятат за неавтентични. Така отсъжда VII Вселенски събор. “Отхвърляме писанията, а светия отец считаме за учител на Вселенската църква”, казват отците на събора. Патриарх Никифор пише специално против тези книги на Епифаний. Ние можем да съдим за тях по малкото откъси, запазени най-вече у Никифор. Почти с пълна увереност може да се каже, че те не принадлежат на Епифаний, че това е иконоборчески фалшификат. Очевидно известният епизод, уж разказван от самият Епифаний в писмото му до Йоан Иерусалимски (известно отдавна по превода на Иероним, Никифор има гръцкия му текст), е

по-късна вставка. В този разказ се казва, че в Палестина, в град Анаблат, Епифаний видял в храма човешко изображение на завесата – дали Христово, или на някой друг светия, – в гнева си, той свалил завесата и я дал за погребални покрови на бедните, а на нейно място дал за храма чист плат... И все пак не е случайно, че фалшифицираните книги против иконопочитанието са приписвани на Епифаний. Той не е привърженик на иконопочитанието и дори на употребяването на икони. И в своето “Завещание” той заповядва да “не се внасят” икони нито в църквата, нито в гробницата. Споменът трябва да се пази в сърцето, а не да се скрепява в сетивни образи. В това Епифаний не е сам. Той е единокласен например с Евсевий Кесарийски, който също отричал дори възможността и допустимостта на изобразяването на Христа. Това е отрицание на историческата и изобразителната иконография. В разсъжденията на Епифаний за идолите, които срещаме в оригиналните му творения, скрито се съдържа отрицание на всякакви изображения. Образите са винаги антропоморфични, действат на сетивното, отвличат мисълта от Бога към тварта. Епифаний изобличава гностиците още и за това, че те държали при себе си изображения – и още по-лошото е, че изобразявали Христа – понеже такъв си Го представяли – като обикновен човек. Епифаний не е реалист, него по-скоро го привлича символиката. И отрицанието на сетивните изображения напълно съответства на неговата психологическа нагласа. Разбира се, това е лошо богословие. Такова “богословско мнение” по никакъв начин не опорочава църковния авторитет на свети Епифаний. То в известна степен може да бъде разбрано от историческите условия на IV век – в епохата на борба с езичеството, в епохата на борбата за “единосъщието” на Словото. Преходът от символизъм към реализъм в иконографията лесно би могъл да се окаже съблазнителен.

VIII СВЕТИ ИОАН ЗЛАТОУСТ

1. ЖИВОТ И ТВОРЕНИЯ

1. Животът на Златоуст е труден и бурен. Това е живот на подвижник и мъченик. Но Златоуст не се подвизава в затвор или в пустиня, а в житейската суета, в света, на епископския престол, на катедрата на проповедника. Той става безкръвен мъченик. Той е гонен не от външните, но от лъжебратята – и завършва живота си окован, в изгнание, под отлъчване, гонен от христианиците заради Христа и Евангелието, което той благовести като откровение и като закон на живота. Златоуст е преди всичко благовестник, проповедник на Евангелието. И заедно с това той е винаги много съвременен и дори злободневен учител. Последният смисъл на неговото учителство е разбираем само от живия исторически контекст. Това е евангелски съд над съвременността, над онова мнимо възцърковяване на живота, в което, според както ни свидетелства Златоуст, твърде много намирали преждевременно успокоение в християнското общество от IV век. С това се обяснява онази рязкост и суровост, с която този вселенски проповедник учи на любов. На него му се струва, че той проповядва и свидетелства пред мъртви. Неправдата и нелюбовността на християнския свят му се открива в катастрофични, почти апокалиптични черти... “Ние погасихме ревността, и тялото Христово стана мъртво”... И лекото иго на любовта се оказва за нелюбещия свят

неудобоносимо бреме. С това се обяснява скръбната съдба на Златоуст, прогонен заради правдата... “Затова светът ви мрази” (вж. Иоан. 15:18).

2. Свети Иоан е родом от Антиохия и по своята духовна нагласа, по своя религиозен светоглед той е типичен антиохиец. Рождената му година не е известна с точност – приблизително четиридесетте години на IV век, между 344 и 354 г. Свети Иоан произхожда от богато и знатно християнско семейство, по рождение и по възпитание принадлежи на елинистическите културни кръгове на малоазийското общество. С това се обяснява високата му лична културност, аристократичното благородство на неговия облик, известната светскост на поведението му. От културността Златоуст не се отказва и тогава, когато се отрича от света и всичко, което е светът. За Златоуст може да се говори като за истински елин. Той получава блестящо и широко образование. Учи се при знаменития Ливаний. Златоуст не е бил мислител и философ. Според категориите на античния свят той може да бъде определен като оратор или ритор. Античният ритор е учител, моралист, проповедник. Такъв учител е и Златоуст. Елинизмот на Златоуст проличава преди всичко в неговия език и стил. Като оратор и стилист той може да бъде сравняван с Демостен и дори с Ксенофонт и Платон – в стила на Златоуст оживяват отново силата и блясъкът на класическа Атина. В него виждали атиницист и съвременниците му. Не може да се каже, че елинизмот на Златоуст е само формално и външно – това е не само форма, но и стил. Вярно е, че Златоуст никога не се е вълнувал от вътрешната и от философската проблематика на елинизмот и никога не му се е налагало да примирява елина и християнина в себе си. Но това е характерно за целия антиохийски културен тип, за “историческата” култура на Мала Азия – тя е била по-скоро “филологическа”, отколкото “философска” култура... Във всеки случай Зла-

тоуст винаги си остава елин... Това се усеща още от неговия морализъм. Морализмът е като че ли естествената правда на античния свят. С това се обяснява и оправдава преобразяващото възприемане на стоицизма от християнската етика – сублимирането на естествената правда до благодатни висоти. А при Златоуст са твърде ярки чертите на този преобразен стоицизъм. Той винаги учи за нравствената мъдрост, за моралното благородство. Той винаги мисли в категориите на нравствената оценка, но вижда изпълнението на естествената правда едва в откровения евангелски идеал. Не е правилно да се мисли, че Златоуст не е бил мистик. “Морализмът” не изключва “мистицизма”. И самият мистицизъм на Златоуст има преди всичко морален смисъл. Това е мистиката на съвестта, мистиката на доброто, мистика на доброделанието и добродетелта... Естетическите мотиви са доста по-слабо изразени при Златоуст. И за него прекрасното е по-скоро етическа, отколкото естетическа категория. Той вижда красотата преди всичко в действителното добро. За него Евангелието е книга за красотата на доброто, явено в образа на Богочовека. Това определя темата на неговия живот... Моралният характер на Златоуст се определя твърде рано, още в младежките му години. Примерът и уроците на майка му са укрепени и подсилени от уроците на свещените наставници... Мелетий Антиохийски, Диодор, аскетът Картерий... Светското призвание не удовлетворява Златоуст. И преди да успее да излезе от света, той се отдава на аскетически подвизи в самия дом на родителите си. Едва след смъртта на майка си, през 374 или 375 г., свети Иоан има възможност да се отдели в манастир недалеч от Антиохия, и прекарва тук четири години, а след това още две години в пустиня... Това е за Златоуст временно изпитание. Той се завръща в света, за да се подвизава в света. Аскетизмът за Златоуст е по-скоро духовно разположение, отколкото определени външни и

битови форми. Аскетизмът за Златоуст означава преди всичко отречение, т. е. вътрешна свобода и независимост от света, от външната обстановка и условията на живот. В този смисъл той остава аскет през целия си живот. Той се връща в света като проповедник на аскетизма. Но не за да призовава към външно излизане от света, от градовете – в това излизане той вижда само временна мярка... “Аз често се молах – казва Златоуст през тези години, – да отmine необходимостта от манастирите и в градовете да настане такъв добър ред, че никому никога да не бъде нужно да бяга в пустинята”... Златоуст се стреми да преобразува и живота в градовете на евангелски начала, в духа на “висшата философия” – заради това той става пастир и проповедник.

3. Свети Иоан приема посвещение в дяконство през 381 г. от Мелетий Антиохийски, а презвитерско – от неговия приемник Флавиан през 386 г. За това си ново призвание Златоуст говори в книгите “За свещенството” (в действителност за епископското служение). Трудно е да се каже кога точно ги е писал, но това е било не по-късно от презвитерското ръкоположение. Той изхожда от идеята на свети Григорий Богослов. Златоуст подчертава два основни мотива. Първо, той говори за висотата на свещеното звание като призвание за таинодействие. “Свещеното служение бива преминавано на този свят, но заема място сред небесните власти”... Защото свещенството е установено от Самия Утешител. И нима оставаме на този свят, когато виждаме отново Господа, принасян и мъртъв, и като че се обагряме от Неговата кръв. А свещеникът предстои пред жертвената трапеза... Престолът на свещеника е поставен на небесата. На него е дадена небесната власт на ключовете, която не е дадена и на ангелите... Второ, в свещеника Златоуст вижда преди всичко учителя, наставника, проповедника, пастира на душите. И той говори най-вече за учителното служене на свещенството. В това от-

ношение той поставя свещеника по-високо от монаха – в пастирското служение има повече любов, отколкото в манастирското уединение, и пастирството е служение на действителната любов, служение на ближните... “Това, че мислим, че уж само на монашествуващите е нужна голяма строгост на живота, а другите могат да си живеят безгрижно – именно това е извратило цялата вселена”, отбелязва Златоуст... Самият Златоуст като пастир и презвитер е преди всичко проповедник. Трудно е да бъдат изброени темите, които той засяга. От Антиохийските проповеди най-вече трябва да отбележим знаменитите беседи “За статуите” и след това един дълъг ред от екзегетически беседи – върху Матей и Иоан, върху посланията до Коринтяни и до Галатяни, до Тит, може би до Ефесяни и до Римляни, вероятно и върху Битие. Към същото време се отнасят и словата против иудеите, против аноемите... Златоуст никога не говори на отвлечени теми. Неговите беседи винаги са жизнени и живи, той винаги говори на живите хора. По неговите беседи може някак да се проследят и слушателите, и самият проповедник. Своята реч той винаги насочва към волеви изводи, към практически призови – и преди всичко учи на любов. Заедно с това той винаги изисква цялостност, призовава към отговорност. Златоуст говори властно, но това е властта на любовта. И любов свързва Златоуст с неговото паство.

4. През 398 г. Златоуст е призван на Константинополската катедра. И е призван именно като признат пастир и учител. Такава е волята и на клира, и на църковния народ, и на двора. В Константинопол Златоуст продължава да проповядва. Созомен отбелязва, че Златоуст има обичай да застава сред народа, на амвона на четеца – и слушателите се скупчвали около него. Това са поскоро беседи, отколкото речи... Към същото време се отнасят тълкуванията на Златоуст върху Деяния, върху Псалмите, върху много послания на апостол Павел. Мно-

го от неговите беседи са записани стенографски – това запазва цялата живост на устното слово. По това време за Златоуст придобива особена сила задачата за нравственото превъзпитание на обществото и народа. Той имал впечатлението, че проповядва на хора, за които християнството е станало само модна дреха. “Сред толкова много хиляди – казва той, – не могат да се намерят повече от сто, които да могат да бъдат спасени, пък и в това се съмнявам”... Самата многочисленост на християните го смущава – “толкова повече храна за огъня”... И той говори с горчивина за настъпилото благополучие: “Безопасността е най-голямото от гоненията за благочестието – по-лошо от всяко гонение.” Никой не разбира, не чувства опасността – безопасността ражда безгрижие, отслабва и приспива душата, а дяволът умъртвява спящите. И гласът на проповедника става суров и избличаващ – около себе си той вижда сено, пригодно само за огъня... Златоуст е смутен от нравствения упадък – не само от разврата, но най-вече от мълчаливото снизяване на изискванията и идеалите... Не само сред миряните, но и сред клира... Златоуст се бори не само чрез избличително слово, но и с дело – делата на любовта... “Никой не би останал езичник, ако ние бяхме действителни християни”, казва той... Той се грижи за благотворителността, учредява болници и приюти. Той се стареа да привлече всички сили към съзидателна работа, изисква подвиг от всички. Това предизвиква противодействие и недоволство – не само в Константинопол, но и в други диоцези. Враждебността към свети Йоан припламва неведнъж. И стълкновението с императрица Евдоксия е само последният повод за взрива. Златоуст има врагове навсякъде. Преди всичко сред клира, особено сред бродещите монаси; след това в двора и сред богатите. Твърде сложно е да се разкаже цялата мрачна история на низложението и осъждането на Златоуст – на позорния събор “Под дъба”. Намерили се предатели сред

епископата – оглавявал ги Теофил Александрийски. Измежду другите активно враждували оскъърбените от Златоуст Акакий Верийски, Севериан Гавалски, Антиох Птолемаидски. Обвиненията против Златоуст били много – сред тях е и подозрението в оригенизъм. Златоуст бил низложен и императорът утвърдил присъдата. Заточението на Златоуст не било дълго. Много скоро той е върнат и посрещнат от народа с ликуване. И все пак враждата не утихнала. И против Златоуст бил обърнат самият факт на неговото завръщане без отмяна на съборната присъда. За това според IV правило на Антиохийския събор следва лишние от права, дори и присъдата да е била несправедлива. Златоуст не признава за законен осъдилия го събор, не признава (и не само той) и Антиохийското правило, но изисква събор за оправдаването си. Епископите за втори път осъждат Златоуст. Той продължава своето служение. Вълнението нараства. И в юни 404 г. Златоуст е заточен за втори път и е изпратен първо в Кукуз, в Мала Армения, а след това в Пициунт. Той не понася тежестите на пътуването и по пътя умира, 14 септември 407 г. Много скоро се открива цялата неправда на осъждането на Златоуст. През 417 г. Константинополският епископ Атик възстановява неговото име в диптихите, като се позовава на гласа на народа. Кирил Александрийски рязко протестира: “Ако Иоан е в епископството, защо Иуда да не е с апостолите. И ако има място за Иуда, то къде е Матей”... През 419 г. отстъпват и в Александрия. А през 438 г. останките на Златоуст са пренесени в Константинопол и положени в храма на Светите апостоли. Присъдата на събора “Под дъба” е отменена от общото свидетелство на Църквата.

5. Литературното наследство на Златоуст е грамадно. Не е лесно да се определи неговият точен обем. Със времето името на Златоуст става дотолкова славно, че с

него подписват чужди беседи и слова. Някои творения могат да бъдат определени като безспорно принадлежащи на Златоуст, други категорично не му принадлежат, а много остават под въпрос, особено когато другият автор не може точно да бъде установен. По-голямата част от творенията на Златоуст са беседи или слова, омилии. Сред тях особено важни са екзегетическите. Останалите беседи имат най-разнообразно съдържание. Особено необходимо е да споменем словата за празничните дни и в памет на светиите. Всички те са изказани слова. Друг разряд от творенията на Златоуст са наставленията, предназначени за четене. Специално трябва да посочим съчиненията на аскетически теми и книгите за свещенството, отнасяни към ранните години. Освен това са запазени около 240 писма, всичките от второто заточение. Те са много важни като материал при характеризирането на святата личност на Златоуст. В най-древния препис, в Барбериновия Евхологий (VIII век), неговото име го няма, макар за литургията на Златоуст да се споменава още в VI век. И не е лесно да се определи кое именно може да бъде приписано на Златоуст от по-сетнешния чин, свързан с неговото име. В това отношение твърде поучително е съпоставянето на литургическите данни от неговите беседи, особено от ранните. Но и това не дава решение на въпроса. И все пак не подлежи на съмнение самият факт за неговата грижа по устрояването на богослужението, особено на евхаристийното. Влиянието на Златоуст е огромно. Той много скоро става “вселенски учител и светител” – по-рано на дело, отколкото по име. От VI век го наричат Златоуст, през VIII век това име става общоприето. Златоуст става завинаги образец и авторитет, особено в екзегетиката. Него именно следват почти всички късни византийски тълкуватели и особено Теофилакт Български. Историята на литературното влияние на Златоуст е една от най-ярките глави в историята на християнската писменост и отеческото предание.

2. ЗЛАТОУСТ КАТО УЧИТЕЛ

1. На Златоуст е даден дарът на словото, дарът на живото и властно слово. Той има темперамент на оратор – това е обяснението за неговата покоряваща сила. Той обича да проповядва – “Аз убедих душата си да изпълнява служението на проповедника и да изпълнява заповедите, докато дишам и Богу бъде угодно да продължи този мой живот, независимо дали ще има кой да ме слуша или не.” Златоуст разбира пастирското служение преди всичко като учително служение, като служение на словото. Пастирството е власт, но власт на словото и убеждаването – и в това е коренната разлика между духовната власт и светската. “Царят принуждава, свещеникът убеждава. Единият действа със заповед, другият – със съвет”... Пастирът трябва да се обръща към свободата и към волята на човека – “на нас ни е заповядано да извършваме спасението на людетe със слово, с кротост и с убеждение”, казва Златоуст. Защото целият смисъл на християнския живот за Златоуст е в това, че той е живот в свобода, и затова – в подвизи и дела. Той говори и напомня постоянно за свободата и за самодеятелността на човека. Именно в свободата той вижда “благородството” на човека – образа Божий, който му е даден. Нравствената област за Златоуст е преди всичко област на волята и произволеността. В това отношение Златоуст е последователен волунтарист. В движенията на волята той вижда както начало и опора на греха, така и начало, и път на добродетелта. И по неговото мнение Христос “е дошъл не за да разруши природата, но за да изправи произволеността”. Всяко действие на Божията благодат в човека се извършва така, “че да не нанесе ущърб на нашето самовластие”. Казано по друг начин, Сам Бог действа с убеждение, а не чрез принуждение: “Той увещава, съветва, предупреждава сре-

щу лошите начинания, но не принуждава.” И пастирът е длъжен да подражава на този Божествен пример... Златоуст е максималист по нагласа и по темперамент, случвало се е да бъде рязък и строг. Но винаги е бил против всяко принуждение и насилване на волята, дори в борбата с еретиците. Златоуст винаги е бил противник на външните и светски мерки за борба в делата на вярата и нравите – “На християните най-вече се забранява да поправят падналите в грях чрез насилие – казва той, – нашата война не прави живите мъртви, но мъртвите живи, защото тя е пълна с кротост и смирение... Аз гоня не с дело, но със слово и преследвам не еретиците, но ереста... За мен е привично да търпя преследване, а не да преследвам – да бъда гонен, а не да прогонвам. Така и Христос побеждава, разпъвайки се, а не като разпъва – не удряйки, но приемайки ударите”... И още повече – Златоуст възпира и прибързаното осъждане на инакомислещите – в това отношение е характерно неговото знаменито слово “За проклятието и анатемата”... Той вижда силата на християнството в кротостта и търпението, не във властта – и всеки е длъжен да бъде суров към самия себе си – не към другите...

2. Златоуст е преди всичко нравствен проповедник. Но не би било вярно това да се преподчертава и да се говори, че е бил учител по нравственост, а не на вяра. И не само защото той нерядко, особено в ранните антиохийски години, пряко засяга догматически теми, но преди всичко понеже извежда своя нравствен идеал от догматически предпоставки. Това с особена сила проличава в екзегетическите му беседи, особено в тълкуванията на посланията на Павел. Златоуст има свои любими догматически теми, към които се завръща постоянно: първо, според него учението за Църквата е неразделно свързано с учението за Изкуплението като Първосвещеническата жертва на Христа, Който чрез Кръста е възлязъл на небе-

сата – оттук се разкрива учението за Църквата като ново битие, не само като нов живот; и, второ – учението за Евхаристията като за тайнство и жертва – с основание наричат Златоуст “евхаристически учител”... Златоуст няма богословска система. Би било напразно да се търсят при него догматически и богословски формули – особено в христологията и в мариологията той невинаги е свободен от неточността и едностранчивостта на обичайния антиохийски богословски език... Златоуст е бил свидетел за вярата – с това се обяснява защо на неговите съждения в древността са придавали такова голямо значение, особено на Запад. В него дочуват гласа на църковното предание... Пред Златоуст стоят особени задачи: той е ревнител не за опровержението на неправилните мнения, но преди всичко за това тези, които се наричат християни, да разберат, че истината на вярата е истина на живота, заповедите на живота, които трябва да се разкриват в личния живот. За това тогава твърде много забравяли. Златоуст изисквал живот според вярата и предполагал, че истините на вярата са известни на неговите слушатели. Да се отива по-нататък, би било преждевременно, докато сърцето е безгрижно и даже начатъците на вярата не са оживотворени в душите. Разбира се, остава вярно това, че самият Златоуст няма призвание за спекулативно богословие. Но той е най-малко догматически моралист. В своето богословско изповедание той изхожда преди всичко от апостол Павел – и това е проповедта за Христа и спасението – не проповед за морал. И самият “евангелизъм” на Златоуст има догматически смисъл – за него целият живот е свързан с образа на Христа не само като пророк, но преди всичко като Първосвещеник и Агнец. С това е свързана цялата сакраментална мистика на Златоуст. Трябва да добавим, че според Златоуст само чистотата на живота свидетелствува за чистотата на вярата. Още повече – едва чрез чистота на живота започва да бъде

достижима чистотата на вярата, а нечистият живот обикновено ражда неправи учения. Защото вярата се осъществява и изпълнява само в любов – без любов е невъзможна правата вяра – нито вярата, нито съзерцанието, нито ведението на тайните... И без любов разсъдъчното богословие се оказва безизходен лабиринт... Златоуст вижда пред себе си разбродните и спящи човешки сърца. Той иска да ги пробуди за духовен живот и любов. С това се свързва известният индивидуализъм на Златоуст. Той слабо усеща реалността на светското общество и общение – пред него винаги има отделни хора. За него те се съединяват само в Църквата. В този индивидуализъм е коренът на Златоустовия усет. Той никога не се отклонява към общите места. Той винаги е конкретен и нагледен, учи с примери, използва частни случаи. При него са най-малко условните риторически схеми – в това той превъзхожда даже Григорий Богослов. Той никога не забравя, че е пастир на душите, а не оратор, и че задачата му не е в това да разкрива или развива докрай една или друга обективна тема, но в това да докосне живото сърце, да склони волята и разума. Логическата и формална стройност на неговите слова се нарушава от това. Но те придобиват вътрешна цялостност. Това е своеобразен диалог с мълчащ събеседник, за когото именно проповедникът понякога съобщава по нещо. Но никога това не е монолог без аудитория.

3. Като че ли Златоуст най-често говори за богатството и за бедността. Самият живот постоянно дава поводи за това – животът на големите и шумни градове... Трябва да се подчертае, че за Златоуст това са нравствени въпроси – социалните теми имат за него преди всичко морален смисъл. Той говори най-вече за правилното поведение на християнина... И за заобикалящия го живот той съди от нравствена гледна точка. Той вижда около себе си прекалено много неправда, жестокосърдие, стра-

дание, мъка. И добре разбира доколко това е свързано с духа на трупането на богатства, със социалното неравенство. Той скърби не само за безплодния разкош, но и за богатството като съблазън. Богатството съблазнява преди всичко този, който го владее. Само по себе си богатството не е ценност; това е само театрална маска, която скрива истинния образ на човека. И заедно с това този, който го притежава, се приучава неволно да го цени, пада в опасна самозаблуда, привързва се към мнимото благо. Опасно е не само богатството, което е придобито несправедливо и нечестно, но и всяко притежание... И все пак не само по себе си, а като стимул за волята, като повод да се цени тленното и мнимото. “Любовта към богатството е неестествена страст – казва Златоуст, – желанието за богатство не е нито естествено нито необходимо, но излишно”... Опасен е този уклон на волята, богатството е опасно време... “Богатството е вредно за вас не понеже въоръжава против вас разбойниците и свършено помрачава вашия ум – казва Златоуст, – но най-вече, защото то прави нас пленници на бездушното притежание, отклонява ни от служение на Бога”... Тук се разкрива едно противоречие: духът на трупането на богатство привързва към вещите, а Бог ни учи да ги презираме и да се отричаме от тях. “Не само грижата за придобиването на богатство е вредна, но и излишната угриженост за най-нужните неща” – напомня Златоуст. – Христос, като показал всяческата вреда от пристрастието към богатството, простира своята заповед и по-нататък. И не само заповядва да се презира богатството, но и забранява да се грижим и за по-добра храна: “не се грижете за душата си, какво да ядете”... (вж. *Мат. 6:25; Лук. 12:22 – бел. ред.*) С това не се изчерпва въпросът: “Не е достатъчно да се презира богатството – казва Златоуст, – а трябва и да бъдат нахранени бедните, а главното е да се следва Христос”... Така се разкрива едно ново противоречие – това на свет-

ския патос, на събирането на богатства, на трупането; на патоса на съхраняването на веществените блага се противопоставя евангелската заповед: раздай на бедните... В този план особено ярко се открива неправдата на света, неправдата на социалното неравенство: пред лицето на нищетата и мъката всяко богатство е несправедливо и мъртво като свидетелство за закостенялост на сърцето, за нелюбов... От тази гледна точка Златоуст не одобрява и великолепието в храмовете. “Църквата не е за това, в нея да бъде лято злато, да се кове сребро – казва той, – тя е тържествуващият събор на ангелите. Затова ние изискваме за дар душата, нали Бог заради душата приема и другите дарове. Тогава не е била сребърна трапезата и не от златен съсъд Христос е преподавал на учениците Си питието – Своята Кръв. И въпреки това всичко там е било драгоценно и е предизвиквало благоговение, защото е било изпълнено от Духа. Искаш ли да почетеш Тялото Христово? Не презирай, когато видиш Христос без одежда... И каква полза, като Го почетеш тук с копринени покрови, а извън храма Го оставиш да търпи студ и голота... Каква полза, когато Трапезата Христова е пълна със златни съсъди, а самият Христос е мъчен от глад... Ти правиш златна чаша, но не подаваш в чашата студена вода... Христос като бездомен странник върви и моли за подслон, а ти вместо да Го приемеш, украсяваш пода и стените, върховете на колоните, привързваш на конете сребърни вериги – а Христа, Който е окован в тъмницата, дори не искаш да погледнеш”... Златоуст смята, че всяка спестена вещь е отнета от нуждаещия се, защото не може един да бъде богат, без от това друг да е беден. “Началото и коренът на богатството непременно се крие в някаква несправедливост”, мисли той. Златоуст въобще не смята бедността за добродетел. От една страна, бедността го привлича като нужда, като страдание – и доколкото сред бедните е Христос. И той идва при нас във вид на бедняк, а не на богаташ... От друга

страна, бедността, когато тя е избрана доброволно заради Бога или е приета с радост, е път за добродетелта. Преди всичко защото нямащият е по-свободен от имащия, той има по-малко обвързаности, по-малко грижи... На него му е по-леко да живее, по-леко му е да се подвизава. Златоуст знае, разбира се, че и бедността може да се окаже тежко бреме – не само външно, но и вътрешно, като източник на завист и злоба или отчаяние... Затова той се опитва да се бори с нищетата. Вниманието му винаги е насочено към нравствената страна на нещата. Той въобще не е социален реформатор, а само пастир на душите. Това не значи, че той няма нравствен идеал. Но социалният му идеал е преди всичко нравствен идеал. Това е идеалът за равенството. Защото неравенството изключва истинската любов... Златоуст винаги изхожда от мисълта, че в строгия смисъл на думата собственост няма и не може да има. Защото всичко принадлежи на Самия Бог и само и единствено на Него, а от Него се подава като дар, някак заемообразно. Всичко е Божие – само доброто дело може да бъде собствено за човека... И при това Бог дава всичко за общо притежание... “Ако нашите блага принадлежат на общия ни Владика, то те в еднаква степен представляват достойние и на нашите съроби: което принадлежи на Владиката, това принадлежи въобще на всички. Нима ние не виждаме подобно устройство в големите домове... И всичко царско принадлежи на всички: градът, площадите, улиците принадлежат на всички; с тях ние всички се ползваме в еднаква мяра. Виж Божието строителство. Той е сътворил някои предмети общи за всички, за да засрами поне по този начин човешкия род: въздуха, слънцето, водата, земята, небето, морето, светлината, звездите е разделил между всички поравно, като между братя... И друго е създал общо: баните, градовете, площадите, улиците. И после по отношение на това, което принадлежи на всички – няма ни най-малка разпра, но

всичко се прави мирно. Ако някой се опитва да отнеме нещо и да го превърне в своя собственост, то разпратата произхожда като следствие на това, че самата природа негодува, че докато Бог ни събира отвсякъде, ние с особено старание се стремим да се разединим помежду си, да се отделим един от друг, като създаваме частна собственост и като изказваме тези хладни думи: “Това е твое, а това е мое.” Тогава възникват споровете, тогава са огорченията. А там, където няма нищо такова, там няма нито спорове, нито възникват разпри. Следователно за нас е предназначено по-скоро общото, отколкото отделното владение на вещите, и то е в по-пълно съгласие със самата природа. Защо никога никой не подава тъжба заради владението на площада? Нима не защото той принадлежи на всички?”... И Златоуст смята, че даже животните са по-добре... “При тях всичко е общо – и земята и изворите, и пасбищата, и планините, и горите, и нито едно от тях не владее повече от другите. А ти, човече, най-кроткото животно, ставаш по-свиреп от звяр, като държиш в една само от своите къщи препитанието на хиляди и даже на много хиляди бедни, като в същото време ние имаме една обща природа и много друго освен природата: общо небе, слънцето, луната, хора на звездите, въздуха, морето, огъня, водата, земята, живота, смъртта, младостта, старостта, болестта, здравето, потребността от храна и одежда. Също така общи са и духовните блага: свещената трапеза, Тялото на Господа, честната Негова Кръв, обетованието на Царството, банята на възраждането, очистването на греховете, истината, освещението, изкуплението, неизречените блага... Затова не е ли безумно тези, които имат толкова много общо помежду си – и природа, и благодат, и обетование, и закони, – да бъдат така пристрастени към богатството, да не съблюдават и в това равенството, но да превъзхождат свирепостта на зверовете и при това по време, когато предстои необходимост бързо да бъде оставено всичко това”...

Златоуст вижда извора на неравенството в човешката воля и свобода, във волята за собственост. От свободната воля на човека зависи как той ще се разпорежда с дадените му дарове – в това разпореждане според Златоуст е същността на въпроса. Той въобще не изисква всеобща бедност или нищета. Той изобличава разкоша и излишеството, само несправедливото неравенство. Той търси справедливост. Материалните блага се дават от Бога, не бива да се гнусим от тях. Но не бива да ги отчуждаваме за користната полза на едни и в ущърб на други. Златоуст вижда решението на въпроса в любовта – нали любовта “не дири своето” (1 Кор. 13:5). На него му се струва, че въпросът е решен в първоначалната Църква, както се разказва в Книга Деяния. “Отказвали са се от имуществото и се радвали, и е била велика радостта, защото придобитите блага били повече... Нямало ги хладните думи: *мое* и *твое*, затова имало радост на трапезата... Тези жестоки слова: *мое* и *твое* – предизвикали безчислени войни във вселената, са били отхвърлени от тази свята Църква, и тогавашните живеели на земята, както ангелите на небесата: нито бедните завиждали на богатите, защото нямамо богати, нито богатите презирали бедните, защото нямамо бедни... Тогавана не е било така, както е сега. Сега имащите собственост дават на бедните, а тогавана не е било така... При тях във всичко имало равенство и всички богатства били събрани заедно”... Характерно е, че именно на този пример преди всичко се позовават винаги идеолозите на монашеското обществено, които докрай отхвърлят правото на частна собственост. Златоуст иска някак монашеският пример да се повтори в света. При това той има предвид една сравнително неголяма община, в Антиохия или в Константинопол. И в своите беседи той пресмята как при доброволен отказ от имуществото и при справедливото му разпределение всички биха били обезпечени. Именно така е организирано по това време църковното имущество.

ство – то е общо, разпределя го епископът. То се използва отчасти за нуждите на храма, от него живее и клирът – но преди всичко то е “достояние на бедните”. Независимо от това Златоуст подчертава, че такова обобществяване на собствеността може да бъде полезно само когато то е доброволно, когато е израз на любещо самоотречение и любов – и затова то предполага висока степен на нравствено преуспяване и съвършенство. Казано по друг начин, това е пределна или идеална проява на християнско милосърдие. Затова Златоуст се ограничава с изискването на щедра милостиня. Той разбира твърде широко милостинята – има веществено подаяние, но съществува и милостиня със съвет... “Нима няма да бъде голяма милостинята, пита той, ако някой освободи от болестта душата, която е обхваната от униние и която се намира в крайна опасност, обладана от пламъка (на страстта)?...” За Златоуст най-важно е единомушието, чувството за общност, чувството за обща отговорност и грижа. Именно затова той смята милостинята за необходим и съществен момент от християнския живот: “Ако някой не върши милостиня, ще остане извън брачния чертог – казва Златоуст, – и непременно ще погине. Не поради въздигането на ръце може да бъдеш чут – простирай ръцете си не към небето, а към бедните”... Като обяснява есхатологическата беседа на Спасителя, Златоуст отбелязва: “Той не споменава за никоя друга добродетел освен за делата на милосърдието” – защото милостинята е от любовта, а любовта е средоточие и смисъл на християнския живот... В своята проповед на милосърдието Златоуст се въздига до истински мистически висоти. “Искаш ли да видиш жертвеника на Милосърдния? Не Веселеил го е устроил и не друг някой, но Сам Бог. Не от камък, а от вещество, което е по-светло от небесата – от разумни души... Този Жертвеник е създаден от самите членове Христови. И тялото на Самия Владика ще ти служи за жертвеник. Благоговей пред

него: На Тялото на Владиката ти извършваш жертвата. Този жертвеник е по-страшен дори от новия, а не само от древния жертвеник... А ти освен това почиташ този жертвеник, защото той приема Тялото Христово, и принизяваш този жертвеник, който е самото Тяло Христово, и не обръщаш внимание, когато то се разрушава. Такъв жертвеник можеш да видиш навсякъде – и на улиците, и на площадите, ежечасно можеш да принасяш на него жертва, понеже и тук се освещава жертвата”...

4. Заслужават внимание мислите на Златоуст за гражданския строй. Той неведнъж се принуждава да говори за властта, особено в Константинопол. Властта според него е вид поробване и предполага неравенство – тя е установена от Бога, но вследствие на греха. В райа не е имало власт, защото не е имало неравенство, и човекът е бил свободен. Греховността прави властта необходима, като някаква опора на обществения живот – без власт би се започнала всеобща борба... И все пак властват същите тези греховни люде и затова твърде често властта е жестока и несправедлива. При това тя не става незаконна и ние трябва да се подчиняваме на всяка власт. Властта има своя предел само в Църквата – светската власт не се разпростира зад църковната ограда. И служителите на Църквата са призвани да утешават обижданите и скърбящите. “Съдиите утешават – нека поне свещениците утешават... Началниците заплашват – нека поне Църквата ободрява”, казва Златоуст... “Посредством едното и другото Бог устройва нашето спасение. Той и началниците е въоръжил, за да утешават дръзките. Той и свещениците е ръкоположил, за да утешават скърбящите”... Второ, священството е призвано да вразумява и изобличава властващите. “Последната власт на свещеника е над царската, казва Златоуст, затова и царят прекланя глава под ръката на свещеника, и в Стария Завет царете са помазвани от свещениците”... И все пак на свещеника е дадено

само правото на слово и на дръзновение и нему не е позволено да използва сила. Според Златоуст властта си остава неприкосновена, но тя подлежи на съда на църковните разум и съвест. В това отношение особено характерни са знаменитите речи на Златоуст “За статуите”. Също толкова характерно е неговото застъпничество за Евтропий. Самият той смята този случай за “блестяща победа” на Църквата, “най-славен трофей” – в прага на Църквата се разбива враждата и ненавистта, възпира се силата... При Златоуст няма планове за външно обществено преустройство. Той признава и приема съществуващия строй и порядък и се стреми не към преобразование на обществото, но към преображение на хората. Той вярва в побеждаващата сила на духа. С това се обяснява отношението му към робството. Той вижда цялата му противоестественост, но не го отрича, не изисква неговата отмяна. И не само защото такава изискване би било неизпълнимо – Златоуст често изисква неизпълними неща и неговите строги нравствени призови не са по-леки от това. Но той вижда по-прекия и бърз път към преодоляване на робството с неговата неправда – проповедта на кротост, внимание и любов... Той напомня на робовладелците за достойнството на човека, за всеобщото равенство на хората пред Христа. А робите призовава към висшата свобода, към послушание Христа ради, в което се облекчава всяка светска зависимост... Тук отново се проявява свойственото на Златоуст пренасяне на ударението от светския живот върху духовния. Никакви външни условия не могат да попречат на живота в Христа и с Христа и в него е вечната радост и блаженство.

3. ЗЛАТОУСТ КАТО ЕКЗЕГЕТ

1. Като проповедник и като учител Златоуст е преди всичко екзегет. И като че с някаква рязкост той сочи винаги към Писанието като основен, достатъчен и задължителен източник и за вероучението, и за нравственото назидание. “Който е в съгласие с Писанието, той е християнин – казва Златоуст, – а който не е в съгласие с него, той е далеч от истината”... Златоуст настойчиво призовава всички и всекиго към прилежно четене на Библията. “Не очаквай друг учител... Ти имаш словото Божие – никой не ще те научи така, както то”... А светските хора особено се нуждаят от четене на свещените книги. “Защото монасите, които са далеч от градовете, имат по-голяма безопасност. Но ние, които живеем сред море от греховни пожелания и изкушения, ние се нуждаем от Божественото лечение, за да се изцелим от обременяващите ни язви и да предпазим себе си от бъдещи ранявания, за да унищожим чрез Писанието огнените стрели на сатаната”... В Свещеното Писание всичко е назидателно и целебно – “и в краткото изречение от Божественото Писание може да се намери велика сила и неизброимо богатство от мисли”... И за ревностния читател в Писанието се откриват все нови и нови дълбини. И се чува гласът Божий, който властно говори на всяка човешка душа. “Дори само видът на Евангелието ни прави по-въздържани от греха – отбелязва Златоуст, – а ако към това се прибави и внимателно четене, тогава душата като че встъпва в таинственото светилище, очиства се и става по-добра, защото чрез Писанието с нея беседва Бог... Свещените Книги – те са някакво послание, което Бог е написал от вечността към хората. Оттук е и тази сила в четенето на Библията. Когато човеколюбивият Владика вижда, как ревнуваме за постигането на Неговите божествени слова, Той прощава

и озарява ума ни и открива истината на душа ни... Златоуст е близък до буквалното разбиране на боговдъхността на Писанието. И я намира из целия текст на свещените книги, независимо дали става дума за изброяване на имена, приветствие или дата. В Писанието няма нищо излишно и напразно – нито една иота, нито една сричка – и често прибавянето на една буква изменя смисъла, както това проличава от преименуването на Авраам... В самата човешка слабост на свещените писатели Златоуст вижда единствено знак за Божествено снизхождение или приспособление. И дори в неясните места и разногласията той се опитва да открие Божествен смисъл. Той смята, че “разногласията на Евангелистите” са по някакъв начин преднамерени... “Защото, ако те бяха във всичко съвсем точно съгласувани – и по отношение на времето, и по отношение на мястото, и по отношение на самите думи, то никой от враговете не би повярвал, че те са писали, без да се съгласуват и уговорят помежду си, и че съгласието им е искрено. Сега пък самият този факт, че в Евангелията се забелязват несъгласуваности в дребните неща, трябва да отклони всяко подозрение и тържествено да оправдае доверието към написаните”... Свещените писатели са писали и говорили “в Духа” – или в тях говорел Духът. И все пак това снизхождение на Духа Златоуст решително отличава от обладаността: съзнанието и умът остават ясни и разумяват внушаваното. Това е по-скоро озарение. И в това е съществената разлика на профетизма от мантиката. Затова свещените писатели не губят съзнание. И Златоуст винаги се спира на личността на писателя, на обстоятелствата на написването на отделните книги. Особено ясно винаги се очертава пред него образът на апостол Павел и той е оставил седем отделни слова в похвала на великия апостол на езичниците. И все пак Библията е единна, защото всичко в нея е от Бога. А писателите са само тръстта на книжника скорописец.

2. В младостта си Златоуст се учи не само при Ливаний, но също и при Диодор. И в школата на Диодор се оформя библейският му светоглед, определя се екзегетическият му стил. За Диодор Тарски Златоуст си спомня впоследствие с голямо възхищение и признателност – “той водеше апостолски живот, в нестяжание, в молитва и в служение на словото”, “това бе език, от който капеше мед и мляко”, тръба и лира... Като екзегет Златоуст не е новатор – той продължава една вече установила се традиция. В историята на Антиохийското богословие много неща остават неясни. Несъмнено е, че твърде рано Антиохия става голям християнски център. Ние можем да отбележим само различаващите се звена на непрекъснатата традиция. Преди всичко трябва да си спомним за Теофил Антиохийски – не само писател, но и мислител. После срещаме името на презвитер Малхион, който стои начело на елинската школа – той бил един от главните изобличители на Павел Самосатски. Приблизително към същото това време се отнася учителната дейност на прочутия и известен Лукиан. Едновременно с Лукиан в Антиохия учи презвитер Доротей – Евсевий, който е слушал неговото тълкуване на Писанието в църквата, го характеризира като учен мъж, познавач на еврейския език, който чете еврейските книги, но не е чужд и на елинското образование. По този начин още в III век Антиохия е център на библейска работа. И още тогава се определя своеобразието на екзегетическия стил. За антиохийците става характерно съдържаното и често враждебно отношение към екзегетическия алегоризъм. В това отношение ярък образ е свети Евстатий Антиохийски, който е дошъл отвън и се е борил с арианстващите лукианисти... Въобще полемиката и противопоставянето са едни от основните фактори при оформянето на този антиохийски богословски тип от IV век – най-ярък представител е Диодор Тарски. Той е свързан с Лукиан чрез посредството на неговия ученик Евсевий Емески, който се учил и в Едеса. Диодор е ревностен аскет и борец за

православието – първо против арианите, после против аполинаристите. Той пише много и на най-разнообразни теми. Но преди всичко е екзегет – от Стария Завет той е обяснил: Петокнижието, Псалмите, Книга Царства, трудните места от Паралипоменон, Притчите, Еклисиаста, Песен на песните, пророците; от Новия Завет: Евангелията, Деянията, Първо послание на Йоан. За всичко това ние можем да съдим само по оскъдни откъси. Впрочем запазено е негово неоглямо разсъждение “За съзерцанието и иносказанието”, в което той накратко излага своите основни екзегетически предпоставки. Диодор прави разлика между: история, съзерцание и иносказание – *ἱστορία, Θεωρία, ἀλληγορία*. Според Диодор в Писанието няма иносказание – иначе казано, Писанието не е притча... Библейските разкази и слова винаги са реалистични, пряко се отнасят до това, за което става дума. Затова библейското тълкувание трябва да бъде “исторично”, трябва да бъде “чисто изложение на станалото”. Напротив, алегоризмът се отделя от прекия смисъл, “сменя подлежащото” – според алегоризма – за едно се говори, а се разбира друго. Трябва да се прави разлика между иносказанието и “съзерцанието”. Съзерцанието открива висшия смисъл в самата история – с това не се отрича историческият реализъм, а се предполага. Именно така е обяснявал библейските места апостол Павел. Диодор следователно застава пред всичко в защита на библейския реализъм против “елинството”, което той вижда в алегорическите тълкувания. Но заедно с това той се отграничава и от “иудаизма”, от грубия буквализъм, който не прониква по-далеч от думите. В Библията твърде често се говори хиперболично, разказът и начинът на изразяване явно превишават мярата на времето. Това ясно сочи другият, вторичен смисъл – най-често това бива профетически или прообразен смисъл. “Съзерцанието”, за което говори Диодор, е преди всичко екзегетическа девиация, разкриваща прообразите. Диодор е далеч от буквализ-

тичния рационализъм. За него Библията е свещена книга. И поради това Божествената благодат се открива многообразно... Трудно е да се съди как Диодор е използвал своите основни правила на дело. Във всеки случай историко-граматическият метод на тълкуване има своите опасности, не по-малко от алегоризма. “Вероятно Александрийската школа я грозяла опасност да напише свое Свето Писание – остро отбелязва Болотов, – Антиохийската пък – да спре твърде близо до буквата, забравяйки, че “историята” трябва да бъде следвана от “теорията”... В екзегетиката на Теодор Мопсуестийски, ученика на Диодор, тази опасност се осъществила. Златоуст е далеч от крайностите на Теодор. Изглежда, той е по-близо до Диодор. Може да приемем, че в екзегетическите си опити той се ползва от тълкуванията на своя учител. Несъмнено е, че той се ползва от тълкуванията на Евсевий Емески. Но, от друга страна, ползва и творенията на Кападокийците, които по-скоро могат да бъдат причислени към александрийската традиция. Като цяло трябва да се каже, че Златоуст остава в своите тълкувания винаги реалист. Но самите събития поучават или пророчествуват – това е обоснованието на “типологическите” обяснения, които по същество се различават от иносказанието. Именно в учението за “типовете”, т. е. образите, се заключава същността на екзегетическия възглед на Златоуст. Това се свързва преди всичко с въпроса за религиозното значение на свещените книги за всеки явяващ, т. е. за множеството читатели, и при това за едно неопределено множество, което не е ограничено нито от времето, нито от мястото. На това би следвало да съответства една множественост на смисъла на самото Писание. В частност този въпрос получава особена острота при тълкуването на Стария Завет. Тук чистият “историзъм” неизбежно се оказва “иудаизъм”. И именно тук “типологията” придобива особена важност. И истинският “типологизъм” е възможен само на реалистическа основа. Не е чудно, че

именно в антиохийската екзегетика учението за прообразите и прообразованията получава пълно разкритие. При Златоуст това се свързва с неговата близост до богословието на апостол Павел. Но и цялото антиохийско екзегетическо богословие е в известен смисъл “павлинизъм”.

3. В Писанието като Слово Божие има някаква триизмерност, има дълбочина... И затова тълкувателят трябва да проникне по-дълбоко от повърхностния слой, по-далеч или по-дълбоко от буквата. Това е основно правило, основен похват на Златоуст. Преди всичко това е свързано с известна непълнота или даже тъмнота на библейската буква. Бог е говорил на човека, отбелязва Златоуст, някак “приспособено към слабостта на слушащите”... Така той обяснява библейските антропоморфизми и антропопатизми, “отецът не се вглежда в достойнството си, когато говори по детски с децата”. Така той обяснява недоизказаността и в Новия Завет. Спасителят не е казал на Никодим за Своето Божествено достойнство, “защото за слушателя това било още недостъпно и преждевременно”... И апостолите по тази причина често говорили за Христа, като за човек, като не откривали преди да дойде времето за това – по-голямото... Затова става необходимо разпространителното и приложно тълкуване на подобни места. Това особено се отнася за Стария Завет. И все пак това не е така само защото тогава още не било дошло времето за пълното откровение. Впрочем Златоуст може би преподчертава дидактическата “тъмнота” на Стария Завет. Главната причина за тази “тъмнота” се състои в това, че Старият Завет е обърнат към идното, представлява някакво единно пророчество... Златоуст предпочита да казва: образ, τύπος. И отбелязва: “не търси в образа пълна действителност – гледай само сходството на образа с действителността и на превъзходството на действителното пред неговия образ”... Старият Завет се е изпълнил в Новия – затова единствено като изхождаме от Новия Завет, можем да разпознаем “истина-

та” или смисъла на Стария. “Образът – обяснява Златоуст – не бива изцяло да се отличава от истината – иначе той не би бил образ. И не трябва да бъде свършено равен на истината – понеже тогава би бил самата истина. Той трябва да се удържа в своите предели, като не съдържа в себе си цялата истина и не се отдалечава напълно от нея. Защото, ако той имаше всичко, то той щеше да е самата истина. А ако нямаше нищо (от истината), той не ще може да бъде образ. Той трябва да има нещо в себе си, и нещо да оставя на истината”... Предображението или прообразуването се състои в това, че отделни събития сочат някои други събития от бъдещето. “Типологията” се различава от иносказанието по това, че обяснява събития, а не думи. Алегорическо разбиране вижда в библейските разкази единствено притчи, само чисти символи – различава не два плана на действителността, а два начина на разбиране на един и същи символ. Старият и Новият Завет според алегориста са две системи на тълкуване, два светогледа, но не два етапа на домостроителната история. В това именно се заключава иреализмът на алегорическия метод. Историческият реализъм не превръща Библията в светска история. Дори Теодор Мопсуестийски не бива да бъде приет като историк позитивист. И за него Библията като цяло е христологическа, месианска книга – събитията от Стария Завет прообразуват идното, пророчествуват. Библията е изпълнена с намеци и предчувствия. Това още повече това важи за Златоуст. В известен смисъл алегорическият мотив се включва в типологическото тълкуване. И все пак символични са не думите, а фактите. Така жертвоприношението на Исаак означава и Кръста... Така старозаветният агнец прообразува и Христа... Така преселението в Египет и изхода от там предудказват бягството на Иосиф с Младенеца в Египет и завръщането в Палестина... Лесно е да се разбере, че при това също остава известна условност и произвол при тълкуването, както и при

алегористите... Златоуст вижда друг ред прообрази в самите думи, в начина на изразяване – особено в пророческите слова. Пророците са говорили с образен език – тук е областта на символизма в собствения смисъл на думата. И все пак самите предсказания са многозначни – отнасят се към ред дела, които се разкриват едно друго. При това тук често бива отнасяно и вече билото, и това, което вече се случило – така например Моисей пророчествувал, когато повестувал за небето и земята... Иаков пророчествувал за Иуда, но в същото време и за Христос. Псалмите имат двойствен смисъл. Същото се отнася и за Новия Завет. Евангелията са и исторични, но в същото време самите евангелски събития някак прообразуват бъдещата съдба и пътя на вярващите души, които прихождат при Христа. При това Спасителят често говори в притчи. Именно това оправдава нравственото приложение на евангелските текстове. От казаното се обяснява религиозният смисъл на “историко-граматическата” екзегетика. Това не е разсъдъчно, емпирическо тълкуване на Писанието. Не бива да се преувеличава и “научността” на атиохийските тълкувания... Ерудицията на атиохийските екзегети не е била повече и не е била по-строга от тази на Александрийците. Във всеки случай Златоуст не знае еврейски език, както не го е знаел и Теодор Мопсуестийски. Затова и двамата са следвали гръцкия текст, на който придавали решаващо значение – и въпросите за разногласието на еврейския и гръцкия текст оставали неразрешени. Не била достатъчно широка и онази историческа перспектива, в която Златоуст разгръщал своите библейски обяснения. Той се ограничавал с кратки справки за писателят на книгата, за обстоятелствата на написването ѝ, за целите на писателя, и след това следял плана, движението на мисълта. Тълкуванията на Златоуст върху Новия Завет принадлежат към най-добрите изсред творенията му – както отбелязвали това още в древността. Това е така поради зоркостта, с

която той се хваща и за най-слабия оттенък на гръцката реч... Филологът в Златоуст се усеща, когато той поставя въпроси: кой говори, на кого говори, какво и за какво говори... Той разкрива оттенъците на синонимите, равните по възможност обрати на речта... Той винаги се стреми да изведе смисъла на Писанието от самото Писание – сравнително малко и рядко се позовава на преданието. Библията за него е някак самодостатъчна. По това Златоуст е близък до Ориген. И Александрийците и Антиохийците еднакво се стремели да хванат и да разкрият “вътрешния”, или “духовния” смисъл на Писанието – и ги разделяли само методите, а не постановката на задачата. Това методологическо разминаване се свързва отчасти с различието при онези антични филологически традиции, към които те принадлежат: защото различието и дори борбата между “алегорическия” и “историко-граматическия” метод възхожда още към античната екзегетика на класическите текстове. Но преди всичко то се свързва с различието в религиозното възприемане на историята. Неслучайно Диодор Тарски обвинява александрийските алегористи в неразбиране на историята... Това е обаче по-скоро различие в тенденциите, отколкото в решенията. И основната задача винаги си остава обяснението, разкриването на смисъла – независимо дали това са думи или събития... В плана на нравственото прилагане Александрийците и Антиохийците твърде се доближават помежду си. Теодор Мопсуестийски най-много се отдалечава от Александрийците – но при него библейската екзегетика почти губи религиозния си смисъл. Това е свързано с общия му богословски уклон, със своеобразния му хуманизъм... В тези си крайности антиохийското направление било осъдено. Но била удържана и истинността на антиохийския екзегетически реализъм: отношението към Писанието като към история, а не като към притча... Именно в това е била и силата на Златоуст.

IX УЧИТЕЛИТЕ НА КРАЙНИЯ ИЗТОК

1. ИАКОВ АФРААТ

1. За живота на Афраат е известно малко – ние знаем за него само от творенията му. В древността го наричали “персийския мъдрец”... Той живее в Персия, във времето на Сапор II – споменава за тогавашните гонения на християни. Афраат е бил епископ – Иаков е епископското му име. Трудно е да се каже къде е бил епископ. Като епископ той се обръща от името на неизвестно къде събрал се събор към клира на Сел и Ктесифон. Това става през 344 г. Годината на смъртта на Афраат е неизвестна.

2. С името на Афраат се свързва книгата “Слова” или “Омилии”, те са двадесет и две според броя на съгласните в сирийската азбука. Това е именно книга – систематическо изложение на вярата. В известен смисъл това е аскетическа книга. Авторът засяга и философски въпроси, но гръцко влияние не се чувства. С това са особено интересни словата на Афраат. Това е изповед на най-древното сирийско християнство, още съвсем не докоснато от влиянието на елинизмот... Тази книга е написана на два етапа: първите десет омилии се отнасят до годините 336-337, останалите до 343-344. В последната се говори за гоненията в Персия – тя е написана приблизително през август 345 г.

3. Афраат говори не от себе си, но от Църквата – и говори по Псалмите. Защото в свещените писатели говорят Христос и Духът. Афраат говори преди всичко за Христос, за дошлия Месия. Неговата проповед е кратка: “Ние знаем само, че Бог е Един и Един е дошлият Месия, и Един е Духът, и една е вярата, и едно е кръщението. Да говорим повече, не ни е дадено. Ако кажем повече – грешим; ако решим да изследваме – ще се окажем безпомощни.” И на друго място: “Ето вярата. Ако човек вярва в Бога, Господа на всичко, Който е сътворил небето и земята... Който е създал по Свой образ Адам и е дал закона на Моисей, и ако човек вярва във възкресението на мъртвите и в тайната на кръщението... това е вяра в Църквата Божия”... От вярата се раждат любовта и надеждата – човек се очиства, върши делата на светлината, делата на вярата, за да стане обител на Месията, за да се всели в него Духът... Но Афраат не може да бъде стилизиран като адогматически моралист... Неговата вяра е реалистична, макар езикът да е неотчетлив. И от неговите омилии не е трудно да бъдат събрани свидетелства за догматите на вярата. Афраат говори за кръщение в името на Трите, “с призоваване на Трите велики и славни Имена”. Той учи за Христа като за Син Божий, като за Бог, роден от Бога, от Неговата същност, като за светлина от светлината, като за Цар и Син на Царя. Духът е Дух на святостта, съпрославян с Отца и Сина, и Той се е откривал и в двата Завета и обитава в нас. Характерно е, че той нарича Светия Дух наша Майка наред с небесния Отец. Това се свързва с факта, че *ruah* е в женски род (в семитските езици няма среден род)... Христос дойде при нас да ни избави от греха и бидейки Сам без грях, умря за нашите грехове като жива жертва. Ние усвояваме плодовете на кръстната смърт, защото Той прие нашата природа. И като възлезе при Отца, Той я възнесе със Себе Си... Афраат ясно различава Божието и човешкото в

Христа, но вижда в Него едно лице. За Евхаристията говори реалистично и я нарича жертвоприношение. Свообразни са есхатологическите представи на Афраат. Той различава в християните тяло, душа и Дух, който те получават при кръщението и Който пребивава в тях до греха или до смъртта, когато Той възхода към Бога, от Когото изхожда... За грешните Той е обвиняващ свидетел пред Христа. За праведните моли Спасителя, да ги възкреси и отново да съедини душата с тялото. Безсмъртната душа при смъртта на тялото изпада в сън и се съпогребва с тялото. Умрелите само спят и в смътни видения предчувстват, това, което ги очаква – затова едни спят радостно, а други мъчително. Когато минат 6000 години от сътворението, светът ще достигне предела на съществуването, мъртвите ще възкръснат и ще възкръснат в погребаните тела. Духът очаква праведните при гробовете им и при последната тръба ще се съедини с тях, ще преобрази тялото им, ще погълне душите им и ще ги направи изцяло духовни. Телата на грешниците ще останат земни. На последния съд ще бъдат съдени само обикновените грешници – великите грешници, като напр. идолопоклонниците, няма да бъдат призовани на съд, но веднага след възкресението ще се завърнат в ада, където още сега пребивават. В ада ще низлезат и осъдените на последния съд – всеки ще получи подобаващо въздаяние – завинаги. Завинаги ще получат блажено въздаяние и праведниците – също и според мярата на своите дела. Афраат ярко обрисова бъдещия рай. Като цяло изповеданието на Афраат е просто, наивно, почти приказно.

4. Афраат е проповедник на моралния ригоризъм и преди всичко проповедник на девството. Той не отрича брака въобще, но, изглежда, отрича възможността за брак след кръщението. И съпрузите след кръщението някак трябва да се разделят. Именно в кръщелните обещания влизат обетите за девство, въздържание, постничество...

Любопитно е при Афраат своеобразното разбиране на думите: “ще остави човек баща си и майка си” (Бит. 2:24). Това означава, че встъпващият в брак оставя Бога – своя Отец и Майка си, Духа Свети... Затова, заключава той, “онзи, чието сърце е разположено към брачен съюз, нека да встъпи в такъв съюз преди кръщението, за да не се отрече във време на борба. И който се страхува и трепери пред жребия на борбата, нека се върне обратно, за да не разбие сърцата на братята си, както е съкрушил своето сърце”... В една от омилиите си Афраат говори за “синовете на завета”, b'naï Q'uâmâ. От древните сирийски мъченически жития знаем и за “дъщери на завета” bnâth Q'uâmâ. Във всеки случай, това не са монаси в собствения смисъл на думата. По-скоро това са своего рода обикновени миряни. Можем даже да се попитаме дали за Афраат понятията “Завет” и “Църква” не съвпадат. Тук трябва да си припомним за древно-християнските девственици, за чина на вдовиците, за другите такива нисши чинове в клира. Афраат се стреми да разтегли рамката на тези чинове до пределите на Църквата. По-добре нека немощните забавят кръщението си, но суровата дисциплина за верните не бива да бъде снижавана. Тези обикновени миряни, изглежда, са живеели заедно, имали са свои храмове, намирали са се под особеното ръководство на епископа или клира въобще. Афраат не предявява към тях специални изисквания освен обета за девство и се ограничава с общи назидания. Образ и пример за тях е даден в Христа – и истинският “син на Завета” се наслаждава на Единствения от лоното на Отца. “Заветът” е някакво обручение с небесния Жених. А първата заповед е – подражание на принизяването на Христа. Афраат призовава най-вече за вътрешно бдение и делание – за запазване на душата. След това съветва за труд – като средство да се помага на нуждаещите се. Особено съветва да се чете Писанието. “Синовете на Завета” продължават да съществуват в сирийската

църква като особена организация и тогава, когато тук се разпространява монашеството в тесния смисъл на тази дума. И в началото на V век Равула съставя за тях специални правила. Това са особен вид аскети в света. До VI век този архаичен институт се разтваря в общомонашеската организация, така че Йоан Ефески обозначава с името “синове на завета” нисшите клирици или новоначалните монаси.

2. ПРЕПОДОБНИ ЕФРЕМ СИРИН

1. Не е лесно да бъде разделена историята от легендата в жизнеописанието на преп. Ефрем. С достоверност могат да бъдат установени само малко от фактите – преди всичко хронологията: приблизително 306-373 г. Преп. Ефрем е родом от Нисивин (Низибия) и произхожда по-скоро от християнски, а не от езически родители. От най-ранни години той е обхванат от аскетическо въодушевление. Сближава се с прочутия Иаков Нисивински. Той встъпва в клира, но не отива по-далече от степента на дякон. И все пак играе основна роля в живота на своя роден град. В 363 г. Нисивин се оттегля в Персия и Ефрем се преселва в Едеса. Тук той се отдава на литературни трудове и учителствува – в “школата на персите”, както я наричали. Ефрем основава това библейско училище в Едеса. Впрочем и преди Ефрем тук има учители на библейска мъдрост. В Едеса при някой си Макарий се е учил Лукиан. Тук се е учил Евсевий Емески. Но едва Ефрем организира школа. За преподаването в нея може да се съди по библейските коментари на преп. Ефрем. Други достоверни данни за тези първоначални години на знаменитата впоследствие Едеска школа нямаме. Това, което знаем за нея, се отнася до по-късно време, до друга историческа епоха, когато гръцкото влияние става по-силно. Впрочем едва ли се е изменил типът на школата. Това

е школа от семитски тип, подобна на еврейските школи – школа общезнание, някакво братство. И впоследствие основен предмет на преподаване си остава Свещеното Писание. Трябвало да се научат да четат и обясняват Библията. Учениците записвали и заучавали обясненията на учителя – така се създавало “школно предание”. Така е било вероятно и по времето на преп. Ефрем. Във всеки случай до средата на V век именно неговите творения били признавани за такова “предание”... Строго погледнато, ние и нищо повече не знаем с достоверност за живота на преп. Ефрем. Неговото по-сетнешно житие е твърде ненадеждно. Похвалното слово в негова памет, известно под името на свети Григорий Нисийски, несъмнено не му принадлежи. Преданието за присъствието на преп. Ефрем на Никейския събор, за неговите пътешествия в Египет и в Понт, за неговите срещи с Василий Велики и т. н., са недостоверни. Малко може да бъде извлечено и от творенията на самия преподобен. При това до днес още не можем окончателно да отделим измежду множеството запазени под негово име творения, автентичните и онези, които му се приписват. Късните преписвачи твърде много злоупотребяват с неговото име... Годината на смъртта на преп. Ефрем е трудно да се определи.

2. Преп. Ефрем е преди всичко аскет, човек с аскетическа нагласа – и в същото време той притежава безспорна и мощна лирическа дарба. От всичко той е най-малко мислител. Той остава лирик и в своето богословие – песенно и напевно. Това придава на неговите творения особена интимност и проникновеност. И като проповедник преп. Ефрем остава лирик. Той винаги по-скоро пее, отколкото говори. Ярките, понякога твърде сложни образи при него се съчетават с лекота и често се разгръщат в драматическа картина... И преди всичко преп. Ефрем имал великия дар на сълзите – “да плаче било за Ефрем това, което за другите е да дишат въздуха – той ден и нощ

проливал сълзи"... По-скоро сълзи на умиление, отколкото сълзи на страх или скръб... Суровата лична аскеза не прави преп. Ефрем суров към ближните – и даже като проповедник на покаянието той не толкова изобличава, колкото се стреми да смекчи и трогне душата. При него са много силни космическите мотиви. Именно с този поетически дар се обяснява преди всичко изключителното влияние на преп. Ефрем – бързо и широко се разпространяват неговите творения. По времето на блаж. Иероним "в някои църкви те се четели всенародно, след книгите на Светото Писание" – разбира се, става дума за Изтока. Теодорит отбелязва, че от песните на Ефрем празниците в чест на мъчениците стават по-тържествени. Твърде рано според свидетелството на Созомен още приживе, творенията на преподобния са преведени на гръцки език. Самият той не е знаел гръцки език.

3. В литературното наследство на преп. Ефрем преди всичко трябва да отбележим неговите библейски тълкувания. Те биват отнасяни към по-късните Едески години от живота му. Изглежда той е обяснил всичките канонически книги. От тези тълкувания в цялост и автентично са запазени само тълкуванията на Битие и на Изход (до 32:26). От другите тълкувания са запазени само извадки в сирийските катени на Севир Едески (IX век), при това библейският текст е изменен по Пешито (*сирийски библейски превод – бел. ред.*). В арменски превод са запазени коментарите на Диатесарон (*евангелския синопсис на Тациан – бел. ред.*) и на посланията на апостол Павел (освен посланието до Филимон). Тук трябва да прибавим също и екзегетическите омилии върху отделни библейски теми, преимуществено старозаветни – за първоздания рай, за Иосиф, продаден от братята си, за пророк Иона, проповядвал на ниневийците, и т. н. Това са по-скоро химни, отколкото проповеди. Освен библейските коментари в проза преп. Ефрем е написал няколко дог-

матико-полемически книги. Но болшинството от неговите творения имат поетическа (по-точно метрична, мерена) форма. Сирийското стихосложение се основава не на дължината на сричките, а изключително на числото им. Не се прави разлика между дългите и кратките гласни, но думите разделно и отчетливо се разпадат на срички. Получава се мерена реч. Заедно с това сирийската поезия ползва средство аналогично на “паралелизма” в еврейската поезия – стиховете се съединяват по два и повече в строфи, често разделяни от по-кратки стихове – като припеви. Освен това постоянно се употребява акростих. Тази форма съответства на общия дидактически характер на сирийската поезия. Изглежда Вардесан бил първият сирийски поет, който и използвал тази метрична форма за проповедта. Преподобният Ефрем решава да се бори с него чрез неговото оръжие – така ни съобщава Теодорит. “Тъй като Хармоний, синът на Вардесан, още дълго съчинявал някои песни, като посредством съединението на нечестieto с приятния напев, доставял удоволствие на слушателите, водейки ги към погибел, то Ефрем заимствал от него хармонията на напева и я съединил със своето благочестие, и с това доставял на слушателите колкото приятно, толкова и полезно изцеление.” Някои от поетическите творения на преп. Ефрем били предназначени за четене на глас, за мерена декламация – *metre*, слова; други, напротив, за хорово пеене под звуците на арфа – *mad(h)ràse* (дословно – наставления). В стихотворна форма преп. Ефрем и спори с еретиците, и песнослови Бога в празничните дни. Той пише много на догматико-полемични теми – против Маркион и Манес, против Вардесан, против Юлиан Отстъпник, против “изследователите” (т. е. против арианите)... Към ранните години от живота му се отнасят неговите “Нисивински стихотворения”. Особена група образуват покаянните и погребалните му химни, забележителни по своя лирически подем. Накрая трябва да

отбележим неговото “Завещание”, запазено впрочем в по-късна преработка.

4. За да характеризираме преп. Ефрем като учител, трябва да посочим преди всичко неговия библеизъм. Преп. Ефрем пристъпва към Писанието с благоговение като към книги Божии и Божествени, дадени от Светия Дух, като някакво изцеление за нашето спасение. Само пред взора на вярата се разкриват тайните на свещените книги и тяхното дивно съгласие. На двадесет и два потока израства многоплодното дърво, чиито клони се простират до пределите на земята... Свети Ефрем ползва текста на Пешито за Стария Завет, твърде рядко се позовава на текста на Седемдесетте, вероятно или посредством сирийски превод, или с помощта на глоси от намиращия се при него екземпляр. Понякога се позовава и на еврейския текст, и на еврейските обяснения – но без директни препратки. Свети Ефрем изхожда от прекия и буквален смисъл на библейския текст, но след това разкрива типичното, прообразното значение на старозаветните лица и събития – Адам и Ева, Патриарсите, потопа, служението на левитите... Разказът за шестдневното творение свети Ефрем тълкува в буквален смисъл, и под “Дух Божий” в Битие 1:2 разбира, подобно на еврейската екзегеза, мощен вятър, който надигал и съгрявал водите. Сътворението на човека се извършва не чрез просто Божие повеление, както е създаден целият останал свят – но според съвета и някак по обмена на мисли в Светата Троица. Човекът, както и безплътните духове е създаден от Бога със свободна воля, със свободен избор между доброто и злото. За да може човекът да съзнава Бога като свой Създател и Владика, Бог му е дал първата заповед за забрана. Забраненото дърво според преп. Ефрем е било обикновено дърво. Бог не би могъл да даде друга заповед, не е можел да каже на първия човек: не убивай, не кради, не прелюбодействай, обичай ближния си – защото още не е имало други хора...

В свободата на човека се открива Божият образ. И по образ Божий човешката мисъл притежава някакво вездеприсъствие, обхваща всички места. Първороденият човек бил украсен “с одеждата на славата” и “с небесно одеяние”. Блаженството и величието на първородения рай превишавали всяко описание. Загубени чрез похотта на очите, възделението и горделивото непослушание на първата Ева, те се връщат при нас чрез втората Ева, Дева Мария. Първият рай се възстановява в Църквата, Евхаристията заменя тук дървото на живота... Свети Ефрем тълкува месианските места прообразно, до отделните най-дребни черти. За преп. Ефрем въобще е характерно неметодичното съединение на тълкувателния буквализъм с поетическия символизъм, когато Библията от книга на историята се превръща в книга на притчите. Трябва да добавим – на преп. Ефрем му се налага да подчертава органичната цялостност на двата Завета, като “едно тяло на истината”. Това е единият глагол, “изречен от едни уста за различни родове” – слаби лъчи и пълна светлина – подобие и изпълнение. Или също: две арфи, на които свири един Художник... Един път на домостроителството, но тройствен: от рая до Сион, от Сион до Църквата, от Църквата до Царството небесно.

5. Поетическата форма не благоприятства логическата яснота. Освен това сирийският език от времето на преп. Ефрем още не се бил доразвил до богословска терминология. И накрая преп. Ефрем подчертава винаги апофатическите мотиви, въздържа се от подробни изследвания: “доброволно съзнавам нищожеството на своето естество и не искам да влизам в разсъждения за моя Създател, защото е страшен и Непостижим по естество”... Разсъждението той ограничава с откритото и не се простира към скритото, т. е. онова, което не е изразено ясно и явно в Писанието и правилото на вярата. От творенията на преп. Ефрем може да се извлече богат догматически ма-

териал. Преди всичко той подчертава основоположното значение на Троическия догмат – “без него е невъзможно да се живее истинен живот”. Троическият живот е тайна. Но ние сме научени от свидетелството Божието едновременно и да различаваме имената, и да познаваме неразделното единство и равенство на Божието естество. В Троицата няма разделение, но няма и смесване – “защото има велик порядък”. Имената не са само имена, но означават действителни лица – “ако няма лица, то името е пуст звук”. В Божествените имена се съзерпават Лицата. Синът Божий е собствен Син на Отца; и всичко, което принадлежи на Отца, принадлежи и на Сина. Незиследи-мото рождение на Сина е рождение естествено и вечно, както от същността Отец е явил и Духа – вечно изхожда-щия. Не можем да не признаем ясността на това Трои-ческо изповедание, при цялата му простота и краткост. Това може да се обясни с участието на Нисивинския епис-коп Иаков на Никейския събор. “Истината е написана с кратки думи – отбелязва преп. Ефрем, – не се впускай в дълго изследване”... Не по-слабо изразителна е христо-логията на преп. Ефрем. Той преди всичко защитава дей-ствителността на възплъщението против докетите. И с това при него се свързва яркото учение за Богородица и Май-ката-Дева – “Мария би била излишна, ако Христос бе дошъл като призрак, Бог щеше да се е надсмял, показвай-ки на хората рождението в яслите”. Христос е бил еднов-ременно и Бог и човек – “целият в земното и целият в небесата, всичко във всичко, и всичко в едно”... Преп. Ефрем особено подчертава неразделността на съединени-ето, единството на Лицето, говори за “смешение”. За смисълът на изкуплението той казва малко. Основната идея е ясна: “Той е направил Себе Си подобен на нас, за да направи нас подобни на Себе си. И безсмъртният е снизходил към смъртните, направил ги е безсмъртни, и е възлязъл отново при Отца”... С особена настойчивост

преп. Ефрем се спира на страданията на Спасителя и на съществуването в ада, откъдето Той извел Адам – мъртвите възстанали от праха и прославили Своя Спасител... Евангелската история за последните дни оживява в поетическите описания на преп. Ефрем. Особено ярко е описано установяването на новата Пасха, Евхаристията – преп. Ефрем с пределна сила говори за реалното предложение на Евхаристийните дарове – в нетленна храна. Реализмът на преп. Ефрем рязко се отграничава от обратното чрез бележката, че Спасителят е подал на Иуда хляб, който бил преди това намокрен с вода, и така снел благословението... Разбира се, всичко това е по-скоро мистическа поезия, отколкото богословие. В антропологията преп. Ефрем преди всичко подчертава свободата на човека – в нея вижда основание за отговорност, основание за подвиг. Защото подвигът е победа над необходимостта, победа над природата, освобождение от “властта на звездите” и стихииите. И самият въпрос – има ли свобода – доказва нейното съществуване, защото “въпросите и изследването се раждат от свободата”... “Природата, лишена от свобода, не може да пита. Въпросите са дело на свободата. Само свободната природа може да пита”... И за свободата на човека свидетелства вътрешният му опит... Светът е създаден от Бога, “и на земята няма нищо невъзглавено, защото Бог е начало на всичко”... Затова злото не е от природата, не е от веществото – “не би имало зло, ако не беше волята”... При грехопадението свободата е повредена, но не е унищожена. Има възможност за избор – и “естеството на свободата е еднакво във всички хора”, така че ако може да победи един, то и всички могат да победят... Човекът е бил създаден по образ Божий и това се открива в неговата свобода, в неговата способност да възприема Божиите дарове. Той е бил създаден безсмъртен, мъдър, знаещ, облечен в светлина. И при грехопадението е станал смъртен – като ехо се отразява в нас първото

грехопадение. Само Христос освобождава човека от осъждането на смъртта. Твърде ярко е разкрито при преп. Ефрем учението за Църквата. За Църквата той винаги говори с въодушевление. Това е невестата Христова, дворът на великия Пастир, домът Божий. Този дом е утвърден на два стълба – един от видимия свят и един от невидимия. Преподобният Ефрем подчертава непрекъснатостта на домостроителството от Адам до Христа, непрекъснатостта на апостолското предание, свързано с непрекъснатостта на ръкоположението... За преп. Ефрем Църквата е преди всичко дом за осветение. То се осъществява в таинствата. Първо сред тях е – кръщението, таинството на прощението и усиновлението. И купелът е като че Йордан, пределът между живота и смъртта, и който премине на този бряг, само той става “гражданин на духовния свят”. В кръщението човек “чрез името на Троицата бива изведен на свобода”. Кръщението завършва с миропомазание, което преп. Ефрем сравнява с Евхаристията. От съгрешилиите нечистотата отново може да бъде измита чрез покаяние – преп. Ефрем има пред вид преди всичко плача и съкрушението: ”обличам се в плач и се украсявам” – сълзите увеличават красотата на одеждата. Но заедно с това той напомня за властта на ключовете, дадена на Църквата. “Цялата Църква е Църква на каещите се, цялата Църква е на погиващите” – това е основното усещане на преп. Ефрем. Говори много на есхатологически теми – те явно поразяват поетическото му въображение... Той говори много за съда и тук напомня Афраат: праведниците са над съда, обикновените хора ще бъдат подсъдни, нечестивците са извън съда. Ще възкръснат всички – догмата за възкресението според преп. Ефрем е основен, без вяра във възкресението не можем да бъдем християни и няма защо да ставаме участници в таинствата. Именно таинствата и повече от всички Евхаристията свидетелстват истината на възкресението. При възкресението всички ще

се преложат в нетление, но телата на грешните ще бъдат тъмни и изпълнени със смрад. След възкресението всички ще преминат през огъня – праведните безопасно, грешните ще останат в него. Едва след възкресението праведните души встъпват в блаженството. Извън тялото те са като че ли безчувствени и не проникват по-далеч от края на райската земя. На този край и ще останат простените грешници след съда. А праведниците тогава ще се въздигнат до върха. И това ще бъде последната и вечна съдба. При преп. Ефрем има много смели образи, но малко оригинални и смели мисли. В предаването на общоцърковното учение той достига голяма яркост, достига художествен синтез, и в това е вероучителното достойнство на творенията му.

БИБЛИОГРАФИЯ

Основни курсове и ръководства: *O. Brardenhewer, Patrologie*, 1894, 3 Aufl. 1910; *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Bd. 3, 1912; Bd. 4, 1924; *W. v. Christ, Geschichte der griechischen Literatur bis auf die Zeit des Justinians*, Bd. II, 2, 6 Aufl. bearbeitet von O. Stählin 1924 (*Iw. Müllers Handbuch*, VII. 2. 2); *A. Puech, Histoire de la littérature grecque chretienne*, t. 3: *Le IV siècle*, 1930. Срв. *Fessler-Jungmann, Institutiones patrologie*, t.1-2, ed. altera, Oeniponte, 1890-1896; *Ed Norden, Die antike Kunstprosa*, Bd. II, 1898; *Kihn, Patrologie*, Bd. 1-2, 1904-1908; *G. Rauschen, Grudriss der Patrologie mit besonderer Berücksichtigung des Lehrgehaltes der Väterschriften*, 1903, 6-7 Aufl. bearbeitet von J. Witting, , 1921; *J. Tixeront, Précis de patrologie*, 7 édit., 1923; *G. Bradly, Littérature grecque chrétienne*, 1929. И до днес запазват своето значение и ценност старинните трудове: *L. de Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastiques des six premiers siècles*, 16 vols., Paris, 1693; Venise, 1732; *R. Cellier, Histoire général des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, 23 vols, Paris, 1729-1763; 2 édit., 15 vols, 1858-1869; *J. A. Fabritius, Bibliotheca gracca*, 12 vols, ed. Harles, 1790-1809. - На руски език може да се посочи малко: **Архиеп. Филарет** (Гумилевский), *Историческое учение об отцах Церкви*, 3 тома СПб, 1859; 2 изд., 1882 (писано през 40-те год.); **И. В. Попов**, *Конспект лекций по патрологии*, Серг. Посад, 1914; **Л. П. Карсавин**, *Свети отци и учители Церкви, раскрытие православия в творениях*, YMCA-Press, Paris 1927.

I. Основни черти на богословския живот през IV век. Като въведение в догматическата проблематика на IV век вж. общите курсове по история на догматите: *Ad. Harnack*, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. II, 1890, 4 Aufl., 1910; *F. Loofs*, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 2 Aufl., 1919; *R. Seeberg*, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. II, 2-3 Aufl., 1909; *N. Bonwetsch*, *Grundriss der Dogmengeschichte*, 2 Aufl., 1919; *J. Schwane*, *Dogmengeschichte der patrischen Zeit*, 2 Aufl. 1895; *J. Tixeront*, *Histoire des dogmes*, t. II, 7 édit., 1924; *J. F. Bethune-Baker*, *An introduction to the early history of christian doctrine*, 1903. Срв. *Hefele-Leclercque*, *Histoire des conciles*, t. I, 1, Paris, 1906 (във френското издание има ценни допълнения и коментариуми към този забележителен, но отчасти остарял труд); *H. M. Gwatkin*, *Studies in Arianism*, 2 edit., 1900; *A. E. Burn*, *The council of Nicaea*, 1925; *A. D'Alés*, *La dogme de Nicée*, 1926. За троичното богословие на IV век вж. *J. Kuhn*, *Katolische Dogmatik*, Bd. II, 1857; *Th. Regnon*, *Etudes de théologie positive sur la S-te Trinité*, 4 vols, 1892-1898; *K. Holl*, *Amphilochium von Ikonium in seinem Verhältniss zu den grossen Kappadoziren*, 1904 (съдържанието на книгата е по-богато от това, което е изразено в заглавието). Срв. *D. Petavii*, *De Theologicis dogmatibus* (1643-1650), ново издание, *Baris-Ducis*, 1864-1870, тт. 2 и 3 - свод и систематичен подбор на текстовете; вж. още *G. Bullii*, *Defensio fidei Nicaenae* (1685), ed. Охон. 1827. За троичната терминология: *F. B. Strong*, *The history of the theological term: substance*, *Journal of theol. studies*, 1901, 1902; *J. F. Bethune-Baker*, *The meaning of homoousios in the Constantinopolitan Creed*, 1901 (= *Cambridge Texts and Studies*, VII. 1); *P. Galtier*, *L'homoousios de Paul de Samosate*, *Recherches de science religieuse*, 1922; *S. Schlossmann*, *Persona und Prosopon im Recht und christlichen Dogma*, *Kiel*, 1906; *A. Michel*, *Hypostase*, *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. VI, 2, 1921; *P. Stiegele*, *Der Agennesiebegriff in der griechischen Theologie des IV-ten Jh.*, 1913 (= *Freiburg. Theol. Studien*, Hf. 12). Към учението за Свети Дух вж. *H. B. Swete*, *On the history of the doctrine of the possession of the Holy Spirit*, 1876; *J. Langen*, *Die*

trinitarische Lehrdifferenz, Bonn, 1876; *Th. Schermann*, Die Gottheit des Hl. Geistes nach den griech. Vätern des IV-ten Jhs., 1904 (= Strassb. Theol. Studien, IV, 4-5). От руската литература следва да се посочат: **В. В. Болотов**, Лекции по истории древней Церкви, т. IVр Пгр. 1918 (от “Христ. Чтение” 1913-1918 г.г.); **Б. М. Мелиоранский**, Из лекций по истории древней христианской Церкви, “Странник”, 1910 и 1911г.г.; **А. П. Лебедев**, Вселенские соборы IV и V в.в., 3 изд., Спб. 1904; **прот. А. М. Иванцов-Платонов**, Религиозные движения на христианском Востоке в I. и V в.в., 1888; **А. А. Спасский**, История догматических движений в эпоху вселенских соборов, т. I, Тринитарный вопрос, 1906; **А. П. Орлов**, Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского, 1908 (по-голямата част от книгата е посветена на общата характеристика на троическото богословие от III и IV век); **В. Виноградов**, О литературных памятниках полуарианства, Богосл. Вестник, 1912, 4, 7-8, 12; **святц. Д. А. Лебедев**, Евсевий Никомидийский и Лукиан, Богосл. Вестник., 1912, 4, 5; К вопросу об Антиохийском соборе 324 года..., Труды Киевской д. академии, 1914, 4, 7-8, 11; 1915, 1; Свети Александр Александрийский и Ориген, пак там, 1915, 10-11, 12; **С. Кохомский**, Учение древней Церкви об исхождении Свети Духа, Спб. 1874 (от “Христ. Чтение” 1873 г.); **А. Л. Катанский**, Учение о благодати Божией в творениях свети отцов, 1902 (от “Христ. Чтение” 1900-1902 г.). За аполинаризма: **А. А. Спасский**, Историческая судьба сочинений Апполинария Лаодикийского, 1895 (срв. отзыва на **В. В. Болотов**, “Христ. Чтение”, 1908, 8-09, 10); *G. Viosin*, L'Apollinarisme, Louvian, 1901; *H. Leitzmann*, Apollinaris von Laodicea und seine Schule, 1904; *E. Weigl*, Christologie vom Tode des hl. Athanasius bis zum Ausbruch des Nestorianischen Streites, 1925. Срв. още *J. Rivière*, Le dogme de la Rédemption, étude histirique, 1905.

II. Свети Атанасий Александрийски. - Основно издание на творенията *Lopin et Montfaucon* (1698), с допълнения е повторено от Justiniani (1777), - *Migne*, t.t. 25-28. Руският превод в издание на Моск. дух. академия, 4 тома, 1851 след., 2 изд. 1903. - *J. D. Möhler*, Atrhanasius

der Grosse, 1827, 2 Aufl., 1844; *H. Voigt*, Die Lehre des Athanasius von Alexandrien, 1861; *L. Atzberger*, Die Logoslehre des hl. Athanasius, 1880; *K. Hoss*, Studien über das Schrifttum und die Theologie des Athanasius, 1899; *A. Stülcken*, Athanasiana, Texte und Untersuchungen, Bd. XIX, 4, 1899; *E. Schwartz*, Zur Geschichte des Athanasius, I-IX, Nachrichten der kgl. Gesellschaft der Wissensch. zu Göttingen, 1904, 1905, 1908; 1911; *E. Weigl*, Untersuchungen zur Christologie des hl. Athanasius, 1914 (= Erhardt Kirsch Forschungen, Bd. XII. 4). - **А. Горский**, Жизнь Свети Афанасия Великаго (1851), в I том на руския превод; **И. В. Попов**, Религиозный идеал свети Афанасия, Богосл. вестник, 1903, 12; 1904, 3, 5.

III. Свети Кирил Йерусалимски. - Основно издание *Dom Toutée* (1720,1763), - *Migne*, t. 33; срв. изданието на Reischl-Rupp, 1-2, 1848, 1860. Руският превод в издание на Моск. дух. академия, 1855, 2 изд., 1891 с уводна статия на А. П. Лебедев. - *L. Mader*, Der hl. Cyrillus, Bischof von Jerusalem, 1891; *Niederberger*, Die Logoslehre des hl. Cyrill, Diss., 1923; *J. Lebon*, La position de St. Cyrille de Jérusalem dans les luttes provoques par l'arianisme, Revue de l'histoire ecclés., XX, 1924. Към тълкуването на думите на свети Кирил откъм литургическата страна срв. работите на *F. X. Döler*, Das Sakament der Firmung, 1906; *Der Exorcismus im altchristlichen Taufritual*, 1909; *Sphragis*, 1911.

IV. Свети Василий Велики. - Основното издание на *Garnier-Maran* (1721- 1730) е повторено с допълнения от *Sinner* (1839) - *Migne*, т.т. 29-32. Руският превод е в изд. на Моск. духовна академия, 7 тома, 1845-1848; 2 изд., 1891-1892. Срв. статията на прот. **А. В. Горский**, Жизнь свети Василия Великаго в "Прибавления к изданию творений свети отцов", III, 1845. - *C. R. W. Klose*, Basilus der Grosse nach Leben und Lehre, 1835; *F. Böhringer*, Die drei Kappadozier, 1875 (= Die Kirche Christi und ihre Zeugen, Bd VII); *J. Wittig*, Die Friedenspolitik des Papstes Damasus, 1912; *L. Schäfer*, Basilus der Grossen Beziehungen zum Abendlande, 1919; *H. Weiss*, Die grossen Kappadoziern, als Exegeten, 1872; *F. E. Robbins*, The hexaemeral literature, Chicago; 1912; *C. Gronau*, Poseidinius und die

jüdischchristliche Genesisexegese, 1914; *A. Jahn*, De Basilio Magno plotinizante, 1838; *C. R. W. Klose*, Geschichte und Lehre des Eunomius, 1883; *M. Albertz*, Untersuchungen über die Schriften des Eunomiu, Diss., 1908; *F. Nager*, Die Trinitätslehre des hl. Basilius, 1912; *K. Holl*, Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischem Mönchtum, 1898; *Morison*, St. Basil and his rule, 1912; *Clarke*, Basil the Great, a Study in Monasticism, 1913.

V. Свети Григорий Богослов. - Бенедиктинското издание, започнато непосредствено преди френската революция, е завършено едва през 1840 г., - *Migne*, t.t. 35-38. От различните издания трябва да се отбележи *A. J. Mason*, The five theological orations of Gregory of Nazianze, 1899 - с много ценен увод. Краковската академия подготвя понастоящем ново критическо издание. Руски превод - в изданието на Моск. дух. академия, 6 тома, 1843-1846; 2 изд. 1889. - *C. Ulman*, Gregorius von Nazianze, 1825; 2 Aufl. 1867; *E. Fleury*, St. Grégoire de N. et son temps, P. 1930; *H. Pinault*, Le platonisme de St. Grégoire de N., 1925; *M. Guignet*, St. Grégoire de N. et la rhétorique, 1911; Les procédés épistolaires de St. Grégoire de N., 1911. За сравнение вж. за неоплатонизма: *R. Arnou*, Le désir de Dieu dans la Philosophie de Plotin, 1912. - *J. Sajdak*, Historia critica scholiastarum et commentatorum Gregorii Naz., Meletemata patriatica, 1, Cracoviae, 1914; De Gregorio N. poetarum christianorum fonte, Archivum filologiczne, 1, Krakow, 1917, - (**М. Салмин**), Жизнь свети Григория Б., "Прибавления", I, 1843; (**И. Е. Троицкий**), Последние годы жизни свети Григория Богослова, Христ. Чтение, 1863, II; **А. Говоров**, Свети Григорий Богослов, как христианский поэт, Казань, 1886; **Н. Виноградов**, Догматическое учение свети Григория Богослова, Казань, 1887.

VI. Свети Григорий Нисийски. - При *Migne*, t.t. 44-46 са препечатани много неизправни стари издания. Отделни творения са издадени критически през миналия век. В последно време Берлинската академия се нае с пълното критическо издание; публикувани са два тома: книгите против Евномий (*Jaeger*, 1921) и писмата (*Pasquali*, 1925). Руски превод в изд. на Моск. дух. академия, 8 тома,

1861-1872, над тях е работил прот. П. Делицин. - *J. Rupp*, *Gregors, des Bischofs von Nyssa, Leben und Meinungen*, 1834; *F. Diekamp*, *Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa*, I, 1896; *H. Koch*, *Das mystische Schauen beim hl. Gregor von Nyssa*, *Thol. Quartalschrift*, 80, 1898; *A. Krampf*, *Der Urzustand des Menschen nach der Lehre des hl. Gregor von Nyssa*, 1889; *F. Hilt*, *Des hl. Gregor von Nyssa Lehre vom Menschen*, 1890; *J. B. Aufhäuser*, *Die Heilslehre des hl. Gregor von Nyssa*, 1910. - **Архим. Порфирий** (Попов). Свети Григорий, епископ Нисский, “Прибавления”, X, 1861; **В. И. Несмелов**, *Догматическая система свети Григория Нисскаго*, 1887; **А. Мартынов**, *Эсхатология свети Григория Нисскаго*, “Прибавления”, 1883; *Антропология свети Григория Нисскаго*, пак там, 1886; **Д. Тихомиров**, *Свети Григорий Нисский, как моралист*, 1886; **М. Ф. Оксюк**, *Эсхатология свети Григория Нисскаго*, 1914; **С. В. Троицкий**, *Об именах Божиих и имябожниках*, 1914.

VII. Други богослови от IV век. - 1. Свети Евстатий Антиохийски. Основно издание *Алаций* (1629), - *Migne*, t. 18; книгата против Ориген е преиздадена от *A. Jahn*, *Texte und Untersuchungen*, II, 4, 1886; ново издание на фрагменти от *F. Cavallera* (1905). Вж. *F. Cavallera*, *Le schisme d'Antioche*, 1905; **свщ. Д. А. Лебедев**, *Из эпохи арианских споров, Павлин и Зинон, епископы Тирские, Виз. Временник*, XX, 1913; **Н. П. Кудрявцев**, *Евстатий Антиохийский, Богословский Вестник*, 1910, 3, 5, 7-8, 9; *F. Zöpfel*, *Die trinitarischen und christologischen Anschauungen des Bischofs Eustathios von Antiochien*, *Theol. Quartalschrift*, 1923; *R. V. Sellers*, *Eustathius of Antioch, and his place in the early history of christian doctrine*, 1928. - **2. Дидим Слепецът.** Творенията му са събрани при *Migne*, t. 39. Книгата за Троица за пръв път е издадена от И. Мингарели през 1769 г. За фрагменти вж. *Devreesse*, *Chânes exégétiques; Pinot*, *Supplement au Dict. de la Bible*, t. I (1930); срв. **А. А. Спасский**, *Кому принадлежат четвертая и пятая книги свети Василия Великаго против Евномия, Богосл. Вестник*, 1900, 9; *J. Leipold*, *Didymus der Blinde von Alexandria, Texte und Untersuchungen*, XXIX, 1905; *G. Bardy*,

Didyme l'Aveugle, 1910. - **3. Свети Амфилохий Иконийски.** Първият свод фрагменти принадлежи на Комбефиз - *Migne*, t. 31. Допълнения и изследвания има в посочената по-горе книга на *K. Holl*. Срв. още *G. Ficker*, *Amphilochiana*, 1, 1906; *F. Cavallera*, *Les fragments de St. Amphiloque dans l'Hodegos*, *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1907. - **4. Свети Епифаний Кипърски.** Основно издание на *Д. Петавий* (162) с отличен коментар, но текстът не е изряден - *Migne*, t. t. 41-43. Срв. изданието на *Диндорф*, 5 тома, 1859-1862. Започнатото под редакцията на *К. Хол* критическо издание на Берлинската академия още не е завършено - излязли са два тома, под печат е третият. Тук влизат само "Анкорат" и "Панарион", много ценни са забележките с посочване на възможните източници на Епифаний. Руският превод на Моск. дух. академия също не е завършен, изд. са 3 тома, 1863-1872 - само "Панарион", и то без края. Срв. *B. Eberhard*, *Die Bethellung Epiphanius am Streite über Origenes*, 1859; *K. Holl*, *Die Schriften des Epiphanius gegen die Bilderverehrung* (1916), *Gesammelte Aufsätze*, Bd. II, 1927; *G. Ostrogorsky*, *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bildersteites*, 1929.

VIII. Свети Йоан Златоуст. - Основно издание на *Montfaucon* (1718-1738), - *Migne*, t.t. 47-64. Пълния руски превод в издание на Спб. дух. академия, 12 тома, 1895-1906. Най-ново изследване: *P. Chr. Baur*, *O. S. B.*, *Der Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, 2 Bd., 1929-1930; срв. също неговата книга: *St. Jean Chrysostome et ses oeuvres dans l'histoire littéraire*, Louvain, 1906. В двете книги има подробна библиография. Особено трябва да отбележим: *Neander*, *Der hl. Johannes Chr. und die Kirche*, 2 Bde, 1821-1822, 3 Aufl., 1848; *A. Puech*, *Un réformateur de la société chrétienne au IV siècle. St. Jean Chrysostome et les moeurs de son temps*, 1891 (има и руски превод); *L. Ackermann*, *Die Beredsamkeit des hl. Johannes Chr.*, 1889; *Fr. H. Chase*, *Chrysostom, a Study in the history of biblical interpretation*, 1887; *Haidacher*, *Die Lehre des hl. Johannes Chrysostom über die Schriftinspiration*, 1897; *A. Nägler*, *Die Eucharistielehre des hl. Johannes Chr.*, 1900 (=Stras. Theol. Studien, III. 4-5); *J. H. Juzek*, *Die*

Christologie des hl. Johannes Chr., 1912. За Антиохийската школа срв. *H. Kihn*, Die ältesten christlichen Schulen, Bd. I и II, 1865-1866; Ueber Theoria und Allegoria nach den verlorenen hermeneutischen Schriften der Antiochener, Theol. Quartalschr., 62, 1880; *L. Mariés*, Le Commentaire de Diodore de Tarse sur les Psaumes, 1924; *L. Pirot*, L'oeuvre exégétique de Théodore de Mopsueste, Rome, 1913 (библиография за Антиохийската школа изобщо); **св. Н. Фетисов**, Диодор Тарский, Киев, 1915; За социално-етическите възгледи на Златоуст срв. *G. Uhlhorn*, Die christliche Liebestätigkeit in der alten Kirche, 1882; *Seipel*, Die wirtschaftsethischen Lehren der Kirchenväter, 1907 (преведена на руски); *O. Schilling*, Reichtum und Eigentum in der altkirchen Literatur, 1908; **В. И. Экземплярский**, Учение древний церкви о собственности и милостыне, Киев, 1910. - **И. В. Попов**, Иоанн Златоуст и его враги, Богосл. Вестник, 1907, 11, 12; **А. Кириллов**, Догматическое учение о таинстве евхаристии в творениях свети Иоанна Златоуста, Христ. Чтение, 1896, 1-2, 5-6. - За литургията на Златоуст вж. сборника: *Chrysostomica*, Studie e ricerche, 1908.

IX. Учители от Сирия. - Историята на древната сирийска литература е все още слабо разработена. И досега запазва значението си старинният труд на *Assemani*, Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana, 1719 sq. Основно и най-ново ръководство: *A. Baumstark*, Geschichte der syrischen Literatur, 1922 - тук има подробно посочена литература. Срв. още *Wright*, A short history of Syriac literature, 1894 (има и руски превод с ценни допълнения на акад. Коковцев, 1902); *R. Duval*, La littérature syriaque, 3 édit., 1907; *Burkitt*, Early Eastern Christianity, 1904 (первод на руски в "Христ. Чтение", 1913 и 1914 г. г.). - **1. Иаков Афраат**, Основно издание *Parisot*, Patrologia syriaca, t. I (1894) et II (1907). Срв. *P. Schwan*, Afrahat, seine Person und sein verständnis des Christentums, 1907; **И. Климяк**, Иаков Афраат, его жизнь, творения и учение, Учено-богословские и ц.-проповеднич. опыты студентов Киевской дух. акад., 63 курс, 1910. - **2. Преп. Ефрем Сирин**. Основно, но неудовлетворително

издание *Assemani*, 6 тома, с превод на латински, 1732-1746. От критическото издание на *Mercati* бе публикуван само I том, 1915. Срв. още изданието на *Lamy*, *Hymni et sermones*, 4 тома, 1882-1902; *G. Bickell*, *Carmina Nisibena*, 1866. Руски превод в издание на Моск. дух. академия, 8 тома, 1851-1913. - *C. A. Lengerke*, *Commentatio critica de Ephraemo Syro S. Scripturae interprete*, 1828; *De Ephraemi Syri arte hermeneutica*, 1831; *F. L. Lamy*, *L'exégèse en Orient au IV siècle*, *Revue biblique*, 1893; *C. Eirainer*, *Der hl. Ephraem der Syrer, Eine dogmengeschichtliche Studie*, 1889; *Emerau*, *St. Ephram le Syrien, son oeuvre littéraire grecque*, 1918. - (**А. К. Соколов**), *Жизнь свети Ефрема Сирина и характер его сочинений*, “Прибавления”, VII, 1848; *Некоторые черты из учения свети Ефрема Сирина*, пак там, VIII, 1849; **А. Жданов**, *О толкованиях преп. Ефрема Сирина на Свящ. Писание Ветхаго Завета*, пак там, XLIII, 1888; **П. Смирнов**, *Проповеди свети Ефрема Сирина*, 1895 (из “Труды Киевской дух. академии”).

СЪДЪРЖАНИЕ

Уводни думи 3

Отец Георгий Флоровски
и християнския елинизъм..... 5

I

ОСНОВНИ ЧЕРТИ
НА БОГОСЛОВСКИЯ ЖИВОТ
ПРЕЗ IV ВЕК 20

II

СВ. АТАНАСИЙ АЛЕКСАНДРИЙСКИ
1. ЖИТИЕ 47
2. ТВОРЕНИЯ 50
3. ДОГМАТЪТ ЗА ИЗКУПЛЕНИЕТО 53
4. ИСТИНАТА
НА ТРОИЧЕСКОТО ЕДИНОСЪЩИЕ 65

III

СВЕТИ КИРИЛ ИЕРУСАЛИМСКИ
1. ЖИТИЕ 75
2. ТВОРЕНИЯ 76
3. ОГЛАШЕНИЕ 77
4. ПРАВИЛОТО НА ВЯРАТА 80

| | |
|-----------------------|----|
| 5. БОГОСЛОВИЕ | 81 |
| 6. ИЗКУПЛЕНИЕТО | 84 |
| 7. ЦЪРКВАТА | 87 |
| 8. ТАИНСТВАТА | 89 |

IV

СВЕТИ ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИ

| | |
|-------------------------------|-----|
| 1. ЖИВОТ И ТРУДОВЕ | 92 |
| 2. СВЕТЪТ И ЧОВЕКЪТ | 103 |
| 3. ТРОИЧЕСКО БОГОСЛОВИЕ | 117 |

V

СВЕТИ ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ

| | |
|-------------------------------------|-----|
| 1. ЖИТИЕ И ТВОРЕНИЯ | 140 |
| 2. ПЪТИЩАТА НА БОГОПОЗНАНИЕТО | 151 |
| 3. ТРОИЧЕСКО БОГОСЛОВИЕ | 165 |
| 4. ТАЙНАТА НА СПАСЕНИЕТО | 176 |

VI

СВ. ГРИГОРИЙ НИСИЙСКИ

| | |
|---|-----|
| 1. ЖИВОТ | 188 |
| 2. ТРУДОВЕ | 193 |
| 3. ПЪТ И ПРЕДЕЛ НА БОГОПОЗНАНИЕТО | 197 |
| 4. БОГОСЛОВСКОТО ТАИНСТВО | 218 |
| 5. ПОКРОВЪТ НА ВСЕЛЕНАТА | 231 |
| 6. СЪДБАТА НА ЧОВЕКА | 248 |

VII

ДРУГИ БОГОСЛОВИ ОТ IV ВЕК

| | |
|-----------------------------------|-----|
| 1. СВ. ЕВСТАТИЙ АНТИОХИЙСКИ | 286 |
| 2. ДИДИМ СЛЕПЕЦЪТ | 289 |
| 3. СВ. АМФИЛОХИЙ ИКОНИЙСКИ | 299 |
| 4. СВЕТИ ЕПИФАНИЙ КИПЪРСКИ | 302 |

VIII

СВ. ИОАН ЗЛАТОУСТ

1. ЖИВОТ И ТВОРЕНИЯ 307
2. ЗЛАТОУСТ КАТО УЧИТЕЛ 315
3. ЗЛАТОУСТ КАТО ЕКЗЕГЕТ 327

IX

УЧИТЕЛИТЕ НА КРАЙНИЯ ИЗТОК

1. ИАКОВ АФРААТ 336
2. ПРЕПОДОБНИ ЕФРЕМ СИРИН 340

БИБЛИОГРАФИЯ 350

ПРОТОИЕРЕЙ
ГЕОРГИ ФЛОРОВСКИ
ИЗТОЧНИТЕ ОТЦИ
от IV век
Руска, първо издание

Превод: Стела Велчева, Слава Янакиева
Редактор: Слава Янакиева
Коректор: Лили Борисова

ISBN 954-90217-7-6

ИЗДАТЕЛСТВО
ТАВОР

ПРИЛОЖЕНИЕ КЪМ ТОМ II

Любезни читателю,

Вие предполагам вече сте си закупили том II на настоящия труд, който поради независещи от издателството причини изпревари хронологически първия. За съжаление, след неговото отпечатване ние открихме ред технически несъвършенства и една грешка, която е изключително неприятна. В това приложение публикуваме упоменатата грешка и местата където тя се среща, както и терминологията и цитатите на старогръцки език със съответните надредни знаци. Молим да ни извините, но ние доскоро не притежавахмa техническа възможност за тяхното изписване. Цифрата обозначава страницата, а термините и фразите са изписани според реда им в текста. Отново Ви молим за извинение и се надяваме, че ще проявите разбиране към трудностите, които ни съпътстват.

На страница: 71, 220, 227, 228, 229, 250, 255, 263, 267
изписано **вЈдение**, да се чете - **вїдение**.

ПЪТИЩАТА НА ВИЗАНТИЙСКОТО БОГОСЛОВИЕ

3. - ἀκμή
6. - μία φύσις Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη
7. - Θεοτόκος
9. - (ἐνοίκησις) , (συνάφεια) , (σχέσις) , (κατὰ τὸ δοκεῖν) ,
ὡς ἐν ὑῖῳ , κατ' ἐυδοκίαν ,
10. - ἡ τοῦ προσώπου ἕνωσις , (ταυτοβουλία) ,
11. - ὁ λαμβανόμενος , ἀνθρωπότηκος , ἀπρόσωπον ,
13. - πρόσωπον , πρόσωπον φυσικόν , πρόσωπον τῆς ἐνώσεως ,
χωρίζω τὰς φύσεις ἀλλ' ἐνῳ τὴν προσκύνησιν ,
14. - κατὰ τὴν θέλησιν καὶ τὴν ἐνεργείαν ,
16. - Χριστοτόκος , Θεοδόχος ,

18. - Θεὸν τέλειον καὶ ἄνθρωπον τέλειον ,
 δύο γὰρ φύσεων ἔνωσις γέγονε ,
 τὸν ἐξ αὐτῆς ληφθέντα ναόν , (κοινοποιούντες) ,
 ὡς ἐφ' ἑνὸς προσώπου , (διαιροῦντες) ,
 ὡς ἐπὶ δύο φύσεων , (τὸν αὐτόν) ,
25. - Λεῶν εἶπε τὰ Κυρίλλου...
29. - ὑπόστασις , (*υλι* φύσις) , πρόσωπον τῆς ἐνώσεως , φύσις
30. - (δύο γὰρ φύσεων ἔνωσις γέγονε) , (ἐν δύο φύσεσιν) ,
 (ἐκ δύο φύσεων)
30. - ἐν πρόσωπον , μία ὑπόστασις ,
 εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης ,
35. - (ἀσυγγύτως , ἀτρέπτως , ἀδιαρέτως , ἀχωρίστως) ,
 (σύγγυσις) , (κρᾶσις) , (κρᾶσις ἢ μίξις) ,
37. - μία φύσις , μία ὑπόστασις , μία φύσις σύνθετος , σύνθεσις ,
 ἐν θεωρία , κατ' ἐπινοίαν ,
40. - (οἰκονομία) ,
40. - (τὰ ἀποτελέσματα) ,
42. - (ἀφθαρσία) ,
43. - πάθη ἀδιάβλητα , (ἡ ἐξ ἀνάγκης φυσικῆς) ,
 (λόγῳ οἰκονομίας) ,
47. - (μία θεανδρικῆ ἐνεργεία) ,
48. - (ἐν Θέλημα) ,
50. - (δύο φυσικὰς θελήσεις ἦτοι θελήματα) ,
 (δύο φυσικὰς ἐνεργείας) ,
 (ἐπόμενον... , καὶ μὴ ἀντιπίπτον ἢ ἀντιπαλαῖον , μᾶλλον
 μὲν οὖν καὶ ὑποτασσόμενον) ,
51. - (ἔγκριτοι πατέρες) ,
52. - γῆ οἰκουμένη ,
55. - (ἴσοι τῷ Χριστῷ) , (πρῶτον κτίσμα) ,

СВЕТИ КИРИЛ АЛЕКСАНДРИЙСКИ

67. - Γλαφυρά ,
73. - (ιδίως) , τὴν εἰσάπαν ἀναπλοκὴν ,
 ἐν ἀλλήλοις ἐνυπάρχοντες οὐσιωδῶς... ,
75. - (τῆς φύσεως) , ὡς ἐνυπάρχων ,
76. - (ἐν ἰδίῳ προσώπῳ) , (ἰδιαστάτως) , (διὰ μετοχῆς) ,
77. - αὐτόχρομα σοφία καὶ δύναμις ,

79. - δι' υιοῦ , (ἀλλοτριᾶ) ,
 80. - (ἴδιος) ,
 82. - (συνδρομή) , (ἔνωσις) , (ἐν τι τὸ ἐξ αμφοῖν) ,
 83. - (τέλειος ἄνθρωπος) , (ψιλὸς ἄνθρωπος) ,
 86. - (ἄνθρωπος Θεοφόρος) , (ὡς Θεὸς ἐν σαρκί) ,
 87. - (ιδιοπάτησις) , (ἴδιον σῶμα) ,
 88. - (ἀσυγγύτως καὶ ἀτρέπτως) , μετάστασιν ἢ τροπὴν ,
 89. - ὡς ἐξ ἀμφοτέρων τῶν οὐσιῶν ἓνα ὄντα... ,
 93. - ἔνωσις φυσική ,
 96. - φύσις, ὑπόστασις, πρόσωπον , ἔνωσις καθ' ὑπόστασιν ,
 μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη ,
 (συνάφεια σχετική) , (действительно, κατ' ἀληθείαν) ,
 97. - μία φύσις , (ιδικῶς) , (ποιότης φυσική) ,
 (Λόγος ἔνσαρκος) , (Λόγος ἄσαρκος)
 98. - (καθ' ἑαυτήν) , (ὁ τοῦ πῶς εἶναι λόγος) , φύσις ,
 ὑπόστασις , (ιδιότης ἢ κατὰ φύσιν) ,
 (ἐν θεωρίᾳ, ἐν ψίλλαις καὶ μόναίς ἔννοιας) ,
 ἔνωσις ἀναγκαιοτάτη...

БЛАЖЕНИ ТЕОДОРИТ

113. - τύπος... ,
 119. - ἐρασισῆς οἱ ἔρανον ,
 121. - ἐν πρόσωπον, ὑπόστασις, φύσις... , (μορφή) ,
 ἐνοίκησις, συνάφεια, ἔνωσις, δύο φύσεις ,
 122. - (ἐν πρόσωπον) , (φύσις) ,
 127. - τὰ τῶν φύσεων ἴδια...

CORPUS AREOPAGITICUM

139. - αὐτὸ δὲ μὴ ὄν ,
 140. - Θεὸς ἀνόνημος , κάθαρσις ,
 141. - ἔνωσις , ὕμνεϊ ,
 142. - (παραδείγματα) ,
 143. - πρόνοια , πρόοδος , ἐπιστροφή , στάσις , κίνησις ,
 144. - ὑπέρ , διακρίσεις , τὸ ἀγαθόν ,
 146. - ἐστὶ δὲ καὶ ἐκστατικός ὁ Θεὸς ἕρως , κάλλος οἱ καλοῦν ,
 147. - Ἀρχὴ ἢ τέλος , (ὑποθέτικοι λόγοι) , παραδείγματα ,

- Ἐελματα προορισμοί
148. - (μέθεξις, μίμησις) , ὡς τελικὸν αἷτιον , (τελείωσις) ,
Θεοῦ συνεργὸν γενέσθαι ,
151. - (εὐταξία) ,
153. - ἀταξία , (ἀσθένεια) ,
159. - ἕτερος λόγος ,

ПИСАТЕЛИТЕ ОТ VI И VII ВЕК

ΛΕΟΝΤΙΨ ΒΙΖΑΝΤΙΨΣΚΙ

169. - φύσις , οὐσία , (τὸ καθ' ἑαυτὸν εἶναι) ,
170. - τὸ ἐνυπόστατον , ὑπόστασις , ἐνυπόστατον , οὐσία ,
ἐνυπόστατον ,
171. - (τὰ συμβεβηκότα) , ἔνωσις ὑποστατικὴ ,
172. - (τοῦ προσώπου ὄνομα) , (ἐπροσωποποίησε!) ,
ἐν τῷ Λόγῳ ὑποστήναι , ὄλον ἀνθρώπων ,
173. - (ἔνωσις σχετικὴ) ,
174. - (ὀλότης ὑποστατικὴ) ,
175. - (κατὰ φύσιν) ,
176. - (ὑπὲρ φύσιν) , (не παρὰ φύσιν) ,

ΠΟΛΕΜΙΣΤΙΤΕ ΟΤ VI И VII ВЕК

181. - (φυσικῶς καὶ ἀνθρωπίνως) ,
182. - Ὁδηγός ,

ΠΕΣΝΟΠИСЦИ

188. - διωτικὸς ψαλμοὺς, οὐδὲ ἀκανόνιστα βιβλία... ,

ОТЦИТЕ АСКЕТИ

НАЧАЛО НА МОНАШЕСТВОТО

195. - ἀντιπολιτευόμεθα , (πολιτεία) , ἄοικος ,
198. - λαύρα ,
199. - βόσκοι ,
201. - ἀπαθεία ,
202. - (от εὐχή, молитва) ,

“ΔΥΧΟΒΝΗ ΒΕΣΕΔΗ”

- 207. - (αὐτεξουσία) ,
- 211. - (ἀμαρτία) , (χάρις) ,
- 212. - (κρᾶσις) ,
- 219. - (ἐσωματοποίησε) ,

ΠΑΜΕΤΗΝΙΤΣΙ ΟΤ ΙV - VI ΒΕΚ

- 227. - (κατάστασις) ,
- 228. - (ὑπὲρ τὰ εἶδη) , (πρᾶξις ἢ θεωρία) , (κίνησις) , (λογισμοί)
- 229. - (ἀγάπη) , (πρόνοια ἢ κρίσις) ,
- 234. - ὄρος τῆς ἀπαθείας... ,
- 238. - (συγκατάθεσις) , (προσβολή) ,
- 240. - (ἀγάπη) ,
- 243. - (ἐνδημία ἐν τῇ καρδίᾳ) ,
- 245. - (φύσις) , (ἕξις) ,
- 247. - (εἰς τὴν παράφυσιν) ,
- 249. - (προσοχή ἢ νῆψις) , ἡσυχία , (εὐχὴ μονολογιστός) ,

ΠΡΕΠΟΔΟΒΝΗ ΙΟΑΝ ΛΕΣΤΒΙΤΣΙΚΗ

- 256. - προσβολή , (συνδυασμός) , (συγκατάθεσις) ,
(αἰχιμαλωσία) , (τὸ πάθος) , (λογισμός) ,
- 257. - (κατὰ φύσιν) , (ἡσυχία) ,
- 258. - (φυλακὴ καρδίας ἢ νοὸς τήρησις) ,

ΠΡΕΠΟΔΟΒΝΗ ΙΣΑΑΚ ΣΙΡΙΝ

- 262. - (τὰ πάθη) ,
- 263. - (μετανοία) ,

ΠΡΕΠΟΔΟΒΝΗ ΜΑΚΣΙΜ ΙΖΠΟΒΕΔΝΙΚ

- 282. - (ἐπιστροφὴ) ,
- 284. - (ἀγάπη) ,
- 285. - ὁ Θεὸς ἕως ,
- 287. - ἀρχὴ ἢ τέλος , (φυσικὴ θεωρία) ,
- 288. - (ἐξ ἀδίου) ,
- 289. - λόγοι , λόγοι σπερματικοί , (προορισμοί) ,

290. - (λόγος τῆς κρίσεως) , (τὰ νοητά) , (τύπος) ,
 τυπόμενος φαίνεται , (τοῖς λόγοις) , (ἐνυπάρχων) ,
 (τοῖς τύποις) , (μὴ ὄν) ,
291. - ἐν αἰῶνι , ἐν αἰῶνι , αἰεί ,
292. - (ἔνωσις) , διαιρέσεις , Λόγος-το μεύς ,
293. - (ἄσαρκος ἢ ἄσώματος) ,
294. - (σάρκωσις ἢ Θεώσις) , καλὴ ἀντιστροφή... ,
296. - (πάντα τὰ ἡμῶν) ,
299. - (срв. πραγματικῶς, ὑφιστάμενον) , (καθ' ἑαυτό) ,
300. - σύνθετος , περιχώρησις εἰς ἀλλήλας ,
303. - (Θέλημα φυσικόν) , (Θέλημα γνωμικόν) ,
304. - κατ' ἐξουσίαν ,
305. - γνώμη , προαίρεσις ,
309. - ἄγνοια , γνώσις ,
310. - γέννησις , γένεσις ,
311. - δύναμις , (τῆς ἀναμαρτησίας) ,
313. - ἀνομία ,
314. - προᾶξις ,
315. - ἀγάπη ,
318. - (ἐκτὸς Θεοῦ) ,
319. - (κατὰ χάριν) , (παρὰ τὴν χάριν) , τῇ ἐπιγνώσει ,
 οὐ τῇ μεθέξει τῶν ἀγαθῶν ,

ПРЕПОДОБНИ ИОАН ДАМАСКИН

327. - ἐπίνοια , Ἐπίνοια ,
328. - μία καὶ ἡ αὐτή ,
329. - ἄρῳευστος , σχέσεις ,
330. - (ἄμα) , ξυμπροεῖσι ,
331. - (ἀναπαυόμενον) , (τάξις) ,
332. - (πνεῦμα οἱ πνεῖν) , εκπορεύεται , (προβάλλει) ,
 (προβολεύς, πηγὴ προβλητικὴ) , πρόβλημα ,
 ἕκ τοῦ πατρὸς , δι' Ἰουῦ ,
333. - μόνος αἴτιος , ἐκ ἢ διὰ , ἢ “διὰ” , (ἀναπαυόμενον)
334. - (ἡ τοῦ υἱοῦ μεσιτεία) ,
338. - (μεταποιοῦνται) ,
344. - (τῆς γνωμῆς) ,
347. - (φυσικὰ καὶ ἀδιάβλητα πάθη) , κατὰ φύσιν καὶ ὑπὲρ φύσιν

348. - (φθορά η διαφθορά) , (τὰ πάθη) ,
351. - (πρὸς ἀνάμνησιν καὶ τιμὴν) ,
352. - (κατὰ ἀνθρώπινον χαρακτήρα) ,
 πρὸς μνήμην τῆς ἐνσάρκου πολιτείας... ,
353. - (τὴν ἔνσαρκον οἰκονομίαν) , περιγραφή ,
357. - (προσκύνησις) ,
358. - (κατὰ λατρείαν)