

Архимандрит Алипий и Архимандрит
Поликарп

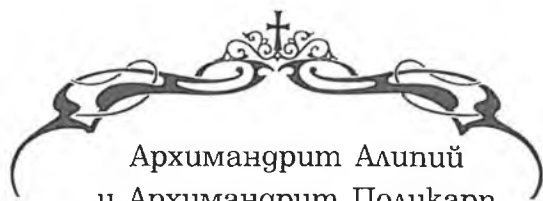


ДОГМАТИЧЕСКО БОГОСЛОВИЕ

Курс от лекции



Издава манастир „Свети Вмчк Георги Зограф“,
Света Гора, Атон



Архимандрит Алипий
и Архимандрит Поликарп

ДОГМАТИЧЕСКО БОГОСЛОВИЕ

(Курс от лекции)



*Благословение
от манастира „Св. Вмчк Георги Зограф“
Света Гора, Атон*

***Небесата проповядват славата на Бога,
и за делата на ръцете Му, възвестява твърдата***

(Псал.18:2)



*А*ко неодушевените и неразумни творения постоянно, макар и безсъзнателно, служат като средство на откривението на безкрайното Божие величие и благодет, като незамлъкващо провъзгласяват Божията слава, разумните същества от своя страна са призвани свободно и съзнателно да славословят Бога и чрез това да възхождат към единението с Него. Митрополит Филарет (Дроздов) казва, че човек е поставен като свещеник и пророк над творението; той е призван да възглави величественния хор на земните същества, славословещи Твореца, „та чрез висшия език на духа да тълкува неговите веществени слова.“

Архимандрит Алипий и Архимандрит Поликарп
ДОГМАТИЧЕСКО БОГОСЛОВИЕ

(курс от лекции)

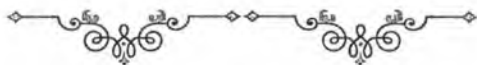
Превод от руски език

Първо издание

© Славянобългарски манастир „Св. Вмчк Георги Зограф“, Света Гора, Атон, 2003 г.
Всички права са запазени.

ISBN 954-770-084-7

Архимандрит Алинуй и Архимандрит
Поликарп



ДОГМАТИЧЕСКО БОГОСЛОВИЕ

КУРС ОТ ЛЕКЦИИ



СВЕТА ГОРА,
АТОН

Славянобългарски манастир

„СВ. ВМЧК ГЕОРГИ ЗОГРАФ“

2003

За слава на Светата
Единосъщна, Животворяща
и Неразделна Троица,
Отца, и Сина, и Светия Дух









Предисловие

*Бъдете всякога готови с кротост и боязън
да отговаряте всекиму, който иска от вас
сметка за вашата надежда.*

(1 Петр. 3:15)

Християнският живот се състои от практическа и съзерцателна дейност. Последната отците на Църквата са нарекли богословие. Не е възможно да разбере тайните на богословието и да достигне истинско съзерцание този, който не се е очистил от страстите по пътя на практическата дейност, която включва молитва, пост и изпълнение на Христовите заповеди. „Дълбочината на догматите е неизследима... Не е безопасно да се докосва до богословието този, който има някаква страст“ – пише свети Иоан Лествичник¹. Затова светите отци са смятали, че начинаещите в духовния живот не трябва да се занимават с изследване на догматите. За тях е достатъчно да изповядват истините, съдържащи се в Символа на вярата. Свети Варсануфий Велики казва на новоначалния: „Не бих искал да се занимаваш с тези книги, защото те възнасят ума нагоре, но по-добре се поучавай от словата на старците, кои-

¹Преп. Иоан, игумен на Синайската планина. Лествица. Слова 20, 22, 24, 30.

то смиряват ума долу. Казвам това не за да унижавам догматическите книги, но само ти давам съвет, защото храната бива различна.“¹ В друг случай пак той поучава: „Никога не спори за вярата, Бог не иска това от теб, но само да вярваш право, както си приел от Светата Църква при кръщението, и да спазваш Неговите заповеди. Опази това и ще се спасиш. Не бива да беседваш за догматите, защото това е по-високо от теб, но се моли на Бога за своите съгрешения...“²

Не трябва да мислим, че по времето на Варсануфий Велики пустинята е била място, защитено от еретици. От „Ръководството“ на светите Варсануфий и Иоан и от други паметници от тази епоха е добре известно, че през VI в. пустинята била населявана не само от православни монаси, но и от оригенисти, несториани и монофизити. Отците съветвали неопитните да се отклоняват от спорове с еретиците, за да избегнат смущението и помрачението на ума³.

Съвременната ситуация в Православието е такава, че повечето от вярващите не познават тънкостите на богословието и не се интересуват от тях. Те вярват в истините, съдържащи се в Никео-Цариградския Символ на вярата, и се спасяват по пътя на послушанието към Църквата чрез живота в Православието. Пастирят, очевидно, би допуснал грешка, ако без сериозни причини за това би започнал да проповядва за сложните перипетии на догматическата полемика в миналото или би се заел да разяснява, да кажем, начина на съединяване на двете природи в Христа. Още свети Григорий Богослов

¹Преп. Варсануфий и Иоан. Ръководство за духовен живот. Отговор 544.

²Преп. Варсануфий и Иоан. Ръководство... Отговор 702. Вж. също: Преп. Иоан, игумен на Синайската планина. Лествица. Слова 27, 78; и Слово към Пастиря. 12, 12.

³Преп. Варсануфий и Иоан. Ръководство... Отговор 58.

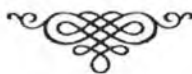
е казал, че не всеки, не с всички и не във всяко време може да разсъждава за догматите. В това дело са необходими разсъдителност и предпазливост¹.

Но като цяло невисокото богословско ниво на енориашиите не може да се смята за достатъчно за пастиря на Църквата. Той трябва да бъде облечен във всеоръжието на вярата. *Внимавай на себе си и на учението; постоянствуй в тия неща, защото, като постъпваш тъй, и себе си ще спасиш, и ония, които те слушат* – пише апостолът до Тимотей (1 Тим. 4:16). Духовенството носи особена отговорност за точното познаване на православното вероучение. Ако пастирят не е на висотата на своето призвание, може да отблъсне от себе си мислещите хора, ако се окаже „безгласен“ пред поставения догматически въпрос. В съответствие с духовното и интелектуалното ниво на пасомите той трябва в проповед и в частна беседа с вярващите да съчетае „меката храна“ на нравствено-то учение с „по-твърдата храна“ на богословието. Всеки вярващ безусловно трябва в общи линии да познава основните положения на православното вероучение. Филарет, митрополит Московски, казва, че „на никого не е позволено да бъде съвсем неук и да остане невежа в християнството. Сам Господ не е ли нарекъл Себе Си Учител и Своите последователи – ученици? Нима това са празни, нищо незначещи имена? И защо Господ е изпратил апостолите в света? Преди всичко, за да учат всички народи: *идете, научете всички народи...* (Мат. 28:19). Ако не искаш да се учиш и да се вразумяваш в християнството, то ти не си ученик и последовател на Христа – и апостолите не са изпратени за теб, – ти не си такъв, какъвто са били всички християни от самото начало на християнство-

¹Св. Григорий Богослов. Слово 27, първото за богословието. Творения.

то; аз не зная какъв си и какво ще стане с теб“¹.

Разбира се, целта на християнския живот не се състои в натрупването на някакви богословски знания, а в придобиването на благодатта на Светия Дух, но тази цел несъмнено е непостижима без знания за основополагащите истини на християнската вяра. Признавайки погрешността на чисто разсъдъчния подход към тайните на вярата, Църквата в същото време винаги е призовавала към това човек да се учи на небесната Премъдрост, да израства в духовното разбиране (Кол. 1:9). Тя призовава вярата на християните да бъде не сляпа, а съзнателна.



¹Филарет, митрополит Московски. Слова и речи. Т. 4.



ЧАСТ ПЪРВА

ВЪВЕДЕНИЕ В БОГОСЛОВИЕТО

I. ПОНЯТИЕ ЗА БОГОСЛОВИЕ

1. Значение на термина „богословие“

Терминът „богословие“ (от гр. Θεολογία – съставна дума, състояща се от две думи: Θεός – Бог, и λόγος – слово) бил заимстван от християните от древните гърци, наричащи богослов този, който учел за боговете. В християнското разбиране терминът „богословие“ може да бъде осмислен по два начина. Първият като слово на Бога за Самия Себе Си. Богословието в строгия смисъл – като слово за Бога – е станало възможно едва след слизането на Сина Божий на земята, Който ни е открил истинното учение за Бога. Според мисълта на светителя Григорий Палама, Бог заради нас не само се е въплътил, но и станал богослов¹. Това слово на Бога за Себе

¹ Архим. Амфилохий (Радович). „Филиокве“ и Нетварната енергия според учението на св. Григорий Палама.

Си и за сътворения от Него свят се явява съдържание на Божественото Откровение.

Второ, в общоприет смисъл, под богословие се разбира учението за Бога на Църквата или на някой богослов. Така богословието е осмисляне на Божественото Откровение – свидетелство за постигнатото в Откровението. В древната Църква за област на богословието се смятал въпросът за Света Троица. Неслучайно в богослужебните текстове Божествената Троица се нарича „най-истинният предмет на богословието“¹. Така свети апостол Иоан, светителят Григорий Назианзин и преподобният Симеон са наречени от Църквата богослови: първият по-ясно от другите евангелисти изложил учението за Света Троица и за Божеството на Сина; вторият ревностно защитавал и възвишено проповядвал троичния догмат; третият възпял съединението на човека с Триединното Божество.

Всички останали части на вероучението: за сътворението на света, за Въплъщението на Сина, за спасението, за Църквата и нейните Тайнства, за Второто Христово Пришествие и т. н. древните отци отнасяли към областта на икономията². Едва по-късно било прието под богословие да се разбира цялото вероучение за Бога и Неговото Домостроителство, за Неговите отношения със света и с човека³. Сега богословието е цяла съвкупност от науки, сред които се отличават: догматическо, основно, сравнително, нравствено и пастирско богословие.

Православното догматическо богословие е наука, разкриваща в систематичен ред съдържанието на основните

¹ Полунощница възкресна, I глас, III п., I тр.

² Οικονομία (гр.) – букв. „управление на дома“, домостроителство, т. е. дейтелност на Бога в творението, Промисъла и спасението на света.

³ С. Глаголев. Богословие (Богословска енциклопедия).

християнски вероучителни истини (догмати), приети в цялата им пълнота от Православната Църква.

2. Вярa и богословие

Бог в Своето Откровение пръв излиза на среща с човека. При това от страна на човека се предполага свободен отклик на вярата и любовта. Вярата се явява „врата на тайнствата“¹, тя се явява условие и основа на богословската мисъл. Чрез вярата Христос се вселява в сърцето на човека (Еф. 3:17), чрез вярата се придобива *ум Христов*, способен да съди за божествените неща (1 Кор. 2:12–16). *Чрез вяра проумяваме, че вековете са устроени по Божиa дума* (Евр. 11:3) – пише апостолът. Така вярата дава възможност правилно да мислим и да разбираме това, което е недостъпно за разума.

„Вярата – пише проф. Вл. Лоски – не е психологическо състояние, не е проста вяръност: тя е онтологична връзка (т. е. връзка по битие) между човека и Бога, вътрешно обективна връзка, за която оглашеният се готви и която се подава на верния чрез кръщението и миропомазването. Това е дар, който възстановява и оживява дълбинната природа на човека.“² „В кръщението – казва свети Иринеи Лионски – ние получаваме неоспоримия канон на вярата.“³

Вярата, дадена ни като залог в кръщението, е динамична. Тя може да нараства и да намалява в нас в зависимост от нашата готовност да следваме Христа. В отговор на молбата

¹Св. Исаак Сирин. Подвижнически слова. Слово 82.

²Вл. Лоски. Вярa и богословие. Вестник на Руския западноевропейски патриаршески екзархат.

³Пак там.

на учениците да умножи вярата в тях Господ поискал от тях изпълнение на евангелските заповеди в дух на смирение (Лук. 17:5–10). Първата заповед е покаянието. Чрез покаянието християнинът получава духовно знание за съкровено и тогава „в усещането за него се ражда друга вяра, не противна на първата, но утвърждаваща я. Дотогава е имало слух (т. е. вяра от слушането на словото Божие)¹, а сега има съзерцание (на Божествените неща)². Съвършената вяра възсиява в душата от светлината на благодатта. Тя се открива в проглеждането на духовните очи, „които виждат съкровенията тайни в душата, невидимото и божествено богатство, скрито от очите на синовете на плътта, и откривано чрез Духа, както е казал Господ, ако спазите Моите заповеди, ще ви изпратя Утешителя, Духа на Истината, Който ще ви научи на всяка истина (Иоан. 14:15–26)³.

Към съвършените християни от ранната Църква са отправени думите на свети апостол Иоан Богослов: *И вие имате помазание от Светаго и знаете всичко... И помазанието, което вие получихте от Него, пребъдва у вас, и нямате нужда да ви учи някой; но понеже самото това помазание ви учи на всичко... то пребъдвайте в него, според както ви е научило* (1 Иоан. 2:20, 27). Вл. Лоски пояснява, че „помазание“ (харизма) тук означава присъствието на Светия Дух. И така, никой не може да ни научи на истината, ако в нас го няма това присъствие, което ни открива всяко познание. Това подчертава Блажени Августин в своя „Вътрешен учител“: „Аз говорех на всички. Но тези, в които не говори вътрешното помазване,

¹ Тук и по-нататък поясняващите думи в скобите принадлежат на автора на помагалото.

² Св. Исаак Сирин. Цит. съч. Слово 84.

³ Св. Исаак Сирин. Цит. съч. Слово 28.

тези, които вътрешно не са научени от Светия Дух, винаги си отиваха ненаучени... Там, където го няма Неговото помазване, външните думи напразно удрят в слуха.“¹

3. Богословието като слово за Бога

А. Богословие и безмълвие

Свети Иоан Дамаскин пише, че „не всичко относно Божеството и Неговото Домостроителство (Неговите планове, дела и действия в света) е неизразимо, но и не всичко е лесно изразимо, не всичко е непознаваемо, но и не всичко е познаваемо; защото едно е познаваемото, а друго – изразимото с думи, т. е. едно е до говориш, а друго – да знаеш“².

И така, в Бога, първо, има нещо абсолютно непознаваемо за човека – Божествената Същност, второ, има област на познаваемото, но неизразимо с думи, и, трето, в Бога има нещо не само познаваемо, но и изразимо, макар и трудно, с достъпни за нас думи. За това, че Откровението не винаги може да бъде изразено с думи, свидетелства Писанието. Апостолът, който бил възнесен „до третото небе“ и там чул „неизказани думи“, впоследствие известил само следното: „око не е виждало, ухо не е чувало и човеку на ум не е идвало това, що Бог е приготвил за ония, които Го обичат“ (1 Кор. 2:9). Свети Исаак Сирин пояснява, че апостолът, дори и да би искал да опише какво е съзерцавал и какви думи е чул, не би могъл, защото е видял това не с телесните очи, а с духовните³. Това, което умът възприема посредством „телесните чувства“⁴, може да го обясни

¹ Вл. Лоски. Вярa и богословие.

² Св. Иоан Дамаскин. Точно изложение на православната вяра. Творения.

³ Св. Исаак Сирин. Цит. съч. Слово 55.

⁴ Телесните сетива.

чрез тях, а това, което „осезателно съзерцава, или слуша, или чувства вътре в себе си в областта на Духа, когато се връща в тялото, не е способен да преразкаже, а само си спомня, че го е видял; но как го е видял, не може да каже ясно“¹.

Човешкото слово е плод на дейността на разума на човека. Ако Бог благоволи да посети подвижника, то в общуването с Бога участва целият човек (неговият разум, воля и чувства), но заедно с това Божествената реалност, към Която се приобщава, превъзхожда целия човек, в това число и неговия разум, затова Откровението на Бога остава тайна за разсъдъка и в своята дълбина е неизразимо с думи².

Когато Бог посещава човека с обилна Божествена благодат и великолепието на съзерцанията, тогава всяка човешка мисъл спира. Свети Исаак Сирин пише: „Когато умът се удостои да усети бъдещото блаженство, той ще забрави и самия себе си, и всичко тукашно, и вече няма да има в себе си движение към нещо“³ (т. е. размисълът за нещо и молитвата се прекратяват). „Защото светиите в бъдещия век, когато умът им е погълнат от Духа, не се молят с молитва, но с изумление се въдворяват във веселящата ги слава.“⁴ „В това време душата, опивайки се от Божията любов, желае безмълвно да се наслаждава на славата на Господа“⁵, тя със сигурност знае, че живее с Истинния Бог. Ако при това душата все още има сила, то тя се стреми към по-голяма пълнота на богообщението, а ако Божието действие превишава нейната сила, то, изпълнена с изобилни благодатни озарения, вика към Бога:

¹ Св. Исаак Сирин. Цит. съч.

² Прот. И. Романидис. „Филиокве“.

³ Св. Исаак Сирин. Цит. съч. Слово 16.

⁴ Пак там.

⁵ Блажени Диадок Фотикийски. Подвижническо слово. Гл. 8. Добротолюбие.

„Отслаби ми вълните на Твоята благодат“¹.

„Със сигурност може да се каже, че никой от светиите не би започнал да търси словесен израз на своя духовен опит и винаги би пребъдвал в мълчание, в това „тайнство на бъдещия век“, ако пред него не стоеше задачата да научи ближния; ако любовта не пораждаше надежда, че поне някой, поне една душа ще чуе словото и приела покаянието, ще се спаси.“² Именно любовта към Истината и към братята по вяра е подбуждала светите отци да се борят против „злобата на еретиците“ и да засягат в своето учение такива духовни висоти и предмети, за които в друго време би било по-разумно да мълчат³.

Б. Богословие и теория. Цел на богословието

На висотите на Божествените откровения човек желае само едно: безмълвно да пребивава в съзерцание на открилата му се Божествена Реалност. Затова блаженият Диадок Фотикийски пише, че можеш да богословстваш само тогава, когато се наблюдава някаква средна мяра „в духовното възбуждане“, когато разумът на човека още е способен да намери съответстващите думи, и в това време, когато „желаното духовно осияване храни вярата на говорещия“⁴. Очевидно е, че ако човек изобщо няма „духовно осияване“, но е поробен от плътта и страстите, то му се забранява да богословства. Свети Григорий Богослов пише: „Да мъдруват за Бога могат не всички, защото на това са способни хора, изпитали себе си,

¹Преп. Иоан, игумен на Синайската планина. Лествица. Слово 29. Гл. 8.

²Иером. Софроний. Старецът Силуан.

³Св. Иларион Питаквийски. За Светата Троица. Кн. 2, § 2.

⁴Блаж. Диадок. Цит. съч.

които са прекарвали живота си в съзерцание, а преди всичко са очистили или поне очистват и душата, и тялото. За нечистия може би не е безопасно да се докосва до чистия, както слънчевият лъч до слабото зрение.“¹

От приведените по-горе думи на блажения Диадок следва, че богословието заема някакво средно място между съзерцанието на Божественото и разсъждението за Него. Богословието е причастно и на съзерцанието, постигано на върховете на молитвения подвиг, затова монах Евагрий казва: „Богослов е този, който има чиста молитва“, и в същото време богословието прибегва към разсъждение за духовните неща². Богословието не може да бъде сведено само до теория. То използва теоретическото разсъждение, но не се ограничава с него, защото истинската цел на богословието се състои не в придобиването на сбор от знания за Бога, а в това да ни приведе към живо общение с Него, да ни приведе към тази пълнота на знанието, където всяка мисъл и слово стават излишни. За това състояние Христос говорел с учениците си в прощалната беседа с тях: *Аз пак ще ви видя, и ще се зарадва сърцето ви, и радостта ви никой няма да ви отнеме; и него ден няма да Ме попитате за нищо* (Иоан. 16:22, 23).

4. Богословие, наука и философия

Отците и учителите на Църквата не са били чужди на науката, а охотно се ползвали от всичко в нея, което било сродно на християнската истина, а нерядко за доказателство или пояснение на истините на вярата се обръщали към по-

¹Св. Григорий Богослов. Слово 27, първото за богословието. Творения.

²Вл. Лоски. Вяра и богословие.

мощта на диалектиката, философията, историята, естествознанието и други науки. Те използвали научните факти за потвърждаване на християнската истина, ползвали се от езика и методите на съвременната им философия в своите богословски построения. Светителят Григорий Богослов строго укорявал онези, които проявявали неуважение към външната ученост, онези, които желаели да видят всички подобни на себе си в невежеството¹. Смятал за заслуга на светителя Василий Велики това, че той в съвършенство владеел диалектиката, с помощта на която с лекота опровергавал философските построения на противниците на християнството. На въпроса можем ли да съчетаем Православието със светската ученост, оптинският старец Нектарий разказал следното: „Веднъж при мен дойде човек, който никак не можеше да повярва в това, че е имало потоп. Тогава аз му разказах, че на най-високите планини, в пясъка, намират раковини и други останки от морско дъно и как геологията свидетелства за потоп, и той разбра. Виждаш ли как понякога е необходима ученост...“² Филарет, митрополит Московски, пише, че „Христовата вяра не е във вражда с истинното знание, защото не е в съюз с невежеството.“³

Истинската наука като изучаваща света, сътворен от Бога, не може да противоречи на Библията. Безусловно, много неща в науката могат да останат неясни и погрешни по силата на ограничеността на човешкия разум и неточността на научния опит, затова Църквата не е отстоявала като своя нито една научна теория. Признавайки ползата за християнина от запознаването с науката и философията, които разши-

¹ Св. Григорий Богослов. Творения на светите отци в руски превод. Т. 4.

² А. Надеждина. Старецът Нектарий.

³ Митр. Московски Филарет. Събрани мнения и отзиви.

риват кръгозора и правят мисленето по-дисциплинирано и гъвкаво, светите отци при това категорично отричали възможността да получим по чисто разсъдъчен път някакво точно познание за Бога. Те отхвърляли философията като метод за религиозно познание. Светителят Григорий Палама пише: „Ние не пречим на никого да се запознае със светската образованост, ако желае това, само ако не е приел монашеския живот. Но и никого не съветваме да ѝ се предава изцяло и категорично забраняваме да очаква от нея каквато и да е точност в познаването на божественото учение за Бога.“ И малко по-нататък: „И така, у светските философи има и нещо полезно, както в смесването на мед и цикута¹; но можем сериозно да се опасяваме, че тези, които искат да отделят меда от сместа, неочаквано ще изпият и смъртоносния остатък.“² Светителят Григорий Палама не отрича значението на естествените науки, но признава тяхната относителна полза. Той вижда в тях едно от спомагателните средства за опосредстваното (чрез видимия свят) познание за Бога като Творец. Наред с това той отрича религиозната философия и наука като път за богообщение. Те не само не могат да дадат „каквото и да е точно учение за Бога“, но водят до изкривяване и нещо повече, могат да станат преграда за богообщението, да се окажат „смъртоносни“. Така светителят Григорий огражда областта на богословието от смесване с религиозната философия и естественото, природно знание за Бога³. Неговата позиция по този въпрос е съгласна с Писанието. Апостол Павел предупреждава, че между естественото философско знание и благодатното християнско знание за Бога съществува дълбо-

¹ Цикута – отровно южно растение.

² Л. Успенски. Исихазъм и хуманизъм.

³ Л. Успенски. Исихазъм и хуманизъм.

ка пропаст: *Гледайте... да ви не увлече някой с философия и с празна измама според човеикото предание, според стихийте световни, а не според Христа; понеже в Него телесно обитава всичката пълнота на Божеството* (Кол. 2:8, 9).

Богословието се основава на откровението, а философията – на ред отвлечени идеи или постулати. Богословието изхожда от факта – от Откровението, чиято пълнота е дадена в Христа, защото *Бог... в последните тия дни говори ни чрез Сина* (Евр. 1:1, 2). А философията, разсъждаваща за Бога, изхожда не от факта на явяването на Живия Бог, а от отвлечената идея за Божеството. За философите Бог е удобна за философски построения идея. За богослова Бог е Този, Който му се открива, и Когото не е възможно да познае разсъдъчно, извън Откровението¹.

Понятието за Бога във философските системи се явява блед отблясък на изгубеното в грехопадението знание за Бога, облясък, крайно недостатъчен и често помрачен от погрешни положения и мнения. В Синодика на Тържество на Православието² (XI в.) са анатемосани платониците, тези, „които смятат идеите на Платон за реално съществуващи“, и тези, „които се предават на светски науки не само заради умствена тренировка (обучение), но и приемат за истина суетните мнения на философите“.

5. Задачи и метод на богословската наука

Богословието трябва да служи за единение на човека с

¹Вл. Лоски. Вярa и богословие.

²„Синодик в Неделя Православна“. Сборен текст с приложения. Публикация и коментари на Ф. Успенски. Вж. също: А. Ф. Лосев. Очерци по античен символизъм и митология. Анатели на Иоан Итали.

Бога, да ни приобщава към Божествената вечност, но наред с това, то има и исторически задачи. Всяка епоха поставя свои проблеми пред църковното съзнание, на които богословието е призвано да даде отговор, съгласен с православната традиция: по въпросите на вероучението, явили се като причина за недоумения и разногласия в Църквата. Светите отци, които прославяме като велики богослови, не са били кабинетни учени, пишещи на произволни богословски теми. Те винаги богословствали за „злобата на деня“, по животрептящи проблеми, които вълнували обществото. Неслучайно значителна част от оставеното от тях догматическо наследство се съдържа в различни проповеди и слова, отправени към съвременниците.

Богословието е свидетелство за Божествената истина. Но истината е неприятна на „князете на тоя век“, затова заставането зад истината, зад смисъла, зад словото съвсем не е безобидно дело. То нерядко е свързано с изповедничество и мъченичество. Достатъчно е да си спомним Житията на защитниците на Православието например Атанасий Александрийски, Максим Изповедник, Теодор Студит и др., за да усетим цялата напрегнатост и драматичност на богословската борба в съществуващия свят.

„Да учиш е велико дело, а да се учиш – безопасно дело.“¹ Все още нямащите духовна сила за непосредствено разбиране на Божествените неща не следва да се устремяват самостоятелно да влизат в изследване на тайните на богословието и с невежество да се доверяват на доводите на своя разум – пише свети Григорий Богослов – за да не изгубят и малкото, което имат – начатъците на вярата². На духовните младенци подо-

¹ Св. Григорий Богослов. Слово 32. Творения. Ч. 3.

² Пак там.

бава да се хранят със „словесното мляко“ на Писанието и светоотеческото учение.

Научният метод на Догматиката се състои в това да разкрие в систематичен ред основите на православното вероучение; да покаже основите на догматите в Божественото Откровение и принципните положения на светоотеческата мисъл по разглежданите догматически въпроси.

II. ПОНЯТИЕ ЗА ДОГМАТИТЕ

1. Значение на термина „догмат“

Думата „догмат“ произлиза от гръцкия глагол $\delta\lambda\kappa\epsilon\iota\nu$ – мисля, предполагам, вярвам (миналата форма – $\delta\epsilon\delta\omicron\upsilon\mu\eta$ на този глагол означава: решено, поставено, определено). Древните гърци наричали догмати философските положения, приемани от последователите на някоя школа като аксиоми. С тях наричали вече наложилите се, безспорни истини.

В последното значение думата „догмат“ се употребявала още от античните философи. Така в трудовете на Платон („Държавата“) „догмати“ са наричат правилата и нормите, отнасящи се до понятията за справедливото и прекрасното. Цицерон нарича „догмати“ безспорните философски положения. У Сенека „догмати“ са основите на нравствения закон. С времето този термин започнал да се употребява и за означаване на постановленията на държавната власт. С това значение го срещаме в гръцкия текст на Евангелието от Лука (2:1), където „догмат“ е наречена заповедта на кесаря Август да се направи всенародно преброяване. Но вече апостол Павел употребява думата „догмат“ по отношение на Божия закон (Кол. 2:14; Еф. 2:15). Понятието „догмат“ започнало да

се употребява от християнските писатели за означаване на истината на откровената религия. Наистина първоначално с тази дума се означавало цялото християнско учение – догматическо и нравствено. Така „догмати“ били наречени постановленията на апостолския Събор от 50-а г. В Деяния на светите апостоли е казано, че апостол Павел и Тимотей „поръчваха на верните да пазят заповедите (на гр. – та δόγματα, т.е. „догматите“), отредени от апостолите и презвитерите в Иерусалим (Деян. 16:4). Същото широко разбиране на този термин се среща и у свети Игнатий Богоносец, Иустин Философ, Климент Александрийски, Ориген. От IV век източните отци на Църквата (например свети Кирил Иерусалимски, свети Григорий Нисийски, свети Иоан Златоуст, Блажени Теодорит и др.) започнали да наричат „догмати“ не всичко, съдържащо се в Откровението на истината, а само отнасящото се до областта на вярата. Така светителят Григорий Нисийски разделя съдържанието на собственото учение на „нравствена част и на точни догмати“¹. С течение на времето в догматическите системи на Изтока и Запада с тази дума започнали да означават като правило само тези вероучителни истини, които се обсъждали на Вселенските Събори и получили съборни определения или формулировки.

Догматите са богооткровени истини, съдържащи учение за Бога и Неговото Домостроителство, които Църквата определя и изповядва като неизменни и неоспорими положения на православната вяра. Характерни черти на догматите са тяхната **вероучителност, богооткровеност, църковност и общозадължителност**.

¹Филарет, архиеп. Черниговски. Православно Догматическо богословие.

2. Свойства на догматите

Вероучителност означава, че съдържание на догматическите истини се явява учението за Бога и Неговото домостроителство. Догматите са истини, отнасящи се до вероучителната област. По този признак те се отличават от другите истини и постановления на християнската религия (нравствени, литургически, канонически). Например по време на Преображение Господне на Тавор Бог Отец свидетелствал от облак за Христа: *Този е Моят възлюбен Син* (Мат. 17:5) – истина от догматически характер; *Него слушайте* – заповед (Мат. 17:5). *Господ, Бог наш, е един Господ* (Марк. 12:29) – догмат; и *възлюби Господа, Бога твоего, от всичкото си сърце...* (Марк. 12:30) – заповед.

Богооткровеността характеризира догматите като истини, открити от Самия Бог. По своето съдържание те не са плод на дейността на естествения разум подобно на научните истини или философските твърдения. Апостолът пише: *Известявам ви, братя, че Евангелието, което аз благовестих, не е човешко, защото и аз нито го приех, нито го научих от човек, а чрез откровение Иисус Христово* (Гал. 1:11, 12). Ако философските, историческите и научните истини са относителни и с времето могат да се уточняват, то догматите са абсолютни и неизменни истини, защото словото Божие е истина (Иоан. 17:17) и пребъдва веќе (1 Петр. 1:25). Ако желаем да се приобщим към Откровението, ние следва не да приспособяваме догматите към своя начин на възприемане, но да направим своя ум и сърце способни за познаването на Божествените неща. Не можем да живеем по езически и в същото време да преуспяваме в познаването на Божията Премъдрост (Прем. 1:4). „Да очистим чувствата си и да видим...”¹

¹ Канон на Пасха.

Църковността на догматите показва, че само Вселенската Църква на своите Събори придава догматически авторитет и значение на християнските истини на вярата. Това не значи, че Църквата сама създава догматите. Тя като „стълб и утвърждение на истината“ само безпогрешно установява за една или друга истина на Откровението значението на неизменно правило на вярата. „Догматът – пише прот. Г. Флоровски – в никакъв случай не е ново откровение. Догматът е само свидетелство. Целият смисъл на догматическото определение се свежда до свидетелстване за непреходната истина, която е била открита в Откровението и се е запазила от самото начало.“¹ На Вселенските Събори тя формулира догматите, т. е. придава им определена словесна форма, облича мисълта на Откровението в точни изрази, недопускащи лъжливи претълкувания. Например, ако в Евангелието има немалко текстове, говорещи за единството на Сина с Отца (Иоан. 10:30; 14:10 и др.), то в догматическото определение на Първия Вселенски Събор съвършено точно е формулирано в какво се състои това единство, а именно: Синът е **единосъщен** на Отца.

В процеса на борба за чистотата на Православната вяра светите отци са изработили богословска терминология, несрещаща се в Библията, но затова пък позволяваща по-ясно да се изрази в слово богословската истина. В „арсенала“ на богословието били въведени такива нови термини, като Троица, Единосъщен, Лице, Ипостас, Богочовек, Въплъщение, Богородица и т. н.

В същото време на Православната Църква за разлика от Римокатолическата ѝ е чужд стремежът да догматизира нещо без особена необходимост. Православните догмати се формулирали и утвърждавали от Вселенските Събори само при въз-

¹Прот. Г. Флоровски. Богословски откъси.

никването на ереси. Догматическите определения се явяват не толкова положителни разкрития на учението за Бога, колкото посочване на границите, отвъд които се намира областта на заблужденията и ересите. В своята дълбочина всеки догмат остава непостижима тайна. „Православните догмати – пише проф. А. И. Въведенски – не са вериги за мисълта, не са окови... но само предпазни определения, чрез които Църквата иска да постави човешкия разум в подходящата перспектива, в която за него би се открила възможност за безпрепятствено и непрестанно движение напред с изключване на опасността за отклоняване настрани, по погрешни пътища.“¹

Общозадължителност. В догматите се разкрива същността на християнската вяра и упование. Нравствените истини, литургическите, каноническите обичаи и правила имат опорна точка в догматическото учение. Божественото Откровение говори за изключителното значение на истините на вярата за спасението на човека. Така, изпращайки апостолиите на всемирна проповед, Христос им заповядал да научат народите на вярата в Триединния Бог, като казал: *идете, научете всички народи, като ги кръщавате в името на Отца и Сина и Светаго Духа* (Мат. 28:19), и добавил: *Който повярва и се кръсти, ще бъде спасен, а който не повярва, ще бъде осъден* (Марк. 16:16).

Апостолите също признавали вярата в Живия Бог за първо и необходимо условие за спасението. *Без вяра не е възможно да се угоди Богу* – пише апостол Павел, – *защото оня, който дохожда при Бога, трябва да вярва, че Той съществува и награждава ония, които Го търсят* (Евр. 11:6).

Неоспоримостта на вероучителните истини е обуслове-

¹ Архиеп. Василий (Кривошеин). Символически текстове в Православната Църква.

на от тяхната богооткровеност, защото апостолите са приели учението не от човеци, но *чрез откровение Иисус Христово* (Гал. 1:12). *Знаем* – казва апостол Иоан, – *че Син Божий дойде и ни даде светлина и разум, да познаем истиннаго Бога; и ние пребъдваме в истиннаго Бога – Неговия Син Иисуса Христа. Той е истински Бог и живот вечен* (1 Иоан. 5:20).

За значението на догматите говори фактът, че от древни времена и досега, преди встъпването в църковната община кръщавааният трябва на всеослушание да прочете Символа на вярата, т. е. да засвидетелства своята вяра в догматическите истини на Православието. Апостолът убеждава повярвалите твърдо да се придържат към евангелското учение, *докле всинца достигнем до единство на вярата и на познаването Сина Божий, до състояние на мъж свършен, до пълната възраст на Христовото свършенство* (Еф. 4:13). Който отстъпва от веднъж приетата апостолска вяра, той се лишава от спасение.

Историята на Православната Църква познава множество примери, когато заради запазването на чистотата на своята вяра светите подвижници са отивали на жестоки страдания и смърт. Христовата Църква ги прославя като поборници за православната истина.

Догматите са неоспорими закони на нашата вяра. Ако в литургичния живот на отделните Православни Поместни Църкви има известно своеобразие, то в догматическото учение между тях има строго единство. Догматите са задължителни за всички членове на Църквата, затова тя дълготърпи всякакви грехове и слабости на човека с надежда за неговото изправяне, но не прощава на този, който упорито се стреми да помрачи чистотата на апостолското учение. Ние имаме строго указание от апостола: *Страни от еретик, след като го посъветваш веднъж и дважд, знаейки, че такъв човек се е извратил и греши, като сам осъжда себе си* (Тит. 3:10, 11).

Аналогично, против отхвърлящите основния християнски догмат – за Богочовечеството на Христа Спасителя, свидетелства апостол Иоан: *всякой дух, който не изповядва, че в плът е дошъл Иисус Христос, не е от Бога; това е духът на антихриста* (1 Иоан. 4:3).

Ако всеки грях е следствие от слабостта на волята, то ереста е „упорство на волята“¹. Ереста е упорито противене на истината и като хула срещу Духа на Истината, е непрости-ма. В постановленията на Шестия Вселенски Събор се казва: „Ако някой не държи и не приема догматите на благочестие-то и не мисли и проповядва така, но се опитва да върви про-тив тях, да бъде анатема според определението, съставено от светите и блажени отци.“²

3. Богословско мнение

Опитът на Църквата е по-широк и по-пълнен от догма-тическите определения. Догматизирано е само най-необходи-мото и съществено важното за спасението. Остава още немал-ко тайнствено и неразкрито в Свещеното Писание. Това обуславя съществуването на богословски мнения. Ние ги сре-щаме в творенията на отците на Църквата и в богословските съчинения. Богословското мнение трябва да съдържа в себе си истина, най-малкото, непротиворечаща на Откровението. Богословското мнение не е общоцърковно учение подобно на догмата, а лично съждение на един или друг богослов. Към разряда на богословските мнения може да се отнесе напри-мер изказването за дву- или трисъставността на човешката

¹ Св. Игнатий (Брянчанинов). Отечник.

² Филарет, архиеп. Черниговски. Цит. съч.

природа; за това как следва да разбираме безплътността на Ангелите и човешките души; за начина на произход на души-те. Частните мнения на богословите основно се отнасят до тайнствените въпроси на онтологията, които според забележката на светителя Теофан в този век, както изглежда, така и няма да бъдат разрешени, като въпроси, несъществени за нашето спасение. По думите на светителя Григорий Богослов въпросите на творението, изкуплението, последните съдби на човека също принадлежат към областта, в която на богослова е предоставена известна свобода: „Философствай ми за света или за световите... за Възкресението, за Съда, за въздаянието, за Христовите страдания, защото в такива предмети не е безполезно да се постигат целите, и е безопасно да се греши“¹. Безусловно, всеки произвол в богословието се изключва. Критерий за истинността на едно или друго мнение се явява неговото съгласие със Священото Предание, а критерий за допустимостта – непротиворечието с него. В основата на православните и правомерни богословски мнения и съждения трябва да стоят не логиката и разсъдъчният анализ, но прякото видение и съзерцание. Това се постига чрез молитвен подвиг, чрез духовно оформяне на вярващата личност... „Това, което се съдържа в тези думи – казва преподобният Симеон Нови Богослов, – не трябва да бъде наречено мисли, но съзерцание на истински съществуващото, защото ние говорим за това по съзерцание.“²

На свой ред следва да отличаваме от богословските мнения и такива богословски истини, които, макар и да не са догматизирани, но органично влизат в Священото Предание

¹Св. Григорий Богослов. Цит. по: архиеп. Василий. Символически текстове в Православната Църква.

²Прот. Г. Флоровски. Домът на Отца.

на Църквата и по своето значение не стоят по-ниско от догматите. Например истините за сътворяването на света от „нищо“ и за безсмъртието на човешката душа; вярата в спасителната сила на Тайнствата на Църквата и в силата на кръстното знамение и т. н.

Накрая, в съчиненията на някои отци на Църквата се срещат погрешни богословски мнения, които те обаче никога не са отстоявали като непогрешими. Например светителят Григорий Нисийски, следвайки Ориген в това, предполагал, че адските мъчения няма да бъдат вечни. На въпроса защо светиите са изказвали неправи мнения – свети Варсануфий Велики отговаря: „Не мислете, че хората, макар и свети, са могли съвършено да разберат Божиите дълбини, защото апостолът казва: *донейде знаем и донейде пророчествуваме* (1 Кор. 13:9). Светиите, получили утвърждение свише, изложили (своето) ново учение, но заедно с това запазили и прието от своите предишни учители, т. е. неправото учение... Те (светиите) не са се помолили на Бога да им открие относно техните първи учители: от Светия Дух ли им е било внушено това, което са им преподавали, но, смятайки ги за премъдри и разумни, не изследвали думите им; и така мненията на техните учители се смесили със собственото им учение...”¹

4. Догмати и нравственост

Важното значение на догматическото учение се състои не само в това, че то стои в основата на разсъждението и светоусещането на вярващия, догматиката посочва и целта, и пътя на духовния живот, насочва този живот в определено

¹Преп. Варсануфий Велики и Иоан. Ръководство... Отговор 610.

русло. Затова изменението в догматическата позиция на човека обуславя изменението на целия строй на неговия духовен живот. Така, грехът на гордотото отделяне на Римската Църква от Вселенското съборно единство я е довел до разрыв със Свещеното Предание на неразделената Църква и е довел до дълбоки увреждания на духовния живот на Запада. И макар и сега да не е така просто да проследим как изопачаването на един или друг догмат е повлияло на духовността на римокатолиците, тъй като въздействие върху нея е оказал цял комплекс от идеи и причини, все пак, разбира се, има дълбока взаимовръзка между характерните черти на западната догматика и духовността. В. Лоски пише: „О. Конгар¹ е прав, когато казва: „Ние² сме станали различни хора. Имаме Един и Същ Бог, но сме различни хора пред Него и не можем да мислим еднакво за природата на нашите отношения към Него.“ Но за да съдим правилно за това духовно различие, ние би трябвало да го разгледаме в най-съвършените му изражения – в типовете светии на Запада и на Изтока след разделянето. Тогава бихме могли да си дадем отговор за тясната връзка, винаги съществуваща между догмата, изповядван от Църквата, и духовните плодове, които той поражда... Ако политическата доктрина, проповядвана от политическа партия, може в такава степен да формира светоусещането, че се появяват различни типове хора, отличаващи се едни от други по нравствени и психологически признаци, то колко повече религиозният догмат може да измени целия ум на този, който го изповядва: такива хора се отличават от тези, които са се формирали на основата на друга догматическа концепция. Ние

¹Римокатолически богослов.

²Католиците и православните.

никога не бихме могли да разберем аспекта на духовността на какъвто и да е живот, ако не отчитаме догматическото учение, стоящо в основата му. Необходимо е да приемаме нещата такива, каквито са, и да не се опитваме да обясним разликата в духовния живот на Запад и на Изток с причини от етнически и културен порядък, когато става дума за най-важната причина – за догматическото различие. Не е необходимо да се убеждаваме в това, че въпросът за изхождането на Светия Дух или въпросът за природата на благодатта нямат голямо значение за християнското учение като цяло, като че те остават повече или по-малко еднакви за римските католици и за православните. В такива основни догмати именно това „повече или по-малко“ е важно, защото то придава различен уклон на цялото учение, представя го в друга светлина, с други думи поражда друг духовен живот“¹.

Христовата Църква винаги е осъзнавала особената важност на догматическото учение в живота на християните и е укорявала проявата на всякакъв вид гносеомахия² и невежество. По думите на Филарет (Дроздов), митрополит Московски, „необходимо е никаква премъдрост, дори скритата в тайна, да не смятаме за чужда и непринадлежаща на нас, но със смирение да настройваме ума към божествено съзерцание и сърцето към небесни усещания“³.

Божественото Откровение свидетелства за дълбоката

¹ В. Лоски. Очерк по мистическо богословие на Източната Църква.

² Гносеомахи – секта, отхвърляща необходимостта от всякакво познание за християните. Те смятали, че не трябва да се изучава Писанието, т. е. Бог не изисква от християнина нищо друго, освен добри дела. Вж. Св. Иоан Дамаскин. За ересите. Творения.

³ Митр. Московски Филарет. Слово в деня на намирането на мощите на светителя Алексий. Слова и речи.

връзка, съществуваща в частност между вярата и християнската нравственост, между догматите и заповедите. *Ако вие пребъдете в словото Ми, наистина сте Мои ученици, и ще познаете истината, и истината ще ви направи свободни* – учи Христос (Иоан. 8:31, 32). Така, от една страна, дълбочината и съвършенството на християнското вероучение се откриват на човека според мярата на неговия духовен ръст, според мярата на изпълнението на евангелските заповеди от него; а от друга страна, познанието на Божествената истина ни освобождава от властта на греха.

Въпреки това в края на XVIII в. в протестантските среди се появили религиозно-философски теории, отричащи значението на догматите в християнския живот. Адогматистите отхвърляли догматите на вярата или в името на нравствеността (Кант, 1724–1804), или в името на религиозното чувство и настроение (Шлайермахер, 1768–1834). Те предполагали, че религията трябва да се основава не на догматите, а изключително на нравствеността или на нравственото чувство. Подобно на тях адогматистите от XIX век (Ричъл и Гарнак) също виждали същността на религията в благочестивото християнско настроение.

Заблуждението на адогматистите се състояло в това, че те смятали, че духовното възраждане на човека е възможно със свои сили. С това косвено се отричала необходимостта от Спасител и от помощта на Божията благодат в делото на спасението. Така Кант смятал за достатъчно да се ръководим от естествения разум, който сякаш се намира под принудителното въздействие на Всеобщия Закон, подтикващ ни да постъпваме нравствено. Шлайермахер напротив предлагал да се възползваме от сърдечното чувство, което безпогрешно избира доброто. И двете посочени теории не отчитат факта на Откровението, че човекът е паднал и в грехопадението се е из-

кривила неговата природа (разум, воля и чувство)¹. Повредените сили на душата не могат правилно да ориентират човека в неговата нравствено-практическа дейност. *Не това, що желая, върша, а онова, що мразя, него правя* – възкликва апостолът (Рим. 7:15). Без вяра в Христа е невъзможно да станем духовно свободни. И само по действието на даруваната ни благодат в Христа човек може да бъде възстановен и преобразен.

Против тези, които твърдят, че цялата сила на християнството се състои не в догматите, а в нравственото учение, следва да се каже, че нравствеността на човека е тясно свързана с неговото догматическо съзнание. Без вяра не е възможна устойчива нравственост. Увреждането на догматическото съзнание често води до увреждане в областта на нравствения живот. Вярно е и обратното: порочността на нравствения живот води до помрачаване и изкривяване на догматическото разбиране². Така неверието, нежеланието на езическия свят да почете и прослави Бога се е оказало причина за това, че хората са се предали на срамни страсти (Рим. 1:21–27). И обратно, някои, отхвърлили добрата съвест, *претърпяха корабкрушение във вярата* (1 Тим. 1:19).

Светителят Кирил Иерусалимски пише: „Същността на религията се състои от следните две неща: от точно познаване на догматите на благочестието и от добри дела; догматите без добри дела са неприятни на Бога, Той не приема и делата, ако те не са утвърдени върху догмите на благочестието.“³ Светите отци не са отделяли сферата на съзнанието от духовния живот на човека. Неслучайно те отнасяли към еретиците

¹Свещ. А. Шаргунов. Догматът в християнския живот.

²Иеромон. Софроний. Старецът Силуан.

³Св. Кирил Иерусалимски. Оглашение до новопросветените.

и тези, които изопачават вероучението на Църквата, и онези, „които не пазят Христовите заповеди“¹.

Без правилни представи за Бога и човека не можем да разберем призиванието на човека и това защо той трябва да живее така, както предписва заповедта, а не иначе. Така, Христовата заповед за покаянието става разбираема в светлината на догматическото учение за грехопадението на човека и неговото спасение, извършвано в сътрудничество с Бога. Свети Григорий Нисийски, разсъждавайки за взаимоотношението между догматите и заповедите (нравствените правила), стига до заключението, че „догматът е по-важен и по-висш от заповедта“. Догматите се явяват основа на морала. Те показват на човека пътя и средствата за постигане на тези обещания, които са дадени в Божественото Откровение.

Що се отнася до второто мнение, свеждащо същността на християнството до областта на религиозното чувство и благочестивото настроение, то не предизвиква съмнение фактът, че самото възникване на религиозното чувство е възможно само при определена представа за Бога; в противен случай то е невъзможно, както е невъзможно чувството на страх и радост, ако не е налице предизвикващият ги предмет или представа. Тази зависимост на религиозното чувство от догматическото съзнание се обяснява, между впрочем, с това защо религиозният живот се устройва иначе у езичниците, иначе у иудеите, иначе у мохамеданите и иначе у християните.

Християнството не се ограничава с нравственото учение. Евангелието не се явява един от сборниците с моралистични предписания. Моралът, дори и най-високият, сам по себе си не дава сили за изпълнение на неговите изисквания. *Без Мене не можете да вършите нищо* – казва Спасителят (Иоан. 15:5).

¹Преп. Варсануфий и Иоан. Ръководство... Въпрос 533.

Само с помощта на Христовата благодат човек може да стане наистина нравствен човек, който прави добро „чисто“.

III. ПЪЛНОТАТА НА НОВОЗАВЕТНОТО откровение и развитието на догматическата наука

По силата на това, че Бог се открива, явява се на човека, богопознанието става възможно. Но не всичко било открито веднага. Апостол Павел пише: *Бог, след като в старо време много пъти и по много начини говори на отците чрез пророците, в последните тия дни говори ни чрез Сина* (Евр. 1:1, 2). Във Ветхия Завет Бог постепенно откривал чрез пророците плана за спасението на човечеството и истинното знание за Себе Си. При това Той откривал истината не направо, а в много образи, приспособявайки се към способността за възприемане на хората. Светителят Василий Велики пише, че „Домостроителят на нашето спасение ни въвежда, подобно на окото на човек, израснал в тъмнина, във великата светлина на истината след постепенното приучаване към нея, защото щади нашата немощ... Приучавайки (ни) първо да виждаме сянката на предметите и да гледаме слънцето във водата, за да не се помрачим, ако пристъпим изведнъж към гледането на чистата светлина. На това основание бил създаден и Законът, явяващ се сянка на бъдещите блага (Евр. 10:1), и предобразите у пророците – тези гадания на истината, за обучаване на сърдечните очи, за да стане по-удобно за нас преминаването от тях към мъдростта, скрита в тайна“¹.

¹Св. Василий Велики. За Светия Дух, гл. 14, цит. по: еп. Силвестър. Опит за Православно догматическо богословие. Т. 1.

Явяването на Бога в плът изяснява смисъла на ветхозаветните предобрази. Христос веднъж завинаги открил на вярващите всичко необходимо за тяхното спасение. Той възвестил на апостолите *всичко, що е чул от Отца Си* (Иоан. 15:15). Светият Дух, слязъл на апостолите в деня на Петдесетница, не им съобщил някакво ново откровение, а само им напомнил това, на което преди ги учел Христос. Духът на Истината научил учениците на всяка истина (Иоан. 14:26). Апостолите на свой ред възвестили на Църквата *всичката воля Божия* (Деян. 20:27). По думите на свети Иринеи Лионски, „апостолите като богаташ в съкровищница вложили в Църквата всичко, което се отнася до истината, и я поверили на епископите“¹. Дух Светий, наставляващ апостолите според обещанието на Спасителя ще пребъдва с верните вовеки (Иоан. 14:16). В Църквата „непрестанно живее същото по същество религиозно съзнание, което е лежало в основата на живота на християните от първата Църква, както и не се прекъсва този дух на вярата, от който са били проникнати и са се ръководели те в разбирането на истините на вярата“².

По силата на пълнотата на Откровението, дадено в Христа, и по силата на тъждествеността на опита на светии-те от всички епохи, никакви нови Откровения или нови вероучителни истини, неизвестни на Църквата, не могат да се появят. Всякакви очаквания на „нови завети“ и нови пророчества завинаги са осъдени от апостола: *Но ако дори ние, или Ангел от небето ви благовестеше нещо по-друго от това, що ние ви благовестихме, анатема да бъде* (Гал. 1:8).

¹ Св. Иринеи Лионски. Против ересите. Кн. 5. Гл. 20.

² Еп. Силвестър.

Теория за догматическото развитие

Неизменността и пълнотата на Божественото Откровение, пребъдващо в Църквата, признават не само православните, но и римокатолиците и голяма част от протестантите. Но съгласно мнението на повечето от западните богослови много от тази пълнота остава неизвестна на Църквата или, най-малкото, неясно се осъзнава от нея дотогава, докато развитието на догматическото учение не разсее неяснотата на предшестващото църковно съзнание¹. Тази теория, получила названието „теория за догматическото развитие“, е сравнително нова. Тя се е появила в средата на XIX век. Неин автор е кардинал Нюман. С помощта на тази теория е лесно да бъдат оправдани догматическите нововъдения на Рим, чужди на древната Вселенска Църква, каквито например са догматите за *filioque* (за изхождането на Светия Дух и от Сина), за чистилицето, за непорочното зачатие на Божията Майка, за главенството и непогрешимостта на папата *ex cathedra* и т.н.

Ако се съгласим със западното разбиране за догматическото развитие, то следва да признаем, че апостолската община е знаела за Бога по-малко от следващите християни. Но това не е вярно, защото Христос е възвестил на учениците *всичко, що е чул от Отца Си* (Иоан. 15:15), т. е. пълнотата на истината. Тази пълнота на знанието Църквата пази от апостолски времена. „Ако до съшествието на Светия Дух и да е имало някакво израстване в познанието на Божествените тайни, някакво постепенно разкриване на Откровението като „Светлина, идваща постепенно“ – пише В. Лоски, – то от деня на Петдесетница „Духът е сред нас“ и затова на всички поко-

¹New Catholic Encyclopedia. New York, 1967. Vol. 4.

ления християни е предоставена еднаква възможност „да познават Истината в тази пълнота, която светът не може да вмести“¹.

И наред с това в Църквата продължава развитието на догматическата наука в смисъл на все по-точното изразяване в словото на познатата Истина. И в бъдеще е възможна появата на нови, по-съвършени разработки по отделни въпроси на вероучението или на цели догматически системи. Съкровищницата на богословската наука в продължение на църковната история се обогатява с нови плодове на светоотеческата мисъл. Например в IV век още не са съществували съчиненията на преподобния Симеон Нови Богослов и свети Григорий Палама. Но човешкото слово за Бога не добавя нищо съществено ново към пълнотата на Откровението и знанието на Църквата. Например Църквата винаги е изповядвала Божеството на Христа като истина на Откровението, но едва в IV век тази истина е била формулирана догматически. Така заслугата на богословската мисъл е в това, че тя е способна да формулира това, което преди се е разбирало в Откровението, но не е имало съвършено точен словесен израз.

Свети Викентий Лерински сравнява развитието на догматическата наука с развитието на човешкия организъм: „Религията – дело на душата – нека се уподоби в това отношение на тялото – казва той. – С годините телата разкриват и развиват своите членове, обаче остават същите, каквито са били. Цветущото време на детството, зрялата и старческата възраст са много различни помежду си, но старци стават същите, които преди са били деца, така че макар и ръстът и външният вид на един и същ човек да се изменят, все пак неговата при-

¹В. Лоски. Предание и предания.

рода остава същата. Такъв закон на преуспяването трябва да следва и догматическото учение на християнската религия. Нека то се укрепява с годините, нека се разширява с времето и се извисява с вековете, но остава нерушимо и неповредено, цяло и съвършено, без никаква загуба в своето съдържание, без никакво изменение на своите определения.“¹

IV. СВЕЩЕНОТО ПРЕДАНИЕ

Понятието „предание“ изразява приемственото предаване на някакво знание или учение от поколение на поколение. За ранната Църква е характерно твърде широкото разбиране на Свещеното Предание. Апостол Павел обединява в това понятие цялото вероучение, което е предал *на вярващите устно или писмено: и тъй, братя, стойте и дръжте преданията, които научихте било чрез наше слово, било чрез наше послание* (2 Сол. 2:15). Аналогично тълкува понятието „предание“ свети Викентий Лерински: „Що е предание? Това, което ти е поверено, а не това, което е изобретено от теб, – това, което си приел, а не това, което си измислил... „Пази онова, що ти е предадено“ – казва апостолът (1 Тим. 6:20), тоест опази таланта на вселенската вяра цял и неповреден. Каквото ти е поверено, нека остане при теб, това предавай и ти.“²

В исторически план Свещеното Предание е предшестващо Свещеното Писание, тъй като преди пророк Моисей не е съществувало Писанието на Ветхий Завет и Спасителят учел

¹Св. Викентий Лерински. Наставление, 1. Цит. по: еп. Силвестър. (Текстът на Наставлението е публикуван със съкращения в кн. на проф. Н. Челцов: Древни форми на Символа на вярата.)

²Цит. по: еп. Силвестър.

апостолите и народа не с писание, а с проповед и с пример. Апостолите отначало поучавали устно.

Записаното Откровение (или Предание) по-късно било събрано в канона на Свещеното Писание. Освен това Преданието многообразно се е изобразило и се е въплътило в Деянията на Вселенските и Поместните Събори, в Житията и Творенията на светите отци, в каноническите постановления, в литургическото творчество, в иконографията и в благочестивите обичаи.

Под Свещено Предание в този смисъл трябва да се разбира всичко, което е дарувано на Христовата Църква в Божественото Откровение. Обаче Христос е поверил на апостолите не само евангелското учение. След Своето Възнесение Той им заповядал да пребъдват в Иерусалим, за да ги облече в деня на Петдесетница *в сила отгоре* (Лук. 24:49). Духът на Истината, слизайки на светите апостоли във вид на *огнени езици*, ги научил на всичко и им напомнил всичко, на което преди учел Христос. Тайнствената и действена сила на благодатта на Светия Дух отворила ума на учениците за ясно разбиране на истината. И така на апостолската община заедно с новозаветното учение била дарувана Божествената благодат, в светлината на която се познава това учение. Апостол Иоан възвестява за Христа: *от Неговата пълнота всички ние приехме и благодат въз благодат; защото Законът бе даден чрез Моисея, а благодатта и истината произлезе чрез Иисуса Христа* (Иоан. 1:16-17). Московският митрополит Филарет (Дроздов) дава следното определение на Свещеното Предание: „Свещеното Предание е не само видимото предаване на ученията, правилата, постановленията на Съборите, обредите, но и невидимото и действено преподаване на благодатта и освещението.“¹

¹В. Лоски. Предание и предания.

Ако се спрем на широкото определение на Свещеното Предание като свръхестествено Откровение, предадено на Църквата в цялото многообразие на неговите форми и начини на предаване, то ще бъде възможно да разграничим понятията „Божествено Откровение“, „Свещено Предание“ и „Свещено Писание“. Владимир Лоски, говорейки за неразделността на Свещеното Писание и Свещеното Предание, в същото време определя отличителния признак на последното по следния начин: „Ако Писанието и всичко, което може да бъде изказано чрез написани или други символи, са различни начини за изразяване на Истината, то Свещеното Предание е единственият начин за възприемане на Истината: *никой не може да нарече* (да познае като) *Иисуса Господ, освен чрез Духа Светаго* (1 Кор. 12:3)... И така, ние можем да дадем точно определение на Преданието, като кажем, че то е животът на Светия Дух в Църквата, живот, предаващ на всеки вярващ способност да слуша, да приема, да познава Истината в присъщата ѝ светлина, а не в естествената светлина на човешкия разум.“¹ Този живот и съзидателна дейност на Светия Дух в Църквата едно от църковните песнопения изобразява така: „Всичко подава Дух Светий: излива пророчества, поставя свещеници, научи некнижните на мъдрост, направи рибарите Богослови, събира целия църковен събор...“²

„Жив носител и пазител на Преданието се явява цялата Църква в нейната католическа³ пълнота; и трябва да пребъдваме или да живеем в Църквата, в нейната пълнота, за да разберем Преданието, за да го владеем. Това значи, че носи-

¹В. Лоски. Предание и предания.

²Вторник на Петдесетница. Стихирата на утрения на „стиховните“, на „Слава..., и ныне“.

³Т. е. вселенска.

тел и пазител на Преданието се явява цялата Църква като католическо¹ тяло. Преданието е благодатният опит, или самосъзнанието на Църквата“ – пише прот. Г. Флоровски².

И така, ако в исторически (хоризонтален) план Преданието е свидетелство на Вселенската Църква за познатото в Откровението, то в духовен (вертикален) план Преданието – това е Духът на Истината и вярата, това съзнание на Църквата, което живее в нея от времето на Петдесетница.

От Священото Предание следва да отличаваме различните църковни предания, отнасящи се до местните обичаи в литургическата практика на енорията или Поместната Църква, които в различна степен могат да съответстват или да не съответстват на Преданието на Вселенската Църква.

V. СВЕЩЕНОТО ПИСАНИЕ

Източник на християнското вероучение се явява Божественото Откровение. Священото Писание се нарича богооткровено или боговдъхновено. То се назовава слово Божие, тъй като съхранява за нас и донася до нас словото на Бога на езика на човека. „Най-великата тайна и чудо на Библията се корени именно във факта, че това е слово Божие на човешки език. Първите християнски екзегети съвършено вярно виждали във ветхозаветните писания предугаждането или прототипа на бъдещото Въплъщение на Бога.“³ Преподобният Максим Исповедник казва, че още преди Въплъщението Бог Слово се открива, въплъщава се в природата и в Писанието. Външ-

¹Т. е. вселенско.

²Прот. Г. Флоровски. Богословски откъси.

³Прот. Г. Флоровски. Творение и Изкупление.

ните форми и букви са Негови дрехи, под които тайнствено се скриват Неговите идеи и енергии, а в тях и Самият Той¹.

Терминът „боговдъхновеност“ изисква обяснение. Преди всичко боговдъхновеността не означава, че Библията е била просто продиктувана от Бога. Недостойно е за Бога да се мисли, че в момента на предаване на Откровението свещените автори се намирали подобно на медиуми, в състояние на транс и автоматично фиксирали божествените слова. Бог никога не потъпква свободата на човека и не го обезличава. Въздействието на Светия Дух върху пророка според мисълта на свети Василий Велики в противоположност на демонското влияние се състояло в просветляване на умствените способности на автора. Невъзможно е Духът на Премъдростта да лишава човека от ум². Авторите на Свещените книги сами говорят за своята творческа активност (вж. Лук. 1:3; 2 Иоан. 1:12; 3 Иоан. 1:13; Рим. 15:15; 1 Кор. 7:6 и т. н.). Ако написването на Библията е било дело единствено на Бога, то не би могло да се обяснят литературните особености на Свещените книги, както и наличието на неточности от различен характер – исторически, хронологически, топографски, както и разночетенията, които се срещат в тези книги³.

Библията е Богочовешка книга. Както в делото на спасението Божията благодат не извършва нищо без участието на човешката воля, така и написването на Свещените книги е ставало в неразривно взаимодействие между Божествената и човешката воля. В някои случаи, когато делото се отнасяло до предаване на Богооткровени истини, Светият Дух гаранти-

¹ Проф. С. Л. Епифанович. Преподобни Максим Исповедник и византийското богословие.

² Проф. И. В. Попов. Конспект от лекции по Патрология.

³ П. Лепорски. Боговдъхновеност. // Православна Богословска енциклопедия.

рал безпогрешността на предаването на учението на автора на книгата. В други случаи благодатта съдействала на свещения писател във верния подбор и освещаването на фактите. Така свети евангелист Лука в началото извършил работата на историк: събрал исторически сведения за живота на Спасителя, подредил ги, старателно ги изследвал, а след това пристъпил към написване на Евангелието.

Самобитността на писателите на Библията се проявила най-вече в литературната форма на техните произведения. Книгите на Священото Писание значително се различават по стил, представяйки индивидуалните особености на техните автори. Независимо от съществуващите несъвършенства във формата и някои несъществени неточности, *всичкото Писание е боговдъхновено* (2 Тим. 3:16). Всяка дума от Писанието е запечатана от Божия Дух. В Писанието не е възможно да се посочи границата къде завършва Божието и човешкото взаимодействие и къде започва само човешката дейност, така, както в светата икона благодатта е неотделима от целия образ, независимо от неговото относително несъвършенство. И така, **боговдъхновеността** може да се определи като особено въздействие на Светия Дух върху личността на писателя, благодарение на което авторът, при пълно запазване на всичките си сили и действителното им проявяване, в съответствие с целите на Домостроителството е възвестявал с думи Божественото Откровение¹.

За боговдъхновеността на Священите книги ясно свидетелства тяхното съдържание. Те говорят за тайните на Божествения живот, безкрайно превишаващи всеки човешки разум. В тях се съдържат пророчества, някои от които са се изпълнили с пришествието на Спасителя, а други още очакват сво-

¹П. Лепорски. Цит. съч.

ето изпълнение. Боговдъхновеността на Библията е засвидетелствана от пророците и апостолите, и накрая, от Самия Бог. Още във Ветхия Завет ясно се изразява мисълта за съдействието на Божия Дух на пророците в тяхната проповед. Например Господ говори на пророк Моисей: *Аз ще бъда на устата ти и ще те науча, какво да говориш* (Изх. 4:12). Пророк Давид възкликва: *Дух Господен говори в мене, и словото Му е на езика ми* (2 Царств. 23:2). Аналогично и други пророци утвърждават, че те говорят Божиите слова от лицето на Бога (Ис. 2:1; Иез. 1:3; 6:1; 7:1; Мих. 1:1 и т. н.). Сам Господ Исус Христос потвърждава, че Давид пророчествал чрез Светия Дух (Марк. 12:36). Същото е казано за Давид в Деянията (1:16; 4:25). Най-убедително боговдъхновеността на пророците и техните творения се утвърждава от апостол Петър: *никога по човешка воля не е изречено пророчество, но от Дух Светий просветявани са говорили светите Божии човеци* (2 Петр. 1:21 вж. и Деян. 3:18, 21).

Пророчествата, съдържащи се в Писанието, имат безусловно достойнство на Божествена истина. *Не може да се наруши Писанието* – учи Христос (Иоан. 10:35). *Една чертица от закона няма да премине, докато всичко не се сбъдне* (Мат. 5:18) и т. н.

Боговдъхновеността на новозаветните писания е засвидетелствана от Спасителя в обещанието да изпрати на учениците Дух Светий, Който да ги научи на всяка истина (Иоан. 14:26; 16:23). Апостолът утвърждава също: *Евангелието, което аз благовестих, не е човешко* (Гал. 1:11; вж. и 1 Кор. 2:7).

Канонът на боговдъхновените книги е определен от Църквата на Поместните Събори от IV в.¹ Той включва 39 кано-

¹Например Картагенският Събор от 318 г. и Ипонският Събор от 393 г. в своите правила изброяват всичките 27 книги на Новия Завет; а Лаодикийският

нични книги на Ветхия Завет, отнасящи се към XV–V в. преди Р. Хр., и 27 книги на Новия Завет, написани през втората половина на I в.

Историята не е запазила за нас оригиналите на пророческите и апостолските творения. Достигналите до нас най-древни ръкописи на Свещените книги в детайлите се различават помежду си, затова Православната Църква (за разлика от Римокатолическата) не е сметнала за необходимо да отдава предпочитание на който и да е текст от една или друга Свещена книга. Православието няма догматизиран текст. Отдавайки предпочитание на гръцкия превод на Ветхия Завет, на така наречения превод на Седемдесетте, Православната Църква признава важното значение и на еврейската Библия, ползвайки се от един или друг текст в зависимост от това какъв текст във всеки конкретен случай повече съответства на Свещеното Предание. Така Писанието не доминира над Църквата, но съществува в Църквата и само в нейните недра може да бъде разбрано правилно, в нейния непрестанен духовен опит, в Свещеното Предание¹.

Събор от 364 г. и Картагенският Събор от 397 г. определят 39 канонични книги на Ветхия Завет. Вж.: Макарий, архиеп. Харковски. Въведение в Православното богословие.

¹Например с арианите се водела полемика относно следните ветхозаветни текстове: Амос. 4:13; Притч. 8:22, чийто гръцки и славянски превод е неточен. Грешката на арианите в тълкуването на посочените места от Писанието, в смисъл на тварността на Сина, лесно се изяснява, ако се обърнем към еврейския текст. Вж. книгата: К. Лопатин. Учението на свети Атанасий Велики за Света Троица. Вж.: Митрополит Филарет (Дроздов). За догматическото достойнство и охранителната употреба на гръцкия превод на седемдесетте тълковници и на славянския превод на Свещеното Писание. Добавки към изданието на творенията на светите отци.

VI. ВЕРОУЧИТЕЛНИ ТЕКСТОВЕ на Православната Църква

Всички изложения на вярата, съществуващи в Православието, могат да се разделят на две групи. Към първата се отнасят вероучителните текстове, приети от цялата Вселенска Църква и поради това притежаващи несъмнен авторитет и догматическо значение. Към втората група се отнасят изложенията и изповеданията на вярата, авторизирани от отделни Поместни Църкви и имащи догматическа значимост в зависимост от съгласието им с древното Предание на Църквата.

1. Съборни вероопределения

Първият Вселенски Събор от 325 г. издал свой орос¹ във вид на Никеийския Символ на Вярата. Този Символ е съставен въз основа на кръщелния символ² на Кесарийската (или Иерусалимската) Църква, в която била внесена формулировката за единосъщието на Сина с Отца. Символът се ползвал с вселенски авторитет като точен израз на вярата на следващите Вселенски Събори до Четвъртия включително.

Текстът на Никео-Цариградския Символ е резултат от преработката на по-късните (след 370 г.) кръщелни символи, възможно, антиохио-иерусалимски³. За пръв път в съборните документи даденият Символ се среща в актовете на Четвъртия Вселенски Събор от 451 г., който провъзгласил Констан-

¹Орос (гр.) – послание с догматически характер.

²Кръщелните символи се използвали при катехизацията и кръщаването на оглашените.

³Архим. Петър (Л'Юлие). Бележки за Символа на вярата.

тинополския Събор от 381 г. за Втори Вселенски и нарекъл този символ „Символ на вярата на 150 отци“, т.е. фактически го признал за паметник на последния¹. Заедно с Никеийския Символ посоченият Символ бил обявен за непогрешима формула на вярата. Към края на V в. Константинополският Символ повсеместно се признавал на Изток за пълен и окончателен израз на християнската вяра и изместил Никеийския и всички останали кръщелни и съборни символи от литургичната практика на Църквата. Шестият Вселенски Събор от 680 г. потвърдил неизменния характер на така наречения Никео-Цариградски Символ на вярата².

Четвъртият Вселенски Събор (451 г.) съставил вероопределение за двете природи в Христа; Шестият (680 г.) – за двете воли и действия в Христа; Седмият (787 г.) – за иконопочитанието. Макар и съборните вероопределения да имат неоспорим авторитет, все пак в миналото имало случаи на тяхното допълване и разясняване, които при необходимост могат да възникнат и в бъдеще³.

Шестият Вселенски Събор със своето второ правило утвърдил догматически текстове и постановления, срещащи се в правилата на светите апостоли, на (12-те) свети отци и на 9-те древни Поместни Събори: Анкирския (ок. 314 г.), Неокесарийския (между 314–319 г.), Гангърския (между 361–370 г.), Антиохийския (341 г.), Лаодикийския (ок. 363–370 г.), Сардикийския (347 г.), Картагенския (419 г.), Константинополския (394 г.) и Картагенския (ок. 256 г., при свещеномъченик Киприан)⁴.

¹ Проф. В. В. Болотов. Лекции по история на древната Църква.

² Архим. Петър (Л'Юлие). Цит. съч.

³ Архиеп. Василий (Кривошеин). Символически текстове в Православната Църква.

⁴ По-подробно вж.: еп. Силвестър.

В догматическо отношение са важни постановленията на Поместните Константинополски Събори: Съборът от 879–880 г. при светия Патриарх Фотий, провъзгласил неизменността на Никео-Цариградския Символ на вярата и анатемосал всички, които го видоизменят. По своя състав този Събор бил Вселенски. На него присъствали 383 епископи, били представени всичките петима патриарси, включително и Римският. Легатите на папата подписали постановленията на Събора в същото време, когато в Римската империя получавало разпространение учението за *filioque*.

Съборът от 1156–1157 г. изложил учението за Евхаристията.

Съборите от 1341, 1347 и 1351 г. изложили учението за нетварността на Божествените енергии, посредством които човек се съединява с Бога. В основата на съборните определения залегнал Светогорският Томос от 1339 г., съставен от светителя Григорий Палама. Основните богословски положения на тези Събори влезли в Синаксарите на Постния Триод. Това свидетелства за всеправославното църковно-богослужебно признание на догматическата важност на тези съборни определения¹.

2. Изповедания на вярата

Изповеданията на вярата обикновено се съставяли с цел по-подробно излагане на отделните положения във вероучението, съдържащи се в Символа на вярата, или формулиране на учението на Църквата по въпроси, предизвикващи спорове. По посочените причини изповеданията като правило са по-

¹Вж.: еп. Силвестър.

пространни от Символа на вярата и нерядко носят полемическа окраска. Изповеданията никога не са се употребявали в литургичната практика на Църквата.

Най-древното Изповедание на вярата принадлежи на светителя Григорий Неокесарийски¹. То било съставено около 260–265 г. Това Изповедание било добре известно на отците от IV в., в частност, на свети Атанасий Велики, и използвано от него в полемика с арианите, тъй като в него ярко е изразена вярата в несътвореността на Лицата на Света Троица. Изповеданието било одобрено от Шестия Вселенски Събор. Не е известно то да е служело някога в качеството на кръщенелен Символ в Неокесарийската Църква, макар и да се е ползвало с особен авторитет тук.

Запазили са се изповедания на вярата и на други древни свети отци например на светителя Василий Велики, насочено против арианите; на свети Атанасий Синаит, представляващо кратък катехизис; на свети Софроний, Патриарх Иерусалимски – за Света Троица и за двете естества на Христа, одобрено от Шестия Вселенски Събор.

Сред документите, одобрени от Константинополския Събор от 1351 г., е важно **Изповеданието на вярата на свети Григорий Палама**, в кратка и съвършена форма изразяващо общоцърковното учение по всички основни богословски въпроси – както древните, така и разгледаните на Събора от 1351 г.

Важен догматически текст от къснотизантийския период се явява **Изповеданието на вярата на светителя Марк Ефески**, прочетено от него на Фераро-Флорентийския лъжесъбор от 1439–1440 г. Изповеданието в ярка полемична форма изразява православното учение особено по спорните въпро-

¹Руският текст е напечатан в списанието „Неделно четиво“.

си, разделящи ни с римокатолиците (за изхождането на Светия Дух, за главенството на папата и т. н.)¹.

Така нареченият **апостолски Символ** е древна преработка на кръщелния Символ на Римската Църква от III–V век. Той бил написан на латински език. Съвременната му редакция се отнася към VI–VIII в. За пръв път той става достатъчно известен на Изток едва след Фераро-Флорентийския лъжесъбор, където латинците се опитвали да се опрат на гръцкия превод на Символа, за да подминат въпроса за изхождането на Светия Дух². Учението за Светия Дух тук се ограничава с думите „вярвам в Дух Светий“. Очевидно е, че този Символ не може поради своята недоизказаност и продължителна неизвестност на Изток да се смята за авторитетно Изповедание на Православието.

Изповеданието на вярата, известно под името **Символ на вярата на светителя Атанасий Александрийски**, несъмнено не принадлежи на него. Това потвърждава латинският текст на оригинала, неизвестността му до XIII в. на Изток, не Атанасиевата терминология, по-късното учение за Христа, отсъствието в творенията на свети Атанасий на позовавания на дадения Символ и т. н. Най-вероятно е той да е бил съставен в VI–VII в. на юг във Франция. В него достатъчно добре е изложено учението за Христа. Учението за Света Троица тук се разкрива в духа на латинската традиция, в която Божествената Същност доминира над Лицата. За начало на Светата Троица Изповеданието признава не Личността на Отца, както източните Символи на вярата, а Единия Бог в Троица. Това е типично августиновско богословие, което, както отбелязва архиепископ Василий (Кривошеин), впоследствие е породило

¹Вж. текста в: архим. Амвросий. Свети Марк Ефески и Флоренцийската уния.

²Архиеп. Василий (Кривошеин). Символически текстове...

filioque. В западните редакции от IX–XI в. този Символ наистина съдържа учение за изхождането на Светия Дух от Отца и от Сина¹. Символът не е бил разгледан на нито един Вселенски Събор и поради това няма общоцърковно значение, макар и чрез гръцките преводи (без filioque) да е влязъл в изданията на славянския Псалтир, като се започне от XVII век, когато в Русия се засилило латинското влияние².

VII. КРАТЪК ОЧЕРК ПО ИСТОРИЯ на догматическата наука

Историята на православната догматика може да се раздели на три епохи.

1. Епоха до Вселенските Събори.
2. Епоха на Вселенските Събори.
3. Епоха след Вселенските Събори.

1. Епохата до Вселенските Събори

Господ Иисус Христос и апостолите благовестили Евангелието на Царството не „с премъдри слова“, не с философски понятия, а на общодостъпния и образен език на своя народ. Но *онова, що е безумно у Бога, е по-мъдро от човеците* (1 Кор. 1:25). В простите слова на Писанието е скрита бездна от Божествена Премъдрост. И ако за обръщането на иудеите и езичниците към вярата се изисквала не толкова убедителност в думите, колкото *проява на дух и сила* в чудесата, из-

¹ Архиеп. Василий (Кривошеин). Цит. съч.

² Пак там.

вършвани в Христовото име (1 Кор. 2:4, 5), то между християните апостолите проповядвали най-дълбоките истини на Откровението, които намираме в Писанието. *Мъдрост проповядваме между съвършените* – пише апостолът, – *ала мъдрост не на този век, нито на преходните властици в този свят, а проповядваме Божиата премъдрост, тайна, съкровена, която Бог е предопределил преди векове за наша слава* (1 Кор. 2:6, 7).

Ранната Църква – това е община от вярващи, надарени с изключителни дарове на благодатта и съответната дълбочина на познаване на истините на Откровението. Но, бидейки хора прости и неучи (1 Кор. 1:26–30), християните от първата Църква нямали вътрешната потребност от изразяване на своята вяра в определени богословски понятия или в някаква наукообразна система. Проф. В. В. Болотов пише: „По времето на апостолите и близките до тях времена не е имало повод за богословие. В апостолските писания са се запазили достатъчно отделни случаи, от които знаем как се е извършвало кръщението. Прозирали във вътрешността на човека, оценявали сериозността на намерението му да живее според вярата в пришествието на Христа и на това основание кръщавали, без да се впускат в по-дълги оглашения... а изясняването на учението за Христа се предоставяло на по-нататъшното време на пребиваване в Църквата¹.

Свети евангелист Лука известява, че *множеството по-вярвали имаха едно сърце и една душа* (Деян. 4:32). Но този „златен век“ на християнската ера не бил безметежен. Още докато били живи апостолите, възникват ереси с иудейски и еретически характер. Например свети апостол Иоан говори за появата на сектата на николаитите и други многочислени „антихристи“ (Откр. 2:15; 1 Иоан. 2:15), а свети апостол Павел

¹Проф. В. В. Болотов. Цит. съч.

неведнъж предупреждава да се отдалечаваме от тези, които разпространяват „иудейски басни“ (1 Тим. 1:4; Тит. 1:14; ср. 2 Петр. 2). Евангелист Лука на свой ред съобщава, че мнозина са започнали да съставят описания на живота и учението на Спасителя, очевидно, с апокрифен характер¹ (Лук. 1:1–4). Възникването на разномислия накарало Църквата да се замисли по-дълбоко за основите на своята вяра, за да даде подобаващ отговор за своята надежда (1 Петр. 3:15).

Първи врагове на християнството се оказали иудействащите и гностиците. Първите натрапвали мисълта, че християнството не е принесло в света нищо ново в сравнение с иудейството; вторите отхвърляли реалността на Въплъщението. В тези времена единствен начин на борба на Църквата с ересите било изобличаването им въз основа на новозаветните писания и църковните традиции. Съчиненията на апостолските мъже по форма и съдържание все още са много близки до книгите на Новия Завет, особено до посланията на апостолиите. Но в посланията на най-значителния писател от апостолските мъже, свети Игнатий Антиохийски, вече се разработват христологическата и еклезиологическата тема².

Развитието на богословието като наука започва приблизително от средата на II в., когато по време на гоненията срещу Църквата от страна на римската държава християнските апологети съставят трактати за опровергаване на езичеството и неговата враждебна на християнството философия. С философите трябвало да се води полемика на езика на философията. Било необходимо да се изложи християнското веро-

¹ Апокрифите имали широк кръг от читатели, за което свидетелства, споменаването за тях в древните паметници. Вж.: Раннохристиянските отци на Църквата.

² Εκκλησία (гр.) – църква.

учение на „научния“ език на своето време и да се покаже неговото превъзходство пред езическата философия.

Потребността от осмисляне на християнската вяра възниквала и вътре в Църквата, която започвала да се попълва с хора от образованите слоеве на обществото. Хората от такъв род, бидейки възпитани в класическата философия, не можели да се задоволят единствено с религиозното чувство и простата вяра, но желаели да наситят и своя разум с християнската истина. Те искали да видят в християнството стройна научна система на вероучението по типа на вече съществуващите философски системи.

Много свети отци и учители на Църквата, получили класическо образование, се отнасяли с почит към науката и философията, смятайки ги за полезни подготвителни средства за разбирането на Божествената Премъдрост. Например Климент Александрийски смятал, че философията трябва да бъде „служиня“ на вярата: „Философията била необходима на гърците заради праведността, до идването на Господа, и дори сега тя е полезна за развитието на истинската религия, като подготвителна дисциплина за тези, които идват във вярата посредством нагледна демонстрация... Тя била „възпитател“ (Гал. 3:24) и водач на елинизма към Христа – същото, каквото и законът за евреите.“¹ Към подобни възгледи се придържал светият мъченик Иустин Философ, който смятал, че разумът и Откровението не са противоположни и чужди едно на друго: „Ние имаме нещо сходно с уважаемите поети и философи, и нещо по-пълно и по-достойно – Бога.“² Свети Иустин пръв от християнските мислители се възползвал от научния

¹ Климент Александрийски. Стромати, 1,5. Цит. по: прот. И. Мейендорф. Въведение в светоотеческото богословие.

² Св. Иустин Философ. Апология, 1, гл. 20. Цит. по: еп. Силвестър.

метод и езика на философията за защита на християнските истини. Църковните писатели от това време предупреждавали, че в класическата философия проблясъците на истината са разпилени сред множество заблуждения, затова философията трябва да бъде само спомагателно средство в познаването на Божествената истина. Например Ориген съветва своя ученик Григорий (бъдещия епископ Неокесарийски) при запознаване със светските науки и философията в същото време неотстъпно и с дълбока вяра и внимание да изучава Писанията. Тогава пред него ще се открие неговият най-дълбок и скрит за мнозина смисъл¹.

В края на II в. в Александрия и Картаген, а в III в. в Антиохия и Едеса се появяват християнски катехизически школи, които скоро стават богословски центрове. В тези школи наред с християнското вероучение в качеството на уводен курс се изучавали най-добрите образци на езическата философия. Философските знания и методи се използвали за осмисляне на християнските истини, което като цяло спомогало за развитието на догматическата наука. Но се срещали и крайности. Стремешът на богословите да изложат с пълна яснота за разсъдъка тайнственото и непостижимото в Откровението нерядко водел до принизяване на тайните на вярата и произволни тълкувания на Писанията и богословските трактати. Някои християнски мислители (Климент Александрийски, Ориген, отчасти Блажени Августин) се намирали под силното влияние на езическата философия, което станало причина за изопачаването на отделни положения на християнското вероучение от тях.

И така, първият период е време на оформяне на богословието като наука, когато християните за пръв път използва-

¹Еп. Силвестър. Цит. съч.

ли философската терминология и научния метод за защита на своето вероучение. В този период християнските апологети разработвали редица важни богословски теми. Например: свети Иустин Философ и Климент Александрийски – за значение на разума в богопознанието; свети Иринеи Лионски и Тертулиан – за Священото Предание и за Света Троица; светителят Киприан Картагенски – за единството на Църквата; Ориген предложил цяла богословска система.

От догматическите съчинения от този период ще отбележим само две.

1. „Стромати“ на свети Климент Александрийски. Авторът се опитва да представи християнската истина като основа на всички известни на него философски учения и с помощта на „тъканта“ (гр. – та στρώματα: тъкан, килими) на философското знание да разкрие богатството на самата християнска истина. Като цяло той постига поставената цел, но понякога философският елемент в неговите съчинения получава превес в ущърб на вярата¹.

Тук още не намираме систематично изложение на догматите. В съчинението се редуват догматически, нравствени, философски и исторически истини. Достойнството на съчинението е в това, че то е първият достатъчно пълен опит за събиране на догматите и което е по-важно от всичко, научното им изследване и изясняване.

2. Трактатът на Ориген „За началата“ се явява пръв и сериозен опит за систематично изложение на догматите (за Света Троица, за творението, за Въплъщението, за благодатта, за Съда и въздаянието), в много отношения отговарящо на научните изисквания. Но намирайки се под влиянието на неоплатонизма, Ориген в много догматически въпроси влиза

¹Еп. Силвестър.

в явно противоречие с Откровението, което в по-късни времена е дало начало на много еретически течения. Ориген и неговите съчинения били осъдени от ред събори и окончателно – от Петия Вселенски Събор от 553 г. Въпреки това влиянието на неговата система върху развитието на цялото следващо богословие било твърде значително.

2. Епохата на Вселенските Събори

Това е времето на най-оживена догматическа дейност на Източната Църква. Догматическите спорове се водели главно за личността на Христос. Кой е Той, Въплътител се Бог или само духоносен човек, и как са съединени в Него двете природи – Божествената и човешката. На Вселенските Събори били формулирани догматическите определения за Единството на Съществуото и Троичността на Лицата в Бога и за Христа Спасителя като Истинен Бог и едновременно с това Истински Човек. Не по-малко остро от средата на VIII до средата на IX в. стоял въпросът за почитането на светите икони, получил положително разрешение на Седмия Вселенски Събор.

В хода на догматическата борба се оформяла единна богословска терминология, позволила на представителите на различни богословски школи да говорят на един език. В това е великата заслуга на кападокийските отци: на светителите Василий Велики, Григорий Богослов и Григорий Нисийски, а по-късно – на Леонтий Византийски и свети Максим Исповедник.

Важно значение имат следните богословски трактати от този период:

– „Пет слова за богословието“ на свети Григорий Назианзин, където се разкрива учението за Света Троица;

– „Шестоднев“ на светителя Василий Велики и „За устройството на човека“ на светителя Григорий Нисийски, където се съдържа учението за сътворението на света от Бога и за природата на човека;

– „За живота на Моисей Законодателя“ и коментари върху книгата „Песен на песните“ на светителя Григорий Нисийски, както и „Ареопагитики“ и коментарите върху тях на свети Максим Изповедник разкриват темата за богопознанието;

– „Слово за Въплъщението на Бог Слово“ на светителя Атанасий Велики и три послания на свети Григорий Назианзин против Аполинарий – за двете природи в Христа и за спасението на човека, разбирано като негово обожение;

– „Диспут с Пир“, „За двете воли на Христа, нашия Бог“ и ред писма на свети Максим Изповедник – за двете воли и действия в Богочовека;

– „Три слова против отхвърлящите иконите“ на свети Иоан Дамаскин и три книги „Отрицания“ на преподобния Теодор Студит – за иконопочитанието.

А. Систематически трудове

Някои свети отци от тази епоха оставили систематически съчинения по богословие, които имали значение за развитието на догматиката като научна дисциплина. Към тях следва да отнесем:

1. *Катехизически поучения* на светителя Кирил Иерусалимски. В тях повече в проповеднически стил, отколкото научно и систематично, се излагат догматите, съдържащи се във всеки член на Символа на вярата на Иерусалимската Църква, както и учението за Тайнствата Кръщение, Миропомазване и Евхаристия. Догматите са разкрити недостатъчно пълно и без строго разграничаване с другите християнски истини.

2. „Голямо огласително слово“ на светителя Григорий Нисийски съдържа дълбоко изложение на догматите: за Света Троица, за Въплъщението, за Кръщението, за Евхаристията и призиванието на човека.

3. „Съкращение на Божествените догмати“ на Блажени Теодорит – кратък очерк по християнска догматика, подкрепен предимно от библейски текстове. В своето съчинение кирският светител не засяга много догматически въпроси.

4. „Точно изложение на православната вяра“ на свети Иоан Дамаскин се явява определен връх в плана на систематизацията на вероучението. Свети Иоан се стремил да изложи учението на предишните отци¹ и го е направил творчески. Но и тук материалът е събран много неравномерно, основно внимание е отделено на учението за Христа, разглеждат се само две тайнства – Кръщение и Евхаристия, почти нищо не е казано за Църквата, липсва строг ред в повествованието. Влиянието на системата на свети Иоан било голямо в целия християнски свят.

3. Епохата след Вселенските Събори

След Вселенските Събори догматическата дейност във Византия не угаснала². Православната мисъл в този период вълнували преди всичко следните проблеми:

1. Въпросът за Евхаристията, който бил решен на Константинополските Събори (1156–1157 г.). Главен деятел, под-

¹В учението за Света Троица той се опира на богословието на св. Атанасий Велики и на кападокийците, а в христологията – предимно на учението на св. Максим Исповедник.

²Вж. статията: П. А. Черемухин. Учението за Домостроителството на спасението във византийското богословие.

готвил решенията, бил светителят Николай Метонски. Съборите решили, че Евхаристията – това е Безкръвна, но действителна Жертва, една с принесената на Голгота. В Евхаристията Богочовекът Иисус Христос се явява едновременно и Първосвещеник, принасящ в жертва Своето човечество на Цялата Света Троица, и Жертва, което съответства на думите от молитвата, четена от свещеника преди Херувимската песен: „Защото Ти си Принасящ и Принасян.“¹

2. Въпросът за природата на благодатта, освещаваща човека, бил разгледан на Поместните Константинополски Събори в средата на XIV в. Главен защитник на Православието на тези Събори бил светителят Григорий Палама, проповедник на учението за обожението на човека. Основният труд на светителя Григорий е „Триади“. Предшественник на светителя Григорий, възпял съединението на Бога с човека и озарението на човека от нетварната Божествена Светлина, бил светителят Симеон Нови Богослов. Той написал „Божествени химни“ и „Слова“.

В 1054 г. станало отделянето на Западната Църква от Източната, вследствие на което се изострила полемиката на византийските богослови с римокатолиците. От полемическите съчинения на гръцките отци са важни следните: „Мистагогия“ на светия Патриарх Фотий, „Триади“ на светителя Григорий Палама и съчиненията на свети Марк Ефески. На редица събори били осъдени последователите на унията с Рим. Завладяването на Константинопол от турците през 1453 г. означавал окончателното падане на Византия и се отразил пагубно върху състоянието на гръцките богословски школи. Равнището на образованието и творческата активност на гръцките богослови рязко падат.

¹Вж. П. А. Черемухин. Цит. съч.

В 1517 г. западното християнство се разделило на два враждуващи лагера: католици и протестанти. Упадъкът на богословската образованост на Изток съдействал за проникването на западните схоластически идеи тук. По мнението на изследователите „това бил период на дълбоко откъсване от светоотеческото предание в богословието (макар и не в литургичния живот на Църквата) и заедно с това на понижаване на равнището на богословието въпреки цялото външно развитие на богословската наука и ученост“¹.

По това време на Изток и в Русия богословите съставят многочислени изповедания на вярата, в които в една или друга степен се забелязва инославно влияние². Едва в XIX в. започва постепенното освобождаване на източната богословска мисъл от западното влияние и връщане към преданието на отците.

От съвременните догматически съчинения на гръцките автори са известни следните:

– Иоан Кармирис. Догматически и символически паметници на Православната Католическа³ Църква, I–II том. Атина, 1952–1953 г.;

– Синопис на догматическото учение на Православната Католическа Църква. Атина, 1957 г.;

– Проф. П. Требелас. Догматика на Православната Католическа Църква. I–III том. Атина, 1959–1961 г.;

– Проф. Андрей Теодору. История на догматите. Атина, 1963 г.;

– Проф. Константин Скутерис. Христологията в Преданието на Съборите. Леван 1987 г.;

¹ Архиеп. Василий. Цит. съч.

² Вж. Приложение 1.

³ Т.е. Вселенска.

– Доктор архимандрит Иустин Попович (Сръбска Православна Църква) написал три тома Догматика (Белград, 1979–1980 г.). Това съчинение се намира в голяма зависимост от по-ранните догматически курсове на руските автори: Макарий, митрополит Московски, и Силвестър, епископ Каневски.

4. Руската школа на догматистите

Руската богословска школа получила своето начало през 1631 г. с основаването на Киевската Духовна Академия от архимандрит Петър Могила (впоследствие Киевски митрополит). Митрополит Петър и неговите колеги, оглавили Академията, получили своето образование в католически школи, където процъфтявала схоластиката (схоластите се стремели да докажат истинността на догматите с помощта на методите на философията на Аристотел). Това бил явно неверен подход, тъй като истинността на догмата се разбира чрез вярата, в опита на духовния живот, а не по разсъдъчен път. Схоластиката задълго остава характерна черта на руската богословска мисъл и спъва развитието на отечественото богословие. Академичните богословски центрове на Русия получили научна организация едва в началото на XIX в.¹ По думите на проф. Н. Н. Глубоковски на руското богословие като на неотдавна възникнало „се налагало повече да събира и да усвоява, отколкото да твори и да обогатява. Но то постепенно се разраствало по всички разклонения и се укрепявало научно“, винаги

¹Московската Духовна Академия, макар и да била открита през 1685 г., била преобразувана в научен институт едва през 1814 г. СПб Духовна Академия, създадена в 1721 г., получила статута на Академия едва през 1809 г. Казанската Духовна Академия е открита през 1842 г.

запазвайки отличителния облик на своята православност и под натиска на западните влияния. Най-важна дисциплина в системата на отечественото богословско образование винаги е било Догматическото богословие, разкриващо принципните основи на православно-християнската вяра¹.

В началото на XIX в. започва постепенното завръщане на руското богословие от схоластиката към отците. Вдъхновител на това направление бил изтъкнатият руски богослов Московският митрополит Филарет (Дроздов).

От отечествените систематични трудове по Догматика следва да отбележим три крупни съчинения.

1. **„Православно-догматическо богословие“** на Московския митрополит Макарий (Булгаков). Това е грандиозен опит за научна класификация на натрупания догматичен материал. В тази работа митрополит Макарий не бил напълно самостоятелен. Съответствието от библейски текстове и сбора от отечески цитати той могъл да намери у западните автори... Но важното било това, че за пръв път такъв богат материал бил изложен на руски. Недостатъкът на съчинението е в това, че авторът не е успял да се освободи от веригите на схоластиката. За него догматът е завършена теоретическа формула, която трябва да бъде логически обоснована и да бъде приета в принудителен ред. Оттук произлизат сухостта и безжизнеността на съчинението, пресилеността на доказателствата².

2. В **„Православно-догматическо богословие“** Черниговският архиепископ Филарет (Гумилевски) се стреми да покаже вътрешното единство и приемствена непрекъснатост на догматическото учение на Църквата. Но авторът не е успял

¹Проф. Н. Н. Глубоковски. Руската богословска наука в нейното историческо развитие и най-ново състояние.

²Проф. Н. Н. Глубоковски. Цит. съч.

да осъществи напълно своя замисъл. Както отбелязва проф. Н. Н. Глубоковски, на архиепископ Филарет не се е удало да покаже движението на източната богословска мисъл. Наред с това в сравнение с догматиката на митрополит Макарий това съчинение представлява значителна крачка напред, като по-дълбоко по съдържание¹.

3. Задачата да представи вярно историческото развитие на догматическата наука поема Каневският епископ Силвестър (Малевански), ректор на КДА, в своя колосален по обем труд „Опит за православно-догматическо богословие“. Тук се показва, че догматическите формули са били изработени постепенно в резултат на напрегнатата дейност на богословската мисъл на отците. По своето вътрешно съдържание догматите представляват богооткровени истини, дълбоко свързани помежду си. Всички тези достойнства на „Опита“ далеч не са безусловни, но като цяло трудът на епископ Силвестър е научен и жив².

С тези съчинения, безспорно, не се изчерпват всички постижения на руската богословска наука³.

Бурните събития на нашата гражданска история в началото на миналия век прекъснали естествения ход на развитието на руската богословска школа. Изтъкнати представители на светоотеческото направление в догматиката зад граница в средата на XX в. били протоиерей Г. Флоровски и В. Н. Лоски. Трудът на последния „Мистическото богословие на Източната Църква“ получил всеобщо признание в Православната

¹Проф. Н. Н. Глубоковски. Цит. съч.

²Пак там.

³Заинтересованите могат да се обърнат към посочения труд на проф. Н. Н. Глубоковски и книгата на проф. Г. Флоровски „Пътища на руското богословие“.

Църква. Допълнение към това съчинение е „Догматическо богословие“ – курс от лекции на В. Лоски, посмъртно издадени от неговите ученици. Авторът, без да се впуска в историята на богословските спорове, успял в кратко и в същото време много изчерпателно изложение да покаже дълбочината и единството на богословската мисъл на светите отци от различни епохи. В основата на цялата догматическа система на В. Лоски стои учението за Божествените енергии на свети Григорий Палама. Това съчинение се възприема като живо свидетелство на Православието. В един сравнително неголям по обем курс, разбира се, не е било възможно да се осветят еднакво пълно всички въпроси на догматиката. Някои важни догматически теми авторът засяга само мимоходом (например учението за Тайнствата). В това съчинение се забелязва влиянието на предшестващите трудове на прот. Георгий Флоровски и по-малко – на „Догматика“-та на епископ Силвестър.

VIII. ПОНЯТИЕ ЗА БОГОПОЗНАНИЕТО

1. Естествен и свръхестествен път на богопознание

Човекът е сътворен, за да общува с Бога и да Го познава. Апостолът възвестява, че Бог *произведе от една кръв целия род човешки... за да търсят (човеците) Господа, та не биха ли Го някак усетили и намерили, макар Той и да не е далеч от всекиго измежду нас: защото ние чрез Него живеем, и се движим, и съществуваме...* (Деян. 17:26–28).

В контекста на Библията „да познаеш нещо“ означава да го познаеш и преживееш в опита си. Така се познават страда-

нията (Ис. 53:3) и грехът (Прем. 3:13), войната (Съд. 3:1) и мирът (Ис. 59:8), доброто и злото (Бит. 2:9, 17). Познанието в този смисъл винаги се съпътства от някакви дълбоки изменения в личността на познаващия. Да познаеш някого, означава да встъпиш в лични отношения с него, да се приобщиш в една или друга степен към живота на другата личност.

Да познаеш Бога – това е Божият призив, насочен към човека; да откликнеш на него, означава да се приобщиш към живота на Самия Бог: *вечен живот е това, да познават Тебе, Едного Истинного Бога, и пратения от Тебе Иисуса Христа* (Иоан. 17:3). Богопознанието не е някакво еднократно и завършено само по себе си действие, а е безкраен процес на човешкото възрастване в благодатта и истината, защото „свършенството и на най-свършените... е несвършено“¹.

Съществуват два различни пътя или начини на богопознание: естествен и свръхестествен. Преподобният Теодор им дава следното определение: „От тукашните, придобивани на земята, познания, едното бива според естеството, а другото – свръх естеството. Какво е второто, ще стане ясно от първото. **Естествено знание** ние наричаме това, което душата може да получи за творението и за Създателя на творението чрез изследване и търсене, като се ползва от естествените средства и сили, разбира се, доколкото това е достъпно за свързаната с веществото душа.

А **свръхестествено знание** е това, което се привнася и идва в ума по път, надвишаващ неговите естествени способности и сили, или в което познаваемото превъзхожда ума, свързан с плътта, така че такова познание е свойствено за безтелесния ум. Но то се дава единствено от Бога, когато Той намери ума очистен от всякакво веществено пристрастие и об-

¹ Св. Исаак Сирий. Подвижнически слова. Слово 71.

хванат от Божествената любов.“¹

Естествено познание може да има непросветеният (т.е. некръстеният) в Христовата вяра, а свръхестествено – само в изключителни случаи, по Божие усмотрение. При това, естествените сили са различни у просветения и непросветения: „У просветения те са в значително по-добро и по-висше състояние, отколкото у непросветения.“²

А. Естествен път на богопознание

Стремeжът към Бога е вложен в човешкото естество. Още Тертулиан говори, че „душата по природа е християнка“. „Познание за това, че Той съществува, Бог Сам е вложил в природата на всекиго – пише свети Иоан Дамаскин – и самото създаване на света, неговото запазване и управление възвестяват величието на Божеството (Прем. 13:5). Освен това Бог най-напред чрез Закона и пророците, а после и чрез Своя Единороден Син, нашия Господ и Бог и Спасител Иисус Христос, ни даде познание за Себе Си, доколкото ние можем да възприемем... Като всезнаещ и промислящ за благо на всекиго Той ни е открил това, което ни е нужно да знаем, а онова, което не можем да понесем, е утаил от нас.“³ Свещеното Писание и светоотеческата традиция утвърждават, че да се стреми към единение с Бога (а значи и към богопознание) за човека е толкова естествено, колкото за кошутата е естествено да се стреми към водните извори (Пс. 41:2), защото единствено по силата на своята причастност към Твореца *ние живеем, и се движим, и съществуваме...* (Деян. 17:28). „От много-

¹ Преп. Теодор. Умозрително слово. Гл. 9 – 10. // Добротолюбие. Т. 3.

² Пак там. Гл. 13.

³ Св. Иоан Дамаскин. Точно изложение... Кн. 1.

то и велики дарове, които сме получили и ще получим от Бога, броя и величието на които никой не може дори да изкаже, най-големият дар и най-силно свидетелстващият за Божието човеколюбие към нас е нашият стремеж към Него и сродството ни с Него“ – казва свети Григорий Богослов.¹

Сътворяването на видимия свят и на човека представлява осъществяване във времето на вечната Божия мисъл. Вселената е Откровение на вечните божествени идеи. Красотата, разнообразието и хармонията, целесъобразността и закономерността на живота, наблюдавани в света, сякаш призовават човека да познае Твореца: *Небесата проповядват славата на Бога, и за делата на ръцете Му възвестява твърдта. Ден на ден реч предава, и нощ на нощ знание открива. Няма език и няма наречие, дето не би се чувал техният глас* (Пс. 18:2–4). Така Священото Писание свидетелства за универсалността на естественото Откровение. Всеки човек може да стигне по посочения път до мисълта за Бога, *защото онова, що е невидимо у Него, сиреч, вечната Му сила и Божеството, се вижда още от създание мира чрез разглеждане творенията* (Рим. 1:20). Поради това *Наистина суетни са по природа всички люде* – се казва в книга Премъдрост Соломонова, – *които не са имали познание за Бога, които от видимите съвършенства не са могли да познаят вечно Съществуващия и, гледайки делата, не са познали Виновника, а почитали за богове... Божиите творения. Ако, пленявайки се от тяхната хубост, те са ги почитали за богове, те трябваше да познаят колко подобър от тях е Господ, защото Той, Виновникът на хубавото, ги е създал. Ако пък са се чудели на силата и действието им, те трябваше от тях да узнаят, колко по-могъщ е Онзи, Който ги е сътворил; защото от величието на хубостта у*

¹Св. Григорий Богослов. Слово 21.

сътданията ще се познае сравнително Виновникът на тяхното битие (Прем. 13:1–5). За свети Василий Велики вселената представлява сякаш някакво училище, в което разумните души се учат да познават Бога.¹ Да не познаеш Твореца, съзерцавайки света – това означава да не виждаш нищо посред ясен и светъл ден².

Свети Иоан Дамаскин пояснява как, разглеждайки света, човек се убеждава в битието на Бога: „И самият състав, запазването и управляването на тварите ни показват, че има Бог, Който е сътворил и поддържа всичко това, и за всичко промишлява. Защото по какъв начин биха могли враждебните помежду си стихии, като например: огънят, водата, въздухът, земята – да се съединят, за да се запази единството на света, и да пребивават в съвършена неразделна цялост, ако някаква всемогъща сила не ги бе съединила и не се грижеше да ги запазва всякога неразделни?...

Кой е съединил и разделил всичко това? Кой им е предал движението и непрестанния и безпрепятствен стремеж? Не е ли това художникът, определил закон за всичките неща, според който всичко става и всичко се управлява? А кой е този художник? Нима не Този, Който сътвори всичко това и го приведе в битие? Ние не можем да припишем такава сила на слепия случай, защото – нека дори това и да е възникнало случайно, но кой тогава е привел всичко в такъв ред? Да отстъпим, ако желаете, и това на случая, но кой тогава ще управлява и ще съхранява (всичко) по същите тези закони, според които всичко е създадено? Някой друг, а не слепият случай, разбира се. Но кой друг, ако не – Бог?“³ „Така ни въз-

¹ Св. Василий Велики. Шестоднев. Беседа 1.

² Проф. И. В. Попов. Конспект лекций по патрولوجии.

³ Св. Иоан Дамаскин. Цит. съч. Кн. 1, гл. III.

вежда от видимото към Бога благодаруваният и вроденият на всички разум – това е изначалният в нас и на всички даден закон!“¹

Можем да се приближим още повече до тайната на божественото битие, ако се вгледаме в човешката природа, сътворена по образ и подобие на Бога. Човекът съединява в себе си духовното и телесното начало, видимия и невидимия свят. В сътворяването на човека както в нищо друго се проявяват премъдростта и всемогъществото на Твореца: „Ако внимаваши върху себе си (т.е. ако водиш изпълнен с внимание живот) – пише свети Василий Велики, – ти не ще имаш нужда да търсиш следите на Създателя в устройството на вселената, но в самия себе си като че в някакъв малък свят ще съзреш 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 от място, защото и твоят ум няма предварително обиталище където и да е, но само поради съединяването си с тялото намира за себе си известно място. Вярвай, че Бог е невидим, като познаеш своята собствена душа, защото и тя е непостижима за телесните очи.“²

Познаването на Бога посредством Неговите творения светите отци считали за съвсем начално и ограничено, довеждащо ни само до най-обща представа за Бога като Творец и Промислител на вселената. Историята на човечеството показва, че немного човеци са успели да стигнат до познаване на Бога по този път. Пътят на възхождането към Бога посредством съзерцаването на величието на Божиите творения е усложнен от това, че след грехопадението на човека светът, в който ние живеем, вече не представлява предишната хармо-

¹Св. Григорий Богослов. Слово 28.

²Св. Василий Велики. Творения. Ч. 4. Сергиев Посад, 1892.

ния. Чрез греха е внесено безредие във вселената и в природата на човека. В сегашния свят ние виждаме не само отблясъците на божествената красота, но също така и взаимната вражда между тварите, греха и страданията в човешкото общество, печата на тлението и разрухата върху всичко съществуващо. Повреденият от греха човешки разум не само е малко способен да познава Бога, но, бидейки ослепен от грубата чувственост, е и твърде склонен да се поддаде на неверието. Необходимо е просвещение *свише*, за да познаем в творенията Твореца.

Свети Григорий Палама счита, че от момента на Въплъщението на Бога, Той не следва да бъде търсен навън, в явленията на този свят. В Христа и „во Христе“ ние имаме пълнотата на Откровението, представено и изразено в Свещеното Писание. По този начин до новата, по-висока степен в богопознанието се стига по пътя на християнския живот, ръководство за който трябва да търсим в словата на Свещеното Писание и в творенията на светите отци. „Защото Свещеното Писание открива Божиите свойства и Неговата света воля, и преславните Му дела; а светите отци и учители изясняват всички със своите писания и поучения и така ни водят към познаването на Бога и Неговото почитане.“ – пише свети Тихон Задонски¹.

Обаче в мярата, в която човек се поучава в Писанията само със своите собствени сили, придобиваното от него познание си остава естествено и твърде ограничено; ето защо свети Симеон Нови Богослов изобличава ония, „които казват и мислят, че познават Самата Истина, Самия Бог от външната мъдрост и от изучаваните писания и че с тези средства придобиват познаването на съкровените Божии тайни, които

¹Цит. по: В. Д. Сарычев. Святоотеческое учение о богопознании.

се откриват само от Духа. Защото ако *никой не познава Сина, освен Отец; и нито Отца познава някой, освен Сина, и комуто Синът иска да открие* (Мат. 11:27) тези дълбини и тези тайни..., то кой от мъдреците или ораторите, или учените (освен тези, които са очистили своя ум чрез най-превъзходната и възвишена философия и чрез подвижничество и чиито душевни свойства са обучени в истината) може без Откровение от Господа, само с едната мъдрост, да познае съкровения Божии тайни?¹ Също и свети Тихон Задонски пише, че „за да познаем Бога, е нужно Откровение. Словото Божие проповядва Бога, но да познаем Бога без Бога – не можем. Сляп и тъмен е нашият разум: има нуждата да бъде просветен от Самия Този, Който от тъмнината прави светлина. Затова е нужно с внимание да се вглеждаме в светилника на Божието слово, но просвещение да просим и да търсим от Самия Бог: нужно е тъмнината да бъде прогонена от надестествената светлина. Свещеното Писание е светилник за нас, но е необходимо вътрешното око да се отвори, за да може да види светилника сияещ... Поради което пророкът се моли: *Отвори очите ми, и ще видя* (слав. – *позная*) *чудесата на Твоя закон* (Пс. 118:18).² Да знаеш за Бога и да познаваш Бога, както е известно, са две различни неща.

Б. Свръхестественото познание на Бога

Този вид познание се подава на човека в непосредственото откровение, чрез действието на Светия Дух. „Бог много пъти и по много начини“ се е откривал на старозаветните и новозаветните светии. В откровението има различни степени.

¹Цит. по: В. Д. Сарычев. Святоотеческое учение о богопознании.

²Цит. по: В. Д. Сарычев. Пос. съч.

Всички старозаветни откровения съгласно мнението на свети Исаак Сирин се отнасят към първата степен: „Има две степени в Божествените откровения. Първо, виденията – откровението в образи. Дори сетивни видения като неизгарящата къпина. Или духовни видения като Стълбата на Иаков. Понякога чрез възнасяне от Духа. Такива са и прозренията на пророците, и онази мъдрост, за която говори апостол Павел (Кол. 1:9; Еф. 1:17–19). И накрая – пророческите сънища. Всички тези откровения имат педагогически смисъл (възпитателно значение). Това са само знаци и символи...”

Второ, откровенията на ума – те са без образи и над всеки образ и слово, несъизмерими с разбирането. Именно такива са молитвените съзерцания. „За предметите от бъдещия век няма пряко и собствено название. За тях е възможно само някакво просто познание – по-високо от всяко слово, от всяка стихия, образ, цвят, очертание и всяко сложно име“ (свети Исаак тук се позовава на Ареопагитиките)... Тези откровения стават вътре (в душата) – не се показват като нещо външно, а се усещат и преживяват вътре в себе си. Преуспелите започват да съзерцават и красотата на своята собствена душа – и тя е стократно по-сияйна от слънчевата светлина... и не знае подвижникът дали е още в този свят... Спуска се облакът на Божията слава... И човек вижда Бога, защото той е вече в Него и в него действа Божията сила.“¹

Същественото различие между старозаветните и новозаветните откровения се състои в това, че в Стария Завет благодатта действала върху човека като че „отвън“, тя не можела да бъде „усвоена“ от старозаветните светии, тъй като до пришествието на Спасителя нашата природа все още не била възродена. В този смисъл Светият Дух все още не бил в све-

¹Цит. по: Г. Флоровски. Източните отци V–VIII в.

та, понеже Иисус още не бе прославен (Иоан. 7:39). От деня на Петдесетница Утешителят пребъдва в Църквата и придобиването на Божията благодат е достъпно. Христос освети в Себе Си нашето естество, поради което за познаването на Бога пред човека са открити нови възможности в сравнение със старозаветните времена. Там бяха образите и символите на истината, а тук – Самата Истина.

Свети Григорий Синаит пише: „Истинското православие е истинно познание на видимите и невидимите неща: видимите са сетивните; невидимите са мислените, разумните, духовните, Божествените.

Пределът на Православието е да се познават чисто двата догмата на вярата – за Троицата и за Двоицата. Троицата да се съзерцава и познава, неслитно и неразделно, и Двоицата: двете естества в Христа – в едно Лице, т.е. да се изповядва и да се познава единият Син...“¹ В друга глава той учи по-подробно за същото: „Има осем главни предмета на съзерцанието: първият е Бог, невидим и безвиден, безначален и несъздаден, Причина на всичко съществуващо, Троично едно и пресъщественно Божество; вторият – чинът на предстоящото (пред Бога) множество на умните сили; третият – съставянето на видимите неща (т.е. божествените идеи и Божията воля по отношение на всичко съществуващо); четвъртият – домостроителното снизхождане на Словото; петият – всеобщото Възкресение; шестият – страшното Второ Христово пришествие; седмият – вечната мъка; осмият – Небесното Царство. Първите четири са станали и извършени, а последните четири са бъдещи и още не проявили се, обаче ясно съзерцаеми и признавани от придобилите чрез благодатта пълна чистота на

¹Св. Григорий Синаит. Глави за заповедите, догматите... Гл. 25, 26 // Добротолюбие. Т. 5

ума. Който пристъпва към това без светлината на благодатта, да знае, че няма съзерцание, а строи фантазии, мечтаейки и бидейки оплитан от мечтателния дух с фантазии.“¹ Словото на свети Григорий ясно свидетелства за това, че догматите на християнската вяра (за Светата Троица, за Ангелите, за битието на света, за Въплъщението и подвига на Христа, за Възкресението, за Второто Христово пришествие, за вечните мъки и за Небесното Царство), често изложени по прикрит начин в Священото Писание, биват познавани в пълнота единствено в опита на благодатния живот.

Светите отци предупреждават, че не трябва да търсим високите съзерцания преждевременно. Ония, които са се поддали на изкушението да се домогват до духовните дарования, преди да са очистили душата си от страстите, „придобиха за себе си гордостта и падението“².

2. Нравствени условия за богопознанието

Евангелската заповед: *Блажени чистите по сърце, защото те ще видят Бога* (Мат. 5:8) – ясно посочва пряката зависимост на способността за богосъзерцание или богопознание от нравственото състояние на човека. Богопознанието е възможно само при наличието на нравствена чистота, тъй като *в лукава душа няма да влезе премъдрост и няма да обитава в тяло, което робува на греха* (Прем. 1:4). Преподобният Иоан Лествичник пише, че „съвършенството на чистотата е начало на богословието“³.

¹ Св. Григорий Синаит. Глави за заповедите, догматите... Гл. 130.; за това вж. и: св. Исаак Сирин. Слово 55.

² Св. Исаак Сирин. Слово 55.

³ Преп. Иоан, игум. на Синайската обител. Лествица. Слово 30, 20.

Светът е множествен. Когато човек се пленява от света, той възприема цялото многообразие на страстите, действащи в него, и загубва своята цялостност: неговият разум блуждае навсякъде, разпилявайки се и разсейвайки се от всевъзможни помисли, душата е непостоянна и раздирана от многобройни страсти, тялото се отдава на излишествата. Но още древните са казвали: „Подобното се познава от подобно.“ Можеш да познаеш единия Бог само когато ти самият станеш единен. „Когато душата стане съвършено проста, единна и богоподобна, тя намира Благото, Което е наистина просто и безпределно“ – учи свети Григорий Нисийски¹.

За да се избавиш от хаоса на страстите, е необходимо преди всичко да се отвърнеш от греха, или да се **покаеш** (от гр. μετανοία – изменение, нова нагласа на ума, обрат в начина на мислене). Неслучайно Спасителят започна Своята проповед с призива към покаяние (Мат. 4:17). Преподобният Иоан Лествичник определя покаянието като „завет с Бога за изправяне на живота“². Чрез покаянието по пътя на подвижническия живот човек се възвръща от разпиляността и множествеността на страстите, „от противоестественото състояние“ в своето „естествено състояние“³, постепенно възстановявайки целостността на своето естество. Според мярката на приближаването си към Бога човек все по-ясно осъзнава собственото си несъвършенство, поради това „покаянието всякога подхожда на всички грешници и праведници, които желаят да получат спасение. И няма предел за усъвършенстването...“⁴

Разбира се, само природните сили на човека не са доста-

¹ Цит. по: С. Верховской. Бог и человек. Нью Йорк, 1956.

² Преп. Иоан, игум. на Синайската обител. Лествица. Слово 5.

³ Св. Иоан Дамаскин. Цит. съч.

⁴ Св. Исаак Сирий. Слово 71.

тъчни за съединението му с Бога. „Човекът извършва делото на своето спасение с помощта на Божията благодат.“¹ Благодатта съпровожда християнина през целия му жизнен път. Тя освещава нашата природа в Тайнството Кръщение и ни съединява в едно тяло с обоженото Тяло на Спасителя в Тайнството Евхаристия. Безусловно, в единението с Бога не може да има нищо механично или магическо. Великият извор на благодатта – Тайнствата на Църквата – ще се окажат не само безплодни, но и ще ни бъдат „за съд и за осъждане“, ако ги приемаме без вяра и недостойно. Благодатта и свободата на човека се проявяват едновременно, във взаимодействие помежду си. „Както Божията благодат – пише свети Григорий Нисийски – не може да обитава душите, отклоняващи се от своето спасение, така и човешката добродетел сама по себе си е недостатъчна да възвиси до съвършенство чуждите на благодатта души... Праведността на делата и благодатта на Светия Дух, събрани ведно, изпълват с блажен живот душата, в която те се отъждествяват.“² Благодатта преобразява падналото естество, дарува на човека надвишаващи природата сили за възхождането му в „горното“.

Едно от най-действените средства за придобиването на Божествената благодат според изказванията на светите отци, е поучаването в Священото Писание. Преди всичко според препоръката на преподобния Серафим Саровски трябва да се упражняваме в четенето на Новия Завет и Псалтира... От това разумът се изпълва с просвещение и се изменя с Божествено изменение.

Нужно е така да обучиш себе си, че умът ти да започне сякаш да плава в Господния закон, чрез ръководството на

¹Св. Теофан Затворник. Писма за духовния живот.

²Цит. по: В. Лоски. Мистическото богословие...

който трябва да устройваш живота си...Четенето на Божието слово трябва да се извършва в уединение, което има за цел целият ум на четящия да се вгълби в истините на Священото Писание и да приеме в себе си от Бога топлота, която в уединението става причина на сълзите; от тях човек целият се съгръва и се изпълва с духовни дарования, които услаждат ума и сърцето несравнимо повече от всяко слово.“¹

Като други средства за придобиването на благодатта служат постът, бдението, молитвата, милостинята и всяко добро, вършено заради Христа, но повече от всичко – молитвата.² Молитвата е непосредствено и лично предстоене пред Бога. Именно молитвата помага да се съберат в едно силите на душата в духовния център на човека, наричан в Писанието „сърце“. От сърцето излизат добрите и злите помисли (Мат. 12:34–35; 15:19; Марк. 7:21). И цялото аскетическо предание на християнския Изток утвърждава, че сърцето „е средоточие на човешкото същество, корен на деятелната способност, ума и волята, точка, от която изхожда и към която се връща целият духовен живот. Чрез сърцето благодатта прониква в цялото човешко естество“³. За движенията на сърцето трябва да следи умът – висшият елемент на човешкото естество, представляващ онази съзерцателна способност на душата, чрез която човек се устремява към Бога.⁴ На високите стъпала на молитвеното възхождение Божията благодат възвръща и събира ума на подвижника и другите сили на душата му от състоянието на разсеяност и разпиляност и ги съединява със сърцето. Именно това е и известният светоотечески път на мо-

¹ Общежительная Саровская Пустынь. М., 1884.

² Преп. Серафим Саровски. За целта на християнския живот.

³ В. Лоски. Цит. съч.

⁴ Пак там.

литвеното дело: „слизането на ума в сърцето“, или „пазенето на сърцето чрез ума“, който довежда човека до *ἡσυχία* („исихия“)¹, до безмълвното предстоене на душата пред Бога.

Стълпът на исихастите свети Григорий Палама казва, че „исихията е обръщане и събиране на ума в себе си... обръщане на всички душевни сили към ума и действието им според ума (в съгласие с него) и по Бога“². Когато по този начин подвижникът се събира целият в молитвата, той получава освещението свише.

„Признак на разумната душа е това – поучава ни преподобният Серафим Саровски, – когато човек потапя ума в себе си и извършва молитвата в сърцето си. Тогава Божията благодат слиза над него и той идва до мирното устроение, а посредством него и до онова, което превишава всеки мир и всичко земно. В мирното, т.е. сподобил се е с добра съвест; а в превишаващото всеки мир и всичко земно, защото умът съзерцава в себе си благодатта на Светия Дух според Божието слово: *в мира е Неговото място* (Пс. 75:3 – слав.).“³ И на друго място пак: „А когато умът и сърцето бъдат съединени в молитвата и помислите на душата са неразсеяни, тогава сърцето се съгрява от духовната топлина, в която възсиява Христовата светлина, изпълвайки с мир и радост целия вътрешен човек.“⁴ „Силата на молитвата – пише свети Григорий Палама – оделотворява тайнството на нашето съединяване с Бога, защото молитвата е връзката на разумната твар с нейния Създател.“⁵

¹ *ἡσυχία* – гр. „покой“. В християнски смисъл „исихията“ (безмълвие) е абсолютна умиротвореност, липса на каквито и да е грижи за вещественото; чистота на ума и сърцето и постоянно пребиваване в Бога чрез непрестанна молитва.

² Цит. по: Архим. Киприан (Керн). Антропология святителя Григория Паламы.

³ Общежительная Саровская Пустынь. М., 1884.

⁴ Пак там.

⁵ Цит. по: В. Лоски. Мистическото богословие...

Молитвата трябва да съпътства трудовете в другите добродетели. Пътят на богопознанието е път на изпълняването на Евангелските заповеди. *Който иска да върши волята Му* (на Бога), *ще разбере, дали учението Ми е от Бога* – учи Христос (Иоан. 7:17). Затова, ако искаш с времето да станеш богослов и достоен за Божеството, „пази заповедите и не отстъпвай от повеленията. Защото делата подобно на стъпала ни водят към съзерцанието“¹.

Висшето познание на Бога ни се открива, когато достигаме любовта към Бога и към ближните, понеже *всякой, който люби, е роден от Бога и познава Бога...защото Бог е любов* (1 Иоан. 4:7–8).

Любовта съгласно учението на свети Исаак Сирий е плод на молитвата. „Любовта е вместилище на духовното и се въдворява в чистотата на душата. Когато умът влиза в областта на любовта, тогава действа благодатта, умът приема духовното съзерцание и става зрител на съкровеното.“²

3. Въпросът за границите на богопознанието

А. Учението на евномианите

За пръв път въпросът за границите на богопознанието бил поставен в IV век във връзка с учението на Евномий. Той считал, че в областта на богопознанието за разума не съществува никакъв предел. Възприел от философията на Аристотел учението за божествената природа на човешкия разум. Според мнението на Евномий разумът като имащ еднаква природа с Бога може да познава в пълнота и най-съкровените

¹Св. Григорий Богослов. Слово 20.

²Пак там. Слово 55.

дълбини на Божеството – Божествената Същност. При това – не само да Я познава, но и да Я назовава и изразява с обикновените за нас понятия и названия.

В тази точка учението за богопознанието на Евномий се преплита с неговата теория за имената. Евномианите учили, че при сътворяването на света Бог дал определено име на всяко нещо. С каквото име нарекъл Бог всяко Свое творение, такова и станало това творение, поради което същността на всяко нещо се заключава в името. За да познаеш същността на което и да било от съществуващите неща, е достатъчно да отхвърлиш настрана всички негови случайни и второстепенни наименования и да намериш името, което му е дадено при сътворението. Съгласно това учение човешкият разум, бидейки божествен, носи в себе си съвкупността от всички имена¹. Своео учение за имената евномианите разпрострели и върху Бога, а именно: както и всички съществуващи неща, така и Бог също има Свое собствено име. Сред множеството имена, с които бива назовавано Божеството, е достатъчно да намерим името, което в най-голяма степен съответства на Бога. Именно то и ще изразява простата Божествена Същност. Такова име за Евномий било названието „нероден“. Изборът на посоченото име Евномий обяснявал с това, че всичко родено (за Евномий това е тъждествено със „сътворено“) е получило началото си във времето и е свършено неподобно на Бога по природа². Бог се отличава от всичко тварно именно по това, че е нероден; ето защо името „нероден“ е същностното име на Бога, в него се заключава Божествената Същност. Са-

¹ В. Лосски. Каппадокийци // БТ. М., 1984

² Евномианите били крайни представители на арианстващите. Те учили, че Божият Син не е единосъщен на Отца, тъй като Синът е роден. Тяхното учение било осъдено на II Вселенски Събор.

мопревъзнасяйки се със своето „откритие“, Евномий горделиво заявявал: „Аз познавам Бога така, както Сам Бог познава Себе Си.“¹ И така, според Евномий Бог може да бъде изцяло и в пълнота познат по чисто разсъдъчен път.

Б. Светоотеческото учение за непостижимостта на Божията Същност и постижимостта на Божиите действия в света

1. Светите кападокийски отци отхвърлили нечестивата теория на Евномий, която свеждала Бога до обикновените логически понятия или наименования. Отците отбелязвали, че не само Божествената Същност, но че дори и същностите на сътворените неща от обкръжаващия ни свят не могат да бъдат постигнати и назовани от човека. Например ние не можем да кажем в какво се състои същността на мравката, на дървото, на човека или на неговата душа. Схващането на Евномий, че Бог, в някакви произносими названия е давал имена на същностите на предметите, е лъжливо. Библията е приспособена към способността на човека за възприемане. Бог твори всичко единствено със Своята всемогъща воля и не се нуждае подобно на човека от външно-обозначаващи слова. Различните наименования на нещата са продукт на нашия разсъдък. Ние или даваме имена на някои свойства на предметите, или пък за удобство при общуването помежду си въвеждаме някакви случайни за тях названия. При това, същностите на сътворените неща си остават непостижими. Помислите на свети Григорий Нисийски, ако внезапно ни се удаде да проникнем в същността на нещата, ние бихме били

¹Проф. А. Спаски. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. Сергиев Посад, 1906. Т. 1.

заслепени от творческата сила, Която ги е създала¹.

След грехопадението за човека е характерно повърхностното възприемане на обкръжаващия го свят, което възпрепятства постигането на смисъла и същността на предметите. При това, познанието става все по-трудно в съответствие с възвишеността на природата на неговите обекти. Човекът вече няма способността да се наслаждава на мислените красоти на горния свят, както това е било преди, но е принуден да се задоволява само „с малки следи от умния и невеществен живот“². Естественият разум е свързан и отслабен поради съединяването си с вещественото (в см. огрубеното, плътно и непроницаемо) тяло, „защото енергията на ума отслабва от... (това при) съприкосновението му с мислените неща и за да ги помисли, той има нужда от въображението, природата на което е да създава пространствени и груби образи...“³

Трудностите, които застават пред човека при постигането дори само на тварния свят, нарастват до безкрайност, когато човешкият разум се устремява към сферата на Божественото. Така според единодушното мнение на светите отци Сама по Себе Си Божията Същност никога не може да бъде постигната от нас. Пълното познаване на Същността на Бога би означавало човек да се слее с Него по същност, но тогава светиите, постигнали такова познание, биха станали богове по същност, а Сам Бог би престанал да бъде Троица, но би бил изменяем и би станал сто-, хиляда-, милион-личностен, което е напълно изключено. Свети Григорий Палама пише: „Над-същностната Божия природа не може нито да бъде удържана (от нас), нито да бъде обхваната с мисъл или зрение, защото

¹ В. Лоски. Догматическо богословие.

² Преп. Теодор. Умозрително слово. Гл. 24 – 26 // Добротолюбие. Т. 3.

³ Пак там.

е отделена от всички неща и е повече от непознаваема, бидейки носена от непостижимите сили на небесните духове, тя е непознаваема и неизречена за всички и завинаги. Няма име нито в тоя век, нито в бъдещия, за да я назовем; нито слово – открито с душата и изразено с езика; няма какъвто и да било сетивен или свръхсетивен допир; няма образ, който да би могъл да ни даде някакво достоверно сведение за нея, освен свършената непознаваемост, която ние изповядваме, отричайки всичко, което съществува и може да има име. Никой не може да я нарече същност или природа в буквалния смисъл на думата, ако действително се стреми към Истината, Която е по-високо от всяка истина. Ако Бог е природа, всичко останало не е природа; ако пък това, което не е Бог, е природа, то Бог не е природа, нещо повече – Той не е, ако другите същества са.¹ По същия начин и свети Григорий Богослов учи, че „Божествената природа е като че море на Същността, неопределено и безкрайно, простиращо се зад пределите на всяко понятие за време и природа.“² Всички светии, които са се удостоили „лице в лице“ да видят Бога, свидетелстват за безкрайността и неизследимостта на Божествената природа. Затова нито пророк Моисей, макар и да беседвал с Бога *като с приятел*, нито апостол Павел, който бил възнесен *до трето небе*, нито другите велики светии са ни оставили някакво учение за това, в какво се състои Същността на Бога.

2. Твърдението, че Бог е непостижим по Своята Същност, не означава, че човек изобщо не може да Го вижда³ и познава. Както например, при все че не постигаме същностите на

¹ По: В. Лоски. Мистическото богословие...

² Св. Григорий Богослов. Слово 38.

³ Става дума за непосредствено духовно виждане, което не е само умозрително, но в което участват и сетивата.

сътворените неща, ние все пак отчасти познаваме нещата посредством техните свойства. Едновременно с това Писанието многократно свидетелства, че човек не може да види Бога и да остане жив. Например на молбата на пророк Моисей да покаже Себе Си, Бог отговаря така: *лицето Ми не можеш видя, защото не може човек да Ме види и да остане жив* (Изх. 33:20. Вж. също: Изх. 19:21; Съд. 6:22; 13:22; 3 Царств. 19:13; Ис. 6:5). Някои новозаветни тектове свидетелстват аналогично на това, че да бъде видян Бог, е невъзможно. Свети апостол Павел пише за Христа: *Който е едничък безсмъртен и живее в непристъпна светлина, (и) Когото никой от човеците не е видял, нито може да види* (1 Тим. 6:16). Също и апостол Иоан учи: *Бога никой никога не е видял* (1 Иоан. 4:12).

В Священото Писание обаче има не по-малък брой свидетелства за това, че човеците са виждали Бога. Например патриарх Иаков възкликва: *видях Бога лице с лице, и се запази душата ми* (Бит. 32:30). Бог беседвал с Моисей *лице с лице*, както разговаря някой с приятеля си (Изх. 33:11; Втор. 34:10). Многострадалният Иов възкликва: *Слушал бях за Тебе със слуха на ухото; сега пък очите ми Те виждат* (Иов 42:5). Евангелието възвестява, че *чистите по сърце ще видят Бога* (Мат. 5:8). А в Откровението се казва, че избраните *ще видят лицето Му, а името Му ще бъде на челата им* (Откр. 22:4). Особено важно значение имат следните текстове от Посланията на апостолите: *сега сме чеда Божии; но още не е станало явно, какво ще бъдем. Знаем само, че, кога стане явно, ще бъдем подобни Нему, защото ще Го видим, както си е* (1 Иоан. 3:2). *Сега виждаме смътно като през огледало, а тогава – лице с лице; сега зная донейде, а тогава ще позная, както и бидох познат* (1 Кор. 13:12). И накрая апостол Петър утвърждава, че призваните от Бога трябва да станат участници в Божественото естество (рус. – „причастници“ на Божественото

естество; 2 Петр. 1:4).

Светите отци дават следното разяснение на тези взаимно-изключващи се твърдения за възможността на боговиждането и богопознанието в Писанието: Бог е невидим и непостижим в Своята Същност, и заедно с това Той е видим и бива познаван в Неговите действия, или енергии. Свети Григорий Нисийски пише: „Божеството като съвършено непостижимо и с нищо несравнимо се познава единствено и само чрез (Собственото Му) действие. Няма съмнение, че разумът не може да проникне в Божиата Същност, но затова пък той постига Божиите действия и въз основа на тези действия получава такова познание за Бога, което е напълно достатъчно за неговите слаби сили. От Божиите действия в света човек узнава за могъществото и премъдростта на Бога, за Неговата благост и справедливост, за неограничеността и за многото други свойства, които се откриват на нашия ум, когато той търси следите на Божеството в явленията на природата и на живота.“¹ „Като утвърждаваме, че познаваме нашия Бог в Неговите енергии, ние съвсем не обещаваме с това, че ще се приближим до Него в Самата Му същност. Защото, макар и Неговите енергии да снизхождат до нас, Същността Му си остава недостъпна“ – учи свети Василий Велики².

Апостолът възвестява за Бога, че Той *живее в непристъпна светлина* (1 Тим. 6:16). Тази светоносна енергия, в която Бог се облича *като в дреха* (вж. Пс. 103:2), сякаш покрива като завеса Божествената Същност и я скрива от тварите.

Бог е личностен; и посредством благодатта светиите Го познават не като Същност, а като Личност³, по-точно – като

¹В. Несмелов. Догматическая система св. Григория Нисского.

²Св. Василий Велики. Писмо 234, до Амфилохий.

³Точно както под това да познаваме един човек, ние подразбираме познаването не на неговата същност, а на неговата личност.

Три неразделни Личности, в Които сияе Божеството. Апостолът казва, че *сега ние виждаме смътно (Бога) като през огледало, а тогава – лице с лице* (1 Кор. 13:12). Според мисълта на свети Атанасий Синаит това виждане *лице с лице* е съзерцаването (виждането) на Личността на въплътителото се Слово от всички спасени¹. Ония, които ще постигнат обожение, по думите на свети Григорий Богослов „ще станат сънаследници на съвършената светлина и съзерцание на Пресветата и Владична Троица“².

В действителност, именно непознаваемостта на Божествената Същност не предполага какъвто и да е предел в пътя на възхождането ни към Бога, а по-точно – това възхождане е безкрайно, както безкрайно е и Самото Божество.

Този разгорял се в IV в. спор за характера на достъпното за човека богопознание получил своето продължение след едно хилядолетие. Сега спорещите страни еднакво признавали, че Божията Същност е непостижима и че с Бога може да се общува само посредством Неговите енергии. Но каква е природата на енергиите, снизхождащи от Бога – тварни ли са те или Божествени (несътворени)? Може ли човек непосредствено да вижда Бога и да стане участник на Неговата природа (2 Петр. 1:3–4)? Тези въпроси били разгледани и получили отговор на Константинополските Събори в средата на XIV век. Причина за свикването на съборите станали споровете за Таворската светлина, които били предизвикани във Византия от учения калабрийски монах Варлаам.

¹В. Лосский. Паламитский синтез. // БТ. Сб. 8.

²В. Лоски. Мистическото богословие...

В. Учението на Варлаам

Въпреки светоотеческото предание Варлаам смятал, че е недопустимо да различаваме в Бога Същност и енергия, защото в такъв случай простото Божие естество би се делило на две части: висша – Същността, и низша – енергията, и с това би се въвело някакво двубожие: висш и низш Бог. Варлаам признавал в Бога единствено простата и несъобщима Божествена същност, а енергията считал за сътворена Божия сила. Той например твърдял, че светлината, която излизала от Господ Иисус Христос на Тавор, била тварна светлина, нещо като своеобразно атмосферно явление. Поради тази причина в трактатите си Варлаам се присмивал на атонските монаси безмълвници (исихастите), упражняващи се в извършването на Иисусовата молитва, които учили, че на висшите стъпала на молитвеното дело човек може да види несътворената Божествена светлина, както са я видели и апостолите по време на Христовото Преображение.

Тъй като Варлаам отъждествявал Бога с Неговата непостижима Същност, като същевременно отнасял енергията (или благодатта) към сферата на тварните явления, от неговото учение следвало, че истинското, непосредствено богообщение и съединяването на човека с Бога са невъзможни. Бог може да бъде познаван единствено посредством тварното. Ереста на Варлаам била противоположна на ереста на Евномий. Ако последният смятал, че Бог е постижим по Своята същност, то Варлаам изпаднал в другата крайност: той поддържал твърдението, че Бог е абсолютно непостижим, дори и за непосредствен духовен опит. Всичките явявания на Бога пред хората, за които се говори в Писанието, той приемал само като някакви символи, които Бог създава, за да общува с човека.

Г. Учението на свети Григорий Палама за различаването на същност и енергия у Бога

В отговор на Варлаам свети Григорий Палама изложил следното учение за различаването на същност и енергия у Бога.

Бог не може да бъде отъждествяван единствено със Своята същност; ето защо на Синай Бог не каза на Мойсей: „Аз съм Същност“, – но: *Аз съм вечно Съществуващият* (слав. – „Сый“; Изх. 3:14). Същността се съдържа в Този, Който съществува, а не – обратното.¹ И така, в Бога, освен същността, са различни още Трите Лица и природната енергия. Вечността (несътвореността) на Божествената енергия свети Григорий обосновава така: ако Бог не притежаваше познанието, предзнанието, творчеството, Промисъла, действието и т.н., то Той не би бил Бог. Или пък ако е придобил тези сили впоследствие, от това следва, че Той някога е бил несъвършен, т.е. не е бил Бог. „А ако Той от вечност има в Себе Си тези сили, то безначално и вечно е не само Неговото същество, а вечна е и всяка от тези сили.“ В потвърждение на своята мисъл той привежда думите на свети Максим Исповедник: „Битието и животът, и светостта, и могъществото са действия на Бога, които не са придобити с течение на времето.“² Ако всички сътворени същества имат своите природни енергии, то толкова повече Бог, Творецът на всичко, никога не е бил без действие и живот. Той всякога е бил благ, праведен и премъдър. Неговата вечна слава е сияела още преди сътворяването

¹ В. Вениаминов. О житии и богословском наследии святителя Григория Паламы. // ЖМП. 1984.

² Цит. по: еп. Порфирий (Успенский). Первое путешествие в афонские монастыри и скиты в 1845 году. Киев, 1877.

на света (Иоан. 17:5). По този начин в Единия Бог различаваме Същността и Нейната енергия. Причастността към Бога – това е приобщаването към Неговата енергия. В този смисъл следва да разбираме думите на апостол Петър, че верните са призвани да станат *участници в Божественото естество* (2 Петр. 1:4). По-долу излагаме основните положения в учението на свети Григорий¹.

1. Между същността и същностната енергия на Бога има „богодостойно различие“. Те се „различават, без да се разделят“. Същността съществува Сама по Себе Си, а енергията – не. Същността е причина на енергията. Същността не допуска причастност към Себе Си, а енергията допуска причастност към Себе Си. За същността може да се говори само в единствено число, а за енергията – и в единствено, и в множествено число. Същността е неименуема, а енергията се именува.

2. Енергията е „нетварна и природна благодат и озарение, неизходно изхождащи“ от Божията същност.

3. Като различаваме в Бога същността и природната енергия, ние не въвеждаме някакво двубожие и не нарушаваме Божията простота, защото и ума на човека според мнението на свети Григорий Нисийски никой не ще нарече „сложен“, само защото, освен своята същност, той има още и различни действия, способности и познания.

4. Към енергията е приложимо името „Божество“, тъй като енергията е неотделима от същността на Бога. Един и Същ е Бог, Който пребивава в Своята непристъпна същност, и същевременно съобщава всецяло Себе Си в Своята благодат. Божествените енергии – това е Сам Бог. Те са особен начин на битуването на Бога навън от Неговата същност.

5. Съгласно с Преданието е да се изповядва, че същността

¹Вж. В. Вениаминов. Цит. съч.; В. Лосский. Паламитский синтез.

е по-високо от енергията (защото енергията изхожда от същността, а не същността – от енергията).

6. Приобщаването към Бога е приобщаване към Неговите енергии. „Когато казваме, че Божествената същност е приобщима не в Самата Себе Си, а в Своите енергии, ние оставаме в границите на благочестието.“¹

7. Светлината на Христовото Преображение не е сътворена, а е вечно сияние на Божеството. „Бог се именува Светлина не по Своята същност, а по Своята енергия.“²

Божествената Светлина бива видима за сетивното зрение и за ума, защото „когато достойните получават духовната и свръхестествена благодат и сила, те и със сетивата, и с ума виждат онова, което превъзхожда всяко сетиво и всеки ум. Как? – това знае само Бог и преживяващият опитно тези действия.“³

Свети Марк Ефески обяснява известната недоизказаност по въпроса за Божествените енергии в съчиненията на древните свети отци с мъдрото Домостроителство („икономия“) на Църквата: „Не трябва да се учудваме – споделя той, – че не срещаме у древните ясно и отчетливо различаване между същността на Бога и Неговите действия. Ако в наше време след тържественото утвърждаване на истината и всеобщото признаване на Божественото единоначалие привържениците на светската наука причиниха толкова затруднения на Църквата по този повод и я обвиниха в многобожие (тук става дума за Варлаам и неговите последователи), какво ли биха сторили в предишните времена тези, които се гордееха със суетната си мъдрост и само търсеха случай да уловят учителите на

¹ В. Лосский. Паламитский синтез.

² Пак там.

³ Пак там.

Църквата в каквато и да било грешка? Затова богословите са наблягали повече върху простотата на Божеството, отколкото върху различията в Него. Не е следвало да бъдат принуждавани да признаят различаването на енергиите тези, които едва допускали различаването на Ипостасите (Лицата на Светата Троица). С мъдра предпазливост Божествените догмати са били разяснявани съобразно времената, а Божествената премъдрост е използвала за тази цел безумните нападки на ереста.“

4. Апофатическо и катафатическо богословие

Бог е едновременно и трансцендентен, и иманентен на света², поради което са възможни двата взаимосвързани пътя на богословстване: апофатически (пътят на отрицанията) и катафатически (пътят на утвърждаванията).

По Своята същност Бог е непостижим. По отношение на Него Самия е невъзможно всяко утвърждаване, не може да се каже „какво“ е Той. Свети Дионисий Ареопагит пише, че Бог е по-високо от всяко име и определение. Той не е нито ум, нито слово, нито мисъл, нито число, нито величина, нито сила, нито светлина, нито живот, нито същност, нито време, нито вечност, нито истина, нито царство, нито премъдрост, нито божественост, нито благод, нито дух в известния на нас смисъл.³ Той не може да бъде обхванат от мисълта, нито опи-

¹ По: В. Лоски. Мистическото богословие...

² Трансцендентен (от лат. transcendens) – „прекрачващ, излизащ извън пределите“; иманентен – от лат. „вътрешно присъщ“.

³ Г. М. Прохоров. Памятники переводной и русской литературы XIV – XX вв. Л., 1987.

сан от словото – и в този смисъл Бог не е обект на познание. Затова при възхождането към Бога е правомерен пътът на отрицанията. Това е пътът на отхвърлянето на всички възможни свойства и качества, характеризиращи тварното битие; това е пътът, при който по отношение на Бога се отрича всичко, което може да бъде макар и отчасти познато от разума и изразено с думите.¹ Това е аскетически път, който включва два етапа: очистване и екстаз. В първия етап намира своето място процесът на събирането на силите на душата, на съсредоточаването и „влизането вътре в себе си“, на очистването на ума и сърцето не само от всяка страстност, но и от всички сетивни и умствени помисли и образи. По този начин се достига състояние на безстрастие, „исихия“ – състояние на покой на ума, чувствата и възприятията, които са събрани в едно единно цяло посредством молитвата.

На втория етап чрез действието на неизказаното озарение свише подвижникът бива въведен от Светия Дух в непостижимо за разбирането и неизказано единение с Бога. Свети Максим Исповедник нарича този начин на богопознание „таинствено (мистическо) богословие“². В това състояние според израза на свети Григорий Нисийски и свети Максим Исповедник Бог се познава вече не по Неговите отделни действия, или енергии, а по Същество.³ Последното съвсем не означава, че Божията същност може да бъде рационално постигната (както учел Евномий). Напротив, опитът в позна-

¹ Алофатическото отрицание не бива да се смесва с атеистическото отричане на Божието битие, тъй като първото е равносилно на утвърждаване на безкрайното превъзходство на Божеството над тварния свят.

² Проф. С. Л. Епифанович. Преподобный Максим и византийское богословие. Киев., 1915.

³ Проф. С. Л. Епифанович. Цит. съч. С. 42; Проф. И. В. Попов. Конспект лекций по патрологии. Сергиев Посад, 1916. с. 195.

ването на Същността се свежда до познаване именно на неизказаността, безграничността, непостижимостта и безгрешността на Бога.¹ По този начин за разсъдка този опит се явява напълно отрицателен, т.е. апофатически², остава си тайна за него. Затова свети Иоан Дамаскин пише: „Бог е безпределен и непостижим, и в Него е постижимо само едно – Неговата безпределност и непостижимост.“³ Положителното съдържание на таинственото богословие се състои в неизказаното опитно познаване и знаене на Бога, които, като неизразими със слово, не могат да бъдат предадени посредством външно обучение на друго лице.

Апофатическият път на богопознание светите отци сравняват с възхождането на пророк Моисей на планината Синай за срещата му с Бога. Така, заповедта на Бога да бъдат прогонени животните от планината свети Григорий Нисийски тълкува алегорично, в смисъл, че съзерцаването на Божественото превишава знанието, давано ни от сетивата. За да достигнем Бога, е нужно да се освободим от властта на представите и понятията. Свети Дионисий Ареопагит пише, че пророкът започнал своето възхождение на планината Синай с пълно очистване на себе си, „след което той чул многогласните тръби и видял многото сияния (светкавици), чисто сияещи, и разнообразните лъчи. След това оставил тълпата и заедно с избраните свещеници достигнал върха на божествените възхождения. Но и там той беседвал не със Самия Бог и видял не Него Самия, защото Той е незрим, а само мястото, където

¹Проф. И. В. Попов. Пос. съч.

²Затова таинственото (мистическото) богословие бива наричано още и „апофатическо“, макар в действителност таинственото богопознание да възхожда над пределите и на отрицанията (апофатиката), и утвърждаванията (катафатиката), бидейки богословие на единението и на срещата със Живия Бог.

³Св. Иоан Дамаскин. Точно изложение... Кн. 1, Гл. IV.

Той стоял... И тогава Моисей се отделя от всичко зримо и зрящо и прониква в мрака на незнанието, наистина таинственият¹, след което се прекратява разумното възприятие и той се оказва в свършения мрак и незримост, бидейки целият зад пределите на всичко, не принадлежейки нито на себе си, нито на каквото и да е друго нещо (освен на Бога) ...и чрез свършеното незнание, познавайки свръхразумното.²

Естествено, не следва да разбираме този пример твърде буквално. Между опита в богопознанието на старозаветните и този на новозаветните светии съществува огромна разлика. В старозаветните времена, както вече беше отбелязано, благодатта действала върху праведниците като че „отвън“ и не можела да бъде „усвоена“ от тях, а след Пришествието на Спасителя тя вече отвътре освещава достойните.

По-ниско от таинственото и неизказано познание на Божеството стои пътят на катафатическото познаване на Бога, чрез Неговите разнообразни проявления и енергии. По думите на свети Максим Исповедник в Божиите творения, в Промисъла на Бога за света като в огледало биват видими безпределната благост, Премъдростта и силата на Божеството.³ Това открояване на Бога е достъпно за нашия ум и е отчасти постижимо в своето таинствено съдържание. Прониквайки в тайната и смисъла на битието на сътворените същества, ние можем да се въздигаме към съзерцаването на техния Създател. По този път Бог бива познаван като Премъдър, Всемогъщ, Благ, Любов и т.н. Изхождайки от съзерцаването на начина на съществуването на тварите, бихме могли донякъде по-

¹Таинствения „мрак“ свети Дионисий нарича също и „пресветъл мрак“. Вж: Г. М. Прохоров. Памятники...

²Св. Дионисий Ареопагит. За мистическото богословие. Гл. 1. Цит. по: Г. М. Прохоров. Пос. съч.

³Цит. по: архим. Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы.

ясно да проникнем и в съкровената тайна на съществуването на Самия Бог.

На самия връх на катафатиката, на границата с таинственото (мистическото и апофатическо) богословие, стои тайната на тайните – тайната на битието на Светата Троица. В духовния опит тази тайна според учението на свети Максим Исповедник се преживява от подвижниците като озарение от трисияйната Светлина, като „познание, лишено от забвение“, приближаващо достойните към непосредственото богопознание.¹ В своите „Божествени химни“ преподобният Симеон Нови Богослов описва откровението и явяването, с което го удостоила Светата Троица: „В самата нощ и в самата тъмнина аз с трепет виждам Христа, Който ми отваря небесата, Сам се скланя (оттам) и бива видим за мен заедно с Отца и Светия Дух – Трисвятата Светлина, (Която) е едно в Трите и в едното Три. Те, несъмнено, са Светлина и Една Светлина са Трите, Която по начин, превъзхождащ слънцето, озарява душата ми и просвещава помрачения ми ум... и затова чудото толкова повече ме изумява, когато (Христос) някак си отваря окото на ума ми... Защото Той е Светлина и в светлината се явява на виждащите; и обратно, виждащите – в Неговата светлина Го виждат. Защото виждащите виждат в светлината на Духа, и в Него (в Духа) те виждат Сина. А който се е удостоил да види Сина, той вижда и Отца; а виждащият Отца, Го вижда, разбира се, със Сина. Това и сега, както казах, се извършва в мен.“²

Между апофатическото и катафатическото богословие не съществува никакво противоречие. Това са два взаимно свър-

¹ По: проф. С. Л. Елифанович. Пос. съч.

² Цит. по: архиеп. Василий (Кривошеин). Преподобный Симеон Новый Богослов. Париж, 1980.

зани пътя. Катафатическият път служи като един вид опора на апофатичното възхождение. Под различни покрови и образи Бог явява Своето присъствие в света: в живота на вселената, в словата на Писанието, в богословието и в литургическия живот на Църквата и т.н. Тук можем да намерим изобилие от живи идеи и образи, способстващи за насочването на нашия ум, за преображението и настройването му към съзерцание на Божественото, което превъзхожда всяко разбиране.¹ Всяко достигнато стъпало в богопознанието не бива окончателно, но открива пред нас ред нови стъпала. В своите коментари към Песен на песните свети Григорий Нисийски оприличава този полет на душата към Бога със стремежа на невестата към нейния възлюбен. Всеки нов опит във виждането (срещането) на Бога се оказва недостатъчен и само предизвиква още по-голяма жажда Той да бъде познат. Този, към Когото душата се стреми, всеки път се изплъзва от „обятията на помислите“...Този продължителен процес завършва с екстаза на таинственото мистическо богопознание.²

IX. БОЖЕСТВЕНИТЕ СВОЙСТВА и техните наименования

Свещеното Писание говори за многобройни свойства у Бога и за съответстващите им Божествени имена. Например Бог се именува Премъдрост (Притч. 9:1) и Премъдър (Рим. 14:26), утвърждава се, че Той е истинен (Втор. 32:4) и че Той е Истината (Иоан. 14:6) и т.н. Изброяване на Божествените свойства и имена можем да срещнем и у светите отци. Така,

¹В. Лоски. Мистическото богословие.

²Проф. И. В. Попов. Пос. съч.

свети Иоан Дамаскин пише, че Бог е „безначален, безкраен, вечен, съществуващ предвечно, несъздаден, неизмерим, неизменен, прост, несложен, безтелесен, невидим, неосезаем, неограничен, безпределен, непознаваем, непостижим, благ, праведен, всемогъщ, Вседържител, Всевидец, Промислител за всичко, Владетел на всичко и Съдия“¹.

Това множество на Божествените свойства и техните наименования може да бъде разделено на две големи групи: първата група обединява апофатическите свойства (и съответстващите им „отрицателни“ имена²), а втората – катафатическите свойства (на които съответстват „положителните“ имена³).

1. Апофатическите, или отрицателните, свойства

Свети Иоан Дамаскин пише, че за Бога не може да се каже „какво“ е Той по Своето същество, защото дори и същността на тварите е непостижима за нас; поради това много по-правилно е, когато разсъждаваме за Бога, да вървим не по пътя на утвържденията, а да следваме апофатическия път – „...посредством отричането на всичко. Защото Той не е нещо от съществуващите неща не защото изобщо не е съществувал, а защото е по-високо от всичко съществуващо, по-високо дори и от самото битие.“⁴

¹ Св. Иоан Дамаскин. Точно изложение... Кн. 1, Гл. II.

² Чрез посочването на тези свойства и имена бива отричана по отношение на Бога всяка ограниченост, характеризираща сътворените неща. Например сътвореното има начало, докато Бог е безначален и се именува Безначален.

³ Тези свойства и имена свидетелстват за това, как Бог се открива в света. Например Той е благ и се именува Благ. Тук бива утвърждавано нещо, което действително е свойствено за Божеството.

⁴ Св. Иоан Дамаскин. Точно изложение... Кн. 1. Гл. IV.

Ако всичко съществуващо е получило своето битие от Твореца, има начало във времето, ограничено е в пространството и е изменяемо, то за Бога следва да утвърждаваме, че Той е самобитен (в Своето битие не зависи от нищо външно на Себе Си), вечен (не зависи от времето), вездесъщ (не зависи от пространството), прост (несложен), неизмерим, неограничен, безкраен, безначален, неизменен, непостижим и т.н. Изброените апофатически свойства не дефинират същността на Бога, тъй като те не отговарят на въпроса: какво е Бог по Своето същество? Тези „свойства“ само ни дават да разберем, че Божеството е над всички възможни ограничения и определения, но не ни съобщават някакво положително знание за Божествената същност. Например ние не бихме посочили в какво именно се състои същността на дървото, ако кажем, че то не потъва във водата, не може да живее без кислород и слънце и т.н. Или – като знаем, че душата е безтелесна, безсмъртна, няма нито образ, нито цвят, с това ние все още не сме постигнали нейната природа в смисъла на нейното вътрешно съдържание.

Ще разгледаме по-подробно някои от апофатическите свойства (обикновено те биват наричани „онтологически свойства“ или свойства, отнасящи се към Божието битие, като такива, които свидетелстват за Същността на Бога).

А. Самобитност

Всички същества и предмети от този свят не са самобитни. Те имат началото или причината на своето битие във всемогъщата Божия воля.

А Сам Бог не е зависим в Своето битие от никого и от нищо. Той е самобитен. Не е възможно да се посочи никаква причина за Неговото съществуване. Той съществува преди

всяка причина. Няма нищо, което да Го предшества. За Него може само да се каже, че Той винаги съществува. *Преди Мене нямаше бог, и подир Мене не ще има* – казва Той на пророк Исаия (Ис. 43:10). *Аз съм вечно Съществуващият* (слав: „Сый“) – възвестява Бог на Моисей при горящата къпина (Исх. 3:14), „защото Той съсредоточава в Самия Себе Си всичкото битие, което не е започвало и не ще се прекрати“ – пояснява свети Григорий Богослов¹. Според мисълта на свети Григорий Нисийски, като нарича Себе Си „Съществуващият“, Бог дава да се разбере, че Единствен Той е истински Съществуващият. В Него е истинното и автентично битие. Той е безкрайно по-високо от всяко тварно битие, поради това всичко, намиращо се вън от Него, Му се противопоставя като „несъществуващо“, като битие, което е привидно². Той назовава Себе Си „живот“ (Иоан. 11:25); и този живот, който е в дълбините на Божествената същност, е непостижим за нас. Известна представа за свръхбитието на Бога ние получаваме от Неговите откровения в света.

Б. Неизменяемост

Изменението е неизбежно свързано или с усъвършенстването, или с деградацията на което и да било от съществуващите неща. По този начин всяко изменение е признак за относително несъвършенство.

Бог е абсолютното съвършенство, поради това в Него е немислима каквато и да било промяна. *У Отца на светлините...няма изменение, нито сянка от промяна* – пише апостол Иаков (1:17). Бог Сам свидетелства за Себе Си: *Аз съм Гос-*

¹Св. Григорий Богослов. Слово 38, на Богоявление.

²Св. Григорий Нисийски. За живота на законодателя Моисей.

под, Аз се не изменям (Мал. 3:6). Единствено Той пребивава неизменен в Своята природа, в Своите сили и определения. Нелепо е да се смята, че в Неговото Същество може да има място за какъвто и да било процес на самопознание, еволюция или самоосъществяване. „Божеството не подлежи на превратности и изменения – учи свети Григорий Нисийски, – тъй като няма нищо такова, което би било по-добро от Него и в което То би могло да се превърне (измени).“ Нищо няма власт над Него и нищо не може да Му въздейства по никакъв начин, така че да би могло да Го принуди да премине от едно състояние в друго.

Откровението противопоставя неизменяемостта на Бога на човешкото непостоянство: *Бог не е човек, та да лъже, нито е син човешки, та да се отмята (изменя – слав.)* (Числ. 23:19), – а също и на изменяемостта на вселената: *В начало Ти (Господи) си основал земята, и небесата са дело на Твоите ръце; те ще загинат, а Ти ще пребъдеш; всички те като дреха ще овехтеят, и като наметало Ти ще ги промениш, – и ще се изменят; но Ти си все Същият, и Твоите години няма да се свършат.* (Пс. 101:26–28).

Заедно с това би било невярно да мислим Бога като някакъв затворен в Себе Си, застинал Абсолют. Бог е живот, който не може да бъде обхванат в схемата на привычните за нас понятия за „покой“ и „движение“. Бог е неизменен в Своята природа, но Нему е присъщ и безначалният и нескончаем динамизъм на живота. Ареопагитиците твърдят, че „Той е неизменен в движението Си и напълно неподвижен, и вечно движейки се, Той остава постоянен в Самия Себе Си.“¹ Постоянно изхождайки в света в Своите енергии, Той пребъдва абсолютно неподвижен, тъй като животворящите лъчи на Бо-

¹Св. Дионисий Ареопagit. За Божествените имена. Гл. 10.

жеството в ни най-малка степен не са обусловени от съществуването на света, те са вечно сияние на Неговата същност. „Ако Му приписваме движение, искаме да кажем, че Той поражда в тварните същества любов, която ги застава да се стремят към Него“ – пише свети Максим Исповедник¹.

*

Раждането на Сина и изхождането на Светия Дух в недра на Светата Троица са вечни, непрестанни и нескончаеми, затова не нарушават неизменяемостта на Божеството.

Идването на Божия Син на земята (Боговъплъщението) също не внесло нещо ново в битието на Светата Троица, тъй като във Въплъщението Божествената природа на Сина не претърпяла никакво изменение и не се смесила с Неговото човешко естество.

Сътворяването на света не е свързано с никакви промени във волята или природата на Божеството, защото светът е сътворен от Бога в съответствие с Неговия предвечен замишъл и по своята природа той няма нищо общо с несътворената Природа.

Впрочем, понякога Писанието, приспособявайки се към нашия начин на възприемане, говори за това, че Бог може да се разкайва, да променя гнева Си в милост и да не изпълнява това, което е обещал. Всички подобни изрази в Откровението следва да се разбират не буквално, а в този смисъл, че едно и също Божествено действие човек може да възприема различно, изменяйки се към доброто или към злото. По повод израза: *десницата на Всевишния се е изменила* (Пс. 76:11) – Исидор Пелусиот отбелязва: „Божествената... десница е неизменяема и винаги също така могъща, като не допуска нито

¹Цит. по: В. Лоски. Мистическото богословие...

промяна към по-добро (защото тя е най-високата добродетел), нито изменение към по-лошо (защото това е невъзможно за нея), тя преобразява и изменя онези, които имат нужда да се подобрят.“¹

В. Вечност

Ограничеността и изменчивостта на всичко тварно поражда категориите на пространството и времето. Времето е характеристика на съществуването на света и човека. Дори Ангелите, които са безсмъртни, все пак са ограничени във времето – според началото на своя произход, като сътворени „в начало“, т.е. на границата между вечността и времето. По същия начин, както и останалите творения, те са несамобитни и изменяеми. Ангелите и душите на хората биват удържани в безсмъртието от определението на Божията воля и само условно могат да бъдат наречени „вечни“. Тяхната вечност, като имаща начало, е съвсем друга в сравнение с вечността на Бога.

Вечността в собствения смисъл на думата според свети Исидор Пелусиот, принадлежи единствено на достойната за поклонение и царствена Троица, битието на Която няма начало, нито край, и всякога е едно и също². Бог нарича Себе Си *Алфа и Омега, начало и край* (Откр. 22:13), защото преди началото на този свят и в неговия край пребъдва едната Божествена вечност. Неизменната природа на Божеството пребивава отвъд пределите на каквито и да било понятия за време. За Бога са еднакво открити и реални и миналото, и настоящето, и бъдещето. Свети Григорий Богослов пише, че кога-

¹Цит. по: еп. Силвестър. Православно догматическо богословие. Т. 2.

²Пак там.

то „разумът, разглеждайки безпределното в две посоки – по отношение на началото и по отношение на края... свежда в единство едното и другото, тогава нарича Бога „вечен“; защото вечността не е нито време, нито част на времето; защото тя не е измерима“¹.

По думите на свети Василий Велики, да питаш за време по отношение на Бога е също така безумно и нямащо смисъл, както и да задаваш въпросите: „Какво ще бъде след смъртта на Безсмъртния? Какво е било преди рождението на Вечния?“²

Библията говори, че Бог е живял и ще живее во веки веков (Пс. 54:20; 89:3; Плач Иер. 5:19). За да можем донякъде да усетим природата на тази Божествена вечност, в Библията тя бива противопоставяна на бързо течащото време на вселената: *пред Твоите очи хиляда години са като вчерашния ден, който е преминал* (Пс. 89:5); също и на човешкото време: *дните ми са като преклонна сянка... А Ти, Господи, вечно пребъдваш...* (Пс. 101:12, 13).

Според мисълта на ареопагитиците „Бог е причината на вечността, времето и дните.“³ Като Творец на вселената и Промислител, Той, бидейки извън времето, действа в историята и във времето. Например книга Битие повествува за Бога, Който сътворява вселената във времето, а в Пролога на Евангелието от Иоан Той се съзерцава във вечността, преди сътворяването на света.

Г. Вездеприсъствие

„Всичко е отдалечено от Бога, но не по място, а по при-

¹ Св. Григорий Богослов. Слово 38, на Богоявление.

² Прот. Г. Флоровски. Източните отци от IV в.

³ Св. Дионисий Ареопагит. За Божествените имена. Гл. 10.

рода (по същност)“ – пише свети Иоан Дамаскин¹. „Всичко е отдалечено от Бога, но не по място“, защото Той е вездесъщ. Той е навсякъде, във вещественния и в духовния свят. *Не изпълням ли Аз небе и земя?* – казва Господ (Иер. 23:24). *Небето е Мой престол, а земята – подножие на нозете Ми; де тогава ще съградите дом за Мене, и де е мястото на Моя покой?* (Ис. 66:1). В беседата Си със самарянката Христос също така учи, че поклонението на Бога не може да бъде обвързано само с едно място, а че трябва да се извършва навсякъде с дух и истина: *настъпва час, когато нито в тая планина, нито в Иерусалим ще се поклоните на Отца* (Иоан. 4:21).

Бог, Който е навсякъде и всичко изпълва, присъства във всеки атом на този свят, в рая и в ада, в душите на праведниците и на грешниците, макар и да бива възприеман различно от едните и от другите. Със Своя Промисъл Бог пребивава и действа навсякъде, а благодатта се възприема само от достойните. Царството Божие няма да дойде забелязано, и няма да кажат: *ето, тук е, или: на, там е. Понеже ето, царството Божие вътре във вас е* – учи Христос (Лук. 17:20–21). По забележително образен начин се възпява Божието вездеприсъствие в Псалтира: *Къде да отида от Твоя Дух, и от Твоето лице къде да побягна? Възляза ли на небето – Ти си там; сляза ли в преизподнята – и там си Ти. Взема ли крилете на зората и се преселя на край-море, – и там Твоята ръка ще ме поведе, и Твоята десница ще ме удържи* (Пс. 138:7–10). Ако по Своята същност Бог е задпределен по отношение на света, „отдалечен от всичко“, то Той пребивава във всичко чрез Своите енергии, които са неотделими, но отличими от Неговата същност. Според тълкуванието на ареопагитиците Божието лице (за което така често говори Писанието, виж приведенният по-горе

¹Св. Иоан Дамаскин. Цит. съч. Кн. 1. Гл. XIII.

текст на псалом) – това са Божествените сили, обърнати към тварта. Това е „действителният и жив Взор на Самия Бог, чрез който Той изволява и животвори, поддържа и запазва всичко – Взорът на всемогъщата Сила и свръхизобилната Любов“¹. Свети Атанасий Александрийски пише: „Бог пребивава във всичко по Своята благодат и сила, а вън от всичко – по Своето Собствено естество.“² Със Своите сили Той обхваща и пронизва целия свят. Според мисълта на апологетите Бог не се обхваща и от целия свят, Той Сам е „вместилище на всичко“³. Бидейки неделим, във всеки лъч на Своето Божество Той пребивава целият и във всичко по тъждествен начин.⁴

Като аналогия за Неговото вездеприсъствие може да послужи посочването на всемирния закон за гравитацията. Разбира се, този пример е напълно условен, тъй като силата на гравитацията, действаща във всяка конкретна точка на нашата вселена, е стабилна (константна) и тук не е отразен личният характер на живото Божие вездеприсъствие. Като други аналогии могат да се посочат: слънчевата светлина, която осветява и животвори цялата земя, без да се слива с „долния“ свят; и – душата, която прониква тялото, но не се съдържа в неговите части.

Божеството като съвършено безтелесно и невеществено не притежава каквато и да било форма и не заема никакво място в пространството, макар че заради целите на Домостроителството Бог може да се явява на човека в различни пространствени образи. Така, в Стария Завет Бог се откривал под различни образи, приспособявайки се към способността за възприемане на старозаветния човек.

¹Прот. Георгий Флоровский. Тварь и тварность.

²Цит. по: еп. Силвестър. Пос. съч.

³Пак там.

⁴Св. Иоан Дамаскин. Цит. съч. Кн. 1. Гл. XIII.

2. Антропоморфизмите в Священото Писание

Бог е Дух (Иоан. 4:24). Неговата духовност е безкрайно по-висока и по-съвършена от духовността на Ангелите и на човешките души. Бидейки непостижим в Своята същност дори и за Ангелите, Той, разбира се, е чужд на всяка телесност и материалност. Свети Иоан Дамаскин пише: „Че Бог по природа е безтелесен, това е ясно. Защото как може да бъде тяло това, което е безкрайно и безпределно, няма образ, не подлежи на осезаване и е невидимо, просто и несложно?“¹

Наистина в Священото Писание, особено в Стария Завет, ще намерим немалко места, в които на Бог сякаш се приписва нещо телесно (очи, уши, ръце, нозе, сърце и т.н.), или пък – чувства, състояния и способности, свойствени за тварните същества (радост, гняв, скръб, сън, ходене и т.н.). Телесните членове, чувства или сили, които биват приписвани на Бога, се наричат антропоморфизми (гр. *ἄνθρωπος* – човек, *μορφή* – форма).

Светите отци ни поучават под антропоморфизмите в Писанието да разбираме духовните Божии свойства и действия, за които ние не можем да говорим по друг начин, а само – „с помощта на символите, съответстващи на нашата природа“². Така, под Неговите „очи“ и „зрение“ според тълкуването на свети Иоан Дамаскин трябва да разбираме Неговата всевиждаща сила и всезнание; под „ушите“ и „слухът“ – Неговото благоволение към нас и приемането на нашите молитви; под „говоренето“ и „устата“ – изразяването на Неговата воля; под „лице“ – Неговото откровяване и Себеразкриването Му посредством действията; под „ръцете“ – Неговата дея-

¹Св. Иоан Дамаскин. Цит. съч. Кн. 1, Гл. IV.

²Пак там. Кн. 1. Гл. XI.

телна сила; под „нозете“ – Неговото присъствие.¹ Ако е казано, че Бог спи, от това трябва да разберем, че Той не проявява грижата Си по отношение на нещо; Бог се гневи, това означава, че Той наказва, защото при нас наказанието следва гнева; Бог седи, т.е. обитава в светите Сили и т.н.² И така, всичко, което е казано за Бога чрез телесни образи, е казано символично и съдържа в себе си твърде висок смисъл, тъй като Божеството е просто и няма форма“ – пише свети Иоан Дамаскин³.

Според мисълта на свети Василий Велики такива изрази в Библията, като: „Бог каза“ и „Бе слово Божие към мене“ – не бива да се разбират абсолютно буквално. Бог е безтелесен и за да съобщи Откровение, не се нуждае от човешки думи. Божият Дух въздействал непосредствено върху ума на пророчите, пораждайки в него мислите, които те трябвало да възвестят на хората⁴.

В IV в. Църквата осъдила ереста на антропоморфитите (авдианите). Авдий учел, че тъй като човек е сътворен по Божий образ и подобие, от това следва, че и Бог е подобен във всичко на човека, без да се изключва и тялото. Светите отци отхвърлили това учение и разяснили, че тези изрази в Писанието, в които на Бога се приписват човешки свойства, трябва да се разбират символично. В Последованието на Неделя Православна се съдържа следният анатематизъм: „На тези, които казват, че Бог не е Дух, а плът – анатема.“

¹ Св. Иоан Дамаскин. Цит. съч. Кн. 1, Гл. IV.

² Св. Григорий Богослов. Слово 31 (или за богословието 5-о).

³ Иоан Дамаскин. Цит. съч. Кн. 1, Гл. XI.

⁴ Проф. И. В. Попов. Конспект лекций по патрологии.

3. Катафатически свойства

Божията същност е непостижима и неименуема. Наистина в Свещеното Писание има текстове, които като че ли ни говорят за Божествената същност, например: *Аз съм вечно Съществуващият* (Изх. 3:14); Бог е светлина (Иоан. 1:4-7); *Бог е любов* (1 Иоан. 4:8); *Бог е Дух* (Иоан. 4:24) и т.н. Всички положителни твърдения от този род обаче изразяват само това по какъв начин Бог се открива в света. Така, човек познава Бога като Източник на живота и битието и Го именува „Съществуващият“ и „Животът“; постига, че Бог е безтелесен, независим от пространството и времето, и Го нарича „Дух“; в Неговите действия (енергии) Го познава като любов, мир, светлина, сила, премъдрост и т.н. и съответно на това назовава с тези имена Самия Него. Но никое отделно взето име, нито дори съвкупността на всички тях, не е в състояние да изрази пълнотата на цялото богатство на Божествения живот.

Всички катафатически (положителни) имена, всичко, „което утвърждаваме по отношение на Бога, ни показва не Неговото естество, а онова, което се отнася към естеството“ – пише свети Иоан Дамаскин¹. Ако едни от имената, утвърждаващи, че Бог е живот, любов, светлина, могъщество и т.н., указват на съответстващите им вечни сили и действия на Божеството, то другите, например: Творец, Господ, Владика (Вседръжител), Цар, Спасител, Съдия говорят за отношенията на Бога с творението, за действията на Бога по отношение на него.

Ние можем да възприемем правилно положителните изказвания на Писанието за Бога само по апофатически на-

¹Св. Иоан Дамаскин. Цит. съч. Кн. 1. Гл. IV.

чин, като имаме съзнанието за това, че Той не е нито живот, нито светлина, нито премъдрост в общоприетия смисъл.¹ *Моите мисли не са ваши мисли, нито вашите пътища са Мои пътища, казва Господ. Но както небето е по-високо от земята, тъй Моите пътища са по-високо от вашите пътища, и мислите Ми – по-високо от вашите мисли* (Ис. 55:8, 9). Зад всяко библейско определение за Него Той си остава Бог съкровен, познаваем единствено в опита на вярата. Затова свети Иоан Лествичник пише: „Любовта – това е (Сам) Бог, а който иска да определи „какво“ е Бог, той, като се показва сляп по ум, опитва се да измери пясъка в морската бездна.“² Не единствено Божията същност е непостижима, но и Божествените енергии са познаваеми само отчасти, според мярата на нашата причастност към Бога.

Свети Иринеи Лионски учи за абсолютното единство на всички свойства и сили в Божеството: „Бог е прост и несложен и целият подобен и равен на Самия Себе Си; Той целият е чувство, целият е дух, целият – мисъл, целият – ум, целият – слух, целият – око, целият – светлина, и целият – извор на всички блага.“³ По тази причина, за да избегнем антропоморфните представи за Бога, не следва да мислим за Неговия разум, воля и чувство като за някакви вторични качества на Божествената природа. По думите на свети Максим Исповедник всички определения на Бога (благодат, мъдрост, любов, знание, истина и т.н.) не се явяват в Бога „свойства“ в собствения смисъл на думата, защото в Него не бива да различаваме същността и качества, както правим това, когато говорим за

¹ Св. Дионисий Ареопагит. Мистическо богословие. Цит. по: В. Лоски. Догматическо богословие.

² Преп. Иоан, игум. на Синайската обител. Лествица. Слово 30.

³ Св. Иринеи Лионски. Против ересите. Кн. 2. Гл. 12.

тварното битие.¹ Например на човека са присъщи разум, воля и чувства. Но за Бог не може да се каже, че у Него има разум, воля, благодат и т.н. Той Сам е разум, воля, живот, любов и т.н. Всяка Негова енергия и сила е Сам Бог, лично присъстващ, макар и навън от Своята същност.

А. Премъдрост и разум

В Свещеното Писание понятията за премъдрост и разум (като сили на Божествената природа) съвпадат. В книгата Притчи Соломонови самата Премъдрост говори: *Аз съм разум, у мене е силата* (8:14), а малко по-напред: *Нали премъдростта вика? И нали разумът издига гласа си?* (8:1). Ако е казано, че *Господ... с разум утвърди небесата* (Притч. 3:19), то и за Премъдростта се казва, че тя е била „художница“, т.е. устроителка на света (Притч. 8:30). Затова няма основания да гледаме на Божията премъдрост само като на свойство на Божествения разум. Например за свети Иоан Дамаскин „разум“ и „мъдрост“ са синоними, обозначаващи съзерцателната способност на разумните същества.²

Бог е Източникът на истинната премъдрост и разум. *Той ... дава мъдрост на мъдри и знание на разумни* (Дан. 2:21). Той дава на човека *разумно сърце, за да ... различава, що е добро и що е зло* (3 Царств. 3:9). Можем да придобиваме у Бога премъдрост и разум, подобно на някое богатство и извор на живот (Притч. 16:22), както и да ги загубваме (Притч. 21:16; 23:27). Особено ярко този енергиен характер на Божествената премъдрост е изобразен в следните слова на Писанието:

¹ Проф. С. Л. Елифанович. Цит. съч.

² Св. Иоан Дамаскин. Цит. съч. Кн. 2. Гл. 27.

премъдростта е по-подвижна от всяко движение, и поради своята чистота през всичко преминава и прониква. Тя е дишане на Божията сила и чисто излияние на славата Вседържителя... Тя е отраз на вечната светлина, чисто огледало на действието на Бога и образ на благостта Му... *пребъдвайки сама в себе си, всичко обновява и, минавайки от рода в род у светите души, приготвя Божиите приятели и пророци...* Тя е по-хубава от слънцето и превъзхожда множеството звезди; в сравнение със светлината тя е по-горе (Прем. 7:24–29). Бидейки сама един от най-висшите дарове на Светия Дух (Прем. 7:14; 9:17), тя се представя в Писанието като разпределителка на всички блага: на живота и щастieto (Притч. 8:32–36; Сир. 14:25), на безопасността (Притч. 3:23–26), на благодатта и правдата, на славата и богатството (Притч. 3:13–16; Прем. 8:5), както и на всички добродетели (Прем. 8:7).

Още в Стария Завет Премъдростта се изобразявала като някаква личност, съпътстваща всички действия на Бога в света. При сътворяването на света тя е била *там... веселейки се пред лицето* Божие (Притч. 8:27–31). Тя управлява вселената (Прем. 8:1), направлява историята на света (Прем. 10:1–19) и осигурява спасение на хората (Прем. 8:13). Тя им открива Божията воля (Прем. 9:9), призовава ги да се възползват от всички нейни блага (Притч. 8:1–21), да вкусят от Нейната трапеза (Притч. 9:4–5).

В Новозаветните Писания нашият Господ Иисус Христос застава пред нас като Учител на най-превъзходната премъдрост, засвидетелствана със сила и с чудеса (Мат. 12:42; Марк. 6:2; Лук. 2:40). Той обещава на Своите последователи дара на премъдростта, *на която не ще могат противоречи, нито противостоя всички ваши противници* (Лук. 21:15). Христос построява словото Си по образа на обръщенията на Божията премъдрост в Стария Завет: *Дойдете при Мене* (Мат. 11:28; срв.

Сир. 24:21); *който дохожда при Мене, няма да огладнее; и който вярва в Мене, няма да ожаднее никога* (Иоан. 6:35; срв. Ис. 55:1, Притч. 9:1–6). Тук е обещано много повече, отколкото може да се очаква от призивите на който и да било мъдрец. Апостолът пряко назовава Христа „Божия Премъдрост“ (1 Кор. 1:24, 30), защото в Него *са скрити всички съкровища на премъдростта и на знанието* (Кол. 2:3). В Христа открояването на Божествената Премъдрост постига своята пълнота (Мат. 13:35; Рим. 11:33). В Него всички старозаветни изказвания за Божията Премъдрост получават своя окончателен смисъл: именно Той и е въплътената Ипостасна Божия Премъдрост.

Вън от Бога няма истинска премъдрост и *няма разум... – насрещу Господа* (Притч. 21:30). *Земната мъдрост*, основана върху изкривеното, нецялостно и разсъдъчно знание, притежава съвсем друга природа в сравнение с Божествената мъдрост. Такова е онова измамно знание, към което коварната змия увлече нашите прародители (Бит. 3:1).

Плътската мъдрост разсъждава за всичко от позицията на падналия човек и не е способна да се възвиси до познание на Божественото. Тя стигна до пълното безумие, когато, като отхвърли Живия Бог (1 Кор. 1:21), чрез своите слуги осъди на смърт Господа на славата (1 Кор. 2:8). Поради това Бог осъди и отхвърли тази „мъдрост“ – *земна, душевна, бесовска* (Иак. 3:15; 1 Кор. 1:19; 3:15). Той реши да спаси света с безумството на Кръста, за да посрами безумната мъдрост на *тоя свят* (1 Кор. 1:17–25).

Непостижимата и неизследима Божествена премъдрост (Рим. 11:33) ни се подава отгоре, от Отца на светлините (Иак. 3:17). Тя не принадлежи към естествените способности на човека, а се дарува на достойните души, които искрено търсят Бога, макар те и да бъдат подобно на апостолите младенци във външната мъдрост и знание (Мат. 11:25).

Б. Всезнание

Бог е всезнаещ. Той в съвършенство познава Своята Триединна природа, чиито дълбини са скрити и непостижими за сътворените същества (1 Кор. 2:11). Той обладава вечно знание и за всичко съществуващо. *Познати са Богу отвъка всичките Му дела* (Деян. 15:18). Твартата е приведена в битие в съгласие с Неговия предвечен замисъл, в който е предвидяно всичко за всяко от творенията. Ето защо Бог не се нуждае от изучаване на съществуващите неща. Той познава света по силата на Своите „предопределения“ за него, които обхващат цялото битие по цялото протежение на неговото съществуване.¹

Нищо не е скрито от всевиждащото око на Бога. *Няма твар, скрита за Бога; а всичко е голо и открито за очите на Оногова, пред Когото ние ще отговаряме* (Евр. 4:13). Той знае „теглото на вятъра“, „мярката на водата“, „наредбите“, дадени на дъжда и „пътя на гръмоносната мълния“ (Иов 28:25–26). Той вижда всяка крачка на човека (Иов 34:21), прониква в най-съкровената дълбочина на неговото сърце (Иер. 17:10), знае всичките му помисли (Пс. 37:10). Той знае всички дела на човека, всички породили се в сърцето му намерения (1 Кор. 4:5) и всички думи, които е казал (Мат. 12:36), и ще ни съди според всичко това в Последния ден.

На Бог са еднакво добре известни и миналото, и настоящето, и бъдещето. *Господи! – възкликва Псалмопевецът. – Ти отдалеч разбираш моите помисли... и всички мои пътища са Тебе известни. Още думата ми не дошла на езика ми, Ти, Господи, вече точно я знаеш* (Пс. 138:1–4).

Божественото всезнание не означава предопределение.

¹Проф. С. Л. Епифанович. Цит. съч.

Бог отнапред знае всичко добро и лошо, което ще се случи, но не предопределя поведението на разумните същества. „Бог знае всичко отнапред, но не всичко предопределя – пише свети Иоан Дамаскин. – Така, Той предвижда това, което е в наша власт (нашите постъпки), но не го предопределя; защото Той не желае порока, но и не ни принуждава към добродетелта.“¹ Божието предзнание не ограничава свободата на сътвореното. По същия начин и свободата на нашите ближни не се нарушава, когато ние предвиждаме техните постъпки.

Според Своята благодат и справедливост Господ е предопределил само онова, „което не се намира в наша власт“.² Така, Той е предопределил да живеем и да се ползваме от свободата си, и „добродетелта ни е дадена от Бога заедно с нашата природа... без Неговото съдействие и помощ за нас е невъзможно нито да желаем, нито да правим добро. Но в наша власт е дали ще пребъдем в добродетелите и ще последваме Бога... или ще загърбим добродетелта, т.е. ще живеем порочно и ще последваме дявола, който наистина без принуда ни примахва към това.“³

В. Всемогъщество

В явяването Си на Авраам Бог нарича Себе Си „Всемогъщ“ (евр. „шаддай“ – от корена „шадад“ – превъзхождам със сила). Божествената мощ е безпределна. Бог *върши всичко, що иска, на небесата и на земята, в моретата и във всички бездни* (Пс. 134:6). Той не се разколебава в Своите решения (Числ. 23:19). Неговата свята воля, произобилваща с могъщество,

¹ Св. Иоан Дамаскин. Цит. съч. Кн. 2. Гл. 28, Гл. 30.

² Пак там.

³ Пак там.

никога не остава неосъществена. Бог е решил: и *кой ще Го отклони? Той върши, каквото иска душата Му* (Иов 23:13). У Него няма да остане безсилна *ни една дума* (Лук. 1:37). *Той рече – и всичко стана; Той заповяда – и всичко се яви* (Пс. 32:9). Неговата действена мисъл „непременно се превръща в нечие битие“. Свети Иоан Дамаскин пише, че Бог „твори с мисълта Си“¹.

Свети Григорий Нисийски учи, че разумът и волята Божия са така вътрешно и неразделно съединени, че следва да ги представяме напълно съвместно и едновременно действащи, подобно на това, както заедно с пламъка винаги се явява и светлината². Неслучайно Божията премъдрост бива наричана в Писанието: *дихание на Божията сила* (Прем. 7:25), а в книга Притчи Премъдростта говори: *Аз съм разум* (Божият), *у мене е силата* (8:14).

Всемогъществото на Бога, както беше казано, се проявило преди всичко в сътворяването на света и заедно с това Вседържителят е и пълновластен Владетел на Своето творение. Неговият Промисъл се простира върху вселената като цяло, както и върху всяко, отделно взето творение. Той дава устойчивост на вселената и властва над стихииите (Пс. 64:8; 88:10; 118:90; Иов 34:13). *Всичко чрез Него се държи* (Кол. 1:17). Той държи *всичко с мощното Си слово* (Евр. 1:3). *В Негова ръка е душата на всичко живо* (Иов 12:10) и без Неговата грижа *завчас щеше да погине всяка плът* (Иов 34:14–15). Заради целите на Промисъла Той може да променя по Свое усмотрение обичайния ред в живота на природата: да застави планините да се разтресат и да задимят (Пс. 113:4; 143:5), да превърне пустинята във водни извори и да пресуши морската

¹Св. Иоан Дамаскин. Цит. съч. Кн. 2. Гл. II.

²Еп. Силвестър. Цит. съч. Т. 2.

бездна (Пс. 106:33; Ис. 50:2). Когато Бог иска, „се изменя порядъкът на естеството“. За свръхмогъществото на Бога няма нищо невъзможно (Иов 42:2; Мат. 19:26). Той Единствен върши чудеса (Пс. 71:18; 76:14). *Със силна ръка и с висока мишца* Той освободи Своя народ от египетското робство и му дарува победа над враговете (Изх. 7:19). Той действа в свършена свобода: раздава царства (Втор. 4:14; 29:28), въздига и смирява, когото поиска (Тов. 4:19).

Действието на Божественото всемогъщество не е произвол. Бог винаги действа в съгласие със Своята природа: с благод, с правда и с предзнание. Затова е безмислен софистическият въпрос: „Може ли Бог да сътвори камък, който да не може да повдигне?“ Сякаш в отговор на него свети Иоан Дамаскин пише: „Божеството може всичко, което пожелае; но не всичко, което може – пожелава.“¹ Например Бог би искал всички ние да станем праведни и свети, но не ни принуждава към това. Той очаква свободното обръщане на човека. Но човешката воля може да се ожесточи в греха и тогава тя се превръща в този прословут „камък“, който Бог, като сътвори, не може да повдигне, защото Той никого не спасява насилно. По непостижим начин Всемогъщият ограничава Себе Си, уважавайки свободата на сътворените от Него разумни същества, защото без уважение към свободата на другия любовта е невъзможна.

Г. Святост. Светлината

Първоначалното значение на думата „святост“ (евр. – „кодеш“) било навярно „отделен“. В този смисъл Израил, избраният от Бога и отделеният от езическите народи, се нари-

¹Св. Иоан Дамаскин. Цит. съч. Кн. 1. Гл. XIV.

ча свет народ на Господа (Втор. 7:6). Също и за съботата се казва: *седмият ден да бъде за вас свет* (Изх. 35:2), т.е. отделен от редицата на другите дни в седмицата и посветен на Бога. Безспорно, понятието за святост в Библията е много богато.

Светостта е отличително свойство на Божеството, затова в Писанието Бог нерядко се назовава с името *Светият* (Откр. 3:7; вж. Изх. 31:13; Евр. 2:11). Светии ние наричаме онези, които са станали причастници на Божествената благодат и освещение. Свято е всичко, което идва от Бога или Му служи: свято е името Му, Неговото слово и закон, свети са Неговите пътища, Неговият престол, храм и подножието на нозете Му, свети са апостолите, пророците и Неговите Ангели и т.н.

Божията святост се проявява в света като Божествената Светлина, като славата на Божеството, ето защо е възможно сближаването на понятията „свят“ и „светлина“. Така, по думите на пророк Исаия летящите около престола Божий серафими възклидавали: *Свет, Свет, Свет е Господ Саваот! цяла земя е пълна с Неговата слава!* (т.е. с Неговата Светлина) (Ис. 6:3). Апостол Иоан пише за Божията святост: *Бог е светлина, и в Него няма никаква тъмнина* (1 Иоан. 1:5).

В Стария Завет светостта на Бога се открива понякога, както например във величествените Синайски явявания (Изх. 19:3–20); в ужасяващата сила, готова да унищожи всичко нечисто, и в същото време тя се проявява в силата, която подава на Своите избраници външни знаци на освещението (Изх. 34:29). От деня Петдесетница тя се явява в светоносната благодат, съобщаваща истинската святост на християните, които получават *помазание от Светаго* (1 Иоан. 2:20), в които още отсега обитава Светият Дух (1 Кор. 3:16; Еф. 2:22).

Бидейки свят, Бог изисква светост от ония, които жела-

ят да общуват с Него: *бъдете свети, защото Аз, Господ, Бог ваш, съм свет* (Лев. 19:2; 20:26). Вярващите трябва да утвърждават *сърцата си да бъдат непорочни в светост пред Бога* (1 Сол. 3:13), защото в Царството Небесно не ще влезе нищо нечисто.

За неразкаялите се грешници светостта на Бога ще се открие в Последния ден като поразяващия пламък на Страшния съд (Ис. 10:17; 2 Сол. 1:8).

Бог се именува Светлина според Своята енергия. Някои светии още в този живот са се удостоявали със съзерцаването на Божествената Светлина. Преподобният Симеон Нови Богослов пише: „...Свидетелстваме, че Светлината вече свети в тъмнината – и нощем, и денем, и вътре, и вън; вътре – в нашите сърца, а вън – в ума, като ни осиява незалязващо...(и) оживотворява и прави светлина ония, които озарява. Ние свидетелстваме, че Бог е Светлина, и ония, които са Го приели, като Светлина са Го приели, защото пред Него шества Светлината на славата Му и не е възможно Той да се яви без Светлината; и ония, които не са видели Неговата Светлина, не са видели и Него, защото Той е Светлина, и които не са получили Светлината, още не са получили благодатта, защото получилите благодатта са получили Светлината на Бога... както каза Светлината, Христос: „Ще се вселя в тях и ще ходя помежду им.“¹

Съществува определена последователност в живота и възрастването в Божествената Светлина. Преподобният Симеон пише: „А когато ние навлезем в съвършената добродетел, тогава Той вече не идва както преди, без образ и без вид, но идва в някакъв образ, въпрочем – в образа на Бог; защото

¹ Св. Симеон Нови Богослов. Слово 79.

Бог не се явява в някакво очертание или отпечатък, а в образа на (Своята) светлина, която е проста, безобразна, непостижима и неизречена. Повече от това не мога да кажа нищо. Впрочем, Той се явява ясно, разпознава се много добре, вижда се чисто невидим, говори и чува невидимо, и Този, Който е Бог по естество, беседва с ония, които са родени от Него богове по благодат, както беседват двама приятели, лице в лице; обича синовете Си като баща, обичан е безмерно от тях и става за тях някакво дивно видение и страшен глас, за които те не могат да говорят, както подобава, но не могат и да мълчат. Дух Свети става във тях всичко, което чуваме да се говори в Божествените Писания за Царството Небесно, а именно: бисер, синапово семе, квас, вода, огън, хляб, питие на живота, одър, брачен чертог, жених, приятел, брат и отец. И защо трябва да говоря много за неизречимото? Защото това, което окото не е виждало, ухото не е чувало и не е влязло в сърцето, може ли да се измери с езика и да се опише в слово? Наистина, не е възможно. Макар ние да сме придобили всичко това и да го имаме вътре в себе си от Бога, Който ни го е дал, не можем нито да го измерим с ума си, нито да го изясним със слово.¹ В „Химните“ си преподобният Симеон говори за моментите, когато е виждал (духовно) Светата Троица, като признава в същото време неизречимостта на тези Откровения. Духовното ликуване на подвижниците в Божествената Светлина – това е предвкушане и началото на онази слава, която в пълнота ще ни бъде дадена при явяването на Бога, в бъдещия век, когато *праведните ще блеснат като слънце в царството на Отца си* (Мат. 13:43).

¹ Св. Симеон Нови Богослов. Слово 90.

Д. Правда

В Стария Завет Божията правда обикновено се разбирала в смисъла на справедливия съд, който Бог извършва, като наказва враговете на Израила (Втор. 33:21), грешниците и престъпниците на Закона (Ам. 5:24; Ис. 5:16; 10:22), или пък – като избавя онзи, който е прав (Иер. 9:23; 11:20). Според Своята правда Бог избавя праведния от бедите (Пс. 10:7) и същевременно, наказвайки, явява Своята неподкупна правда (Дан. 9:7; Вар. 1:15; 2:6).

Обаче в най-древните текстове на Библията, особено в псалмите, се забелязва и друго разбиране за тази най-висша правда, което не се основава върху юридическата представа за справедливото въздаяние, в зависимост от изпълняването или неизпълняването на Закона. Правдата Божия бива разбрана като щедрата милост на Яхве, издигаща се над съда, животворяща и готова да прости на каещия се грешник. *Помилуй ме, Боже, по голямата Си милост, и по многото Си щедрости изглади беззаконията ми... Избави ме от кръвнина, Боже, Боже на моето спасение, и езикът ми ще възхвали Твоята правда* – се моли Псалмопевецът (Пс. 50:3, 16); а също – и в друг псалом: *животвори ме с Твоята правда* (Пс. 118:40). Тук става дума за освещаването на човека от Божията благодат. Именно в този смисъл следва да разбираме думите *блажени гладните и жадните за правда...* (Мат. 5:6). Блажен е не този, който с всякакви средства се домогва до социална справедливост, а онзи, който търси правдата Божия.

Тази двойственост в разбирането на Божията правда – съдеща и милуваща – се запазва и в новозаветните Писания. Така, апостол Иаков свидетелства, че *един е Законодателят и Съдията, Който може да спаси и погуби* (Иак. 4:12). Законоположникът е начертал в нашето естество нравствения за-

кон (Рим. 2:14–15), а освен това на иудеите бил даден старозаветният закон, който намира своя завършек и пълнота в съвършения закон на евангелските заповеди (Еф. 2:10). Бог изисква изпълнението на Своите установления. Той обича правдата и ненавижда беззаконието (Евр. 1:9; 1 Петр. 3:12) и като Праведен Съдия, ще въздаде за добродетелта и порока (Еф. 5:3; Рим. 1:18).

И така, тук звучи все същата тема за Съда, но за разлика от старозаветните книги, където Божието правосъдие често бива показвано в действие (например изгонването на съгрешилите прародители от рая, изгарянето на Содом и Гомор, смесването на езиците и разпръсването на народите, наказването на Израила заради неговите грехове и възнаграждаването му заради проявеното от него послушание към Божията воля и т.н.), Новият Завет почти не отделя никакво място за показване на действието на Божието правосъдие в живота на отделните вярващи или общности, а отлага времето на Съда за края „на този век“. Разбира се, Божият съд се извършва в живота на хората не по-малко и в новозаветните времена, но се извършва най-често невидимо и сякаш по естествен начин. Отчасти той може да се съзре в това, че праведниците независимо от всичките постигащи ги бедствия по Божията благодат пребивават в мирно устроение на душата и се удостоават с духовни утешения, а закоравелите грешници, дори и когато видимо благоденстват, непрестанно се терзаят от своите страсти и беззакония. Едните още тук предвкусят бъдещото блаженство, а другите – бъдещите мъки. В края на историята ще се извърши Страшният Съд (Мат. 12:36; 25:31–46), последният и справедливият, когато Бог *...ще въздаде всекиму според делата му...според доброто или злото, което е извършил с тялото си... Живот вечен на ония, които с постоянство в добри дела търсят слава, чест и безсмъртие; ярост и гняв пък*

на тия, които упорствуват и не се покоряват на истината, а се покоряват на неправдата (Рим. 2:6–8; 2 Кор. 5:10).

Макар по повод на темата за есхатологическия Съд в новозаветните Писания да е казано достатъчно много и по достатъчно силен начин (дори и у апостола на езичниците), тя въпреки това не се явява като основна за Евангелското благовестие като цяло. Правдата Божия се открива тъкмо в безпределността на Божията любов: Божият Син доброволно прие върху Себе Си страданията и смъртта, за да спаси заблудилия се човек. *Христос, за да ни заведе при Бога, веднъж пострада за греховете ни, Праведник за неправоверните* (1 Петр. 3:18). Правдата Божия – това е преди всичко Божията милост, благодатта на спасението, слизаща от Небето върху всички, които са повярвали в Христа, независимо от делата по закона (Рим. 1:17; 3:21).

Никои дела сами по себе си не са достатъчни, за да може човек да се оправдае с тях пред Бога; поради това той винаги получава оправданието даром, като дар Божий, при условие, че е показал от своя страна вяра и смирение. Против законническото разбиране на праведността развива своето учение и апостол Павел: *...ние повярвахме в Христа Исуса, за да се оправдаем чрез вярата в Христа, а не чрез дела по закона* (Гал. 2:16); *защото чрез делата на закона няма да се оправдае пред Него (Бога) нито една плът; понеже чрез закона се познава грехът* (Рим. 3:20); *а платката, що дава грехът, е смърт* (Рим. 6:23); *но както иудеи, тъй и елини, всички са под грях* (Рим. 3:9). И така, спасението и оправданието се приемат чрез вярата в Христа, а не представляват награда за делата.¹ Апосто-

¹ Истинската вяра не може да не се прояви в добродетелта (Иак. 2:20 – 26), поради това са нужни и дела, потвърждаващи вярата. Но важни са не толкова делата сами по себе си, колкото мотивите, по силата на които те се извършват.

лът пише, че сега без (независимо от) закона се яви Божията правда...Божията правда чрез вяра в Исуса Христа е у всички и върху всички вярващи; защото няма разлика: всички съгрешиха и са лишени от славата Божия, оправдавайки се даром, с Божията благодат, чрез изкуплението в Христа Исуса (Рим. 3:21–24). Бог явява Своята правда в прощението на сторените по-преди грехове... *та да стане явно*, че Той е справедлив и оправдава вярващия в Исуса (ст. 25–26). По този начин в учението на апостола Божията правда се разбира и се мисли най-вече като проявяваната от Бога милост, иначе казано, това е Христовата благодат, освещаваща, и със самото това, оправдаваща каещия се грешник.

Действително Божият Син не дойде да съди света, а да спаси света (Иоан. 12:47). Ако си припомним евангелските примери, в които Спасителят удостоява с помилване митаря, блудницата, разбойника, не можещи нищо да предложат от себе си в свое оправдание, освен чистосърдечното си покаяние, става очевидно, че Бог винаги е готов да освети и оправдае човека. В края на времената правдата Божия ще се открие като гняв и Съд само за ония, които упорстват в нечестието, заради тяхната неразкаяност. Отбелязвайки непостижимото дълготърпение на Бога към заблудилите се и Неговата преизобилна милост към каещите се, свети Исаак Сирин пише, че на Бога повече подхожда името „благ“, отколкото – „справедливо съдещ“. Той пише: „Както зърното пясък не ще удържи равновесието, (като се сравни) с голям къс злато, така и изискването на Божието правосъдие не ще удържи равновесието, ако се сравни с Божието милосърдие.“¹ И увещава: „Бъди проповедник на Божията благодат... защото ти много Му дължиш,

¹Св. Исаак Сирин. Слово 89.

а да те привлича към отговорност – не се вижда; и за малкото, сторено от теб, Той ще ти въздаде много. Не казвай, че Бог е само справедлив към тебе, защото в твоите дела Неговото правосъдие не може да се познае. Макар Давид и да Го именува „справедлив“ и „праведен“, но Неговият Син ни откри, че Той е повече благ и изпълнен с благодетелност. Защото казва: благ е към лукави и нечестиви... (Лук. 6:35; Мат. 20:13–15 – слав.).

И защо човек назовава Бога само „справедлив“, когато в притчата за блудния син, който блудно разпиля своето богатство, среща, че само при едното показано (от грешника) съкрушение Той се притича и пада на шията му, и му дава власт над цялото Си богатство? Никой друг не е казал това за Бога, за да не би да се усъмним по отношение на Него, но напротив, Сам Божият Син засвидетелства за Него това. А къде е правдата Божия? Ние сме грешници, а Христос умря за нас! Ако Той е толкова милостив, то да вярваме, че Той не ще се измени.“¹

Е. Любов

Бог е любов (1 Иоан. 4:8). Това кратко твърдение представлява самата същина на християнското благовестие. „Ако някой ни попита какво почитаме и на какво се покланяме, отговорът е готов: Ние почитаме Любавта“ – пише свети Григорий Богослов².

Бездната на Божията любов е неизследима. „Словото за любовта е известно на Ангелите – учи свети Иоан Лествичник – но и на тях, според мярата на тяхното просвещение.“³

¹ Св. Исаак Сирин. Слово 90.

² Св. Григорий Богослов. Слово 23.

³ Преп. Иоан, игум. на Синайската обител. Лествица. Слово 30.

По думите на Московския митрополит Филарет, да се изкаже тя, е дотолкова невъзможно, че „само Словото Божие, за да я изобрази съвършено, замлъкна на Кръста“¹.

Неизказаната любов и благодат са подбудили Бога да създаде света и да дарува на свободните и разумни същества толкова блага и съвършенства, колкото е могла да побере тяхната природа. И в частност – човекът е сътворен по Божи образ, способен е да се уподобява на Бога, т.е. да се стреми към обожение. Целият свят е сътворен твърде добър, хармоничен и благоустроен.

Промислителните действия на Бога в света също са изява на Неговата благодат. *Всички пътища Господни са милост*, която е присъща на Бога *...отвека* (Пс. 24:6, 10). Божествената любов се простира върху целия свят, върху всичко живо, колкото и малко и незначително да изглежда то, защото *Благ е Господ към всички, и Неговите щедрости са върху всичките Му дела* (Пс. 144:9; ср. и 17). Той поддържа живота на творенията; изпраща дъжд на земята и прави да расте трева, за да даде храна на добитъка и на птиците небесни, които викат към Него (Пс. 146:7–9). Полската трева, която днес я има, а утре ще бъде хвърлена в огъня, Той облича в дреха, по-великолепна и от царската одежда (Мат. 6:26, 30).

Но по особен и специален начин Бог явява Своята блага любов в отношението Си към човека.

Ако у пророк Исаия любовта на Яхве към Израиля се сравнява с любовта на майката към нейното дете (Ис. 49:15), то Христос още повече подчертава силата и универсалността на Божията любов, която е обръната към всички хора. *И никого на земята недейте нарича свой отец, защото един е вашият Отец, Който е на небесата* (Мат. 23:9). Небесният Отец

¹ Митр. Московский Филарет (Дроздов). Слова и речи. Т. 1. М., 1873.

се вслушва с внимание във всички наши молитви (Мат. 7:9–11), грижи се за удовлетворяването на нашите нужди, *оставя Своего слънце да грее над лоши и добри, и праща дъжд на праведни и неправедни* (Мат. 5:45; вж. Деян. 17:25), въобще изпраща ни всяко благо и дар (Иак. 1:17). Божествената благодост се проявява по много и различни начини: ту като общо човеколюбие, желаещо да се спасят всички човечи и даруващо им средства за това (Тит. 3:4; 1 Тим. 2:4); ту като милосърдие, което се притичва на помощ на бедстващите и нуждаещите се (Пс. 102:13, 17; Лук. 6:36; 2 Кор. 1:3, 4); ту като снисходителна милост и като дълготърпение към грешниците (Рим. 2:4; 11:22; Пс. 102:10); ту като изобилно подавана благодат (Еф. 2:8; Рим. 1:5).

Най-великото свидетелство за безпределната Божия любов към човешкия род е делото на нашето спасение, извършено от Сина Божий: *Защото Бог толкоз обикна света, че отдаде Своя Единороден Син, та всякой, който вярва в Него, да не погине, а да има живот вечен* (Иоан. 3:16). Величието и необятността на Божията любов се откри в това, че *Христос умря за нас, още когато бяхме грешни* (Рим. 5:8); *...не ние възлюбихме Бога, а Той ни възлюби и проводи Сина Си да стане умилоствение за нашите грехове* (1 Иоан. 4:10).

Любовта не е същността на Бога, а действие на благодатта на Светия Дух. На вярващите в Христа по думите на апостола Бог е дал *дух на сила, любов и целомъдрие* (2 Тим. 1:7). Божията любов се излива в техните сърца от Светия Дух (Рим. 5:5). Апостолът пише: *с вяра и любов в Христа Иисуса се преумножи благодатта на нашия Господ* (1 Тим. 1:14).

Любовта превъзхожда другите духовни дарования. Тя е съвкупност на съвършенството (Кол. 3:14) и цел на цялото благовестие (1 Тим. 1:5). Без любовта нищо не запазва цената си. При прехода ни във вечността вярата, надеждата, про-

рочествата и знанието ще изчезнат, а *любовта никога не отпада* (1 Кор. 13:8). „Ние никога не ще престанем да преуспяваме в нея (в любовта), нито в тоя век, нито в бъдещия, непрестанно приемайки от светлината все нова и нова светлина на разумното просвещение“ – говори свети Иоан Лествичник¹.

Степените на преуспяването в любовта са различни за вярващите, така както различна е и мярата, в която спасяваните се приобщават към благодатта. Обръщайки се към християните в основаните от него църкви, апостолът казва: *моля се, щото вашата любов все повече и повече да изобилва* (Фил. 1:9), за да бъдете *вкоренени и утвърдени в любов* (Еф. 3:18), а за себе си възвестява: *любовта Христова ни обхваща* (2 Кор. 5:14), и *аз съм уверен, че ни смърт, нито живот, ни Ангели, ни Власти, нито Сили, ни настояще, нито бъдеще, ни височина, ни дълбочина, нито друга някоя твар ще може да ни отлъчи от любовта Божия в Христа Исуса, нашия Господ* (Рим. 8:38, 39).

Никой не може да се издигне до най-високата степен на любовта, ако по-напред не очисти себе си от страстите чрез покаяние и живот по Божиите заповеди. „Както е невъзможно да се преплава голямо море без кораб или лодка – учи свети Исаак Сирий, – така никой не може без страха да стигне до любовта... Покаянието е корабът, а страхът – неговият кормчия, любовта пък е божественият пристан.“² Този, който обича Бога и ближните си, е придобил Самия Бог³ и е преминал *от смърт в живот* (1 Иоан. 3:14). Той живее в светлината, както и Сам Бог е в светлината (1 Иоан. 2:10).

¹Преп. Иоан, игум. на Синайската обител. Лествица. Слово 26.

²Св. Исаак Сирий. Слово 83.

³Пак там. Слово 48.

Бог е неизменен в Своята природа. Той всякога е любов. Но неизменното само по себе си действие на Божествената любов се възприема по различен начин от разумните същества в зависимост от състоянието на тяхната воля. Свети Исаак Сирин пише, че „Със своята сила любовта действа двояко: тя измъчва грешниците (в ада) и тя весели в себе си ония, които са опазили своя дълг.“¹

4. Истинността на нашите представи за Бога

Във всеки лъч на Своего Божество Бог присъства всецяло и съвършено. Употребяването на многобройните Божии имена съответства на немоцта на човешкия разум, който е неспособен да изрази и обхване в едно понятие неизследимото разнообразие на Божествените промишления и действия: „Истинното слово учи, че Божеството е просто и има едно просто, благо действие, което действа във всичко, подобно на лъч, съгриващ всичко и действащ върху всяко нещо съобразно естествената му способност за възприемане“ – пише свети Иоан Дамаскин². И на друго място пак той учи: „Божественото озарение и действие, като едно, просто и неделимо, си остава просто и тогава, когато се разнообразява (неделимо се умножава) според видовете блага, съобщавани на отделните същества.“³ Също и свети Григорий Палама казва, че Божествената енергия може да се именува и в единствено, и в множествено число (благодат, светлина, любов и т.н.).

Макар множествеността и раздробеността на представите

¹Св. Исаак Сирин. Слово 18.

²Св. Иоан Дамаскин. Цит. съч. Кн. 1. Гл. X.

³Пак там. Кн. 1. Гл. XIV.

ни за Бога да са свързани с нашата ограниченост, въпреки това тези свойства на Божието действие, на които ние приписваме различни имена, не са просто само наша рефлексия. Човекът може вярно, макар и непълно, да познава и да изобразява в словото Божествената реалност. „Бог вмества в Себе Си пълнотата на всички качества и съвършенства в техния най-възвишен и безпределен вид – пише свети Василий Велики. – Не съществува нито едно име, което да би могло да обхване цялото Божие естество и което би било достатъчно, за да Го изрази. Но многото разнообразни имена, взети в тяхното собствено значение, съставят понятие, макар и тъмно и твърде бедно в сравнение с цялото, но достатъчно за нас. Едни имена, употребявани по отношение на Бога, ни показват това, което е у Бога, а други, обратното – това, което Го няма в Бога. Така чрез тези два способа, т.е. чрез отричането на това, което не е, и чрез потвърждаването на това, което е, в нашия ум се образува като че някакъв отпечатък на Бога.“¹



¹Св. Василий Велики. Против Евномий.

Бог е неизменен в Своята природа. Той всякога е любов. Но неизменното само по себе си действие на Божествената любов се възприема по различен начин от разумните същества в зависимост от състоянието на тяхната воля. Свети Исаак Сирин пише, че „Със своята сила любовта действа двояко: тя измъчва грешниците (в ада) и тя весели в себе си ония, които са опазили своя дълг.“¹

4. Истинността на нашите представи за Бога

Във всеки лъч на Своего Божество Бог присъства всецяло и съвършено. Употребяването на многобройните Божии имена съответства на немоцта на човешкия разум, който е неспособен да изрази и обхване в едно понятие неизследимото разнообразие на Божествените промишления и действия: „Истинното слово учи, че Божеството е просто и има едно просто, благо действие, което действа във всичко, подобно на лъч, съгриващ всичко и действащ върху всяко нещо съобразно естествената му способност за възприемане“ – пише свети Иоан Дамаскин². И на друго място пак той учи: „Божественото озарение и действие, като едно, просто и неделимо, си остава просто и тогава, когато се разнообразява (неделимо се умножава) според видовете блага, съобщавани на отделните същества.“³ Също и свети Григорий Палама казва, че Божествената енергия може да се именува и в единствено, и в множествено число (благодат, светлина, любов и т.н.).

Макар множествеността и раздробеността на представите

¹Св. Исаак Сирин. Слово 18.

²Св. Иоан Дамаскин. Цит. съч. Кн. 1. Гл. X.

³Пак там. Кн. 1. Гл. XIV.

ни за Бога да са свързани с нашата ограниченост, въпреки това тези свойства на Божието действие, на които ние приписваме различни имена, не са просто само наша рефлексия. Човекът може вярно, макар и непълно, да познава и да изобразява в словото Божествената реалност. „Бог вмести в Себе Си пълнотата на всички качества и съвършенства в техния най-възвишен и безпределен вид – пише свети Василий Велики. – Не съществува нито едно име, което да би могло да обхване цялото Божие естество и което би било достатъчно, за да Го изрази. Но многото разнообразни имена, взети в тяхното собствено значение, съставят понятие, макар и тъмно и твърде бедно в сравнение с цялото, но достатъчно за нас. Едни имена, употребявани по отношение на Бога, ни показват това, което е у Бога, а други, обратното – това, което Го няма в Бога. Така чрез тези два способа, т.е. чрез отричането на това, което не е, и чрез потвърждаването на това, което е, в нашия ум се образува като че някакъв отпечатък на Бога.“¹



¹Св. Василий Велики. Против Евномий.



ДОГМАТЪТ ЗА ПРЕСВЕТАТА ТРОИЦА

I. ПОЛИТЕИЗМЪТ И ДВАТА МОНОТЕИЗМА

В зората на човешката история вярата в Единия Бог била достояние на всички хора. Откровението за единобожието нашите прародители възприели още в рая и предали това на своите потомци. Това предание дълго време се запазило сред нашите предци, докато потопяването в плътския живот и омрачението на разума, волята и чувствата на човеците, затънали в страстите на нечестието, не довели до това, че голяма част от човечеството загубила истинското понятие за Бога. Апостолът обяснява така появата на езичеството (или политеизма): *хората, като познаха Бога, не Го прославиха като Бог, нито Му благодариха, а се заблудиха в своите помисли, и неразумното им сърце се помрачи; наричайки себе си мъдри, те обезумяха, и славата на нетленния Бог измениха в образ, подобен на тленен човек, на птици, на четвероноги и на влечуги... Те замениха истината Божия с лъжа, и се поклониха и служиха на творението повече, отколкото на Твореца, Който е благословен вовеки. Амин. (Рим. 1:21–23, 25).*

Във времето, когато живял патриарх Авраам, вярата в Единия Бог вече била достояние на немного праведници, към които принадлежал например Мелхиседек, царят на Салим. Сред потомците на Авраам монотеистичната вяра била отново утвърдена от Бога и оградена от строгите предписания на Закона. Така, пророк Моисей наставлявал евреите по следния начин: *Слушай Израилю: Господ, Бог наш, е Господ един* (Втор. 6:4). Сам Бог възвестява чрез пророк Исаия: *Аз съм първият, и Аз съм последният; и освен Мене няма бог* (Ис. 44:6), *Аз съм Господ, и няма друг* (Ис. 45:6 и др.).

Истината за единството (единствеността) на Бога нами-ра потвърждение в новозаветната проповед на Спасителя: *Господ, Бог наш, е един Господ* (Марк. 12:29). В Своята първосвещеническа молитва Христос се моли на Единия Истинен Бог (Иоан. 17:3). Също и апостолът учи: *други бог няма, освен Единаго Бога* (1 Кор. 8:4).

В новозаветните времена проповядването на монотеизма срещало многобройни противници, преди всичко в лицето на езичниците, останали в тъматата на идолопоклонството и политеизма, а след това – в лицето на сектите на гностиците и манихеите. Ако гностиците допускали, освен върховния Бог, множество по-низши божества – еони, в основата на учението на манихеите стоял дуализмът. Те учили за вечната борба между две начала: доброто и злото. Светите отци разкривали наяве логическата противоречивост на политеизма и дуализма. Те посочвали, че всесъвършеният Абсолют, както именно трябва и да се мисли Бог, може да бъде само един. Двама или повече независими Абсолюта непременно биха се ограничавали един друг и затова не биха имали необходимите за Истинския Бог свобода и съвършенство, тоест всъщност не биха били богове. „Многоначалието е безначалие“ и „многобожието е безбожие“ – казва свети Ата-

насий Велики¹. Съществуването на злото в света се обяснява не с дуализма, а с това, че сътворените същества (Ангелите и човекът) злоупотребяват със собствената си свобода.

Свети Иоан Дамаскин обобщава накратко всичко, което древните отци са казали в защита на истината за единствеността на Бога (монотеизма). Той пише: „Бог е съвършен и без недостатъци както в благостта, тъй и в премъдростта и силата, (Той е) безначален, безкраен, вечен, неограничен, и с една дума – съвършен във всичко. И така, ако допуснем, че има много богове, ще е необходимо да открием и някаква разлика помежду им. Защото ако между тях няма никаква разлика, това вече означава един Бог, а не много богове. А ако между тях има разлика, тогава къде е съвършенството? Щом не е съвършен в благостта, или в силата, или в мъдростта, или пък според времето или мястото, значи не е и Бог. Тъждеството пък във всяко едно отношение указва по-скоро на това, че Бог е един, а не на много богове.

Освен това, ако боговете са много, как ще се запази тяхната неописуемост (безграничност)? Защото, където е единият, там не би бил другият.

А как би бил управляван светът от много богове, без да се разруши и загине, щом между управляващите възникне съперничество? Понеже различието внася противоборство. А ако някой каже, че всеки от тях управлява своята си част, то тогава кой е въвел този ред и е разделил властта помежду им? Кой друг, ако не Бог? И така, един е Бог, съвършеният, неописуемият, Творецът на всичко, Вседържителят и Управляващият, Който е над и преди всяко съвършенство.“²

¹ Св. Атанасий Велики. Слово против езичниците.

² Св. Иоан Дамаскин. Цит. съч. Кн. 1. Гл. 5.

Езичеството не познавало единия личностен Бог. Според мисълта на мнозина от древногръцките философи над безчислените богове на Елада господства „Необходимостта“, или – висшият свят на красотата и безличностното битие. В неоплатонизма¹, както и в съвременния индуизъм, се прокарва мистическото учение за съединяване с Божеството по пътя на разтварянето в океана на безличностния Божествен Абсолют.

Напротив, Богът на Библията – това винаги е Живият личностен Бог. Разбира се, Бог е именно Абсолютът, Който обладава всички съвършенства, но Той е Абсолют личностен, към Когото се обръщаме с „Ти“ в молитвата си.² И дори на върха на молитвените съзерцания личността на християнския подвижник не изчезва в дълбините на Божеството. Във всички етапи на духовното възхождение животът на християнина си остава съзнателен живот. Екстатичните състояния, с характерното за тях отнемане на свободата и съзнанието за самия себе си според мисълта на свети Симеон Нови Богослов са свойствени само на новоначалните, чиято природа още не е придобила постоянен опит във „виждането“ (непосредственото съзерцаване) на Божествената Реалност.³

Личното общение с Бога е известно не само на християнството, но и на дохристиянския иудаизъм, но в Стария Завет Бог все още не разкрива с такава яснота Своята Триединна природа, както в новозаветните времена. Все още не съществува истинската взаимност в отношенията между Бог и човек. Страшният във величието Си Бог на Израила заповядва и дава наставления, а от човека се изисква единствено пъл-

¹ Езическо философско-мистическо учение, оформило се към средата на III в. сл. Хр.

² В. Лоски. Догматическо богословие.

³ В. Лоски. Мистическото богословие...

но послушание към Неговата воля¹. Сравнявайки Стария и Новия Завет, апостол Павел казва, че първият е раждал в робство, а вторият ни дарува осиновлението (Гал. 4:24–31). Макар на ветхозаветния Израил и да не е била чужда представата за Бога като Отец, т.е. като Господар, защитник и покровител на Своя народ², в новозаветната епоха идеята за Богоотчеството коренно се преосмисля и безкрайно се задълбочава. В Христа човечеството завинаги се съедини с Бога. Нашето естество действително бе осиновено от Бога. Като се обръщаме към Него с дръзновените слова „Отче наш“, с това свидетелстваме, че в Църквата ние сме станали чеда Божии по силата на сътелесността ни с Христа и на даруваната ни „в Христа“ Божествена благодат. Подобна на тази, толкова дълбока близост в отношенията между Бог и човек, Стариият Завет, безспорно, не познава.

Абсолютният монотеизъм отделял иудеите, обособявайки ги сред езическите народи. Но Израил не знаел природата на Бога така, както я познава християнството, и затова имал ограничена представа за Божественото единство просто като за единичност на Божеството (монада). В християнството истината за единобожието получава по-нататъшното си осветление. В Евангелското благовестие се открива тайната на Божественото Триединство: Бог е един не само защото няма друг Бог, не само по силата на единството, простотата и неизменността на природата Му, но също така и защото в Светата Троица се съзерцава едното „Начало“ – Личността на Отца, от Когото вечно произхождат Синът и Светият Дух. Последното е необходимо да се помни, когато говорим за единството на Божеството. „Когато назовавам Бога, аз назо-

¹В. Лоски. Догматическо богословие.

²Словарь библейского богословия.

вавам Отца, Сина и Светия Дух. Не защото твърдя, че Божеството е разсечено – това би означавало да се върна към бъркотията на лъжливите богове (политеизма); и не защото мисля Божеството като слято в едно (без различаване на Лицата) – това би означавало да Го обедня. И така, аз не искам да падам нито в иудейство заради божественото единовластие, нито в елинизъм – като да съм въвел уж множество богове“ – пише свети Григорий Богослов¹. По този начин християнското разбиране за Бога като Триединен превъзхожда и надхвърля ограничеността на иудейския монотеизъм, като отхвърля в същото време и заблудата на езическия политеизъм.

II. ДОГМАТЪТ ЗА СВЕТА ТРОИЦА – основа на християнската религия

Истината за Божественото Триединство е върхът на Божието Откровение пред човека. Ако е възможно да познаем Бога като Твореца или като Единия не само по пътя на свръхестественото, но и на естественото откровение, то до тайната на Светата Троица не би могла да се издигне сама нито една философия. Изповядването на догмата за Пресветата Троица отличава християнството от другите монотеистични религии, например иудейзма и исляма. Според определението на свети Атанасий Александрийски християнската вяра е вяра в „неизменяемата, съвършената и блажена Троица“².

В изповядването на Троичната тайна се заключава съвършенството на богословието и истинското благочестие.³ За

¹ Св. Григорий Богослов. Слово 45, на Светата Пасха.

² Св. Атанасий Александрийски. Против арианите, слово първо.

³ Пак там.

гръцките отци именно учението за Света Троица е собствено областта на богословието. Като съзира прикрито указание за тайната на Света Троица в думите на псалома: *в Твоята светлина ние виждаме светлина* (Пс. 35:10), свети Григорий Богослов пише: „И сега ние видяхме и проповядваме краткото и нетърпящото в нищо излишество богословие на Троицата, от Светлината – Отец, приемайки Светлината – Син, в Светлината – Духа.“¹

Догматът за Света Троица заема изключително важно място в системата на християнското вероучение, тъй като върху него се основават другите догмати, в частност: за сътворяването на света и човека, за спасението и освещението на човека, учението за Таинствата на Църквата, или общо казано – цялото християнско веро- и нравоучение. По думите на В. Лоски тайната на Пресветата Троица, открита на Църквата, „е не само основа, но и висша цел на богословието, защото според мисълта на Евагрий Понтийски, която по-късно ще развие свети Максим Изповедник, да познаем тайната на Пресвета Троица в пълнота означава напълно да се съединим с Бога, да постигнем обожение на съществото си, ще рече, да навлезем в Божествения живот: в живота на Самата Пресвета Троица“².

Божествената Троица е Алфа и Омега – Начало и Край – на духовния път. С изповядването на Светата Троица ние започваме своя духовен живот. Чрез Кръщението в името на Божествената Троица ние влизаме в Църквата и в нея намираме пътя към Отца, истината в Сина и живота в Светия Дух.

Вярата на Апостолската Църква в Светата Троица е намерила израз в догматическите постановления на Вселенски-

¹Св. Григорий Богослов. Слово 31.

²В. Лоски. Мистическото богословие...

те и Поместните Събори, в Символа на вярата, в кратките и обширните изповедания на вярата на древните църкви и на светите отци от различните епохи¹, в богатата светоотеческа литература (тя е изложена по-систематично към средата на II в. в трудовете на такива ранни отци като свети мъченик Иустин Философ и свети Иринеи Лионски). Вярата в Триединния Бог е запечатана също така и в най-древното, както и в по-късното литургическо предание на Църквата. Например в древните малки славословия: „Слава на Отца чрез Сина в Светия Дух“ или „Слава на Отца и Сина със Светия Дух“, а също и „Слава на Отца и Сина и Светия Дух“.² Свети Василий Велики привежда също и следните благодарствени слова от един светилен³: „Хвалим Отца и Сина и Светия Божий Дух.“⁴

III. НЕПОСТИЖИМОСТ на догмата за Света Троица

Явявайки се крайъгълен камък на християнското вероучение, догматът за Пресветата Троица в същото време е тайна и непостижима на нивото на разсъдъка истина.

Нашият разум изпада в неразрешимо затруднение пред откриващата се реалност на Божествения живот. Той е безсилен да разбере по какъв начин Троицата е едновременно и Единица; как „едно и също е и съединено, и разделено“ или какво е това необикновено „съединено разделение“ и „разде-

¹ За древните изповедни формули вж: архим. Иустин (Попович). Догматика. Ч. 1.; проф. М. В. Чельцов. Древние формы православного Символа веры.

² Св. Василий Велики. За Светия Дух. Гл. 25, 27.

³ Песнопение от утринното богослужение.

⁴ Пак там.

лено единение“¹. Според мисълта на свети Григорий Нисийски, човек, бидейки просвещаван от Светата Троица, макар и да получава някакво „скромно богопознание“, не може да „направи по-ясна посредством словото неизречената дълбина на това тайнство: как едно и също може да се преброи, и не се поддава на броене; и изглежда разделено, и се заключава в единица“². Твърдението, че „Бог е еднакво Единица и Троица“³ (т.е. едновременно и едното, и другото), се приема от нашия разсъдък като противоречиво. Действително, „троичният догмат е кръст за човешката мисъл“⁴. Поради ограничеността на човешкия разум тайната на Светата Троица не може да бъде точно изразена с помощта на словото. Тя може в известна степен да се постига само в опита на духовния живот. „Не съм успял още да помисля за Единия, и ето – веднага бивам озаряван от Тримата. Не съм успял още да разделя Трите, и веднага възхождам към Единия“ – възкликва песнопевецът на Светата Троица, свети Григорий Богослов.⁵ Обичайната за нас категория на числото не е приложима по отношение на Бога. Разглеждайки свойствата на числата и опитвайки се да се доближи до тайната на числото „Три“, свети Григорий Богослов отбелязва вътрешната пълнота на това число, понеже 1 е число на бедността; 2 – на разделението, а 3 е първото число, което преодолява и бедността на единицата (монадата), и разделението на двоицата (диадата). То едновременно съдържа в себе си и единство (1), и множество (3).⁶

¹ Св. Василий Велики. Писмо 38.

² Св. Григорий Нисийски. Катехизическо слово. Гл. 3.

³ Св. Максим Исповедник. Глави за богословието и домостроителството. 2-а стотица.

⁴ В. Лоски. Мистическото богословие...

⁵ Св. Григорий Богослов. Слово 40, за Светото Кръщение.

⁶ Св. Григорий Богослов. Слово 45, на Светата Пасха.

Впрочем, както отбелязвали отците на Църквата, към Бог не е приложимо никое веществено число – нито 1, нито 3, защото да се изчисляват, могат само предмети, които са разделени по пространство, време или сили. Но Божествената Троица е абсолютно Единство. Между Лицата на Света Троица няма никакъв промеждутък, няма нищо вмъкнато (помежду Им), никакво расичане или разделяне¹. В отговор на обвинението, че християните изповядват трибожие, свети Василий Велики пише: „Ние не правим изчисление, сякаш че преминаваме от едното към множествеността по пътя на прибавянето, говорейки един, два, три, или – първи, втори, трети; защото: „Аз съм първият, и Аз съм последният; и освен Мене няма Бог“ (Ис. 44:6). Никога до този ден не сме казвали: „втори Бог“ (или „трети“), но винаги сме се покланяли на Бога от Бога“...изповядвайки единството на Божеството.²

Откровението за Светата Троица се представя като неразрешимо противоречие (αλογία – гр.) само на нашия ограничен разсъдък. В самия Божествен живот няма никакви антиномии или противоречия. Светите отци опитно съзерцавали Едната Троица, в Която, колкото и парадоксално да звучи, единството никак не противоречи на троичността.³ Така, достигналият съвършенство в боговиждането свети Григорий Палама пише, че Бог е „Единица в Троица и Троица в Единица, неслитно съединена и неразделно различаема. Единица – Тя Същата е и Троица всемогъща.“

Богословието не си поставя за цел да снее тайната, като приспособи богооткровената истина към нашето разбиране,

¹ Св. Василий Велики. Писмо 38.; срв: Св. Григорий Богослов. Слово 31.

² Св. Василий Велики. За Светия Дух.

³ Монах Иларион. Царский путь Православной Церкви – исповедание Святой Троицы.

а ни призовава да изменим ума си така, че той да стане способен да съзерцава Божествената реалност. За да се удостои човек със съзерцаването на Светата Троица, е нужно да достигне състояние на обожение. Свети Григорий Богослов пише: „Ще станат сънаследници на съвършената светлина и съзерцание на Пресветата и Владична Троица... тези, които съвършено се съединят със съвършения Дух, и това ще бъде, мисля, Царството Небесно.“¹ Светият Дух, Който изхожда от Отца и почива в Сина, е отворил ума на светите отци, за да познават тайната на Божественото Триединство.

IV. ПОМОЩНИ АНАЛОГИИ, онагледяващи тайната на Светата Троица

Грешка би било да се мисли, че поради непостижимостта на догмата за Светата Троица, ние не можем да имаме никаква вярна представа за Бога. Разбира се, нашето знание винаги ще бъде непълно и несъвършено, но ние можем да придобиваме известно знание за Светата Троица, посредством разглеждането на видимия свят и природата на човека, сътворен по Божи образ, т.е. по образа на Светата Троица.

Една от природните аналогии е слънцето и излизащите от него лъчи и светлина, което може да се уподоби на вечното и неразделно произхождение на Сина и Духа от Отца. Друг подобен пример е огънят, от който излизат светлината и топлината – едновременно единни и различни. Може да се посочат и други аналогии. Например: коренът на дървото, неговият ствол и клонът. Тези аналогии са твърде далеч от изразяването на същността на троичния догмат, тъй като са за-

¹Цит. по: В. Лоски. Мистическото богословие...

имствани от област, далечна на духовно-личностното битие.

По-близки аналогии можем да посочим в богоподобната природа на човека. Според мисълта на свети Григорий Палама и на други отци на едната човешка душа са присъщи ум, слово и дух (оживотворяващ тялото)¹. „Нашият ум – пише свети Игнатий (Брянчанинов) – е образ на Отца, словото ни (непроизнесеното слово ние обикновено наричаме мисъл) – образ на Сина, духът – образ на Светия Дух. Тези три сили, без да се смесват, съставят в човека едно същество, както в Троицата Трите Лица неслитно и неразделно съставят едно-то Божествено същество.

Раждайки, нашият ум не престава да ражда мисълта; мисълта, раждайки се, не престава да се ражда и заедно с това, бидейки родена, си остава вътре в ума...

Точно по същия начин и духът (съвкупността на сърдечните чувства) съдейства на мисълта. Защото всяка мисъл има свой дух, всеки начин на мислене има свой дух, всяка книга има свой собствен дух...

Нашият ум, слово и дух според едновременността на своето начало и според взаимните си отношения ни служат като образ на Отца, Сина и Светия Дух, Които са съвечни, събезначални, равностойни, единосъщни.“²

Недостатъкът на последните аналогии се заключава в това, че трите съставни не са самостоятелни личности, каквито са Трите Лица на Светата Троица, а са само сили на човешката природа. Свети Иларию предупреждава: „Макар ние, разсъждавайки за Бога, да употребяваме сравнения, нека никой да не си мисли, че това е точно изображение на предме-

¹ Цит. по: Архим. Кириан (Керн). Антропология святителя Григория Паламы.

² Св. Игнатий (Брянчанинов). Аскетические опыты. Сочинения. Т.2. Гл. 8. (Думите в скоби са на свети Игнатий.)

та. Между земното и Бога няма равенство...“¹ Свети Григорий Богослов пише за себе си, че колкото и да търсил подобие, не намерил на какво би могло да се уподоби Божието естество. „Дори и да се намери някое малко сходство, но много повече ми се изплъзва... Като други си представях някакъв извор, ручей и поток, и се опитвах да мисля: няма ли аналогия между първото и Отца, между второто и Сина, между третото и Светия Дух? Защото изворът, ручейт и потокът не са разделени от времето и съпребивават заедно без прекъсване помежду си, макар и да се явяват разделени по три собствени свойства. Но се побоях – първо, да не допусна в Божеството някакво течение, никога несекващо; второ, да не въведа с това подобие единството по число. Защото изворът, ручейт и потокът в отношение към числото съставят едно, а са различни само според формата си. На свой ред взех за разглеждане слънцето, лъча и светлината. Но и тук се побоях – първо, да не се яви идеята за някаква съставност в несъставното (Божие) естество, както се забелязва при слънцето, и в това, което е от слънцето; второ, признавайки за същност Отца, да не лишим от самостоятелност останалите Лица и да Ги превърнем във вътрешно присъщи на Бога сили, Които в Отца съществуват, но не са самостоятелни (ипостаси). Защото нито лъчът, нито светлината представляват някакво цяло слънце, а са само изтечения на слънцето... Трето, да не припишем на Бога едновременно и битие, и небитие (към каквото заключение може да ни доведе този пример), а това би било още по-нелепо от казаното преди малко... В крайна сметка стигнах до заключението, че е най-добре да оставя настрана подобията и сенките като измамни и отстъпващи далеч от истината и да се

¹ За Светата Троица. Кн. 1, п. 19. Цит. по: Архиеп. Макарий (Булгаков). Православно-догматическо богословие.

придържам към по-благочестивия начин на мислене, като се спра на немногото слова (на Писанието) и имам за ръководител Духа, и като запазя до край полученото от Него озарение, с Него – като с искрен съобщник и събеседник – да извървя житейския си път, убеждавайки според силите си и другите да се покланят на Отца и Сина и Светия Дух – едното Божество и едната Сила.“¹

V. ТРОИЧНАТА ТЕРМИНОЛОГИЯ

Една от главните задачи пред богословието в IV век било изработването на точни понятия, с които да се изрази учението на Църквата за Триединството на Бога. В библейския текст, както се оказало, не съществували думи, които да дадат един достатъчно точен и нетърпящ различни тълкувания израз на Троичната тайна. Най-напред православните отци почувствали това особено остро в споровете с арианите на Първия Вселенски събор в 325 година. Всички библейски изрази, говорещи за Божеството на Сина, арианите тълкували по свой маниер, имайки за цел да докажат, че Синът не е Бог, а творение. Например православните искали в определението на Събора за Сина да бъде внесен библейският израз „от Отца“, но арианите възразили, че всичко е от Бога, защото *един е Бог Отец, от Когото е всичко* (1 Кор. 8:6; вж. също: 2 Кор. 5:18). При привеждането на думите от Посланието до колосяни, че Синът *е образ на невидимия Бог* (Кол. 1:15), арианите отвърждали, че и човекът е образ на Бога (1 Кор. 11:7) и т.н. Необходимо било вярата в Света Троица да бъде изразена в такива думи и изрази, които да не биха могли да бъдат изтълкува-

¹Св. Григорий Богослов. Слово 31.

ни от еретиците в духа на тяхното учение¹. За тази цел отците на Събора се възползвали не от библейските, а от философските понятия.

За да обозначат природата на Божеството, обща за Трите Лица, светите отци избрали думата „същност“ (гр. – „усия“). Трите Лица на Светата Троица имат една Божествена същност (по-точно обладават едната Божествена същност).

За да изключат възможността от неверни предположения като тези, че същността принадлежи по преимущество на някое от Лицата (напр. на Отца) или че същността по някакъв начин е равно или неравно поделена между Лицата, се наложило да въведат още едно понятие – „единосъщен“ (гр. – ὁμοούσιος). То позволявало да се изрази тайната на Триединството на Божеството с необходимата отчетливост и яснота. „Единосъщен“ означава тъждествен (самият този по същност, съсъщностен). Внесен в Символа на вярата, терминът „единосъщен“ определя Сина като Бог, обладаващ същата тази същност, която обладава и Отец. Заедно с това този термин притежава още и достоинството, че косвено указва на различието на Лицата, защото единосъщен можеш да бъдеш само по отношение на някой друг, а не на самия себе си. И все пак този термин подчертава по-силно единството, отколкото различието на Лицата.

За да акцентират с по-голяма определеност върху действителното различие на Божествените Лица, гръцките отци въвели в богословието понятието „ипостас“ (гр. – ὑπόστασις). То позволявало да се обозначи неповторимостта, личностният характер на всяко от Лицата на Света Троица. Гръцката философия не познавала тайната на личността и не притежавала в речника си термин за обозначаване на личността. Ду-

¹Проф. В. В. Болотов. Лекции по истории Древней Церкви. Т.4.

мата „ипостасис“ в гръцката литература била синоним на думата οὐσία – същност или съществуване. Светите отци изменили значението на първата от тях. „Ипостас“ в богословието означава **личност**. По този начин гръцките отци не просто заимствали философските термини и ги пренасяли в богословието. Те създали нов богословски език, „претопили езика на философите“, преобразували го така, че да може да изразява християнската истина – реалността на личността в Бога и в човека, защото човекът е създаден по Божи образ.¹

Личността е тази, която обладава природата и същевременно в определен смисъл тя е свободна по отношение на природата си. Водейки се от по-висши цели, личността може доброволно да се подложи на страдания и да жертва природата си. Така, човек е призван да достигне богоподобие, т.е. той трябва с Божията помощ да надхвърли и преодолее, да преобразува своята паднала природа.

Заслугата за установяването на твърда (в см. уточнена) богословска терминология в учението за Светата Троица принадлежи на свети Василий Велики. Преди него богословите от различните школи употребявали различни термини, което създавало объркване и недоразумения между православни мислещите епископи. Съгласно терминологията на свети Василий Велики „усия“ обозначава същността или това общо, което обединява предметите (индивидите) от един род, а „ипостас“ е частното: личност², конкретен предмет или индивид. Например у Петър, Павел и Тимотей е една и съща човешката същност, но всеки от тях в един определен смисъл е неповторим, всеки от тях е уникална личност – ипостас. С

¹ В. Лоски. Догматическо богословие.

² „Ипостас“ означава личност, ако става дума за Бога или за разумните твари (ангели и хора).

имената Петър, Павел и Тимотей ние обозначаваме личностите на тези хора, а с думата „човек“ – тяхната същност¹.

Ако от представата за човека се опитахме съвсем точно да пренесем в учението за Света Троица понятията за „усия“ (като общо) и „ипостас“ (като частно), това би довело до изповядването на трибожие, тъй като човешките личности, притежавайки една същност, все пак живеят самостоятелно, отделно една от друга. Тяхното единство е само мислимо. А в Светата Троица напротив Трите Ипостаси са съединени в реалното единство на неделимата същност. Никоя от Тях не съществува вън от другите Две. Единосъщияето на Трите Божествени Лица няма аналогии в сътворения свят, затова понятията за „същността“ и „ипостасите“ като „общото“ и „частното“ са пренесени от свети Василий в троическото богословие не с напълно същия смисъл, а с уговорката, че същността на Трите Ипостаси е абсолютно една.²

На източните отци били необходими немалко време и труд, за да докажат на Запада правомерността на формулата: „едно същество и Три Ипостаси“. Свети Григорий Богослов пише, че „западните поради бедността на своя език и поради недостига от наименования не могат да различават гръцките термини „същност“ и „ипостас“, обозначавайки на латински по еднакъв начин и едното, и другото като *substantia* (субстанция).³ В признаването на Три Ипостаси Западът „привиждал“ някакъв тритеизъм, това му изглеждало като изповядване на три същности или три бога. Пред учението за Трите Ипостаси западните богослови предпочитали да учат за Три Лица (*persona*), което пък на свой ред карало източните отци да

¹ Св. Василий Велики. Писмо 38, до брат (му?) Григорий.

² Проф. А. Спасский. Учение каппадокийцев о единстве Лиц Святой Троицы. / Вера и разум. 1911. №13.

³ По: прот. Г. Флоровски. Източните отци от IV век.

застанат нащрек. Работата била в това, че думата „лице“ (гр. – просолов) в древногръцкия език означавала не личност, а по-скоро персонаж или маска, т.е. нещо външно, случайно. Пръв тази терминологична бариера разрушил свети Григорий Богослов, който в съчиненията си отъждествил думите „ипостас“ и „лице“, разбирайки под тях „личност“¹. Едва след Втория Вселенски Събор между Изтока и Запада било постигнато съгласуване в богословския език: „ипостас“ и „лице“ били признати за синоними.²

Следва да припомним, че в някои догматически съчинения се прокарва известно различие между термините „същност“ и „природа“. Под „същност“ винаги се разбира непостижимата и несъобщима дълбина на Божеството, докато „природа“ е по-широко понятие, включващо в себе си същността, волята и енергията на Бога. В рамките на тази терминология ние можем да кажем, че сме способни да познаваме отчасти природата на Бога, но същевременно – Неговата същност си остава абсолютно непостижима за нас.

VI. КРАТКА ИСТОРИЯ на догмата за Пресвета Троица

Църквата изстрадала и защитила Троичния догмат в ревностна борба с ересите, които снизявали Божия Син и Светия Дух, като ги поставяли в разряда на тварните същества, или пък Ги лишавали от достойнството Им на самостоятелни Ипостаси. Непоклатимостта, с която Православната Цър-

¹Св. Григорий Богослов. Слово 39.

²В по-нататъшното изложение понятията „ипостас“, „личност“ и „лице“ са тъждествени и взаимозаменяеми.

ква застанала зад този догмат, се обуславяла от нейния стремеж да запази пътя към спасението свободен за вярващите. Действително, ако Христос не е Бог, то в Него не би било реално съединяването на Божеството и човека, а това означава, че и сега нашето съединение с Бога е невъзможно. Ако Светият Дух е твар, тогава е невъзможно и освещението, обожението на човека¹. Само Единосъщният на Отца Син е могъл чрез Своето Въплъщение, смърт и възкресение да оживотвори и спаси човека, и само Единосъщният на Отца и Сина Дух може да ни освещава и съединява с Бога – учи свети Атанасий Велики.²

Учението за Светата Троица се разкривало постепенно, във връзка с възникващите ереси. В центъра на продължителните спорове за Светата Троица стоял въпросът за Божеството на Спасителя. И макар борбата за троичния догмат да достига своята кулминационна точка в IV век, въпреки това още от I век Църквата била предизвиквана да отстоява истината за Божеството на Христа, т.е. така или иначе да се бори за ненакърнимостта на троичния догмат. Християнското благовестие за Въплъщението на Божия Син станало „камък на препъване и на съблазън“ за иудеи и елини. Иудеите се придържали към строгия монотеизъм, към своята ограничена представа за единството на Бога. Те не допускали съществуването „редом“ с Бога (Отца) и на друга Божествена Личност, т.е. на Сина. Елините се покланяли на много богове и едновременно с това учението им било дуалистично. Според тяхното убеждение материята и плътта са източник на злото. По тази причина те считали за безумие да се учи за това, че *Словото* (Логосът) *стана плът* (Иоан. 1:14), т.е. да се говори за вечното съе-

¹ В. Лоски. Мистическото богословие...

² Прот. Г. Флоровски. Източните отци от IV в.

диняване в Христа на две различни природи – Божествената и човешката. Според тяхното мнение презряната човешка плът не е способна да се съедини с непристъпното Божество. Бог не може да се въплъти в напълно реален смисъл. Материята, както и плътта, е тъмница, от която човек следва да се освободи, за да постигне съвършенството.

Ако иудеите и елините просто отхвърляли Христа като Син Божий, то в християнското общество опитите рационално да се обясни тайната на Божието Триединство нерядко довеждали до заблуди, в основата на които било иудеистичното или елинистичното мислене. Едни от еретиците представяли Бога само като Единица, разтваряли Лицата на Троицата в едната Божествена природа (монархианите). Други напротив разрушавали природното единство в Троицата и Я свеждали до сбор от три неравни същности (арианите). Православието, от своя страна, винаги ревностно пазело и изповядвало тайната на Триединството на Божеството. То винаги се стремяло да запази „равновесието“ в своето учение за Светата Троица, при което Ипостасите не разрушават единството на природата и природата не поглъща Ипостасите, не доминира над Тях.

В историята на отстояването на Троичния догмат могат да се различат два периода. **Първият период** обхваща времето от появата на първите ереси до възникването на арианството и се характеризира с това, че тогава Църквата се борела най-вече с монархианството и разкривала по преимущество учението за Ипостасността на Лицата на Светата Троица (т.е. реалното Им битие на вечни и самостоятелни Личности), при едновременното изповядване на единството на Божеството. **Вторият период** е време на борба с арианите и духоборците, когато се разкривало предимно учението за единосъщието на Божествените Лица.

1. Доникийски период

Професор А. Спаски пише, че в доникийската епоха ние намираме у различните църковни писатели доста пъстра картина по отношение на учението за Светата Троица. Това е свързано с условията, в които християнската мисъл трябвало да започне своята работа. Неин източник, както и в последващите времена, било Свещеното Писание. Но то все още не принадлежало на Църквата в този напълно оформен и удобен за използване вид, какъвто получило към IV век. Изучаването на Свещеното Писание все още не било достигнало висотата, необходима за всестранните и задълбочени богословски построения. Екзегетиката едва се зараждала, не били изработени научнообосновани методи за тълкуването на Свещеното Писание. По тази причина първите богослови често изпадали в едностранчивост, като се опирали изключително върху някое място от Свещеното Писание, което силно ги е поразило. Всеки църковен писател богословствал на своя отговорност. Крышелните символи поради своята краткост и елементарност изобщо не били достатъчни като ръководство в богословието¹. (Професор В. В. Болотов привежда примери от II век за излагането на учението за Светата Троица в крышелните символи **на Запад**: „Вярвам в единия Бог Отец и Вседържител, и в Иисуса Христа, Неговия Единороден Син, нашия Господ, Който се роди и пострада, и в Светия Дух“; – и **на Изток**: „Вярвам в единия Бог Отец и Вседържител, и в единия Господ Иисуса Христа, Неговия Единороден Син, Който се роди от Духа Светаго и Дева Мария... и в Светия Дух.“ В тези символи Църквата посочвала само това, че Светата Тро-

¹Проф. А. Спасский. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. Т.1. Тринитарный вопрос.

ица ни се е открила в раждането на Божия Син от Дева Мария при съдействието на Светия Дух. Но характерът на взаимоотношенията между Трите Лица така и не се разкрива в древните Символи.¹⁾ „По този начин – продължава професор А. Спаски – самите условия, при които се зараждала богословската мисъл на християнството, широко отваряли вратата пред субективизма в систематизирането на учението на Църквата и правели неизбежен онзи индивидуализъм в разбирането на догмата за Троицата, който се наблюдава у всички църковни писатели от доникейския период. Затова в доникейската епоха, строго погледнато, ние имаме работа не с църковното учение за Троицата, т.е. не с такова учение, което е било прието и утвърдено от самата Църква, а с ред малко зависими едно от друго, своеобразни богословски построения, излагащи това учение с по-голяма или по-малка чистота и съвършенство.“² По тази причина ние няма да се спираме върху разсъжденията за Троицата от дадената епоха. Само съвсем накратко ще отбележим, че християните от древната Църква изповядвали вярата си в Светата Троица във формулата на Кръщението (Мат. 28:19), в символите на вярата, в славословията и в богослужебните песнопения, но не навлизали в по-подробно разглеждане на свойствата и взаимоотношенията на Божествените Лица. В своите съчинения апостолските мъже почти буквално повтаряли изразите в Писанието, отнасящи се до Лицата на Светата Троица.

Най-напред с богословстване за Божествените Ипостаси се заели апологетите. В своето учение обаче те нерядко прекалено тясно свързвали раждането на Сина със сътворяването на света и така или иначе, волно или неволно, въвеждали

¹Проф. В. В. Болотов. Учение Оригена о Святой Троице. Спб., 1879.

²Проф. А. Спасский. Цит. съч.

известно неравенство между Първата и Втората Ипостас. Тенденциите на субординация в християнското мислене от това време били много силни, в частност така е и у Ориген.¹

Между представителите на различните богословски школи съществували известни разминавания в разбирането за природата на Божеството.² Липсвало единство и в използваната терминология. В една и съща дума често се влагал различен смисъл. Всичко това твърде усложнявало богословските обсъждания.

Самото съдържание на догмата за Светата Троица се избистрило и придобило своите по-ясни очертания постепенно, в хода на богословските дискусии. Главната и обща мисъл на догмата – за Трите Лица и едното Божество – трябвало да премине през дългия и осеян с трудности път на своето историческо и диалектическо развитие, преди да получи окончателна определеност и завършена формулировка в учението на светите отци от IV век.³

Тласък за развитието на Троичното богословие дали самите ереси. Най-рано появилите се ереси в древната Църква били ереста на иудействащите (евсионитите) и ереста на гностиците. Евсионитите били възпитани в буквата на Моисеевия Закон. Изповядвайки Единия Бог, те не допускали съществуването на Божествените Лица, отричали троичността на Божеството. Според тяхното мнение Христос не бил истински Син Божий, а само пророк. Учението на иудействащите за Светия Дух не е известно.

Гностиците, от своя страна, като се придържали към

¹В. Лоски. Догматическо богословие. Субординация – служебно подчинение на по-нисшестоящо лице към намиращото се на по-висша степен в йерархията.

²Проф. В. В. Болотов. Лекции по истории древней Церкви. Т. 4.

³Проф. А. Спасский. Цит. съч.

дуализма и считали материята за зло, не искали да признаят Въплътилия се Син Божий за истински Бог. Синът според тяхното мнение бил един от еоните (порожденията) на Божествената същност. Той временно обитавал в човека Христос, а по време на кръстните страдания Го оставил, тъй като Божеството не може да страда. Въплъщението било само мнимо, призрачно. Синът не е в собствен смисъл Божествена Личност. Към числото на еоните, към които според тях принадлежал Синът, гностиците отнасяли и Светия Дух. По този начин в действителност Троицата се унищожавала. Учението за Нея се подменяло с учение за някакви еманации на Божествената същност. Лъжеученията на иудействащите и гностиците били опровергани от християнските апологети: свети Иустин Мъченик, Тациан, Атинагор, свети Теофил Антиохийски – и специално против гностиците: свети Ириней Лионски (в своята книга „Против ересите“) и Климент Александрийски (в „Стромата“).

Още по-опасна за чистотата на църковното учение била ереста от II век, известна като монархианство, или антиритаризъм. Монархианството се развило в две направления – динамистично и модалистично.

Динамисти. Представители на динамистичното монархианство били александрийците Теодот Кожаря, Теодот Сарафина¹ и Артемон. Връхната точка на своето развитие този вид на монархианството достигнал у Павел Самосатски, който бил поставен за Антиохийски епископ около 260 година. Той учел, че съществува една Божествена Личност – Отец. Син и Дух Свети не са самостоятелни Божествени Личности, а само Божествени сили. (Оттук е и названието на сектата, „динамис“ означава на гръцки „сила“.) Синът в Бога е същото, което в чове-

¹ Сараф, сарафин – човек, който се занимава с обмяна на пари.

ка е умът; човекът би престанал да бъде човек, ако му отнемат ума, така и Бог би престанал да бъде Личност, ако от Него се отдели или обособи Неговият Логос. Логосът – това е вечното самосъзнание в Бога. Този Логос се е вселил и в Христа, но в по-голяма мяра, отколкото в който и да било друг човек, и действал чрез Него в проповедта и във вършенето на чудесата. Христос е само облагодатен човек. Божи Син Той може да бъде наричан само условно.

Павел бил изобличаван, устно и писмено, от всички прочути пастири на Църквата, живели по това време, като например свети Дионисий Александрийски, Фирмилиан Кападокийски, свети Григорий Чудотворец и др. Против доктрината на динамистите било написано „Послание на шест православни епископи до Павел Самосатски“ и в Антиохия били свикани ред Поместни събори. Накрая Павел и неговото учение били осъдени на Антиохийския Събор в 268 година.

Модалисти. „Родоначалници“ на модалистичната ерес били Праксей и Ноет, а главен неин представител е Савелий Птолемаидски, римски презвитер, живял в средата на III век. Същината на неговото учение се състои в следното: Бог е безусловно единство, неразделна, затворена в самата себе си и безличностна Монада. От вечност тя се намирала в състояние на бездействие или мълчание, но после Божеството се открило, произнесло Своето Слово (Логос) и започнало да действа. Сътворяването на света било първата проява на Неговата дейност, след което последвали още ред нови действия и проявления на Божеството. В Стария Завет Бог се явява като Законодател, т.е. – в облика на Бог Отец; в Новия – като Спасител, т.е. като Божия Син, а от Петдесетница насам – като Осветител, или като Светия Дух. Ерата на Духа също ще свърши и Монадата ще се завърне в първоначалното си състояние на покой. Съществува следователно само „Троица“ (три-

ада) на откровенията на едната Божествена същност, но не Троица на Ипостасите. Отец, Син и Светият Дух са само временни образи (модуси), в които се облича безличностната сама по себе си Монада на Божеството.

Савелианството получило широко разпространение в пределите на Александрийската църква, особено в Либия през 60-те години на III в. Като решителен борец против това лъжеучение се показал свети Дионисий Александрийски, който осъдил Савелий на Александрийския Събор в 261 година. След година Дионисий, епископът на Рим, потвърдил осъждането на Савелий на Поместния събор на Римската църква и разпространил от свое лице ред послания, насочени срещу него.

2. Учението за Светата Троица през IV век

Четвърти век бива наричан „златният век“ на богословието, защото в учението на свети Атанасий Александрийски и особено в богословието на Василий Велики, Григорий Назиански (Богослов) и Григорий Нисийски – „троицата, която (православно) славя Троицата“ – учението за Триединия Бог намира своята пълнота, завършеност и терминологична яснота. Като повод за разкриването на догмата за Светата Троица послужили „безумните нападки“ на арианската ерес.

А. Арианската доктрина

Арий учи за Бога в Самия Себе Си така, както Павел Самосатски. Единият Бог е абсолютно един (сам и затворен в Себе Си). Подобно на човека, Той притежава разум (Своя Логос), който е безипостасна сила. Основавайки се върху свойствата вечност и неизменяемост на Бога, Арий утвърж-

давал, че само Бог е нероден и вечен. Всичко, което се ражда или сътворява, има началото си във времето. Това, че Син се ражда от Отца по мнението на Арий потвърждава, че Синът не е вечен. Т.е. имало е някога, някакво, макар и преди-временно мигновение, когато Синът не е бил.¹

Той считал, че всичко, което получава битието си от Бога, е другосъщно по отношение на Бога. В раждането на Сина „от същността на Бога“ Арий подобно на Ориген привиждал утвърждаване на това, че Синът се ражда или като еманация (както в учението на гностиците), или в резултат на някакво разделение на Божествената природа. Отхвърляйки и едното, и другото, Арий твърдял, че Синът е сътворен.

От съединението на двете посочени идеи: 1) Синът не е вечен; 2) Той не е от същността на Бога – логически последвала централната мисъл на арианската доктрина: „Синът е дошъл в битие от небитието.“² Той е първото, най-висше творение на Отца. Отец Го е създал чрез акт на волята Си, за да бъде посредник при сътворяването на света. Необходимостта от такъв посредник Арий мотивирал така: Бог е абсолютно трансцендентен на света. Между Него и света съществува непреодолима пропаст. Светът просто не би издържал дори докосването на свръхмощната Божия десница. Затова Сам Бог не може непосредствено нито да твори, нито да промисля за света. Като пожелал да сътвори света, Той отначало създал едно същество – Сина, та вече с Неговото посредничество да може да създаде и всичко останало. Синът не е истинският (вътрешноприсъщият) Логос на Отца или Негов природен Син.

Бидейки творение, Синът е изменяем. По силата на Бо-

¹Проф. В. В. Болотов. Лекции по истории Древней Церкви. Т. 4.

²Пак там.

жието предзнание, Той е „почетен с Божество“, с Божествено достойнство надарен е с Божествена сила, поради което условно може да бъде наричан „втори Бог“, но никога – „първи“¹.

Арий не се занимавал пряко с въпроса за Светия Дух, но от неговото учение за Сина по аналогия следва, че Духът от Своя страна е най-висшето творение на Сина, както Сам Синът е най-висшето творение на Отца. Арий наричал Светия Дух „внукът“.²

За Арий троичността на Бога не е вечна. Тя възниква във времето. Лицата на арианската Троица са напълно неравни. Едно на Друго по природа. Това е някаква „смаляваща се“ Троица. Според точната забележка на свети Григорий Богослов тя е „общество от три неподобни едно на друго същества“.³ Протоиерей Г. Флоровски отбелязва, че „Арий бил строг монотеист, своего рода иудеист в богословието. За него единият и единственият Бог – това е Отец. Синът и Духът са висши и първородни твари, посредници в сътворяването на света.“⁴

Б. Борбата на Църквата с арианството и духоборството

Арианството било първата ерес, която разтърсила с голяма сила Източната Църква. Против арианите били свикани поредица от Поместни събори на Изток и на Запад, написали се многобройни богословски трактати. В своите съчинения светите отци не оставили без разглеждане никое от места-

¹ Проф. В. В. Болотов. Лекции по истории Древней Церкви. Т. 4.

² В. Лоски. Догматическо богословие.

³ Прот. Г. Флоровски. Източните отци от IV в.

⁴ Пак там.

та в Свещеното Писание, върху които се позовавали еретиците, за да подронят и унищожат вярата на Църквата в Божествената Троица¹. Отците намерили, че всичките тези текстове не отричат Божествеността на Сина и че могат да бъдат разбрани в „благочестив смисъл“².

В 325 година в Никея бил свикан **Първият Вселенски Събор**. Веднага щом арианите прочели пред събора своя символ на вярата, в който се казвало, че „Божият Син е произведение и твар“, че е било време, когато Синът не е бил, че Синът е изменяем по същество и т.н., отците на събора незабавно признали арианското учение за противоречащо на Свещеното Писание и изпълнено с лъжи, и осъдили арианите като еретици³. Плодът на догматическата дейност на Събора бил Никейският Символ на вярата. Учението за Втората Ипостас тук звучи по следния начин: „Вярваме...в един Господ Иисус Христос, Божия Син, единороден, роден от Отца, т.е. от същността на Отца, Бог от Бога, Светлина от Светлина, Бог истинен от Бог истинен, роден, несътворен, единосъщен на Отца, чрез Когото всичко е произлязло – това, що е на небето, и това на земята...“ Към текста на Символа били добавени и съответните анатематизми, насочени против основните положения в учението на Арий⁴.

Дори и след като било осъдено, арианството не престанало да съществува. Повече от половин век след събора тази ерес продължила да смуцава Църквата. Основната причина

¹Тези текстове ще бъдат накратко разгледани в параграфа за Божеството на Втората и Третата Ипостаси.

²Св. Григорий Богослов. Слово 29.

³Проф А. А. Спасский. Цит. съч.

⁴Вж. Правила на светите Апостоли, на Вселенските и Поместните събори и на светите отци.

за възникването на страстните спорове около Никейското вероопределение била тази, че в него не било изразено с достатъчна отчетливост различието между Лицата на Светата Троица. Терминът „единосъщен“ подчертавал преди всичко Тяхното единство. Привържениците на Никейското вероопределение били заподозрени в савелианство, т.е. упреждали ги, че сливат Лицата на Светата Троица. По тази причина голяма част от източните епископи се отказали да употребяват Никейското вероопределение и се върнали към предишните изрази от църковното предание. Най-активни „антиникейци“ били евсевианите, които се придържали към субординационизма на Ориген и поставяли Сина по-ниско от Отца. Към тях се присъединили и най-крайните еретици, които считали Сина за творение. Арианството се разделило на няколко течения. Сред еретиците съществували и „по-умерени“, които признавали Божеството на Сина, но отричали Божествеността на Светия Дух. Към тези така наречени „полуариани“ или „духоборци“ се отнасяла групата на епископ Македоний. По този начин се образувал широк фронт на антиникейската опозиция. От друга страна, недостатъчната яснота на съществуващата богословска терминология способствала за възникването на атмосфера на подозрителност и враждебност и между самите православни епископи. По разказа на църковния историк Сократ, като направили думата „единосъщен“ предмет на своите беседи и изследвания, епископите започнали междуособна война помежду си и тази война „с нищо не се отличавала от нощно сражение, понеже двете страни изобщо не можели да разберат за какво се сражават помежду си“. Едните не възприемали от термина „единосъщен“, тъй като мислели, че тези, които го приемат, въвеждат в Църквата ереста на Савелий; поради това те наричали последните „хулители“, подозирайки ги, че отричат личното битие на Божия Син. Други-

те пък, като защитавали единосъщието, мислели, че противниците им въвеждат многобожието и се отвърщавали от тях, като от привърженици на езичеството.¹

В резултат на дълга и напрегната борба, усложнена от вмешателството на императорската власт и интригите на арианите, източните епископи се убедили, че никое друго изложение на вярата, освен Никейското, не е достатъчно, за да бъде изразена по-ясно православната вяра. Заслугата за разясняването на смисъла на понятието „единосъщен“ принадлежи най-вече на свети Атанасий Александрийски. На свой ред кападокийските отци дефинирали различието между термините „същност“ и „ипостас“, а също така дали точно определение и на ипостасните свойства на Лицата на Светата Троица².

Църквата се отнесла със специална почит към заслугите на свети Григорий Назиански, когото удостоила със званието „Богослов“. В своите слова за богословието той с особена дълбочина и със силата на поет възпял Божествената Троица, в Която „Трите са едно... Единица в Троица покланяема и Троица в Единица възглавявана, цялата царствена, единопрестолна, равночестна, пребиваваща над света и над времето, несъздадена, невидима, неприкосновена, непостижима.“³

Трудовете на тези отци на Църквата подготвили свикването на Втория Вселенски Събор, който се състоял в 381 година в Константинопол. На този събор за православни били признати епископите, които изповядвали Божествеността на Сина и несътвореността на Светия Дух. Заедно с арианите от различните техни партии на осъждане били подхвърлени и

¹Прот. Г. Флоровски. Източните отци от IV в.

²Пак там.

³Св. Григорий Богослов. Слово 6.

евномианите, както и 36 епископи македоняни, които не пожелали да признаят, че Светият Дух не е творение. Православното учение за Светата Троица било запечатано в Никео-Цариградския Символ на вярата.

От шестте членове на този Символ, които се отнасят до Втората Ипостас, първият говори за онтологичната¹ връзка на Сина с Отца, а останалите пет – за делото на спасението на света от Исуса Христа.

Божият Син се изповядва като Единия и Единородния, с което се отхвърля еретическото (в частност, динамистическото) учение за осиновяването на обикновения човек Исус от Бога. Синът е едно с Отца и е Син Божий по природа, а не по благодат.

Ние изповядваме Сина, „Който е роден преди всички векове“. Това засвидетелстване на вечността на Сина е насочено срещу арианите, които учили, че е „било време, когато Той не е бил“.

По-нататък се провъзгласява, че Синът е „Светлина от Светлина, Бог истинен от Бог истинен“. Тук се подчертава единството на Отца и Сина според общата за Тях Божествена природа и нейните енергии.

Срещу арианите са насочени и думите: „роден, несътворен, единосъщен на Отца“. Посредством първите две думи се опровергава арианското учение за сътвореността на Сина, а последното определя единството по същност на Отца и Сина.²

В този Символ е изпуснат Никейският израз, утвърждаващ, че Синът се ражда „от същността на Отца“. Терминът „единосъщен“, влязъл в двете изложения на вярата, обозначава свършеното тъждество по същност на Отца и Сина, до-

¹Онтологичен – отнасящ се до битието, съществуването.

²Архим. Петр (Л'Юлие). Замечания о Символе веры. // ЖМП 1969. №1.

като изразът от „същността на Отца“ създавал определени терминологически затруднения. Впрочем, самите никейски отци, и в частност свети Атанасий Александрийски, не виждали никакво противоречие между изразите „от същността“ и „единосъщен“. За тях тези твърдения изказвали едно и също нещо, макар донякъде и от различни страни: „от същността“ обозначавало, че Синът се ражда не по волята на Отца и че не е творение, т.е. че същността на Сина е Божествена; а терминът „единосъщен“ подчертавал пълното единство и равенство на Отец и Син по същност.¹

Краткото определение на Никейския символ за Светия Дух: „Вярваме... и в Светия Дух“ – било значително допълнено от отците на Константинополския събор и започнало да се чете в цялата Църква така: „...И в Духа Светаго, Господа, Животворящия (указание за това, че Духът е несътворен), Който от Отца изхожда (т.е. Духът има битието Си не посредством Сина), Комуто се покланяме и Го славим наравно с Отца и Сина (указание за равночестността на Светия Дух с Отца и Сина – на това, че Духът не е служебно същество), Който е говорил чрез пророците“.

След Втория Вселенски Събор Православната Църква запазила неповреден догмата за Божествената Троица.

По-нататъшните отстъпления от истинското учение за Триединия Бог възниквали вече в неправославна среда. Така, в средата на монофизитите през VI–VII в. възникнали ересиите на тритеизма (трибожие) и тетратеизма (четирибожие).

Тритеистите отъждествявали в Бога Лицето със същността. Те казвали, че Трите Божествени Лица по необходимост са и Три Божествени същности, отделни и самостоятелни, а единството на Светата Троица било разбираемо от тях само като

¹Прот. Г. Флоровски. Източните отци от IV в.

мислено обобщение, като родово понятие. Така, пояснявали те, общата природа у трима човеци само се мисли, а реално съществуват единствено индивидите. **Тетраитеистите**, освен Трите Лица в Троицата, извеждали на преден план и стоящата като че отзад и отделно от Тях Божествена същност, в която всички Те участват и от която черпят Своего Божество¹.

В XI век, при папа Бенедикт VIII, учението за Светата Троица било изопачено от Римската Църква с въвеждането на догмата за изхождането на Светия Дух от Отца и Сина („филиокве“). Най-напред някаква идея за „филиокве“ изказал блажени Августин. В VII век това учение се разпространило в Испания, където било прието на Толедския събор в 589 година. В VIII век то проникнало във Франция и било утвърдено на събора в Ахена. В XI век било въведено в самия Рим.

Антитринитарното учение се опитвали да възобновят протестантите. **Михаил Сервет** († 1604 г.) виждал в Троицата преди всичко троица на Откровенията. Той смятал, че Бог по природа и по ипостас е един, а Отец, Син и Дух Свети са само Негови различни проявления, или „модуси“². В това учение е възобновена Савелианската ерес. По същия начин и **Социн** не могъл да примири Троичността на Лицата в Бога с единството на Неговата същност. Той признавал в Бога само едно Божествено Лице (а именно Отец). Синът не е самостоятелна Божествена Ипостас, а само човек. Божий Син Той може да бъде наричан не в собствен смисъл, а само в смисъла, в който синове Божии биват наричани и всички вярващи. В сравнение с другите, Той е само по преимущество възлюбен Син на Бога. Светият Дух е някакво Божествено дихание или

¹ По-подробно вж.: Проф. В. В. Болотов. Лекции по истории Древней Церкви. Т. 4.

² Модус – разновидност, вариант.

сила, която действа във вярващите и им се дава от Бог Отец чрез Иисуса Христа. Тук е възродено динамистичното монархианство. В арминианството се повторил древният субординационизъм. Яков Арминий (†1609 г.), основател на секта, учел, че Синът и Духът са по-ниско от Отца по Своето Божество, тъй като заимстват от Него Божеското Си достойнство. Емануил Сведенборг (†1772) възобновил патрипасионизма (според който Отец се е въплътил и страдал на Кръста). Той учел, че съществува само един Бог. Той е приел човешки образ, подхвърлил се е на страдания и кръстна смърт и чрез всичко това е освободил човечеството от властта на адските сили.

Опитите на представителите на идеалистическата философия Фихте, Шелинг, Хегел и др. рационално да разяснят същността на догмата за Светата Троица довели интерпретирането на дадения догмат в пантеистически смисъл. За Хегел, например Троицата е абсолютната идея в три състояния: идеята сама в себе си (абстрактната идея) – Отец, идеята, въплътена в света – Син, и идеята, съзнаваща себе си в човешкия дух – Светият Дух¹.

Троичният догмат е велика тайна на Откровението. Опитът на историята показва, че ако човек, който не е просветен свише от светлината на благодатта, дръзне да богословства, той непременно изпада в заблуда. „Да се говори за Бога е велико дело, но много по-велико от това е да очистиш себе си за Бога.“² Такъв е законният и правилният път в познаването на тайната на Светата Троица, защото истинен е Синът Божий, Който е казал: *ако някой Ме люби, ще спази словото Ми; и Моят Отец ще го възлюби, и ще дойдем при него и жилище у него ще направим* (Иоан. 14:23).

¹ По-подробно вж: еп. Силвестър. Цит. съч. Т. 2.

² Св. Григорий Богослов. Слово 32.

VII. СВИДЕТЕЛСТВА В ОТКРОВЕНИЕТО за Троичността на Бога

1. Свидетелства в Стария Завет

За пръв път терминът „Троица“ бил въведен в богословието от апологета, живял през II в., свети Теофил Антиохийски, но това не означава, че дотогава светата Църква не е изповядвала троичната тайна. Учението за Бога, Троичен по Лица, има своята основа в Писанието на Стария и Новия Завет. Но трябва да се отбележи, че в старозаветните времена Божествената Премъдрост, като се приспособявала към способността за възприемане на еврейския народ, склонен към многобожие, откривала преди всичко единството на Божеството.

Свети Григорий Богослов пише: „Ветхият Завет проповядваше ясно Отца, но не така ясно Сина; Новият откри Сина и даде указание за Божествеността на Духа; сега с нас е Духът, Който ни дарува по-ясно познание за Себе Си. Защото не беше безопасно преди още да бе изповядано Божеството на Отца, да се проповядва открито Синът, нито пък преди да е признат Синът (ще се изразя по-дръзко), да ни обременяват с проповедта за Светия Дух, за да не рискуваме като хора, приели храна свръх силите си или насочили своите още слаби очи към слънчевата светлина, да загубим сетни сили. Но бе необходимо Троичната светлина да озарява просветляваните с постепенни добавяния, или възхождения и напредване „от слава в слава.“¹

Въпреки това във ветхозаветните текстове съществуват достатъчен брой прикрити указания за Троичността на Бога.

¹Св. Григорий Богослов. Слово 31 (или за богословието 5-о).

Например преди сътворяването на човека Бог говори за Себе Си в множествено число: *да сътворим човек по Наши образ, (и) по Наше подобие* (Бит. 1:26); и по-нататък в същата книга Битие: *ето, Адам стана като един от Нас* (Бит. 3:22); или: *нека слезем и смесим там езиците им* (Бит. 11:7). Съгласно тези текстове Лицата на Светата Троица сякаш се съвещават помежду Си, преди да предприемат нещо важно спрямо човека.

Втората група свидетелства вече по-ясно посочват, че Божествените Лица са **Три**. По-ясно свидетелство за троичността на Бога виждаме в случая, когато Бог се явява на Авраам до Мамврийския дъб във вид на Трима мъже, на които, според тълкуванието на блажени Августин Авраам се поклони, сякаш се покланя на Един. *И яви се Господ на Авраама в дъбравата Мамрѐ, когато той седеше при входа на шатрата (си), през дневната жегга. Той дигна очите си и погледна: и ето, трима мъже стоят срещу него. Като ги видя, затече се от входа на шатрата (си) да ги посрещне и се поклони доземи, и рече: Господарю, ако съм намерил благоволение пред очите Ти, не отминавай Твоя раб* (Бит. 18: 1– 3). Макар някои свети отци (мъченик Иустин Философ, свети Илариј Пиктавийски, блажени Теодорит, свети Иоан Златоуст) да смятат, че на Авраам се е явил само Божият Син, съпроводен от двама Ангели, но светата Църква, следвайки мнението на свети Атанасий Велики, свети Василий Велики, свети Амвросий и блажени Августин, все пак счита, че патриарх Авраам се е удостоил с предобразно виждане на Пресветата Троица. Последното мнение е намерило отражение в църковната химнография¹ и иконография („Троицата“ на преподобни Андрей Рубльов).

Друго общо указание за троичността на Бога светители-

¹Троичен канон от възкресната полунощница, глас 1, пес. 3; глас 3, п. 7; глас 4, п. 3.

те Атанасий Велики, Василий Велики и др. отци виждали в трикратния възглас на серафимите към Бога: *свет, свет, свет е Господ Саваот!* (Ис. 6:3). При това, пророкът чул гласа на Господа, Който казал: *кого да проводя? И кой ще отиде заради Нас?* (множествено число!) (Ис. 6:8). Паралелните места в Новия Завет потвърждават мисълта, че пророк Исаия се е удостоил с откровение именно на Божествената Троица. Апостол Иоан пише, че пророкът видял славата на Сина Божий и говорил за Него (Иоан. 12:41); а апостол Павел допълва, че Исаия чул гласа на Светия Дух, Който го изпращал при израилтяните (Деян. 28:25–26). Следователно серафимите възклицавали трикратно, славословейки Царствената Троица, Която избрала Исаия и го изпратила на пророческо служение.

В третата група можем да поставим свидетелствата за конкретните Лица на Светата Троица. Така, за Отца и Сина в Псалтира се казва: *Господ Ми каза: Син Мой си Ти; Аз днес Те родих* (Пс. 2:7), или: *Рече Господ Господу моему: седи от дясната Ми страна... из утроба (на Отца) преди денница... е Твоето рождение* (Пс. 109:1, 3). За Третото Лице на Светата Троица се говори в следните текстове: *и сега Ме проводи Господ Бог и Неговият Дух* (Ис. 48:16), и в пророчеството за Месията: *и ще почива върху Него Дух Господен, дух на премъдрост и разум, дух на съвет и крепост, дух на знание и благочестие* (Ис. 11:2).

2. Свидетелства в Новия Завет

Троичността на Лицата в Бога се проповядва открито и ясно след Пришествието на Божия Син и представлява една от основните истини на Евангелското благовестие: Отец изпрати в света Своя възлюбен Син, та светът да не погине, а

да има Източника на Живота в Светия Дух.

За пръв път тайната на троичността била съвсем ясно открита по време на Кръщението на Господа (Мат. 3:16–17), оттук и самото Кръщение се нарича Богоявление, т.е. явяване на Бог-Троица. Въплътилият се Син Божий се кръщава в Иордан, Отец свидетелства за Своя възлюбен Син, а Светият Дух слиза над Него във вид на гълъб, потвърждавайки, че това наистина е гласът на Отца (така се говори в тропара на Кръщението Господне). Оттогава Тайнството на светото Кръщение става за повярвалите врата, откриваща пътя на съединението с Божествената Троица, с Чието име биваме запечатани в деня на нашето Кръщение според заповедта на Спасителя: *И тъй, идете, научете всички народи, като ги кръщавате в името на Отца и Сина и Светия Дух* (Мат. 28:19). Това е още едно пряко указание за Триединството на Божеството. Коментирайки дадения текст, свети Амвросий отбелязва: „Господ каза: „**в името**“, а не – „**в имената**“, защото Бог е един; и не са много имена: защото не са два Бога, нито три Бога.“¹

Свидетелство за Светата Троица се съдържа и в приветствието на апостола: *Благодатта на Господа нашего Иисуса Христа, и любовта на Бога и Отца, и общуването на Светаго Духа да бъдат със всички вас* (2 Кор. 13:13). Също и апостол Иоан пише: *Трима са, Които свидетелстват на небото: Отец, Слово и Светий Дух; и Тия Тримата са Едно* (1 Иоан. 5:7)². Последните текстове, говорейки за Трите равнобожествени Лица, подчертават личностността на Сина и Духа, Които на-

¹Цит. по: Макарий (Булгаков), митроп. Московский. Православно-догматическое богословие.

²Този текст отсъства в древните гръцки ръкописи, но се съдържа в древните латински преводи на Новия Завет.

равно с Отца са Податели на дарованията и Свидетели за Истината.

Многобройни са важните в догматическо отношение новозаветни текстове, които говорят за едно или две от Лицата на Светата Троица. В. Лоски например смята, че „зърното“, от което израснало цялото троично богословие, е прологът на Евангелието от Иоан: *В начало беше Словото, и Словото беше у Бога, и Словото беше Бог...* (Иоан. 1:1 – слав.). Отец тук се назовава Бог, Синът е Словото (Логосът), Който от вечност е с Отца и е Бог. По този начин прологът посочва едновременно и единството, и различието между Отец и Син.¹

VIII. СВИДЕТЕЛСТВА НА ОТКРОВЕНИЕТО за равенството на Божествените Лица

1. Божеството на Отца

Христос прославя Отца, „Господа на небето и земята“, Който е открил Своите тайни на незлобивите и простодушни апостоли (Мат. 11:25). Той учи за Отца, Който така възлюби света, че *отдаде Своя Единороден Син* (Иоан. 3:16); моли се за това, учениците да познаят *Едного Истиннаго Бога* (Отца) *и пратения от Него Иисуса Христа* (Иоан. 17:3).

Апостолът също свидетелства, че *ние имаме един Бог Отец, от Когото е всичко...* (1 Кор. 8:6). Почти всяко свое послание той започва с думите: *Благодат (вам) и мир от Бога Отца* (Рим. 1:7). Той проповядва благословения Бог и Отец на нашия Господ Иисуса Христа – Отец на милосърдието и Бог на всяка утеха (2 Кор. 1:3). По този начин Божест-

¹В. Лоски. Догматическо богословие.

веността на Първата Ипостас е несъмнена истина на Откровението. Догматът за Божествеността на Отца не бил отхвърлян пряко дори и от еретиците, макар и да се изопачавал от тях всеки път, когато те изопачавали учението за Светата Троица.

2. Божеството на Сина и Неговото равенство с Отца

1. Христос като Син Божий и Син Човечески съедини в Себе Си две съвършени природи: Божествена и човешка. Цялото Евангелие благовести за Христа като за Въплътения Бог. Например апостолът пише, че във Въплъщението на Сина Божий се е открила великата тайна на *благодестияето*: *Бог се яви в плът* (1 Тим. 3:16). Това, че Спасителят е наречен Бог, вече само по себе си свидетелства за пълнотата на Неговото Божество. От гледна точка на логиката Бог не може да бъде „второстепенен“ Бог или някакъв Бог „от по-низш разред“, тъй като Божествената природа не подлежи на каквото и да е умаление или ограничение. Бог може да бъде само един и всесъвършен. Така, апостолът учи, че в Христа *телесно обитава всичката пълнота на Божеството* (Кол. 2:9). Евангелист Иоан също свидетелства за Божествеността на Сина: *В начало беше Словото, и Словото беше у Бога, и Словото беше Бог* (Иоан. 1:1 – слав.). Истинността на това, че Христос е именно Този, *Който е над всички Бог, благословен вовеки* (Рим. 9:5), познава сам и свети апостол Тома в момента, когато възкликва към Възкръсналия Христос: *Господ мой и Бог мой!* (Иоан. 20:28). По думите на апостол Павел Христовата Църква е *Църквата на Господа и Бога, която Той Си придоби със Своята кръв* (Деян. 20:28), и пр.

И Сам Господ Иисус Христос неведнъж е потвърждавал и засвидетелствал с думи Своето Божествено достойнство¹. На думите на Симон Петър: *Ти си Христос, Синът на Живия Бог*, Той отговорил: *блажен си ти, Симоне... защото не плът и кръв ти откри това, а Моят Отец, Който е на небесата* (Мат. 16:16, 17). В Евангелието от Иоан Христос казва: *Аз и Отец едно сме* (Иоан. 10:30). На въпроса на първосвещениците: *Ти ли си Христос, Синът на Благословения?* Той отговаря: *Аз съм* (Марк. 14:61, 62).

2. Равенството на първите Две Ипостаси се потвърждава от равенството и единството на Техните сили и действия в света. *Защото, кой е познал ума на Господа?* (Рим. 11:34). Никой измежду тварите. А Синът с дръзновение учи за Своето всезнание: *Както Ме познава Отец, тъй и Аз познавам Отца* (Иоан. 10:15); *никой не познава Сина, освен Отец; и нито Отца познава някой, освен Синът, и комуто Синът иска да открие* (Мат. 11:27)².

Волята на Сина е една с волята на Отца, затова *Синът нищо не може да твори Сам от Себе Си, ако не види Отца да твори; защото, което твори Той, това твори също и Синът* (Иоан. 5:19). Тази една и всемогъща Божия воля е извикала в битие света. Ние вярваме в „единия Бог Отец, Вседържител, Творец на небето и земята“, и в Сина, „чрез Когото всичко е станало“, понеже чрез Сина е създадено всичко, *що е на небесата и що е на земята, видимо и невидимо...* (Кол. 1:16). След сътворяването на света Равнобожествените Ипостаси промишляват за него. *Моят Отец досега работи, и Аз работя* – учи Христос (Иоан. 5:17).

¹ Вж. в раздела за единосъщието на Божествените Лица (Иоан. 10:30; 14:9, 10).

² Синът открива Божественото битие в такава степен, каквато може да побере един или друг тварен ум.

Единородният Син пребивава неразлъчно с Отца и обладава един живот заедно със Своя Родител (Отец): *както Отец има живот в Себе Си, тъй даде и на Сина да има живот в Себе Си* (Иоан. 5:26). Свети евангелист Иоан пише за Сина: *и животът се яви... и ви възвестяваме вечния живот, който беше у Отца и се яви нам* (1 Иоан. 1:2). Синът е също така Източник на Живота, както е и Отец, защото *както Отец възкресява мъртви и оживотворява, тъй и Синът оживотворява, които иска* (Иоан. 5:21).

Синът е равен на Отца. Той явява в Себе Си целия Отец (в пълнота и съвършенство) и затова, който е видял Сина, е видял и Отца (Иоан. 14:9). Всички трябва да почитат Сина, *както почитат Отца. Който не почита Сина, той не почита Отца, Който Го е пратил* (Иоан. 5:23).

3. Наред с изразите, които потвърждават Божеството на Втората Ипостас, в Писанието се срещат текстове, които говорят за подчиненост на Сина по отношение на Отца. Последните изречения били използвани още от древност от страна на еретиците, особено от арианите, с цел да се отрече Божеството на Сина и Неговото равенство с Отца. За да разберем правилно тези текстове в Писанието, следва да имаме предвид: първо, че след Своето Въплъщение Божият Син е не само Бог, но и Син Човечески, и второ, че Своята Божествена природа Синът приема от Отца, от Когото се ражда, Отец е Ипостасното Начало на Сина.

В съгласие с казаното по-горе „унижените“ изказвания в Писанието по отношение на Сина могат да бъдат разделени на две групи. Първите от тях говорят за човешкото естество на Спасителя и имат отношение към мисията, която Той е възприел върху Себе Си поради Домостроителството, например: *Тогова Иисуса, Когото вие разпнахте, Бог направи Господ и Христос* (Деян. 2:36); *(Сина), Когото Отец освети и*

прати в света (Иоан. 10:36); (Христос) *смири Себе Си, бидейки послушен дори до смърт* (Фил. 2:8); *Син... се научи на послушание чрез онова, което претърпя* (Евр. 5:8). Към тях се отнасят и текстовете, в които на Сина се приписва незнание, например за времето на края на света (Марк. 13:32), покорност (1 Кор. 15:28), преуспяване (Лук. 2:52), достигане на съвършенство (Евр. 5:9), молитва (Лук. 6:12), задаване на въпрос (Иоан. 11:34). За Христа се казва също, че Той спи (Мат. 8:24), огладнява (Мат. 4:2), уморява се (Иоан. 4:6), плаче (Иоан. 11:35), преживява вътрешна борба (Лук. 22:44), скрива се (Иоан. 8:59).

Без да се нуждае от молитвата, бидейки Сам Бог, Той като Син Човечески принасяше от лицето на цялото човечество молитви към Отца. Бидейки неразлъчен от Отца, Той, олицетворявайки целия човешки род, отпаднал от Бога посредством греховете, извика от Кръста: *Боже Мой, Боже Мой, защо си Ме оставил?* (Марк. 15:34).¹

В другите текстове на Свещеното Писание се подразбира, че Отец е Ипостасното Начало на Сина и Източник на всяко действие на Светата Троица; поради това Христос учи: *Моят Отец е по-голям от Мене* (Иоан. 14:28); *Господ ме имаше за начало на Своя път* (Притч. 8:22); *Моят Отец... Ми ги даде* (Иоан. 10:29); *както Ми е заповядал Отец, тъй и правя* (Иоан. 14:31); *Аз не мога да правя нищо от Себе Си* (Иоан. 5:30), или: *Аз от Себе Си не говорих* (Иоан. 12:49) и т.н.

От другите текстове, с които си служели еретиците, можем да посочим следните. Например Спасителят казва: *възлизам при Моя Отец и при вашия Отец, и при Моя Бог и вашия Бог* (Иоан. 20:17). Бог е Негов Отец по природа (според общата Им Божествена природа); Отец пък стана Бог за Него по силата на Домостроителството, тъй като Сам Синът ста-

¹Св. Иоан Дамаскин. Точно изложение... Кн. 3. Гл. XXIV.

на човек. (А на нас Бог ни е Отец по благодат и Бог по естество.)¹

Апостолът казва, че Синът е *роден преди всяка твар* (Кол. 1:15), а също така Го нарича и *Първородния* (Евр. 1:6), – разбира се, не в смисъл, че Синът е сътворен преди всяко творение, както смятали арианите, а в смисъл, че Неговото рождение от Отца е безначално.

На друго място пише, че Синът ще *предаде царството Богу и Отцу* (1 Кор. 15:24) и че *и Сам Синът ще се подчини на Оногова, Който Му бе всичко подчинил* (1 Кор. 15:28). Тук апостолът говори за Христа като за Главата на цялото спасено човечество, от чието лице именно Синът ще предаде цялото творение на Отца, *за да бъде Бог всичко у всички* (ст. 28).

Църквата още от самото начало изповядвала Божеството на Сина. В древните символи на вярата Христос бива наричан „Единороден Син Божий“, „Бог от Бога“, „Бог Истинен“².

За същото свидетелстват и отлъчванията от страна на ранната Църква на еретиците, които отричали Божеството на Сина Божий, и накрая, показанията на някои езичници и иудеи. Плиний Младши например писал до император Траян, че християните пеят хвалебни песни на Христа като на Бог³. Неоплатониците Целз и Порфирий се надсмивали над християните, поради вярата им в това, че Сам Бог се е въплътил, страдал е и е бил разпнат. Иудеинът Трифон в полемиката си с християнското учение също така считал за невъзможно Бог да стане човек.⁴

¹ Св. Иоан Дамаскин. Точно изложение...Кн. 4, Гл. VIII.

² М. В. Чельцов. Древние формы православного Символа веры.

³ Сократ Схоластик. Църковна история. Гл. V.

⁴ Св. Иустин Философ. Разговор с Трифона иудеина. Гл. 68.

3. Божествеността на Светия Дух и Неговото равенство с Отца и Сина

1. Свещеното Писание назовава Светия Дух точно както и Отца и Сина с името Бог. Изобличавайки Ананий, апостол Петър казва: *защо сатаната изпълни сърцето ти да излъжеши Духа Светаго...? ...Ти излъга не човеци, а Бога* (Деян. 5:3, 4). Апостолът нарича вярващите храм Божий, а друг път – храм на Светия Дух, и с това свидетелства, че Светият Дух е Бог. *Не знаете ли, че вие сте храм Божий, и Духът Божий живее във вас?* (1 Кор. 3:16)¹. След Възкресението Сам Христос заповядал тези, които са повярвали, да бъдат кръщавани в името на Отца и Сина и Светия Дух. В съдържащите се в апостолските послания приветствия името на Светия Дух стои редом с името на Отца и Сина (1 Петр. 1:2; 2 Кор. 13:13), което, без съмнение, потвърждава Божествеността на Третата Ипостас.

2. Светият Дух се нарича „Друг Утешител“, но не е представен като по-низш от Сина (Иоан. 14:16, 17, 26). Той обладава всички свойства на Божествената природа: първо – *всезнание*: защото *Духът прониква във всичко, дори и в дълбините Божи* (1 Кор. 2:10). Същото свойство на Светия Дух възвестява и Спасителят, когато казва на апостолиите: *Духът на истината ще ви упъти на всяка истина... и ще ви възвести бъдещето* (Иоан. 16:13); второ – *всемогъщество*, което се открива в това, че Светият Дух самовластно раздава благодатните дарове на вярващите. *Защото одному се дава чрез Духа слово на мъдрост, другиму – слово на знание, чрез същия Дух; одному –*

¹ За еврейската литература, особено за поезията, е характерен такъв тип паралелизъм (повторение и уточняване) на мисълта със следващите едно след друго изречения.

вяра, чрез същия Дух; другиму – дарби за лекуване, чрез същия Дух; одному – чудодействия, другиму – пророчество, одному – да различава духовете, другиму – разни езици, а другиму – да тълкува езици. Всичко това го произвежда един и същият Дух, като разделя всекиму поотделно, както си иска. (1 Кор. 12:8–11).

Духът е взел непосредствено участие в сътворяването на света: Дух Божий се носеше над водата (първосъздадената Вселена) (Бит. 1:2); както и в сътворяването на човека: Дух Божий ме е създал, и диханието Вседържителево ми е дало живот – възкликва праведният Иов (Иов 33:4).

От деня на Петдесетница Светият Дух обитава в Църквата като Осветител. Той поставя пастирите, за да служат на Църквата. Както говори и апостолът: *Внимавайте, прочее, върху себе си и върху цялото стадо, сред което Дух Светий ви е поставил епископи, да пасете църквата на Господа и Бога, която Той си придоби със Своята кръв* (Деян. 20:28). Той духовно възражда човека в тайнството Кръщение и полага началото на нашето спасение, понеже, ако някой се не роди от вода и Дух, не може да влезе в царството Божие (Иоан. 3:5). Светият Дух прощава греховете и ни освобождава от тях, ето защо след Възкресението Христос се обръща към Своите ученици с думите: *приемете Духа Светаго. На които простите греховете, тях ще се простят; на които задържите, ще се задържат*. (Иоан. 20:22, 23). Накрая, Светият Дух е Дух на Истината, затова упоритото противене срещу истината (като хула срещу Светия Дух) няма да ... се прости ни на този, ни на онзи свят (Мат. 12:32).

3. Духоборците посочвали текстове в Священото Писание, от които според тяхното мнение се подразбира, че Светият Дух е тварно същество, или във всеки случай по-низше от Отца и Сина. Например в Пролога на Евангелието от Иоан се повествува само за Първите Две Ипостаси – за Отца и за

Сина, чрез Когото всичко е дошло в битие (Иоан. 1:1–3). Ако всичко „е станало“ чрез Сина, разсъждавали еретиците, значи и Светият Дух също е сътворен от Сина. Но евангелистът не казва просто „всичко“, а „всичко, което е станало“, т.е. всичко, което има начало на своето битие. „Не от Сина е Отец, не от Сина е и изобщо онова, което не е възникнало и няма начало на битието си“ – пише свети Григорий Богослов. Никой не може да докаже, че Духът е имал начало във времето, а поради това не трябва под думата „всичко“ да разбираме заедно с останалите твари и Светия Дух.¹

В Божественото домостроителство Лицата на Светата Троица действат в пълно единство, но Светият Дух се явява Третото Лице, защото всяко действие на Светата Троица има своето начало в Отца и се извършва чрез Сина в Светия Дух. В Домостроителството Духът се явява приемник и завършител на делото на Сина, затова Христос учи, че Духът на Истината *от Моето ще вземе и ще ви възвести. Всичко, що има Отец, е Мое; затова казах, че от Моето ще вземе* (Иоан. 16:14–15). Всезнанието, разбира се, е свойствено на всичките Три Лица (Мат. 11:27; 1 Кор. 2:11), но в плана на Откровението Светият Дух действа след Сина, поради това Христос казва, че Утешителят *от Себе Си няма да говори, а ще говори, каквото чуе* (Иоан. 16:13). По тази причина Светият Дух се споменава обикновено като Трети при изброяването на Божествените Лица в Писанието. Но също така се срещат и изключения от това правило. Например в Първото послание до коринтяни Светият Дух е поставен на първото място (12:4–6), а в някои други текстове – на второто (Тит 3:4–6; Рим. 15:30; Еф. 2:18; 2 Петр. 1:21).

Според мисълта на свети Атанасий Велики Бог винаги е

¹ Свети Григорий Богослов. Слово 31, за богословието 5-о.

бил Троица, в Която няма нищо тварно или възникнало във времето, поради което Светият Дух е следователно Божествено Лице¹.

Изначалната вяра на Църквата в Божеството на Светия Дух е намерила израз в древните изложения на вярата, например в символа на свети Григорий Чудотворец, в литургическата практика, в църковните песнопения и, накрая, в съчиненията на древните отци и учители на Църквата.

IX. БОЖЕСТВЕНИТЕ ИПОСТАСИ и Техните свойства

1. Личностност на Ипостасите²

В своето богословие източните отци тръгват от Трите Лица, за Които благовести заповедта на кръщението (Мат. 28:19), за да преминат след това към учението за Тяхното единство. При това те подчертавали личностността на всяка от Ипостасите на Светата Троица.

Личното битие безспорно е по-съвършено от стихийното и безличностното. Всяка разумна и свободна природа е, разбира се, личностна. Би било грешка да предполагаме, че Триединният Бог, Който е сътворил разумните тварни личности (Ангелите и човека), Сам е неразумна сила или съвкупност от слепи стихии. Божественото Откровение не ни оставя да се съмняваме в това, че Ипостасите на Светата Троица са личностни.

¹ Св. Атанасий Александрийски. Послание до Серапион Тмуитски, 3-о.

² Както вече беше отбелязано, „ипостас“ означава личност, ако се употребява по отношение на разумно-свободно същество.

Личността, бидейки сама по себе си непостижима, се проявява посредством силите, свойствени на разумната природа: ума, волята и жизнената енергия. Например за Първата Ипостас се казва в Откровението, че Отец познава Сина (Мат. 11:27); Той така е възлюбил света, *че отдаде Своя Единороден Син, та всякой, който вярва в Него, да не погине, а да има живот вечен* (Иоан. 3:16); Отец *оставя Своего слънце да грее над лоши и добри, и праща дъжд на праведни и неправедни* (Мат. 5:45), вижда в нашето скришно и въздава на яве (Мат. 6:6), прощава съгрешенията (Мат. 6:14); храни небесните птици (Мат. 6:26) и подава блага на ония, които Му искат (Мат. 7:11). Посочените по-горе действия, без съмнение, не могат да бъдат приписани на каквато и да било безличностна сила.

Божият Син е Ипостас, друга по отношение на Отца и Светия Дух. Именно Синът като самостоятелна Личност се възпъщава (Иоан. 1:14); Той познава и люби Отца (Иоан. 10:15; 14:31), действа в света (Иоан. 5:17) и извършва спасението на човешкия род. Евангелист Иоан назовава Сина с името „Слово“ – Логосът, Който изначално е бил у Бога и (винаги) е бил Бог (Иоан. 1:1). Свети Иоан Дамаскин пише, че ако Бог „има Слово, то Неговото Слово не следва да е безипостасно, имащо начало и завършек на битието Си. Защото не е било време, когато Бог (Отец) да е бил без Словото (безсловесен). Напротив Бог винаги и от вечност има Своего Слово, Коего се ражда от Него и Коего не е такова като нашето слово – безипостасно и разсейващо се във въздуха, а е ипостасно, живо, свършено, не е извън Него (Отца), а винаги пребивава в Него...То винаги е, живо е и притежава всичко, което притежава и Неговият Родител“¹.

¹ Св. Иоан Дамаскин. Точно изложение... Кн. 1. Гл. VI.

Духът на истината, Който изхожда от Отца (Иоан. 15:26), също не е безлична сила или просто енергия на Отца, но съществува в Своята собствена Ипостас като самостоятелна Личност. Христос говори за Духа като за Друг Утешител (Иоан. 14:16), т.е. като за друга Личност, стояща не подолу от Сина. Преди да се раздели с учениците Си, Господ им дал обещание, че ще помоли Отца да им изпрати Светия Дух, Който ще упъти апостолите на всяка истина и ще им възвести бъдещето (Иоан. 14:16; 16:8–15). В тези текстове Лицата на Светата Троица са представени като различни Една от Друга Личности. Синът дава обещание да помоли Отца; Отец благоволява да изпрати в света Утешителя, Комуто на свой ред предстои да изобличи света заради греха, да възвести правдата и съда и да прослави Сина. В апостолските послания Светият Дух е представен като Това Лице, Коего пълновластно разпределя и подава различните духовни дарования (1 Кор. 12:1–13), поставя епископите (Деян. 20:28), говори чрез устата на пророците (2 Петр. 1:21; Деян. 2:17–18), т.е. действа като Личност. Свети Иоан Дамаскин пише, че ние не почитаме Духа Божий като „дихание без лично битие, защото по такъв начин бихме унизили величието на Божественото естество, свеждайки Го до нищожество... но Го почитаме като Сила, действително съществуваща, Която се съзерцава в Нейното собствено и обособено лично битие, изхожда от Отца, почива в Словото и Го проявява, Която не може да се отделя нито от Бога (Отца), в Когото пребъдва, нито от Словото, Което съпътства, и Която не се излива навън така, че да изчезне, но подобно на Словото съществува ипостасно, живее, има свободна воля, Сама Себе Си задвижва, деятелна е, винаги желае добро, във всяко начинание съпровожда с могъщество Своето желание и няма начало, нито край; защото нито

Отец някога е бил без Словото, нито Словото – без Духа.“¹

2. Ипостасните свойства

В Бога ние съзерцаваме Три Личности, абсолютно тъждествени по природа и по сили, но различни по начина на Своето битие. „Самите нероденост, раждане и изхождане дават наименованията: първото – на Отца, второто – на Сина, третото – на Светия Дух, така че се съблюдава неслитността на Трите Ипостаси в едната природа и достойнство на Божеството“ – пише свети Григорий Богослов². Те са тъждествени и във всичко са едно, „освен неродеността, раждането и изхождането“ – пише свети Иоан Дамаскин³. Неродеността, раждането и изхождането са личните или ипостасни свойства на Лицата на Светата Троица, чрез които Те се различават Едно от Друго и благодарение на които ние Ги познаваме като самостоятелни Ипостаси.

А. Нероденост и единоначалие на Отца

Отличителното свойство на Първата Ипостас – неродеността – се състои в това, че Отец няма Своето начало в нещо друго, нито в Някоя Друга Ипостас. По този признак, както пише свети Василий Велики, Той се познава като Личност⁴. Отец *има живот (Сам) в Себе Си* (Иоан. 5:26). По този начин Отец е като някакво средоточие и извор на Божествения

¹ Св. Иоан Дамаскин. Точно изложение... Кн. 1. Гл. VII.

² Св. Григорий Богослов. Слово 31, за богословието 5-о.

³ Св. Иоан Дамаскин. Точно изложение... Кн. 1. Гл. VIII.

⁴ Св. Василий Велики. Писмо 38.

живот. Затова свети Григорий Палама учи, че „Отец е Единствената Причина, и Корен, и Извор на съзерцаемото в Сина и Светия Дух Божество...(Той) е по-голям от Сина и Духа само като (Тяхна) Причина, а във всичко останало Той има равно достойнство с Тях.“¹ Свети Иоан Дамаскин пише за това така: Отец „Сам от Себе Си има битие и от това, което има, нищо не е получил от другиго; напротив, Той Сам е начало и причина на всичко... И така, всичко, което имат и Синът, и Духът, имат го от Отца, даже самото Си битие (не по време, а според произхождането)...“²

Както се изразяват източните отци, „Един е Бог, защото един е Отец.“...Да изповядват едната природа (на Божеството) за гръцките отци означава да виждат в Отца Единия Извор на Лицата, получаващи от Него същата природа (Божеството)³. „Когато съзерцаваме в Бога Първопричината, единоначалието (на Отца)...ние виждаме Единица. Но когато съзерцаваме Тези, в Които е Божеството, или по-точно Тези, Които Сами са Божеството, Лицата, Които произхождат от Първопричината..., т.е. Ипостасите на Сина и Духа, тогава се покланяме на Трите.“⁴ Когато Христос и апостолите говорят за Бога, обикновено имат пред вид именно Отец, тъй като в Него се съзерцава едното Начало на Божеството. Например: *глава на всеки мъж е Христос, а на жената глава е мъжът, на Христа пък глава е Бог* (1 Кор. 11:3); или: *Бог толкоз обикна света, че отдаде Своя Единороден Син...* (Иоан. 3:16; ср. 17:3).

„Според учението на свети Максим Изповедник – пише В. Лоски – именно Отец дава различие на Ипостасите „във

¹Св. Григорий Палама. Изповедание на вярата.

²Св. Иоан Дамаскин. Цит. съч. Кн. 1. Гл. VIII.

³В. Лоски. Мистическото богословие... с. 38.

⁴Св. Иоан Дамаскин. Цит. съч.

вечното движение на любовта“. Той съобщава едната Своя природа еднакво на Сина и на Светия Дух, в Които тя пребивава една и неразделна, макар и да се съобщава по различен начин, защото изхождането на Светия Дух от Отца не е тъждествено на раждането на Сина от Същия Отец“¹.

Гръцките отци подчертавали, че свойството нероденост или единоначалието на Отца по никакъв начин не снижават Сина и Духа. Чрез единоначалието не се въвежда неравенство или субординация² в Троицата, тъй като Синът и Светият Дух притежават всичко, което по природа е присъщо на Отца, освен свойството нероденост, което характеризира не природата, а начина, по който съществува Първата Ипостас. „Отец е Начало и Причина на Сина и Духа – казва свети Василий Велики, – но природата на Отец, Син и Дух Свети е едната и същата (природа на Божеството) и Божеството е едно.“³ За Тях „са общи безначалността (вечността) на битието и Божествеността; но на Сина и Духа принадлежи (свойството) да имат битието Си от Отца“ – пише свети Григорий Богослов⁴. Отец не би бил истински Отец, ако не можеше или не искаше да съобщи в пълнота Своята природа на Сина и Духа, „защото славата на Началото (Отца) не е в унижаването на Тези, Които са от Него“⁵. Именно затова Той е Отец, защото в пълнотата на Своята любов предава всецяло Божеството Си на Другите Две Лица⁶. Отец, Син и Дух Светий са Три различни, но еднакво съвършени Личности. По думите на свети Григо-

¹ В. Лоски. Мистическото богословие...с. 38.

² Субординация – служебно подчинение на по-нисшестоящо лице към намиращото се по-високо в йерархията.

³ Св. Василий Велики. Писмо 210.

⁴ Св. Григорий Богослов. Слово 25.

⁵ Св. Григорий Богослов. Слово 40, за Светото Кръщение.

⁶ В. Лоски. Догматическо богословие.

рий Богослов нито Един (от Тях) не е по-голям или по-малък от Другия, също както и нито Един не е по-рано или по-късно от Другия.¹ „Всичко, което има Отец, е притежание и на Сина (и на Духа), освен неродеността, която показва не разлика в същността или в достойнството, а начина на съществуване. Както и Адам, който не е роден, Сит, който е роден, и Ева, която не е родена, а направена от реброто на Адам, се различават помежду си не по природа, защото те всичките са хора, а по начина на съществуване (т.е. на произхождането си)...И така, когато слушаме, че Отец е начало и че е по-голям от Сина (Иоан. 14:28), тук трябва да разбираме Отец единствено като Причина“ – пише свети Иоан Дамаскин².

Вярата в единоначалието на Отца е намерила потвърждение в Символа на вярата, който започва с думите: „Вярвам в един Бог Отец.“ Тя е засвидетелствана в най-древните символи и в евхаристийните молитви на основаните от самите апостоли поместни църкви и ненарушимо се пази от Православната Църква. Откровението за единоначалието на Отца, от една страна, не позволява да се мисли в Бога съществуването на някаква отделна от Трите Лица, безлична Същност, тъй като именно Отец е Източникът на „съзерцаваното в Сина и Светия Дух Божество“³; а, от друга страна, утвърждава единосьщието на Трите Ипостаси, тъй като Синът и Духът владеят в пълнота и съвършенство същата тази същност, която владее и Отец. По този начин изповядването на единоначалието (монархията)⁴ на Отца позволява да бъде запазено в богословието съвършеното равновесие между природата и

¹ Св. Григорий Богослов. Слово 31, за Светия Дух.

² Св. Иоан Дамаскин. Цит. съч. Кн. 1. Гл. VIII.

³ Св. Григорий Палама. Изповедание на вярата.

⁴ Гр. – μοναρχία; букв. – „единоначалие“.

Личностите: в Бога няма нито безлична същност, нито Личности без същност, или пък – неединосъщни Личности.¹

Б. Раждането на Сина и изхождането на Светия Дух

Раждането от безначалния Отец е личното свойство на Сина, определящо начина на Неговото предвечно битие. Като изповядваме, че Синът се ражда „преди всички векове“, ние по думите на свети Иоан Дамаскин показваме, че Неговото рождение е безвременно и безначално, защото не от несъществуващото е дошъл в битие Синът Божий (както учили арианите)..., но Той винаги е бил с Отца и в Него, раждайки се от Него вечно и безначално. Защото не е било да съществува Отец, без да бъде и Синът... Отец без Сина не би се и наричал Отец, ако бе съществувал някога без Сина... и тогава би се подхвърлил на изменение, понеже, като не е бил Отец (след това), е станал Отец, а такава мисъл е по-страшна от всяко богохулство². За предвечното раждане на Сина говорят и думите на 109 псалом: *из утроба преди денница... е Твоето рождение* (Пс. 109:3).

Раждайки се, Синът, заедно с това пребъдва в неразлъчно единение със Своя Родител. Той всякога е в недрата на Отца (Иоан. 1:18). Отец е в Син, и Синът – в Отца (Иоан. 10:38). Божията природа е неделима, неизменна и безстрастна, затова Единородният Син се ражда безстрастно (без всякакво съчетаване или деление) „и непостижимото Му раждане няма нито начало, нито край (и бива) по начин, известен само и единствено на Бога на всичко съществуващо. Както

¹В. Лосский. Искождение Святого Духа в Православном Троичном богословии. // ЖМП. 1973. №9.

²Св. Иоан Дамаскин. Цит. съч. Кн. 1. Гл. VIII.

заедно и същевременно съществуват огънят и светлината, произлизаща от него – огънят не е преди светлината, а двете са заедно..., така и Синът се ражда от Отца, без никак да се отделя от Него, но винаги пребивава в Него“¹.

Личното свойство на Светия Дух пък се състои не в раждането, а в това, че Той **изхожда** от Отца. „Това е друг начин на произхождане, също толкова непостижим и непонятен, както и раждането на Сина“ – пише свети Иоан Дамаскин². Както и раждането на Втората Ипостас, така и изхождането на Светия Дух е предвечно, нескончаемо и безстрастно, без никакво отделяне от Отца и Сина. Трите Божествени Ипостаси са неразделни, подобно на слънцето и излизащите от него лъч и сияние. Те са еднакво вечни. На въпроса на арианите кога се е родил Синът свети Григорий Богослов отговаря: „Преди самото „кога“. Или ако се изразим по-смело: тогава откогато е и Отец. Но откога е Отец? Никога не е било Отец да не е бил. А също така никога не е било това, да не е бил Синът и да не е бил Светият Дух.“³ „Те са от Отца, макар и да не са след Отца.“⁴

Произхождането на Сина и Духа не зависи от волята на Отца. Свети Иоан Дамаскин различава действието на Божествената воля, каквото е например сътворяването на света, от действието на Божията природа – каквото е раждането на Сина и извеждането на Светия Дух. „Впрочем, действието по природа – както отбелязва В. Лоски – не е действие в същинския смисъл на думата, а самото битие на Бога, защото Бог по Своята природа е Отец, Син и Св. Дух.“⁵ Не следва да пред-

¹ Св. Иоан Дамаскин. Цит. съч. Кн. 1. Гл. VIII.

² Пак там.

³ Св. Григорий Богослов. Слово 29.

⁴ Пак там.

⁵ В. Лоски. Догматическо богословие.

ставяме раждането на Сина и изхождането на Духа като някакво неволно изтичане или отделяне от Божествената същност. В Бога няма нищо безсъзнателно и неволно¹. Свети Атанасий Велики казва, че не всичко, което се извършва не по волята, с това вече е против нея. Например Бог е благ не по (действие на) волята, не е било необходимо някакво Негово изволение, за да стане такъв. Но също така Той е благ не против волята Си. Благостта е свойство на Неговата природа². По подобен начин и раждането на Сина и изхождането на Светия Дух предшества всяко действие на Божията воля.

Троичността на Бога не е обусловена от нищо, тя е първична даденост. В частност, раждането на Сина по никой начин не е обвързано със сътворяването на света. Светът не винаги е съществувал, но Бог от вечност е Троица. За да сътвори Вселената, Бог не се е нуждаел от посредник (каквото си измислил Арий). Иначе според остроумната забележка на свети Атанасий Велики, за да се сътвори този посредник, ще бъде необходим друг посредник. Тогава Бог би сътворявал само посредници и сътворяването на света, в крайна сметка, би станало невъзможно.³

„Че има разлика между раждане и изхождане, разбира се, ние знаем, но по какъв именно начин те се различават – това никак не можем да постигнем“ – пише свети Иоан Дамаскин⁴. Ипостасните свойства (нероденост, раждане и изхождане) посочват само особените начини на битуване на Лицата, но не разкриват, нито изчерпват, самата тайна на битието на Ипостасите. За тази тайна ние можем да говорим само апофатически, с помощта на отрицанията, като твърдим, следвай-

¹ Св. Григорий Богослов. Слово 29.

² Прот. Г. Флоровски. Източните отци от IV в.

³ Пак там.

⁴ Св. Иоан Дамаскин. Цит. съч. Кн. 1. Гл. VIII.

ки свети Григорий Богослов, че „Синът не е Отец, защото Отец е един, но е същото, което е и Отец (по природа). Духът не е Син, макар да е от Бога, но е същото, което е и Син (по природа).“¹ Действително ние по никакъв начин не можем да постигнем какво всъщност е неродеността на Отца или в какво се състои разликата между раждането на Сина и изхождането на Светия Дух. „Още свети Григорий Богослов – пише В. Лоски – бил принуден да изобличава опитите да се даде точно определение на специфичния за Всяко от Лицата на Светата Троица начин на битие: „Ти питаш – казва светителят – в какво се състои изхождането на Светия Дух? Обясни ми по-напред какво е неродеността на Отца, и тогава на свой ред, и аз ще се заема да търся естествено обяснение за раждането на Сина и за изхождането на Светия Дух. И тогава ще се поразим и двамата от нашето безумие, задето (с дързост) надничаме в тайните на Бога.“² „Ти слушаш за раждането – не се домогвай да узнаеш какъв е начинът на това раждане. Слушаш, че Духът изхожда от Отца – не любопитствай да знаеш как именно изхожда.“³

Ипостасното свойство не може да бъде изгубено или да стане принадлежност на Друго от Лицата, „защото (личното) свойство е неизменяемо“⁴. Това, по-конкретно, означава, че Синът не може да бъде Източник и Начало на Ипостаста на Светия Дух, тъй като едно е Началото в Светата Троица – Ипостаста на Отца. И действително Писанието съвсем ясно свидетелства, че само и единствено Отец е Източник и Начало на Светия Дух. Така, в последната Си беседа с учениците, Спасителят казва: *А кога дойде Утешителят, Когото Аз ще*

¹ В. Лоски. Мистическото богословие...

² Св. Григорий Богослов. Слово 31.

³ Св. Григорий Богослов. Слово 20.

⁴ Св. Иоан Дамаскин. Цит. съч. Кн. 1. Гл. VIII.

ви пратя от Отца, Духът на истината, Който изхожда от Отца, Той ще свидетелствува за Мене (Иоан. 15:26). Глаголите *ще (ви) пратя* и *изхожда* в приведения по-горе текст имат, безспорно, съвсем различен смисъл. Христос обещава в бъдеще да изпрати Утешителя, Който предвечно изхожда от Отца. Само Отец е Начало на Ипостаста на Светия Дух и затова именно Спасителят казва: *Аз ще помоля Отца, и ще ви даде друг Утешител* (Иоан. 14:16). Следователно трябва да различаваме вечното изхождане на Светия Дух от Отца и изпращането на Светия Дух в света в деня на Петдесетница, което е от Отца по ходатайството (домостроителството) на Сина. Римокатолическото учение за предвечното изхождане на Светия Дух от Отца и Сина не се подкрепя от Свещеното Писание и е напълно чуждо на Преданието на Църквата¹. Свети Иоан Дамаскин пише: „...За Светия Дух казваме, че Той е от Отца, и Го наричаме Дух на Отца, но **не казваме, че Духът е и от Сина**, а Го наричаме Дух на Сина, както говори и божественият апостол: *Ако пък някой няма Духа на Христа, той не е Христов* (Рим. 8:9). И изповядваме, че Той и ни се откри, и ни се преподава чрез Сина, защото е казано: (Иисус) *духна и им казва* (на учениците Си): *приемете Духа Светаго* (Иоан. 20:22).²

Заедно с това у някои отци на Църквата могат да се срещнат изказвания, че Светият Дух изхожда от Отца чрез Сина. Свети Иоан Дамаскин, следвайки Дионисий Ареопagit, пише за Утешителя: „Той също е и Дух на Сина, но **не защото е от Него**, а защото изхожда **чрез Него от Отца**. Защото един е Виновникът (на Сина и на Духа) – Отец.“³ По-нататък той дава

¹ Вж. Приложение II на настоящото издание.

² Св. Иоан Дамаскин. Цит. съч. Кн. 1. Гл. VIII.

³ Св. Иоан Дамаскин. Цит. съч. Кн. 1. Гл. XII.

следното определение на Третата Ипостас: „Бог Дух Свети стои между Неродения (Отец) и Родения (Син) и **чрез Сина се съединява с Отца.**“¹ Твърдението, че Син се явява един вид средата, чрез която от Отца изхожда Светият Дух, се приема от Източната Църква като богословско мнение. Радикалната разлика между това виждане за произхождането на Третото Лице и латинското *filioque* се състои в това, че тук Син не се мисли като причина на битието на Светия Дух.

Х. ЕДИНОСЪЩИЕ НА ЛИЦАТА на Светата Троица

Ние наричаме Света Троица единосъщна и неразделна. За единосъщието на Ипостасите на Светата Троица нееднократно говори Свещеното Писание, макар че самият термин „единосъщен“ не се среща там. Така, мисълта за единосъщието на Отца и Сина се съдържа в думите на Спасителя: *Аз и Отец едно сме* (Иоан. 10:30); *Който е видял Мене, видял е Отца* (Иоан. 14:9); *Аз съм в Отца, и Отец е в Мене* (Иоан. 14:10). Той е Син на Отца не по благодат, а по природа, защото кому от Ангелите някога Бог е казал: *„Син Мой си Ти, Аз днес Те родих.“* И пак: *„Аз ще Му бъда Отец, а Той ще Ми бъде Син“?* (Евр. 1:5) Същата мисъл за Неговото истинско синовство, за синовството Му по същност се съдържа и в други текстове на Свещеното Писание, например: *Син Божий дойде и ни даде светлина и разум, да познаем истиннаго Бога; и ние пребъдваме в истиннаго Бога – Неговия Син Исуса Христа; Той е истински Бог и живот вечен* (1 Иоан. 5:20). Или още:

¹Св. Иоан Дамаскин. Цит. съч. Кн. 1. Гл. XII; вж.: св. Григорий Нисийски. За това, че няма трима богове.

Бог и собствения Си (гръцки „идиу“ – собствения) Син не пощади, а Го отдаде за всички ни (Рим. 8:32).

Евангелието назовава Спасителя „Единороден“, а значи и „единосъщен“, Син. *И Словото стана плът...и ние видяхме славата Му, слава като на Единороден от Отца* – пише свети апостол Иоан Богослов (Иоан. 1:14). Пак там се казва, че Словото е *Единородният Син, Който е в недрата на Отца* (Иоан. 1:18; 3:16). Свети Иоан Дамаскин пояснява, че Синът се нарича в Писанието „единороден“, „понеже Той едничък е роден от единия Отец по този единствен начин. Няма друго раждане, подобно на раждането на Сина Божий, както няма и друг Син Божий“¹. Той притежава еднаква същност, както и Отец, защото „раждането се състои в това, че от същността на раждащия произхожда роденото... а при сътворяването и създаването пък сътворяването и създаването се появяват извън творящия, а не от същността му...“ – пише свети Иоан Дамаскин².

Що се отнася до Светия Дух, Сам Господ възвестява в заповедта за Кръщението единството на Духа и Отца – като безспорен догмат, чието изповядване е необходимо за нашето спасение (Мат. 28:19).

„В Своето изхождение – пише свети Григорий Палама – Той не се отделя нито от Отца, бидейки вечно изхождащ от Него, нито от Сина, в Когото почива. Пребъдвайки в „неслитно единение“ и в „неразделно различие“ с Отца и Сина, Светият Дух е Бог от Бога, не друг Бог – доколкото е единосъщен на Другите Двама, но друг – като самостоятелна Личност, като Дух Самоипостасен.“³ Изхождането на Светия Дух от

¹ Св. Иоан Дамаскин. Цит. съч. Кн. 1. Гл. VIII.

² Пак там.

³ Св. Григорий Палама. Изповедание на вярата.

Отца (Иоан. 15:26) и фактът, че Той владее онова, което принадлежи съвместно на Отца и Сина (Иоан. 16:15), потвърждават безусловно Неговото единосьщие с Първите Две Ипостаси. Не случайно Светият Дух, Който от Отца изхожда и в Сина почива, бива наричан в Откровението „Дух на Отца“ (Мат. 10:20) и „Дух на Христа“ (Рим. 8:9; Фил. 1:19). Ако Той прониква в дълбините Божи, които никой не познава, и се намира в не по-малко тясно общение с Божието, отколкото човешкият дух – с човека (1 Кор. 2:10, 11), в такъв случай Той не би могъл да не е единосьщен и равен на Отца и Сина.

Свети Григорий Богослов се опитва да онагледя донякъде тайната на Божественото Триединство с помощта на следния пример: „Божеството в Разделените е неделимо; както при три слънца, съдържащи се едно в друго, сиянието се слива и светлината е една.“¹ В пълнотата на общението Всяка от Божествените Ипостаси всецяло отдава Себе Си и Своята природа и чрез това обладава всичко, което е присъщо на Божеството. *Всичко Мое е Твое, и Твоето Мое* (Иоан. 17:10).

Светата Троица – пише свети Иоан Дамаскин – не се съставя от три несъвършени същества, както се съставя например домът от камък, дърво и желязо. Камъкът, желязото и дървото са несъвършени спрямо изграденото от тях жилище, понеже никое от тях, взето отделно, само по себе си не е дом.² А в Троицата, напротив, Всяка Ипостас е Бог и Те всички заедно са Същият Този Бог, защото същността на Тримата Съвършени е една.

Единосьщието в никакъв случай не означава и не довежда до разтваряне на Ипостасите в „безразличието“ на едната Природа. „Неслитността на Трите Ипостаси се съблюдава в

¹Св. Григорий Богослов. Слово 31.

²Св. Иоан Дамаскин. Цит. съч. Кн. 1. Гл. VIII.

едната природа и достойнство на Божеството... И Трите са едно по Божеството Си, и Едното е Три – според личните свойства, тъй че нито Едното е такова, каквото си Го представя Савелий (няма сливане на Лицата), нито Трите попадат в настоящото лукаво разделение (т.е. на арианството, разсичащо Троицата)¹ – пише свети Григорий Богослов¹. По думите на свети Иоан Дамаскин Ипостасите на Троицата „се съединяват, без да се сливат, но съпребивават заедно и се взаимопроникват Един с Друг без никакво сливане и смесване; така че, Единият не съществува вън от Другия и не се разделят в същността Си, както Арий ги разделя. Защото, казано накратко, Божеството е неразделно в разделността, подобно на това, както при три прилепнали едно към друго слънца и не разделяни от никакво разстояние, е една слятата и съединена светлина.“²

Като обобщение към всичко казано от светите отци за Единосъщната Троица могат да послужат следните думи на свети Григорий Богослов: „Едното Божество не нараства и не намалява посредством прибавяния или отнемания (от Ипостас към Ипостас), навсякъде е равно, навсякъде е едно и също, като една красота и едно небесно величие. То е безгранична съестественост (съпритежаване на едното естество) на Тримата Неописуеми и Безгранични, където *Всеки, умосъзерцаван Сам по Себе Си, е Бог* като Отец, Син и Дух Свети според запазването на личното свойство на Всекиго, *и Трите, умосъзерцавани заедно, са също* (един) *Бог*: първото е *по причина на единосъщиято*, а второто – *поради единоначалието* (на Отца).“³

¹ Св. Григорий Богослов. Слово 31.

² Св. Иоан Дамаскин. Цит. съч. Кн. 1. Гл. VIII.

³ Св. Григорий Богослов. Слово 40, за Светото Кръщение.

XI. НАЧИНЪТ, ПО КОЙТО се открива Света Троица

1. Това, което е абсолютно едно по същност, разбира се е едно и във волята, силата и действието (енергията) си. „Трите Ипостаси са Една в Друга“¹ – учи свети Иоан Дамаскин – и понеже са тъждествени по същност, тъй също са „тъждествени във волята, действието, силата и движението (енергията) Си“². Свети Иоан Дамаскин подчертава, че следва да се говори не за подобие в действията на Лицата на Светата Троица, а за пълно тъждество, защото „една е същността, една е благостта, една е силата, едно е желанието, едно е действието, една е властта... не три подобни, но едно и също е движението на Трите Ипостаси, защото Всяка от Тях е в единство с Другите не по-малко, отколкото със Самата Себе Си“³. Свети Григорий Палама пише, че за Отца, Сина и Светия Дух са общи не само „сврхсъщностната Същност – съвършено Безименната и Неявяваната, и Несъобщимата, но и благодатта, и силата, и енергията, и светлината, и царството, и нетлението, и въобще – всичко това, посредством което Бог се приобщава и се съединява по благодат, както със светите Ангели, така и с хората“⁴.

Макар волята, благодатта или енергията да е нещо общо за Трите единосъщни Ипостаси, но първоначалната Причина и Източник на всяко произволение и действие на Светата Троица е Отец, Който действа чрез Сина в Светия Дух. Например свети Григорий Нисийски пише: „За Божието естество ние

¹ Св. Иоан Дамаскин. Цит. съч. Кн. 1. Гл. VIII.

² Пак там.

³ Пак там.

⁴ Св. Григорий Палама. Изповедание на вярата.

нямаме сведение Отец Сам по Себе Си да върши каквото и да било, без участието на Сина, или пък Синът... да върши нещо отделно от Духа, но знаем, че всяко Божие действие, насочено към творението... излиза от Отца, осъществява се чрез Сина и се завършва от Светия Дух.¹ Освен това, разбира се, не съществува никакъв промеждутък от време при движението на Божествената воля от Отца чрез Сина към Духа. Божеството е над времето. Неговата дейност е една според своя Източник, според участието на всичките Три Ипостаси в нея и според резултата. Така всичките Три Лица на Светата Троица са участвали в създаването на човека, но при това ние сме получили не три живота, по един от Всяко Лице, а – един от Трите Лица². Свети Кирил Александрийски казва: „Действието на несъздадената Същност е нещо общо, макар и присъщо на всяко Лице... И така, Отец действа, но чрез Сина в Духа. Синът също действа, но като сила на Отца, защото е от Него и в Него по собствената Си Ипостас. И Духът действа така, понеже е Дух на Отца и Сина, Дух всемогъщ и всесилен.“³

Трябва да се помни, че съществува разлика между вътрешно-божествения живот и начина, по който Светата Троица се открива и действа в света. Ако раждането на Сина и изхождането на Светия Дух от Отца се извършват „независимо“ едно от друго, то в Божествената икономия (в Откровението) съществува известна последователност, която е извън времето, разбира се: Начало и Извор на волята и действието е Отец, извършител е Синът, Който действа посредством Светия Дух. Ако забравим за това, ще бъде невъзможно да си

¹Св. Григорий Нисийски. Творения. М., 1862. Ч.4.

²Проф. И. В. Попов. Конспект лекций по патрولوجии.

³Цит по: В. Лоски. Мистическото богословие...

обясним например следните думи на Спасителя: *Синът нищо не може да твори Сам от Себе Си, ако не види Отца да твори* (Иоан. 5:19) – както и други подобни на този текстове в Писанието.

2. Отец прави всичко чрез Сина, „не като чрез служебно оръдие, но като чрез естествена и ипостасна Сила“ – учи свети Иоан Дамаскин¹. Например светлината е естествена сила на огъня. Невъзможно е двете неща да се разделят. Еднакво верни са твърденията: огънят свети и светлината на огъня свети; по подобен начин и при Лицата на Светата Троица, *което твори Отец, това твори също и Синът* (Иоан. 5:19).

Съгласно мисълта на свети Максим Исповедник измежду Лицата на Светата Троица Логосът, или Синът, се явява по преимущество като действащо или творческо Начало по отношение на света: Отец благоволи, Синът действа, Духът дава завършеност и съвършенство на творението в добро и красота. Логосът е Творецът на света, защото *всичко чрез Него стана* (Иоан. 1:3), и Извършителят на нашето спасение². „Възжелала е нашето спасение и е промислила за начина, по който следваше да се извърши изобщо цялата Троица – пише свети Николай Кавасила, – но е действала не цялата Троица въобще. Защото Извършителят е не Отец и не Духът, а само Словото; и само Единородният се приобщи към кръвта и плътта и бе бичуван, и претърпя скърби, и умря, и възкръсна, чрез което бе оживено (човешкото) естество.“³ Самото име „Слово“ (Логос), с което бива наричан Синът, е „икономийно“ име, доколкото в Божественото Домостроителство имен-

¹ Св. Иоан Дамаскин. Цит. съч. Кн. 1. Гл. VIII.

² Проф. С. Л. Епифанович. Преподобный Максим и византийское богословие. Киев, 1915.

³ Св. Николай Кавасила, архиеп. Солунски. Седем слова за живота в Христа. Слово второ; срв.: Слово трето.

но Синът явява природата на Отца¹, така както словото явява мисълта. *Който е видял Мене, видял е Отца* (Иоан. 14:9) – казва Христос. Свети Василий Велики пише: „Синът явява в Себе Си целия Отец, бидейки Сияние на цялата Му слава.“²

По мнение на отците на Църквата всички старозаветни богоявявания: Ангелът, къпината, облачният и огненият стълб, вечно Съществуващият, Който говори с Моисей при неизгарящата къпина (ср. Изх. 3:14 и Иоан. 8:25) и т.н. – са различни явявания именно на Втората Ипостас. Синът в Божественото Домостроителство е Бог на Откровението, Който, когато „се изпълниха времената“, се въплъти и стана Богочовек.

3. Както и Първите Две Ипостаси, Светият Дух също е Творец на света. Той „се носеше над водите“ на първосъздадената Вселена. Той е Подател на живота за тварите. Той е вдъхновявал пророците и е съдействал на Сина в Домостроителството на нашето спасение. „Христос се ражда – Духът идва преди Него. Христос се кръщава – Духът свидетелствува. Христос е изкушаван – Духът Го отвежда. Христос върши чудеса и изгонва бесовете – Духът Го съпровожда. Христос се възнася – Духът продължава (делото Му)“ – пише свети Григорий Богослов³. Утешителят завършва делото на Сина на земята. По ходатайството на Сина Той идва в света.

Божеството е съвършено неизменно и неподвижно, затова по думите на свети Григорий Палама Светият Дух се изпраща в този смисъл, че в деня на Петдесетница Той явява Себе Си в светоносната благодат. А иначе как би могъл да дойде Този, Който пребивава неотлъчно с Отца и Сина? –

¹Св. Григорий Богослов. Слово 30.

²Св. Василий Велики. Против Евномий. II, 17.

³Св. Григорий Богослов. Слово 31, за Светия Дух.

Този, Който е вездесъщ и всичко изпълва?¹ Той се явява не според същността, защото никой не е видял, нито е прозрял в Божието естество, а според благодатта, силата и енергията, които у Отца, Сина и Светия Дух са общи². Утешителят слиза и в лицето на апостолската община навеки се съединява с Църквата.

Духът идва в „този свят“ не като подчинена или безличностна сила. Понеже притежава самостоятелна Ипостас и е равен по чест с Първите Две Ипостаси, бидейки изпращан от Тях според израза на свети Григорий Палама Той „Сам от Себе Си идва“ (т.е. по Своя воля) и става видим в огнените езици на Петдесетницата. По този начин явяването на Светия Дух в света е общо дело на Светата Троица³.

От деня Петдесетница Утешителят пребъдва в Църквата. Преди всичко Той, а не някой друг, ни съединява със Светата Троица посредством благодатта. Той е Осветителят на тварта. В придобиването на благодатта на Светия Дух се състои целта на християнския живот. Разбира се, благодатта е присъща на Божествената природа, а следователно принадлежи на всичките Три Лица, но Светият Дух е Този, Който съобщава благодатта. Няма нито един дар, който да слиза отгоре върху творението, без (посредството на) Светия Дух, учи свети Василий Велики⁴.

Ако всяко действие на Светата Троица, в това число и призоваването на човека към спасението, се извършва от Отца чрез Сина в Светия Дух, поради което и Христос казва: *Никой не може да дойде при Мене, ако не го привлече Отец* (Иоан.

¹ Св. Григорий Палама. Изповедание на вярата.

² Пак там.

³ Св. Григорий Палама. Изповедание на вярата.

⁴ По: прот. Г. Флоровски. Източните отци от IV в.

6:44), то познаването на Бога от страна на човека се извършва в обратния порядък: в Светия Дух ние познаваме Сина, а чрез Сина познаваме Отца, понеже *никой не може да нарече Иисуса Господ, освен чрез Духа Светаго* (1 Кор. 12:3). И който е видял Сина, е видял Отца (Иоан. 14:9).

Както беше казано по-горе, във всичките си прояви в света Лицата на Светата Троица действат в пълно единство. Когато отнасяме някое конкретно действие по преимущество към едно от Лицата, с това ние не изключваме от него и действието на Другите Лица.¹ „Освещава, животвори, просвещава, утешава и всичко подобно извършва съвместно и в еднаква степен Отец, Син и Дух Свети. И никой да не приписва властта на освещаването изключително и само на действието на Духа, като слуша как Спасителят се обръща към Отца (молейки се) за учениците: *Отче Светий! Опази ги в Твоето име* (Иоан. 17:11). А по същия начин и всичко останало се поражда в достойните от еднаквото и съвместно действие на Отца и Сина и Светия Дух: всяка благодат и сила, духовно ръководство, живот, утешение, преобразяване в безсмъртие, възземање в свободата и въобще каквото и да е друго благо, слизащо до нас.“ – пише свети Василий Велики². Всяко от Лицата действа съвместно с Другите Две, макар и по характерния за Него начин: възплъщава се не друг, а именно Синът, но като изпратен от Отца; и пак Синът се въчовечава със съдействието на Светия Дух. Светият Дух е изпратен в света, но Той е изпратен от Отца, благодарение на делото на Сина и в Неговото име. Така съгласно мисълта на Московския митрополит Филарет (Дроздов) любовта на Триединия Бог към човека се откри в тайната на Кръста: „Любовта на Отца е разпъваща,

¹ Проф. А. А. Спасский. Цит. съч.

² Св. Василий Велики. Творения. Сергиев Посад, 1892. Ч. 7.

любовта на Сина е разпъната, любовта на Духа – тържествуваща чрез силата на Кръста.“¹

*

Енергиите на Светата Троица са вечно самооткровение на Божеството. Те не са обусловени от съществуването на света. Бог от вечност е Любов, Истина и Живот. Писанието благовести за Отца, Който обича Сина (Иоан. 5:20), за Сина, Който люби Отца (Иоан. 14:31), и за Светия Дух, Който е Дух на любовта (Рим. 5:5). Това ни помага да постигнем донякъде по-ясен образ за Божественото битие до началото на творението, във вечността.

Свети Григорий Палама пише, че след сътворяването на света Бог се възвръща „в Своята висота“, възвръща се към Своето вечно, „безначално дело“. Това „безначално дело“ на Бога, което не знае „покой“, се състои не само във вниманието на Бога към всичко съществуващо, не само в Неговото предвиждане на бъдещето, но и във вечното природно „движение“ на Троицата. Бог безначално се движи в съзерцаването на Самия Себе Си. Това „съзерцание“ и „възвръщането на Бога към Самия Себе Си“ е неизреченото общение в любовта на Трите Божествени Ипостаси, Тяхното взаимопроникване, съществуването Им Една в Друга.² Вън от догмата за Светата Троица не би било възможно да посочим някакъв предмет на Божествената любов, който да е вечен и във вечността.

Вечното сияние, вечната сила и пълнота на живота на Трите Ипостаси, свръхединението на Които е неименуемо, се

¹ Митр. Московский Филарет. Слова и речи. Т. I.

² Архимандрит Амфилохий (Радович). „Филиокве“ и нетварная энергия Святой Троицы по учению святого Григория Паламы. – Глава от кн: „Тайна Святой Троицы по святому Григорию Паламе“.

откриват в света като любов. Затова, възраствайки в любовта, ние, всеки в собствената си мяра, възхождаме във познанието на начина на предвечното битие на Светата Троица. *Любовта е от Бога, и всякой, който люби, е роден от Бога и познава Бога* (1 Иоан. 4:7).

Човекът е призван да участва в Божествения живот. Този вечен живот се състои в любовта, защото любовта към Бога и ближните е единственият път, по който можем да се съединим със Светата Троица. Така вътрешно сплотени са християнското най-висше познание за Бога (троическото богословие) и християнското нравоучение. Заповедта за любовта придобива сила в догмата за Светата Троица, а сам догматът придобива все по-голяма яснота пред нашето духовно зрение в зависимост от степента на изпълнението на заповедите, в зависимост от мярата на възрастването ни в любовта, в зависимост от мярата на богоуподобяването ни. Както справедливо отбелязва В. Лоски, за Православната Църква Пресветата Троица е непоколебимата основа на християнската религиозна мисъл, на цялото благочестие, на целия духовен живот и духовен опит. „Именно Нея търсим, когато търсим Бога, когато търсим пълнотата на битието, смисъла и целта на своето съществуване.“¹ „Бог е един по същество и троичен според Лицата (Си), Които са единосъщни и равни помежду Си; ние пък да се потрудим да приведем в единство, равенство и съгласие троичния състав на нашето същество (дух, душа и тяло), както и на главните сили (разум, воля, чувство) – в това е задачата на нашия живот и нашето блаженство“ – призовава архимандрит Иустин².

¹В. Лоски. Мистическото богословие...

²Архим. Иустин (Попович). Догматика. Ч. 1.



ЧАСТ ТРЕТА

БОГ – ТВОРЕЦ И ПРОМИСЛИТЕЛ ЗА СВЕТА

I. ТВОРЕНИЕТО

1. Философски теории за произхода на света

Един от основните въпроси, чийто отговор човечеството се е опитвало да намери в продължение на цялата си история, е въпросът за произхода на света и човека. Между нехристиянските теории, свързани с този проблем, е необходимо да отбележим следните три:

- 1) материализъм;
- 2) дуализъм;
- 3) пантеизъм.

1. Материализъм (от лат. дума *materialis*). В противоположност на идеализма материализмът счита, че материята е първична, съществува въвн и независимо от духа, съзнанието, идеята, които от своя страна са вторични. Признаването на първичността на материята е равносилно на отричане на Божественото начало, което е призовало света в битие, поради

това характерна черта на материализма е атеизмът. Към числото на универсалните свойства на материята материалистите отнасят „нейната несътворимост и неунищожимост, вечното ѝ съществуване във времето и безкрайна протяжност в пространството, неизчерпаемостта на нейните структури. На материята винаги са присъщи движението и изменението, закономерното саморазвитие...“¹ Според това учение всички явления в света сами по себе си представляват различни конфигурации и прояви на движещата се материя.

В сегашното време това учение разкрива все повече и повече своята несъстоятелност. Такива основни за материализма положения, утвърждаващи например вечността, безкрайността на материята и закономерността на нейното саморазвитие, изглеждат твърде съмнителни от гледна точка на съвременната наука. Голямата част от учените на нашето време считат, че светът е имал начало и че е ограничен. Съгласно научните наблюдения, материята съвсем не се стреми към саморазвитие, към усложняване на своята структура, а напротив – към разпадането си на по-прости форми, към изравняването на всички възникнали в структурата ѝ отклонения (във физиката това явление се нарича „топлинна смърт“).

2. **Дуализмът** (от лат. dualis – двойствен) е учение, което смята, че в основата на всичко стоят две равносилни помежду си и несводими едно към друго начала: идеално и материално.

Типичен представител на дуализма е древногръцкият философ Платон (V–IV в. пр. Хр.). Съгласно неговото учение съществува висшият и неизменен свят на божествените идеи.

¹Философский энциклопедический словарь. М., 1983.

По-ниско в сравнение със света на идеите стои Демиургът (букв. от гр. δημιουργος – изработващ вещи за народа, т.е. занаятчия: от δήμος – народ и ὄργος – работа).

Демиургът е творецът и, така да се каже, бащата на нашата вселена. Той е създал по-низшите богове, мировата (световната) душа и безсмъртната част на човешките души. Той сътворява космоса от съвечната на себе си материя (някаква безформена маса), притежаваща вечно хаотично движение. Гледайки вечния първообраз, даден в божествените идеи, Демиургът оформя праматерията според този образец.

Демиургът не е творец в собствения смисъл на думата. Нито праматерията, нито първообразът зависят от него. Нещо повече, той не е всемогъщ: неговият стремеж да устрои и оформи всичко „колкото може по-добре“ среща съпротивата на материята.

В процеса на своето организиране и благоустрояване безформената и безкачествена материя (която сама по себе си реално не съществува, тя е само чиста възможност за битие) получава известна правдоподобност, превръща се в бледо копие, което донякъде напомня света на идеите. Същото, с някои незначителни разлики, е учението на Аристотел.

Филон Александрийски (I в. пр. Хр.) отъждествил Платоновия Демиург с Логоса (гр. – мисъл, идея, слово), когото считал за най-висшето творение на Бога. Посредством Логоса Бог сътворява духовния и веществения свят.

Гностиците (I–III в. сл. Хр.), като изхождали от предпоставката, че материята е абсолютно зло, дошли до заключението, че Демиургът е виновникът за световното зло. И в своето учение те го „прогонват“ от най-високия етаж на божествената стълба и го поставят в разряда на низшите божествени същества, в „психическата“ сфера. В учението на гностика Валентин Демиургът се представя като сляпа сила. Той

твори, но не постига идеите на творенията.¹

Гностикът Маркион учел, че съществуват два Бога: злият Бог на Стария Завет – Демиургът, и добрият Бог на Новия Завет – Синът, като по този начин разкъсвал връзката между Стария и Новия Завет. Някои гностически секти учили, че наред с Божественото начало вечно е съществувала и тъмнината – материята или хаосът. Според тяхното учение съществуващият свят е антипод (пълна противоположност) на Бога. Човекът съединява в себе си тези две враждебни помежду си начала: духовното и материалното. Душата е другоприродна по отношение на този свят, както и спрямо собственото си тяло. По пътя на гносиса (познанието) човек трябва да преодолее своята раздвоеност, да се освободи от „тъмницата“ на тялото.

Дуализмът е присъщ и на манихейството (III–XI в.).

3. **Пантеизмът** (от гр. $\pi\alpha\nu$ – всичко и $\theta\epsilon\acute{o}s$ – Бог) е философско учение, което отъждествява Бога и света. Пантеистите или „разтварят“ Бога в природата, или, обратното, света – в Бога. Светът възниква от самото Божество. Той представлява еманация (изтечение) на Божествената природа.

Пантеистични идеи се съдържат в древните индийски религии (особено в браманизма, индуизма и веданта), в древнокитайската религия (даосизъм) и у някои древногръцки философи (в частност у Хераклит Логосът е основата на всичките неща). Например в древноиндийската религия Брахман е абсолютното, висше, безлично и духовно начало. От него възниква светът в цялото си многообразие. Заедно с това всичко, което е в света, следва да се разруши, разтваряйки се в Брахман. В тази религия се различават два начина на същест-

¹Философский энциклопедический словарь. М., 1983.

вуване на Брахман. Безличното духовно начало – това е невъплътеният и безсмъртен Брахман. Светът и човекът – това е пак Брахман, но въплътен и смъртен. Индуистите изразяват тъждеството между Брахман, света и човешкото „Аз“ с изречението: „Аз съм Брахман.“¹

Пантеизъм стои в основата и на неоплатоническото (III в. сл. Хр.) учение за произхода на света. Според това учение на върха на битието стои свръхсъществуващото Единно – Благо, непостижимо за разсъдъка, неизразимо със слово, но постижимо в свръхумния екстаз. Поради преизобилието на своята мощ Единното подобно на препълнена чаша се излива навън и поражда нисшестоящата йерархия: Умът заедно с идеите в него и Душата, обърната към Ума и към сетивния космос, вечен в своето временно битие. Душата поражда нещата от този свят, съзерцавайки идеите, които се съдържат в Ума. Слизайки все по-надолу (в различните йерархични сфери на битието), Единното все повече се „изтощава“. По такъв начин светът според учението на неоплатониците възниква в резултат на някаква мистериозна катастрофа, която би могла да се нарече „падение“ на Бога. Съответно на това от гледна точка на това учение материята е зло, отрицание на Единното.

Неоплатонизмът е оказал силно влияние върху развитието на средновековната философия.²

¹Философский энциклопедический словарь. М., 1983.

²Пак там.

2. Християнското учение за сътворяването на света „от нищо“

Ние разгледахме основните направления в нехристиянската мисъл във връзка с въпроса за произхода на света. Ако материализмът категорично отхвърля идеята за сътворяването на света, дуализмът и пантеизмът от своя страна утвърждават, че светът е съвечен на Бога, съответно: или като противоположно на Него начало, или като единосъщно порождение на Божествената природа.

Всички посочени теории са чужди на богооткровеното учение, съгласно което **Бог е сътворил света „от нищо“** (лат. *ex nihilo*; гр. ἔξ ὅκ οὐτοῦ; слав. „из несущих“). Това означава, че въвн от Бога не е съществувал никакъв „изходен материал“ при сътворяването на света. Бог Сам, със Своята Собствена сила е създал света, сътворил го е изцяло – и като форма, и като вещество. Свети Василий Велики пише за това така: „Бог, преди да е съществувало каквото и да било от видимото сега, е положил в ума Си и е пожелал да приведе в битие несъществуващото, а заедно с това, Той помислил и какъв трябва да бъде светът – и създал материя, съответстваща на формата на света.“¹

Богооткровеното учение подчертава, че светът е друго-природен на Бога. Сътвореното не е произлязло от същността на Бога; ето защо свети Иоан Дамаскин настоява, че „всичко (сътворено) е отдалечено от Бога, но не по място, а по природа“². Това безкрайно разстояние между Божествената и тварната природа никога не изчезва, то само по думите на протоиерей Г. Флоровски като че по някакъв начин се при-

¹Св. Василий Велики. Шестоднев. Гл. 2.

²Св. Иоан Дамаскин. Точно изложение... Кн. 1. Гл. XIII.

покрива и преодолява от безмерната Божия любов¹, понеже лъчите на Божествената благодат пронизват целия свят.

Исключено е да има сливане между Божествената и сътворената природа, дори творението да е достигнало до върховете на обожението. „Дори когато съм съединен с Теб – казва свети Макарий Египетски, – дори когато ми се струва, че вече не се отличавам от Теб, аз зная, че Ти си Господарят, а аз – (Твоят) раб.“² А на друго място пак той пише за душата: „Той е Бог, а тя не е Бог. Той е Господ, а тя – раб; Той е Творец, а тя – творение, Той е Създател, а тя – създание, и няма нищо общо между Него и нейното естество.“³

Утвърждаването на истината, че светът е сътворен „от нищо“, означава още и това, че за Бога съществуването на света не е никаква необходимост; нищо не Го е подтикнувало или принуждавало да създаде света. Сътворяването на света е свободен акт на Божията воля, а не на Божията природа. Сътвореното битие според думите на свети Григорий Нисийски е осъществяване на Божественото желание. *Господ върши всичко, що иска, на небесата и на земята, в моретата и във всички бездни* (Пс. 134:6). Своето съществуване светът дължи изцяло на своя Създател. Само в Божието слово – *да бъде!* – той намира вечното основание на своето битие. „Творческото слово е като диамантен мост, върху който са поставени и се държат тварите – под бездната на Божията безкрайност и над бездната на собственото си нищожност“ – разсъждава Московският митрополит Филарет (Дроздов)⁴. Светът не е съществувал винаги и можеше и да не бъде сътворен. Но

¹Прот. Г. Флоровский. Тварь и тварность. Машинопись.

²Цит. по: В. Лоски. Догматическо богословие.

³Цит. по: В. Лоски. Мистическото богословие...

⁴Митр. Московский Филарет. Слово в день обретения мощей свт. Алексия // Слова и речи. Т. 2.

веднъж получило битие, творението ще съществува вечно. Словото Божие не бива да се оприличава на мимолетното човешко слово, което едва излязло от устата, веднага се прекратява и изчезва във въздуха. У Бога няма нищо прекратяващо се, нищо изчезващо: Неговото слово изхожда, но не прекожда. ...*Словото Господне пребъдва довеки* (1 Петр. 1:25). Той сътвори не за известно време, а завинаги. С творческото Си слово Той призова тварта в битие. *Затова вселената е утвърдена и няма да се поклати* (Пс. 92:1).¹ Дори разрушаването на този свят в огъня на Апокалипсиса няма да бъде възвръщане към небитието. Ще има ново небе и нова земя (Откр. 21:1). Божествената воля, която е призовала света в битие, е неотменима.

В борбата си с арианството, което отнасяло Божия Син към творенията, светите отци от IV в. подчертавали радикалната разлика между раждане и сътворяване. Свети Кирил Александрийски учи: „Да твори е присъщо на деятелната сила (енергията), а да ражда – на природата. А природата и деятелната сила не са едно и също, следователно не е едно и също да раждаш и да твориш.“ Синът Божий се ражда „от същността на Отца“, затова и се нарича Единосъщен Нему. А светът се създава не от Божествената същност, той е друго-природен на Бога. Сътворяването се предшества от желанието и изволението (волеви акт) на Твореца, докато заедно с това раждането на Сина и изхождането на Светия Дух не зависят от Божествената воля, защото Бог не може да не бъде Троица. Троицата е вечна. Раждането и изхождането не означава дори и действие на Божествената природа в същинския смисъл на думата, то обозначава по-скоро неизменния начин на битие на Триединното Божество.

¹Прот. Георгий Флоровский. Тварь и тварность.

Следва да се подчертае, че учението за това, че Бог е сътворил света „от нищо“, като открито на хората от Самия Бог, принципно се отличава от всички космогонични теории, изобретени от ограничения и помрачен човешки разум. Ние вече имаме възможност да се убедим в това, че античната философия не познава „сътворяване“ в същинския смисъл на думата. Демиургът на Платон не е бог творец, а по-скоро – устройтел на вселената, художник, майстор на космоса. Демиургът само оформя вечната, безформена материя, правейки от този свят бледо копие или сянка на божествения свят.

Сътворяването не е и саморазгръщане, безкрайно саморазпростиране на Божеството, както учи пантеизмът. Съгласно това учение Бог се нуждае от сътворяването на света, за да изрази Себе Си и да реализира Своето съвършенство. Но Божественото Откровение учи, че: първо – сътвореният свят няма нищо общо с Божествената същност, и второ – никаква необходимост не е имало в Самата Божествена природа, която да е принудила Бога да сътвори света.

И така, богооткровеното учение за сътворяването на света не би могло да бъде плод на човешкия разсъдък. Преходът на сътвореното от пълното небитие към битие е непостижим за мисълта. По думите на В. Лоски произходът и битието на света са не по-малко тайнствени, отколкото битието на Самата Божествена Троица¹. Необходимо е усилие на вярата, за да се доближим до съзерцаването на тази тайна на Откровението. *Чрез вяра проумяваме, че вековете са устроени по Божия дума* – пише свети апостол Павел (Евр. 11:3).

В Священото Писание на Стария Завет това богооткровено учение за произхода на света е изразено донякъде завоа-

¹В. Лоски. Мистическото богословие...

лирано и непряко. Само в неканоничните книги има едно място, където направо е казано, че Бог е сътворил света „от нищо“ (2 Мак. 7:28). Там майката, увещаваща сина си да претърпи мъките заради вярата, му казва: *погледай небето и земята и, като видиш всичко, що е по тях, познай, че всичко това е сътворил Бог от нищо* (ἐξ ὀυκ ὄντων, от гр. – „от несъществуващото“?). В Новия Завет тази мисъл се възпълва с посочването на участието и на Втората Ипостас на Светата Троица в сътворяването на света. Така например евангелист Иоан пише: *Всичко чрез Него стана, и без Него не стана нито едно от онова, което е станало* (Иоан. 1:3), т.е. всичко, което съществува, е получило своето битие изцяло от Словото Божие и следователно не е съществувала никаква несътворена или предвечна материя, която би могла да послужи като материал при създаването на света. Подобна мисъл изказва и свети апостол Павел: *чрез Него е създадено всичко, що е на небесата и що е на земята, видимо и невидимо* (Кол. 1:16).

3. Вечност на Божия план за сътворяването на света

Апостол Павел учи: *Чрез вяра проумяваме, че вековете*¹ *са устроени по Божия дума и че от невидимото произлезе видимото* (Евр. 11:3) (слав.: *во еже от неявляемых видимым быти*). Вярата ни въздига към проумяването на тайната на произхождането на света от невидимото („от неявляемых“), т.е. от вечните Божии предназначения към действителното битие на света. Светът съвсем не е възникнал случайно, а – в

¹ Следва да се има пред вид, че „век“ (олам) в еврейския език обозначава не само период от време, но и света.

съответствие с Божия замисъл. Този замисъл е вечен, тъй като е нелепо да се допусне, че мисълта за света изведнъж, в един момент, ненадейно се е появила у Бога. Бог е неизменяем и всезнаещ. *Познати са Богу отвекта всичките Му дела* (Деян. 15:18). От вечност „Божията мисъл – пише свети Григорий Богослов – е съзерцавала многожеланата светлост на Своята красота, равната и еднакво съвършена светозарност на трисияното Божество...Светотворящият Ум разглеждаше също така във великите си умопредставяния съставените от Себе Си образи на света, който е сътворен впоследствие, но за Бога и тогава е бил наличен. Всичко е пред очите на Бога – и което ще бъде, и което е било, и което е сега. За мен това разделение (настояще, бъдеще, минало) ми е определено от времето, но за Бога всичко се слива в едно (т.е. съществува в единство) и всичко се държи в мощната ръка на великото Божество.“¹

Вечните мисли на Бога за света свети Иоан Дамаскин нарича „предвечен и неизменяем Божи съвет“². „Защото Бог – продължава той – е съзерцавал от вечност всички неща преди битието им, разглеждайки ги в Своя Ум; и всяка вещ получава своето битие в определено време, съобразно с вечната Му, съединена с желание мисъл, която е предопределение, и образ, и план.“³

За разлика от мислите на несъвършения човек Божествените идеи непременно се осъществяват (незабавно стават нечие битие). Отново според Иоан Дамаскин: „Бог твори чрез мисълта и тази мисъл ...се превръща в дело.“⁴

Обаче следва съвсем строго да отличаваме предвечния

¹Св. Григорий Богослов. Таинствени песнопения. Слово 4-о, за света.

²Св. Иоан Дамаскин. Три защитителни слова против отхвърлящите светите икони.

³Св. Иоан Дамаскин. Точно изложение...

⁴Пак там

Божий съвет, т.е. замисъла и волята на Бога по отношение на света, както от същността на Самия Бог, така и от тварните същности.

Според мисълта на гръцките отци мястото на идеите, или определенията на Бога за света, е не в същността на Бога, а в това, което е след нея – в Божествените енергии. Тези идеи са „прообразите“, чрез които Бог е „предопределил и създал всичко съществуващо“¹.

Заедно с това вечните Божествени идеи си остават отделени от сътворения свят. Светът бива сътворен съобразно тези идеи, но не самите идеи се превръщат в някакви тварни същности. Тези „прообрази“ или „образци“ на света са норма и зададена цел за тварните същества. Това е Божият замисъл за битието на сътвореното и за целта, която то трябва да достигне. Може да се каже също, че вечните идеи определят различните начини, по които тварното се приобщава към Божествените енергии. Но разстоянието между идеите и тварите никога не изчезва. Ако замисълът за света е вечен, то сам светът от своя страна едва във времето получава битието си. „Нещата, докато не са станали, сякаш не са били – разсъждава блажени Августин – и са били, и не са били, преди да станат; били са – в Божието знание (за тях), и не са били – в тяхната собствена природа.“² В сътворяването Бог осъществява, извежда в реално битие онова, което от вечност се намира в Неговата мисъл. И едва при самото сътворяване на нещата Бог създава субстрата, или състава, на тварното. По думите на свети Василий Велики Бог „не е изобретател само на образите, но е и Създател на самото естество на съществата“³.

¹ Св. Дионисий Ареопагит. За Божествените имена.

² Прот. Георгий Флоровский. Тварь и тварность.

³ Св. Василий Велики. Шестоднев.

4. Божественият Логос и логосите на тварите

Учението за вечните Божествени идеи, съобразно които се сътворява светът, най-подробно е разработено от свети Максим Исповедник. Той нарича тези идеи „логоси“, т.е. „слова“, имайки пред вид, че това са тези божествени сили и творчески слова, които откриваме в 1 глава на книга Битие и в Псалтира. *Небесата проповядват славата на Бога, и за делата на ръцете Му възвестява твърдата. Ден на ден реч предава, и нощ на нощ знание открива. Няма език и няма наречие, дето не би се чувал техният глас. Техният звук се носи по цяла земя, и техните слова до краищата на вселената. В тях Той е поставил жилище за слънцето...* (Пс. 18:2–5).

В света всичко е „логично“; съществуването на който и да било, дори и на най-нищожния предмет, е подчинено на неизменни закони; всяко сътворено нещо има допирна точка с Божеството, всяко явление има разумна причина, всяко действие – разумна цел. Самият термин „логос“ у преподобния Максим е натоварен с много значения¹ – това е и идеята, и принципът, и законът на тварното битие, но също така и целта, към която сътвореното е устремено.

Логосите на отделните неща се съдържат в по-общите логоси като видове – в род. Всички те целокупно се съдържат в Ипостасния Логос, т.е. във Второто Лице на Светата Троица, Коего е първоначало и крайна цел на всичко сътворено.² В Логоса цялото битие е причастно на Бога. По-малките „логоси“ са не нещо друго, а енергиите на Ипостасния Логос, творческите лъчи, на които като че се разчленява единият Божествен Логос и посредством които всичко отново се обе-

¹ Вж.: Св. Максим Исповедник. Въпроси и отговори, до Таласий.

² В. Лоски. Мистическото богословие...

динява в Него, както радиусите се съединяват в центъра на кръга¹.

Ипостасният Логос определя законите, според които живее сътвореният свят, именно чрез Него светът получава началото на своето битие, чрез Него се осъществяват действията на Божествения Промисъл, Той като Съдия определя крайната участ на тварите. Съответно на това и Неговите логоси се делят на три вида: логоси на естеството (т.е. законите на природата), логоси на промисъла и логоси на съда. Тези логоси обхващат цялото битие на сътвореното по цялото протежение на неговото съществуване. В логосите на естеството е като че заключен целият осезаем и духовен свят; в логосите на промисъла и съда се съдържа целият живот на мирозданието и всичките цели на неговото движение, които се свеждат до една висша цел – обожението. В частност в логосите на промисъла и съда е предначертано и Въплъщението на Божия Син и извършеното от Него Изкупление на света, т.е. център на Промисъла е осъществяването на идеята за обожението на човека. От логосите на промисъла и съда всецяло се определя и вървенето на всеки човек по пътя на спасението, т.е. самото усвояване на плодовете на Изкуплението от всеки отделен човек. В тези логоси, накрая, е предначертана и бъдещата съдба на света.

Човекът заема особено място в света; той е принцип на сътвореното, същество, заради което е създаден светът. Той има също така и свой особен, състоящ се от три части логос:

1. Логос на битието – според който човекът е съставен от душа и тяло и по този начин бива причастен, както на ангелския свят, така и на вещественния свят.

2. Логос на „благо-битието“ – задаващ нормите на дей-

¹Проф. С. Л. Епифанович. Преподобный Максим и византийское богословие.

ността на човека и добрите стремежи в неговата душа.

3. Логосът на „вечно-битието“ – задаващ висшата цел на Промисъла – обожението на човека, съединението му с Бога във вечността.

Цялата съвкупност на логосите образува сякаш идеалната надсветовна основа на битието на тварните същества; целият свят сякаш невидимо се крепи върху тези логоси.

Ако логосите на сътвореното битие са идеалните първообрази на предметите и явленията в създадения от Бога свят, то самите предмети от своя страна служат като изява, образ, начин, по който съществуват логосите и се наричат тропоси¹. Преподобният Максим Исповедник пише: „Идеите (логосите) на съществуващото, предустановени от Бога преди вековете, както Сам Той знае, – тези, които у божествените мъже обикновено се наричат също и „благих желаний“ (Божии), – макар и да са невидими, но се съзерцават (от нас), бидейки „мислими“ чрез разглеждане на творенията. Защото всички Божии творения, умозрително съзерцавани с необходимото изкуство от нас в естеството си (има се предвид естественото съзерцание), ни възвестяват по съкровен начин тези идеи, според които те са получили битието си и които заедно с това явяват във всяко творение Божието намерение.“²

За да изрази съответствието между образа и първообраза, т.е. между тропосите и логосите, преподобният Максим използва като пример живописата. Между логоса и тропоса съществува същото отношение, каквото съществува между човека и неговото портретно изображение. „Макар изображението да е сходно и свършено подобно на първообраза, но същността е различна, понеже ...първият е одушевено същество,

¹ трóπος – гр. начин, образ, вид.

² Св. Максим Исповедник. Цит. съч. Вълр. 13.

а това тук е изделие на живописеца, от восък и бои.“

По този начин според учението на преподобния Максим Исповедник целият свят представлява сякаш една огромна икона – реализация на предвечния творчески замисъл на Божествения Иконописец. В явленията на сътворения свят Божественият Логос сякаш играе с човека, чрез Своите логоси Той го привлича към опознаване на света като велика система на Божиите дела. Но за да възлезе някой до съзерцанието на тези първооснови на битието, е необходим подвигът на очистването от страстите и живот според заповедите на Евангелието.

Само преобразеният ум може да види всичко в Словото и да прозре навсякъде светлината на Словото Божие. Когато Слънцето на Правдата просиява в очистения ум, тогава всичко за него изглежда по-иначе; той вижда света, пронизан целия от Божествената Светлина. Този вид съзерцание е много високо стъпало в духовното изграждане, предпоследната и неизбежна степен в стълбицата на духовното възхождение, чийто безкраен предел е съзерцанието на Самото Триипостасно Божество¹.

5. Сътворяването на света като дело на цялата Света Троица

Когато говорим за близостта между света и Сина като Творец и Промислител на вселената, в никакъв случай не изключваме и участието на Двете Други Лица на Светата Троица в сътворяването на света и в Промисъла за него. Сътворяването на света е общо дело на Божествените Ипостаси. Ако

¹Прот. Г. Флоровски. Източните отци V–VIII в.

Евангелието казва за Сина: *всичко чрез Него стана* (Иоан. 1:3), и ние повтаряме това в Символа на вярата: „чрез Когото всичко е станало“ – то същият НикеЙски Символ учи, че земята и небето, всичко видимо и невидимо е сътворил Отец, а Светият Дух е наречен „Животворящия“. „Отец твори чрез Словото в Светия Дух – пише свети Атанасий – защото, където е Словото, там е и Духът. И сътвореното от Отца – чрез Словото – в Духа има (получава) силата да бъде. Защото така е написано в 32 псалом: *Чрез словото на Господа са сътворени небесата, и чрез Духа на устата Му – цялото им воинство* (Пс. 32:6). Свети ИринеЙ Лионски нарича Сина и Духа, чрез Които Бог Отец създава света, „две ръце Божии“. Трите Божествени Ипостаси са еднакво Творци на света, макар и да участват в сътворяването по различен начин. Това различие посочва свети Василий Велики, когато говори за сътворяването на Ангелите: „В сътворяването им са представени първоначалната причина на сътвореното – Отец, и творческата причина – Син, и завършващата причина – Духът; така че служебните духове имат битие по волята на Отца (понеже в Него е началото на всеки волеви акт на Трите Лица), получават битие чрез действието на Сина и се извършват (т.е. осъществяват напълно, усъвършенстват) в битието чрез присъствието на Духа.“ Синът осъществява волята на Отца, която е една за Трите Лица, а Духът завършва творението в добро и красота.

6. Причина и цел на сътворяването на света

Бог е абсолютно съвършенство, поради това сътвореният свят не може нищо да „придаде“ към свръхбитието на Онзи, Който е блажен и Който, като не се нуждае от нищо, Сам дава

на всички живот и дишане и всичко (Деян. 17:25). Никой не е в състояние да Му въздаде нещо, равно на това, което Той дарува на Своите творения, *защото всичко е от Него, чрез Него и у Него* (Рим. 11:36).

Бог не се нуждае от света като от някакъв обект, върху който Той уж би имал потребността да излее любовта Си. До сътворяването на света Бог не е страдал от недостиг на взаимност и общение. Бог винаги е бил Троица, в Която Трите Ипостаси пребъдват в неизменното общение на любовта и взаимното съзерцаване. Светът можеше и да не бъде създаден, но от това Божественият живот не би станал по-беден. В действителност, ние не можем да посочим никаква същинска причина за сътворяването на света. Нищо не предшества Бога и нищо не Го е принудило да сътвори света. Но въпреки това, като откриваме навсякъде в творението следите на Божиата благод: *Благ е Господ към всички, и Неговите щедрости са върху всичките Му дела* (Пс. 144:9; ср. Пс. 135), ние казваме, че Неговата благод или любов е послужила като причина за сътворяването на света.

В съзвучие с мисълта на свети Григорий Богослов, на Благодта е присъщо да се разпростира и да дарува блага на другите същества. Той пише: „доколкото за Благодта не би било достатъчно да се занимава само със съзерцаването на Самата Себе Си, а би следвало (Нейното) благо, разливайки се, да тече все по-далеч и по-далеч, като умножава, колкото е възможно повече броя на облагодетелстваните (понеже това е свойствено на височайшата Благод), Бог измисля най-напред ангелските и небесни сили..., (а след това) другия свят, видимия и веществения“¹. Свети Иоан Дамаскин сякаш доу-

¹Св. Григорий Богослов. Слово 43, п. 5; срв. Ориген. За началата. Кн. 2. Гл. 9, п. 6; (цит. по: еп. Силвестър. Пос. съч. Т. 3.)

точнява мисълта на свети Григорий: „Понеже благият и преблаг Бог не се задоволи със съзерцаването на Самия Себе Си, но поради преизобилната Си благодост благоволи да се появи нещо, което да се ползва от Неговите благодеяния и да стане причастно на Неговата благодост, Той приведе от небитие в битие и създаде всичко – както видимо, така и невидимо...Той твори с мисълта Си и тази мисъл, привеждана в изпълнение от Словото и завършвана от Духа, се превръща в дело.“¹

И така, светите отци говорят, че Божествената благодост, или по-точно – преизобилието на благодостта, е причината за сътворяването на света.

Не бива да смятаме, че светът е бил сътворен с единствената цел Бог да бъде прославян от Своите творения. Бог има славата Си още *преди свят да бъде* (Иоан. 17:5). Тази слава са Неговите вечни природни енергии, благодатта, или – светлината. Московският митрополит Филарет (Дроздов) пише: „Бог има височайша слава отвек... (Той) сияе с природна, непреходна и неизменна слава. Бог Отец (според Писанието) е Отец на славата (Еф. 1:17); Син Божий е сияние на славата Му (Евр. 1:3) и Сам има у Отца Своята слава *преди свят да бъде*; по същия начин Духът Божий е Дух на славата (1 Петр. 4:14). В тази собствена вътрешна слава живее Божественият Бог над всяка слава, тъй че в нея не са Му нужни никакви свидетели... Но тъй като поради Своята безкрайна благодост и любов Той желае да има благодатни участници на славата Си, затова проявява безкрайните Си съвършенства и те се откриват в Неговите творения. Славата Му се явява пред небесните сили, отразява се в човека, облича се в благолепието на видимия свят. Тя се дарява от него, приема се от при-

¹ Св. Иоан Дамаскин. Точно изложение...Кн. 2. Гл. II.

частниците, връща се към Него и в този, така да се каже, кръговрат на славата Божия се състои блаженият живот и благодетството на тварите.“¹ Подобна мисъл изказва и блаженият Теодорит: „Господ Бог няма необходимост от такива, които да Го възхваляват, но единствено поради Своята благост (Той) дарува битие на Ангелите, Архангелите и на всяко създание... Бог от нищо не се нуждае, но тъй като е бездна на благостта, Той благоволи да дари с битие несъществуващото“².

По този начин целта, поставена пред творението, се състои в обожението, в приобщаването на цялото творение към Божествената слава, към блаженството на Бога. А пътят или средството за придобиването на обожението се заключава в прославянето на Бога посредством благочестив живот. Към това призовава и апостолът: *вие сте скъпо купени. Затова прославете Бога в телата си и в душите си, които са Божии* (1 Кор. 6:20). *И тъй, ядете ли, пиете ли, или нещо друго вършите, всичко за слава Божия вършете* (1 Кор. 10:31). В „Пространния православен катехизис“ на митрополит Филарет (Дроздов) се казва, че светът е сътворен от Бога, за да прославят тварите Бога и да участват в Неговата благост.

Ако неодушевените и неразумни творения постоянно, макар и безсъзнателно, служат като средство на откровението на безкрайното Божие величие и благост, като незамлъкващо провъзгласяват Божията слава (Пс. 18:1–5; 49:6; 96:6), разумните същества от своя страна са призвани свободно и съзнателно да славословят Бога и чрез това да възхождат към единението с Него. Митрополит Филарет (Дроздов) казва, че човек е поставен като свещеник и пророк над творението; той е призван да възглави величествения хор на земните същест-

¹ Митр. Московский Филарет (Дроздов). Слова и речи. Т. 2.

² Цит. по: М. Помазанский. Православное догматическое богословие.

ва, славословеци Твореца, „та чрез висшия език на духа да тълкува неговите веществени слова“.

7. Време и вечност

Повествованието за сътворяването на света в Библията започва с думите: *В начало Бог сътвори небето и земята* (Бит. 1:1). „Началото“, за което се говори тук, е първото мигновение, в което възниква духовният и сетивният свят. Това мигновение полага началото на времето и на Вселената, но само по себе си то е неуловимо за мисълта. Времето предполага известна продължителност, или процес, в който всеки най-нищожен отрязък се дели на минало, настояще и бъдеще. Но в това мигновение няма времева продължителност, то е неделимо, затова първият миг е извън времето. Съгласно мисълта на свети Василий Велики „както началото на пътя още не е път и основите на дома все още не са дом, тъй и началото на времето още не е време и не е дори най-малкият отрязък от време“¹. Това е момент-граница между вечността и времето. Той е „пробив във вечността“, защото е настояще без изменение, без продължителност и с това явява вечността.²

По този начин действието на Божествената воля при сътворяването на света е било мигновено и извън времето.

Първоначалният миг, за който говори първият стих на книга Битие, е допирната точка между вечната Божествена воля и сътворения свят. Оттук светът възниква и се изменя, а изменението поражда времето. „Времето се изчислява от създаването на небето и земята“ – казва преподобният Мак-

¹Цит. по: В. Лоски. Мистическото богословие...

²Пак там.

сим Изповедник¹. И без света няма време, тъй като във вечността няма продължителност и последователност. „Защото какво е времето – пита блажени Августин – ако не различни приемствени и последователни промени, на които с безусловна необходимост се подхвърляме всички ние и целият свят?“² Ако ги нямаше тези промени, т.е. ако ги нямаше тварите, в които те протичат, не би съществувало и самото време. До възникването на творенията, време въобще не е имало, то се е появило едва с появата на тварите, затова по-правилно е да се каже, че Бог е сътворил света не във времето, а заедно с времето. На въпроса какво е правил Бог преди сътворяването на света, блажени Августин отговаря: „Няма да отговоря така, както отговорил ...един хитрец – че Бог е приготвял вечните мъки за ония, които дръзват да любопитстват за дълбините на непостижимите тайни“ – и след това продължава: „Тъй като Бог е Творец и на самото време, грешно е да се допуска, че е имало някакво време преди творението. Преди сътворяването на небето и земята не е имало време, а в такъв случай е безсмислено да се поставя въпросът: „Какво е правил тогава (преди сътворяването на света) Бог?“ Без времето е немислимо и самото „тогава“³. Времето се предшества не от време, а от „непродължителната висота на вечносъществуващата вечност“.

Времето, в което живеем ние, има начало и край. В живота на света ще настъпи момент, когато вече *не ще... има време* (Откр. 10:6). Свети Иоан Дамаскин пише, че „времето след възкресението (всеобщото) вече няма да се изчислява с

¹ Цит. по: Прот. Георгий Флоровский. Тварь и тварность.

² Цит. по: еп. Силвестър. Пос. съч. Т. 3.

³ Цит. по: Прот. Георгий Флоровский. Пос. съч.

дни и нощи, или, по-добре да се каже, тогава ще бъде един ден, който не ще има край“. След Второто Пришествие творението ще се приобщи към вечността, но самата тварност на света предполага безкраен, макар и извънвремеви, процес на усъвършенстване на тварното във възхождането му към Бога. Затова вечността на сътворения свят след неговото преобразяване по думите на преподобния Максим Исповедник е тварна вечност, която има начало. Тя е един вид неподвижно време¹ или вечнотраещ миг. Свети Дионисий Ареопагит настоява, че единствено за Бога може да се твърди, че Той е вечен, докато вечността на тварите е вечност, която представлява нещо средно между времето и вечността².

Вечността нахлува в нашето време. Неслучайно светите отци избягват резките противопоставяния между време и вечност. И тварната вечност и времето имат начало, затова те в известен смисъл са съизмерими. Времето може да се разглежда като последователност от мигновения, всяко от които е причастно на вечността. Вечността е неподвижно време, а времето – движеща се вечност. По думите на свети Григорий Богослов, когато ние свеждаме в единство началото и края на времето, тогава идваме до понятието за вечност³.

Ние можем да преживеем приобщаването към вечността в молитвата. Когато, забравил всичко веществено, човек предстои пред Бога в молитва, тогава за него времето като че ли не съществува.

По същия начин и когато се причастяваме с Божествената Евхаристия, ние се съединяваме с Възкръсналия Христос, всеки в своята си мяра, приобщаваме се към Царството на

¹Св. Дионисий Ареопагит. За Божествените имена. Гл. X.

²Цит. по: Л. А. Зандер. Бог и мир. Париж, 1948. Т. 1.

³Св. Григорий Богослов. Слово 38.

Неговата слава и пристъпваме във вечността.

Ако в Библията се казва, че за Бога *хиляда години са като вчерашния ден* (Пс. 89:5), от това съвсем не следва, че две хиляди години за Господа са като два дни. Бог, както вече се каза, е над измеренията на времето и пространството. Той е вечен и Неговата вечност презъзхожда и тварната вечност, и подвижното време на Вселената. Свети Дионисий Ареопагит пише, че Бог „началствува предвечно, понеже е преди и над вечността, и Царството Му е Царство на всички векове“.¹

8. Ангелите в Свещеното Писание

Думата ἄγγελος (гр.) означава „вестител“, „пратеник“, което е указание не за природата на Ангелите, а за изпълняваното от тях служение. С думата „ангел“ в значението ѝ на „вестител“ в Свещеното Писание биват наричани не само безплътните духове, но и други пратеници на Бога. Например „ангел“ е наречен и пророк Моисей (Числ. 20:16) и други от пророците (Ис. 33:7; Аг. 1:13); Христовият Предтеча, както и Сам Христос, е наречен „Ангел на Завета“ (Мал. 3:1). В Новия Завет, освен свети Иоан Предтеча (Мат. 11:10), „ангели“ в гръцкия текст са назовани и неговите ученици (Лук. 7:24), а също и апостолите (Лук. 9:52), предстоятелите на църквите (Откр. 1:20; 2:1), а в Стария Завет така се наричат дори и различните стихии, когато се явяват като оръдия на Божията воля (Пс. 77:49).

Оттук, разбира се, съвсем не следва, че Писанието не казва нищо конкретно за битието на безплътните духове – Ангелите, в собствения смисъл на думата. В Библията тяхно-

¹Св. Дионисий Ареопагит. За Божествените имена. Гл. X.

то съществуване никога не се е поставяло под съмнение. Свидетелствата за тях и в двата Завета са достатъчно многобройни.

След изгонването на падналите в греха прародители от рая, пред неговите врати бил поставен Херувим с пламенен меч (Бит. 3 гл.). Изпращайки своя слуга при Нахор, Авраам го окуражавал с думите, че Господ ще изпрати Своя Ангел, за да го съпътства и да му помогне да завърши благополучно пътя си (Бит. 24:7). Иаков видял Ангели и насън (във видението на тайнствената стълба, на път към Месопотамия – Бит. 28 гл.), и наяве (на път за вкъщи, при Исав, когато видял „опълчението“ на Ангелите Божии – Бит. 32: 1, 2). Също така и в Псалтира много пъти се говори за Ангелите (например: *Хвалете Го, всички Негови Ангели* – Пс. 148:2; *ще заповяда на Ангелите Си за тебе, да те опазват във всички твои пътища* – Пс. 90:11). За тях се споменава и в книга Иов и у пророците. Пророк Исаия видял серафими, които обкръжавали Божия престол (6 гл.); пророк Иезекиил видял херувими във видението на Дома Божий (Иез.10 гл.).

Новозаветното Откровение съдържа много места, в които се говори за Ангелите. Ангел възвестил на Захария зачатие на Предтечата; Ангел благовестил на Пресвета Дева Мария раждането на Спасителя, и Ангел се явил на Иосиф в съновидение; многобройно воинство от Ангели славословело Христовото Рождество, Ангел благовестил на пастирите раждането на Спасителя, Ангел възпрял влхвите, за да не се върнат при Ирод; Ангели служели на Иисуса Христа след изкушаването Му в пустинята; Ангел се явил в Гетсиманската градина и подкрепял Спасителя; Ангели възвестили на мирносиците за Христовото Възкресение; и пак Ангели възвестили на апостолите при Възнесението на Христа за Неговото Второ Пришествие. Ангели освободили от веригите Петър и

другите апостоли, както и друг път Ангел свалил оковите на апостол Петър, докато бил сам в тъмницата; Ангел известил апостол Павел, че той трябва да се яви пред кесаря. Видението на Ангелите стои в основата на дадените на свети Иоан Богослов откровения.

Сам Господ Иисус Христос споменава неведнъж за Ангелите. *И казвам ви: всеки, който Мене признае пред човеците, и Син Човеческий ще признае него пред Божиите Ангели; а който се отрече от Мене пред човеците, той ще бъде отречен пред Божиите Ангели* (Лук. 12:8, 9). Ангелите са постоянните свидетели на Божиите действия. Те непрестанно гледат лицето на Небесния Отец, т.е. съзерцават Божеството в Неговите енергии. Те ще съпровождат Христа при Неговото славно Второ Пришествие.

След толкова многобройни свидетелства не следва да се съмняваме в съществуването на ангелския свят. Трябва да приемем като напълно лишено от основание мнението на протестантската библейска критика, според което евреите са заимствали учението за Ангелите от персийската религия по време на Вавилонския плен. Ангели се споменават в цялата Библия, включително и в най-древните ѝ книги, чието написване предшества преселението на евреите във Вавилон. Освен това налице са и съществени разлики между персийското и богооткровеното учение за безплътните духове:

1. Религията на персите е дуалистична и съответно на това добрите ангели произхождат от доброто начало (Ормузд), а злите – от злото (Ариман). Но Библията учи, че Единият Бог е сътворил всичко *твърде добро* и че едва впоследствие част от Ангелите е отпаднала от Бога според собствената им воля.

2. Духовете на персите се делят на два пола подобно на хората. Но съгласно учението на Библията Ангелите са без-

плътни и не се разделят по полов признак.

3. Ако персите се покланяли на ангелите по същия начин, както и на Ормузд, то при евреите всяко отдавано на Ангелите поклонение било строго забранено.

Също толкова неприемливо е мнението на рационалистите, че говорейки за Ангели, Христос и апостолите само се приспособявали към вярванията на народа. Такова поведение не би съответствало на светостта на Спасителя и на висотата на Неговото учение. От Неговите уста не е излязла нито една лъжа. Христос е Въплътената Истина.

Вразумявайки садукееите, които отричали възкресението и съществуването на Ангелите, Господ казва: *заблуждавате се, като не знаете Писанията, ни силата Божия; защото при възкресението нито се женят, нито се мъжат, но пребъдват като Ангели Божии на небесата* (Мат. 22:29, 30).

Дори и в Посланието си до колосяните апостолът ги предупреждава да се пазят от безразсъдното или неправилно почитане на Ангелите (Кол. 2:18), но едновременно с това в същото послание той изброява и някои от степените в ангелската йерархия, създадена от Сина (Кол. 1:16), като по този начин не оставя никакво съмнение в действителното съществуване на ангелския свят.

9. Произход на Ангелите

В Символа на вярата ние изповядваме Бога като Творец на видимия и невидимия свят. Също и апостол Павел пише, че чрез Божия Син *е създадено всичко, що е на небесата и що е на земята, видимо и невидимо; било Престоли, било Господства, било Началства, било Власти – всичко чрез Него и за Него е създадено* (Кол. 1:16). В противовес на лъжливите

гностически теории за Ангелите, които ги разглеждали като порождения или излияния на Божествената природа, още древните отци на Църквата учели съвсем ясно, че Ангелите са сътворени същества.

В Откровението не се споменава направо и конкретно времето, когато са били сътворени безплътните сили. Но въпреки това има косвени указания, че те са били сътворени преди човека и преди материалния свят. Така например в образа на змията не някой друг е изкушавал прародителите ни, а падналият ангел (Бит. 3 гл.). Следователно по времето на създаването на нашите прародители ангелският свят не само е съществувал, но вътре в него вече се е извършило отпадането от Бога на някои от ангелите. В книга Иов се казва, че още когато се полагали основите на земята, Ангелите Божии възклицавали от радост и прославяли всемогъществото на Твореца (Иов 38:6, 7). И ако земята отначало била неустроена, безвидна и пуста, то духовното небе не се нуждаело от постепенно въвеждане на порядък в него, ангелският свят бил създаден още при появата си подреден и устроен.

Също и светите отци учат, че Ангелите били сътворени преди видимия свят. Свети Григорий Богослов пише, че „Бог помисля най-напред ангелските Небесни Сили; и мисълта станала дело, което било изпълнено от Сина и завършено от Духа. А доколкото първите твари (Ангелите) се оказали благоугодни, Той помисля и другия свят – видимия и веществения.“¹ Свети Иоан Дамаскин изказва същата мисъл: „...Необходимо е било първо да бъде сътворена умопостижимата същност, след това – сетивната, и чак тогава вече от едната и от другата същност – човекът.“²

¹Св. Григорий Богослов. Слово 38.

²Св. Иоан Дамаскин. Точно изложение... Кн. 2. Гл. III.

10. Природата на Ангелите

А. Безплътност

В Писанието Ангелите се наричат „духове“ (Евр. 1:14). Апостол Павел ги отнася към невидимия свят (Кол. 1:16), което също е указание за духовността на тяхната природа. За безплътността на Ангелите ясно учи Сам Иисус Христос. След Своето Възкресение Той се явил на учениците Си, които се уплашили от Неговото явяване, понеже Го помислили за дух. Но Той се обърнал към тях така: *защо се смуцавате... Видете ръцете Ми и нозете Ми... попиайте Ме и вижте; понеже духът няма плът и кости, както виждате Мене, че имам* (Лук. 24:38, 39). Ще рече, духовете не само че не притежават грубо земно тяло, но те нямат дори и такова леко, всепроникващо, прославлено тяло, каквото има Възкръсналият Спасител и каквото ще имат светиите в бъдещия век.

В Писанието ангелите винаги се изобразяват в някакви сетивни, най-често – в човешки, образи. Това обаче в никакъв случай не говори, че те са телесни същества. Сам Бог неведнъж се явява в Стария Завет в подобни сетивни образи (Тримата Странници, къпината, облака, Ангел Господен и т.н.), понеже Бог временно може да приема най-различни форми, за да стане видим. Същото твърдят светите отци и по отношение на Ангелите. „Ангелите, като се явяват по Божия воля на достойните хора, се явяват не такива, каквито са сами по себе си, а изменени съобразно способностите на възприемащите“ – пише свети Иоан Дамаскин¹.

Следователно ангелските езици, приписването на много очи или криле на Ангелите – всичко това са само символи на

¹Св. Иоан Дамаскин. Точно изложение...Кн. 2. Гл. III.

свойствата на ангелската природа, на тяхната духовна пронителност, бързина и пламенна ревност. Телата, в които те са се явявали на хората, не им принадлежат, а са приемани временно от тях според Божията воля. Свети Иоан Дамаскин казва, че тварната природа на ангелския свят за нас е непостижима: „единствено Творецът знае вида и характера на тази (ангелската) същност“¹. Не е известно дали Ангелите са с еднаква същност. Възможно е всеки от тях да е уникално Божие творение, отделен духовен свят.

И така, Ангелите са чисти, или безплътни, духове. Но каква се явява тяхната природа в сравнение с Бога? Допустимо ли е да ги считаме за такива абсолютни и съвършени духове, какъвто е Сам Бог? Очевидно, не. Духовността на Ангелите, които са сътворени същества, безспорно е ограничена и несъвършена. Почти всички от древните отци и учители на Църквата се обединяват в мисълта, че Ангелите имат безплътна и духовна природа само в сравнение с човека. Някои от отците и църковните писатели – като свети Иустин Философ, Тертулиан, Ориген, свети Методий Патарски и свети Василий Велики – говорили за известна телесност на Ангелите, като имали пред вид най-вече, че нищо от тварното не е чуждо на известна вещественост. Тази ангелска телесност те разбирали обаче в особен, възвишен смисъл. Те казвали, че Ангелите нямат нищо общо с видимите, осезаеми тела, а обладават невидима и ефирна природа. Други свети отци – Атанасий Велики, Григорий Богослов, Григорий Нисийски, Иоан Златоуст, Кирил Александрийски, Иоан Дамаскин – считали, че Ангелите са съвършено безтелесни. Но въпреки това и те все пак допускали известна вещественост у Ангелите. Така например, свети Иоан Дамаскин пише: „Безтелесни и не-

¹Св. Иоан Дамаскин. Точно изложение...Кн. 2. Гл. III.

шествен наричаме Ангелите единствено, като ги сравняваме със самите нас, защото в сравнение с единствения и несравним Бог всичко изглежда грубо и веществено; а единствено Божеството е изцяло невеществено и безтелесно.“¹ В потвърждение на определението, че е допустимо Ангелите да се изобразяват върху иконите, отците на VII Вселенски Събор утвърждавали, че само Бог е съвършено безтелесен и невидим. „Що се отнася до разумните сили, те не са отнети изцяло от телесността и не са безусловно невидими, бидейки надарени с някакви тънки, въздухообразни или огнени тела, в които те много пъти са се явявали и са били видими.“² Отците не са уточнили дали Ангелите носят тези фини тела временно или постоянно. Те само засвидетелствали, че безплътността на Ангелите е относителна, че Ангели са се явявали на хората и поради това те в определен смисъл са изобразими.

Тъй като са безплътни, Ангелите са свободни от телесните потребности. Те не се нуждаят от веществена храна, макар понякога Библията да ги изобразява вкусващи храна. Свети Иустин Мъченик учи, че Ангелите по подобен на огъня начин могат да унищожават предложените им ястия. Така например, Ангелът казва на Товит: *През всички дни вие ме виждате, но аз не ядох и не пих, – само наглед ви се струваше тъй* (Тов. 12:19). Наистина Писанието нарича изпратената от небесата манна, с която евреите се хранели в пустинята, „ангелски хляб“ (Пс. 77:25), но тези думи не следва да се разбират буквално. Манната служела като храна за тялото, а заедно с нея се подавала и благодат за насищането на душата³. Пак същата благодат поддържа живота и на ангелския свят.

¹ Св. Иоан Дамаскин. Точно изложение... Кн. 2. Гл. III.

² Еп. Силвестър. Цит. съч. Т. 3.

³ Св. Атанасий Велики. Беседи върху псалмите.

Ангелите не раждат себеподобни. Христос казва, че *при възкресението нито се женят, нито се мъжат, но пребъдват като Ангели Божии на небесата* (Мат. 22:30). Ангелите „нямат нужда от брак, тъй като те не са смъртни“ – пише свети Иоан Дамаскин¹. Тъй като не могат да се размножават, те са били сътворени всички наведнъж и едновременно, и то в такова множество, че съгласно мисълта на свети Иоан Златоуст превъзхождат всяко число.²

В някои апокрифи се говори за брак между Ангели и жени. В книгата на Енох текстът от книга Битие, в който се говори за бракове между „Божииите синове“ и „човешките дъщери“ (Бит. 6:4), се интерпретира като някакво съобщение за нечестиво „смешение на женската кръв с ангелския огън“. Но отците на Църквата отхвърлят подобно тълкувание и считат, че тук става дума за бракосъчетаване между потомците на Сит и Каин. Впрочем, отделни християнски писатели, в частност Тертулиан, свети Иустин Философ, Климент Александрийски, считали, че е възможен някакъв съюз между падналите ангели и жени. Тертулиан пише, че силата на женската прелест е такава, че може да съблазни не само демоните, но и Ангелите (очевидно, в този смисъл той разбирал и думите на апостол Павел: *жената трябва да има на главата си знак на мъжова власт над нея – заради Ангелите* (1 Кор. 11:10).

Мнението, че е възможно да съществуват брачни отношения между човека и боговете (т.е. демоните) било доста разпространено между езичниците. В култовете на Ваал, Дионис, Астарта и др. се среща огромно количество от богове – бащи и майки, богове на любовта, които встъпват в брак по-

¹Св. Иоан Дамаскин. Точно изложение... Кн. 2. Гл. III.

²Настольная книга священнослужителя. М., 1986. т.5.

между си и с хората. Така наречената свещена проституция, която се практикувала в езическите храмове, олицетворявала отношенията с божеството¹. Не случайно в Стария Завет Бог заклеява ритуалите на езичниците, като нарича идолопоклонството блудство (Изм. 34:15; Ис. 1:21). Когато апостол Иуда съобщава в своето Послание за *ангелите, които не опазиха своето началство (своето достойнство – слав.)*, а напуснаха жилището си (1:6), от това не следва, че тук трябва да търсим намек за някакъв демоничен брак, но трябва да разбираме отпадането от Бога на част от Ангелите.

Б. Отношение към пространството и времето

Ангелите са безплътни и следователно не заемат място в пространството. Те се придвижват с мълниеносна бързина и за тях не съществуват препятствия. „Те не биват спирани нито от стени, нито от врати, нито от ключалки, нито от печати“ и временно могат да приемат различни пространствени образи. Свети Иоан Дамаскин пише, че като са небесни умове, те обитават в места, „постигани само от ума, бидейки описуеми (ограничени) не по телесен начин, – защото по природата нямат вид, както телата, и не са триизмерни, – но духовно присъстват там, където им е заповядано, и не могат в едно и също време да бъдат и да действат там и тук... Когато са на небето, не са в същото време и на земята; и когато Бог ги изпрати на земята, не остават на небето.“ Иначе казано, Ангелите не са вездесъщи, т.е. в известен смисъл те все пак са ограничени в пространството². Защото те не обхващат в себе си целия свят, а сами се намират в него, като по съответния

¹Словарь библейского богословия.

²Св. Иоан Дамаскин. Точно изложение...Кн. 2. Гл. III.

начин са ограничени от сътворилия ги Бог¹.

Те са надарени с безсмъртие. Писанието учи, че те не могат да умират (Лук. 20:36). Обаче Ангелът по мнението на свети Иоан Дамаскин „е безсмъртен не по природа, а по благодат (по силата на нейния дар), защото всяко нещо, което има начало по своята природа, има и край“². Свети Григорий Палама пък напротив смята, че Ангелите са безсмъртни по природа, точно така, както – и човешките души. Именно поради тяхното безсмъртие са възможни вечните мъки. Вечността на ангелския свят е тварна вечност, имаща начало. Ангелите са били сътворени в първото мигновение при сътворяването на света, „в началото“, на границата между времето и вечността. „От тази мигновена временност – пише В. Лоски – те веднага се насочват към вечната хвала и служение или към бунта и ненавистта. В тварната вечност протича някакъв процес, защото ангелската природа може непрестанно да възраства с натрупването на вечни блага, но това се извършва извън времевата последователност.“³ „Всички временни същества са получили от Създателя битие и начало, а за някои и краят е определен, но краят на добродетелта е безпределен... и Ангелите, тези безтелесни същества, не живеят без преуспяване, но винаги приемат слава към славата и разум към разума.“⁴ Такъв род изменчивост на ангелската природа е свързан с определена, макар и неизвестна на нас временност⁵.

¹ Архим. Кириак (Керн). Цит. съч.

² Св. Иоан Дамаскин. Точно изложение... Кн. 2. Гл. III.

³ В. Лоски. Догматическо богословие.

⁴ Преп. Иоан, игум. на Синайската обител. Лествица. Слово 26, п. 152.

⁵ Еп. Силвестър. Цит. съч. Т. 3.

В. Съвършенство на ангелската природа

Ангелите са сътворени по Божий образ и подобие. Свети Иоан Дамаскин пише: „Творецът на Ангелите, Който ги приведе в битие от несъществуващото, ги създаде по Своя образ безтелесни, разумни и свободни.“¹ Свети Григорий Палама учи, че в това, което се отнася до подобие то Божие ние отстъпваме значително и особено – сега, пред Ангелите². За разлика от нас те всякога и непрестанно непосредствено се причастяват с Божествената Светлина, а уподобяването на Бога се извършва именно посредством озарението и просвещаването от Неговата благодат. По отношение на благодатта и причастността към Светлината, по отношение на единението си с Бога, Ангелите превъзхождат човеците. Затова те се и наричат „втори сияния“, служители на Висшето Сияние, „втори светлини“, отблясъци на Първата Светлина, умни сили и служебни духове. „Ангелът е като че някакво изтечение (струя) на Първата Светлина и Нейно причастно. И божествените умове, движейки се в този (всесвещен) кръговрат, се съединяват с безначалното и безкрайно сияние на красотата и благото. Сам Бог е Светлината...И каквото е слънцето за веществените същества, това е Бог за умните сили.“³ Като наричаме светите Ангели „струи на Божеството“, от това не следва да ги отъждествяваме в пантеистичен смисъл с някаква част от същността или енергията на Бога. Както и всичко съществуващо, Ангелите са сътворени „от нищо“ чрез действието на Божествената воля. Тяхната същност е тварна, но те обилно се насищат с Божествената благодат и я препредават

¹ Св. Иоан Дамаскин. Точно изложение... Кн. 2. Гл. III.

² Виж архим. Киприан (Керн). Цит. съч.

³ Пак там.

на останалото творение, затова поради причастността си на благодатта се наричат в богословието „реки на Божествената Благост“. Те съзерцават Божеството, „доколкото това е възможно за тях, и това им служи за храна“ – пише свети Иоан Дамаскин¹. Пак той дава и следното определение на Ангела: „Ангелът е разумна природа, надарена с ум и свободна воля.“² Следвайки свети Иоан Дамаскин, свети Григорий Палама учи, че като безплътни същества Ангелите не притежават органи на сетивата. „Добрите Ангели – пише той – имат познание за сетивното, но възприемат това не чрез сетивна или природна сила, а го познават чрез боговидната сила (т.е. посредством благодатта), а от тази сила нищо от настоящето, миналото или бъдещето не може да се укрие.“³

Тъй като обладават разум и свободна воля, Ангелите могат да преуспяват в доброто или да се отклоняват към злото. Впрочем светите Ангели, пише Дамаскин, „трудно се скланят към злото, макар и да не са непоколебими, а сега всъщност и са непоколебими – но не по природа, а по благодат и поради привързаността си единствено към доброто“⁴. Те свободно са избрали пътя на служенето на Бога и на прославянето Му, което представлява средство за усъвършенстването на тяхната природа.

Тяхната мъдрост в Писанието служи като образец за човека (2 Цар. 14:20). Те притежават ум, по-проницателен, гъвкав и силен, в сравнение с човешкия. Ангелите на светлината са чужди на завистта и гордостта. Те се изпълват с радост при разкайването на всеки грешник (Лук. 15:10). Анге-

¹ Св. Иоан Дамаскин. Точно изложение... Кн. 2. Гл. III.

² Пак там.

³ Цит по: архим. Киприан (Керн). Цит. съч.

⁴ Св. Иоан Дамаскин. Точно изложение... Кн. 2. Гл. III.

лите са надарени с могъщество и сила. По думите на апостол Петър със силата и мощта си те превъзхождат всяко земно началство и власт (2 Петр. 2:11). По Божие повеление те могат да извършват необикновени действия. Така например Ангелът, който слезе от небето при гроба на Възкръсналия Спасител, предизвика силно земетресение (Мат. 28:2). За една нощ Ангел избил 185-хилядна асирийска войска (4 Царств. 19:35).

Независимо от нейното съвършенство ангелската природа като тварна е ограничена във всички отношения. Ограничеността на техния разум не позволява на Ангелите да познават дълбините на Божието Същество (1 Кор. 2:11). Те не са всезнаещи, не знаят бъдещето, освен ако Сам Бог не им го открие. Например на тях не им е известен денят и часът на Второто Пришествие (Марк. 13:32; Ис. 44:7). За тях не е постижима до край тайната на Изкуплението, в която те биха желали да надникнат (1 Петр. 1:12). Скрити са от тях в известна степен и помислите на човешките сърца (3 Царств. 8:39; Иер. 17:9). Понякога те предсказват бъдещето, но не по силата на собственото си знание, а по откровение свише. Като са безтелесни и свободни от телесни страсти, те „не са безстрастни“, т.е. не са напълно свободни от духовни страсти, „защото безстрастно е единствено и само Божеството“ – пише свети Иоан Дамаскин¹. В книга Иов се казва, че Бог не само в човеците, но и у Ангелите Си съглежда недостатъци (Иов 4:18). Волята и могъществото им са ограничени от тяхната природа. Те не могат със собствената си сила да извършат никакво чудо, ако не получат заповед от Бога, Който едничък върши чудеса.

Със своето 35-о правило Лаодикийският Събор осъдил и отхвърлил еретическото поклонение, отдавано на Ангелите

¹ Св. Иоан Дамаскин. Точно изложение... Кн. 2. Гл. III.

като на творци и управители на света и утвърдил православното им почитане като служители на Светата Троица. Техният празник е установен не случайно на 8 ноември. Ноември е деветият месец¹, което символично указва на деветте чина на небесната иерархия. Осмият ден указва на бъдещия Събор на всички Небесни Сили в деня на Второто славно Христово Пришествие. Когато свърши това време, символично изчислявано като седмица, тогава ще *дойде Син Човеческий в слава-та Си, и всички свети Ангели с Него* (Мат. 25:31).²

11. Брой на Ангелите

В Свещеното Писание ангелският свят се представя като необикновено голям. Така, патриарх Иаков, като видял множество Ангели, казал: *това е Божие опълчение* (Бит. 32:2). На пророк Даниил било дадено да види в откровение как хиляда хиляди, т.е. милиони Ангели, служели на Стария по дни (Дан. 7:10). Многобройно небесно войнство славословело рождението на Спасителя на света (Лук. 2:13) и т.н.

Истината, че съществува неизброимо множество Ангели, някои от светите отци онагледявали с помощта на евангелската притча за изгубената овца. Ако за цялото паднало човечество, по думите на свети Кирил Иерусалимски се говори иносказателно като за една заблудила се овца, то 99-те незаблудили се овци са светите Ангели. „Населяваната от нас земя – пише той – е като че някаква точка, която се намира в центъра на небето: затова обкръжаващото я небе има толкова по-

¹ В момента на установяването на празника църковната година е започвала през март.

² Настольная книга священнослужителя. М., 1978. Т. 2.

голям брой обитатели, колкото то самото е по-голямо като пространство; а небесата на небесата са населени с необятен брой (обитатели). Ако е написано: *хиляда хиляди Му служеха, и десетки хиляди по десет хиляди предстояха пред Него* (Дан. 7:10), то е не поради това, че числото на Ангелите е такова, а поради това, че пророкът не е могъл да изрече по-голямо число.“¹

12. Ангелската иерархия

Бог наведнъж създал различните родове ангелски сили. Различието на Ангелите по природа не е в резултат на различната степен на „охлаждането“ им в любовта, както учел Ориген. Дионисий Ареопагит излага в система църковното учение за деветте ангелски чина. Той пише, че небесният свят има иерархически строй, тъй като не всички ангелски чинове приемат в равна мяра Божественото просвещение. Нисшите чинове приемат просвещение от висшите. Ангелският свят е едно цяло и заедно с това – стълбица. Всички Ангели в някаква степен са причастни на Божеството и на съобщаваната от Него Светлина², но степента на тяхното знание и съвършенство не е еднаква.

Ангелската иерархия се състои от три триади. Първата, висшата – това са *Серафимите, Херувимите и Престолиите*. Всички те се намират в най-тесна и непосредствена близост до Бога, „като че в преддверията на Божеството“, при самото Троическо светилище. За тях е достъпно прякото и неопосредствено знание на Божествените тайни. Те живеят в неизрече-

¹Св. Кирил Иерусалимски. Огласителни слова. Беседа 15. П. 24.

²Г. Флоровски. Източните отци V–VIII в.

ната светлина, съзерцават Бога в ярка светлина.

Шестокрилите Серафими (евр. – пламенеещи, огнени), за които се говори само у пророк Исаия (Ис. 6:2), пламенят от любов към Бога и подбуждат и другите към нея.

Херувимите (евр. – колесница) са духовните същества, които пророк Иезекиил видял в образите на човек, теле, лъв и орел (Иез. 1 гл.). Тези символи означават, че Херувимите съчетават в себе си качествата разумност, послушание, сила и бързина. Херувимите предстоят пред Божия престол (Откр. 4:6, 7). Те са като някаква духовна колесница на Всевишния (Иез. 1:16, 26), затова Бог се нарича Този, *Който седи на херувими* (1 Царств. 4:4).

Херувим пазел входа към рая (Бит. 3:24). Изображения на два Херувима били поставени върху Ковчега на завета, мястото на непосредственото Божие присъствие (Изх. 25:18–20). Тирският цар, символизиращ сатаната според мнението на светите отци, е наречен осеняващ Херувим (Иез. 28:14), което указва на първоначалната му близост до Бога.

Многоочитите Херувими по думите на Дионисий Ареопагит сияят със светлината на богопознанието. Те предават премъдростта и просвещението на богопознанието на нисшите чинове. Те са „реки на премъдростта“ и „места на Божия покой“; оттук някои от Херувимите се именуват „Престоли“, доколкото върху тях не чувствено, а духовно, с особено обилие на благодат почива Сам Бог¹.

Средната иерархия съставят: *Господствата, Силите и Властите*.

Господствата (Кол. 1:16) владеят над последващите чинове на Ангелите. Те учат поставените от Бога земни власти-тели да управляват мъдро. Учат човеците как да придобиват

¹Св. Дионисий Ареопагит. За небесната иерархия. Гл. 7, § 1, 2.

власт над чувствата си, как да укротят греховните въжделения, да подчиняват плътта на духа и да побеждават изкушенията.

Силите (1 Петр. 3:22) вършат чудеса и преподават благодатта на чудотворството и прозорливостта на Божиите угодници. Те помагат на хората в носенето на трудовете, укрепяват ги в търпението, даруват им духовна сила и мъжество.

Властите (1 Петр. 3:22; Кол. 1:16) имат власт да укротят силата на дявола. Те отблъскват от нас бесовските изкушения, предпазват подвижниците, помагат им в борбата със злите помисли. Те притежават също така и власт над силите на природата например над вятъра и огъня (Откр. 8:7).

В най-нисшата иерархия влизат: *Началата, Архангелите и Ангелите.*

Началата (Кол. 1:16) началстват над по-нисшите Ангели, като насочват дейността им към изпълняването на Божиите повеления. На тях е поверено управляването на Вселената, опазването на различните страни, народи и племена. Те учат земните началстващи да изпълняват своите задължения не заради изгодата и личната слава, а във всичко да търсят славата Божия и ползата на ближните.

Архангелите (1 Сол. 4:16) са благовестници на великото и преславното. Те откриват на хората тайните на вярата, пророчествата и волята Божия, т.е. служат като посредници на Откровението.

Ангелите (1 Петр. 3:22) са най-близо до хората. Те възвестяват Божиите намерения, наставляват ни в добродетелите и в светия живот. Те пазят верните, възспират ни, за да не паднем, помагат на падналите да станат.

Свети Дионисий Ареопагит осъзнава несъвършенството на дадената систематизация. Той пише: „Колко са чиновите на небесните същности, какви са те и по какъв начин у тях се

извършват тайните на свещеноначалието, с точност знае само Бог, Виновникът за тяхната иерархия; както и те знаят собствените си сили и просветления, своето свещено и надсветовно чиноустроение. А ние можем да кажем за това само толкова, колкото Бог ни е открил пак чрез тях, като добре познаващи самите себе си.“¹

По подобен начин разсъждава и блажени Августин: „Че има Престоли, Господства, Начала и Власти в небесните обители – вярвам непоколебимо, и че самите те се различават помежду си – изповядвам без съмнение; но какви са те и в какво се различават помежду си – не зная.“

Някои свети отци смятат, че изброените девет чина далеч не обхващат всичките съществуващи Ангелски чинове, но че съществуват и други, които ще се открият едва в бъдещия век (Еф. 1:21).

Известният православен богослов протоиерей Иоан Майендорф счита, че за християнската традиция иерархическата структура на ангелския свят, изложена от свети Дионисий Ареопагит, е предпоставка за големи неудобства. „Ветхозаветната ангелология е сложна и не се вмести в иерархията на свети Дионисий. Така, Серафимът в книгата на пророк Исаия е непосредствен пратеник на Бога (в системата на свети Дионисий Серафимът би трябвало да използва по-нискостоящата иерархия). Църквата почита Архангел Михаил като предводител на небесното воинство (в Посланието на апостол Иуда той се сражава със сатаната), но в системата на свети Дионисий архангелският чин е един от най-нисшите в небесната иерархия.“ Това било забелязано от светите отци, поради което те приемали иерархията на Дионисий с необходимите уговорки. Свети Григорий Палама утвърждава, че Въплъщение-

¹Св. Дионисий Ареопагит. За небесната иерархия. Гл. 6, § 1.

то на Христа е нарушило първоначалния порядък: в нарушение на всички иерархически взаимоотношения Бог изпратил Архангел Гавриил, т.е. един от нисшите Ангели, да предаде на Дева Мария благата вест за Въплъщението. Отразявайки същата мисъл, песнопенията в празниците на Възнесение и Успение провъзгласяват, че Ангелите се удивили на това, че човешката природа на Христа и Божията Майка „се възнеса от земята на небето“, напълно независимо от ангелската иерархия¹.

И така, следва да имаме пред вид, че иерархията на небесните сили, изложена от свети Дионисий Ареопагит, е достатъчно условна и схематична. Тя не обяснява напълно някои факти в Откровението и явленията в духовния живот. Например, ако строго следваме схемата на свети Дионисий, нашето общение с Бога ще бъде възможно само чрез посредничеството на Ангелите. Въпреки това в Священото Писание ще открием колкото бихме пожелали примери на общуване на човеците с Бога без посредничеството на Ангелите.

Архангелите

В каноническите книги на Библията се споменават две имена на Архангели:

1) Михаил (от евр. – „кой е като Бог“; Дан. 10:13; Иуд. 1:9) – Архистратиг на безплътните Сили.

2) Гавриил (от евр. – „Божий мъж“; Дан. 8:16; Лук. 1:19) – служител на Божествената сила и вестител на тайните Божии.

Други четири имена на Архангели се срещат в неканоническите книги:

¹Прот. И. Мейендорф. Введение в святоотеческое богословие. Нью Йорк, 1985.

3) Рафаил (от евр. – „помощ Божия“; Тов. 3:16) – изцелител на недъзите.

4) Уриил (от евр. – „огън Божий“; 3 Ездр. 4:1) – служител на Божествената любов, възпламеняващ в сърцата любов към Бога и просвещаващ със светлината на богопознанието.

5) Салатиил (от евр. – „молитва към Бога“) – служител на молитвата, научаващ хората на молитва.

6) Иеремиил (от евр. – „висота Божия“; 3 Ездр. 4:36).

Освен това благочестивото предание говори за още двама Архангели:

7) Иехудиил (от евр. – „Божествен хвалител“) – помощник в подвизите и трудовете; за ония, които се трудят за Божия слава, той измолва достойни награди.

8) Варахиил (от евр. – „благословение Божие“) – служител на Божиите благословения.

Съществува мнение, че седем от тях предстоят пред Божия престол. В този смисъл се тълкуват следните думи от Откровението на Иоан Богослов: *благодат вам и мир от Оногова, Който е, и Който е бил, и Който иде, и от седемте духове, които са пред Неговия престол* (Откр. 1:4). Това, разбира се, е достатъчно условно тълкувание. Точният смисъл на този текст е скрит от нас.

Съществуват молитви с прошения към всеки от Архангелите, съответстващи на тяхното служение.

1. Свети Архангеле Михаиле, победителю, победи моите страсти!

2. Свети Архангеле Гаврииле, вестителю Божий, възвести ми моя смъртен час!

3. Свети Архангеле Рафаиле, който изцеляваш недъзите, изцели ме от моите душевни и телесни болести!

4. Свети Архангеле Урииле, който просвещаващ, просвети моите душевни и телесни сетива!

5. Свети Архангеле Иехудииле, който прославяш, прослави ме с добри дела!

6. Свети Архангеле Салатииле, молитвениче, моли се на Бога за мене, грешния!

7. Свети Архангеле Варахииле, който благославяш, благослови ме, грешния, та да прекарам душеспасително целия си живот!

8. Свети Ангеле Божий, Пазителю мой, опази грешната ми душа!

9. О, Пресвета Владичице моя, Богородице, всички небесни Сили на светите Ангели и Архангели и всички светии, помилуйте ме, помагайте ми в този живот, при изхода на душата ми и в бъдещия век. Амин!

13. Сътворяването на видимия свят

Богооткровеното учение за произхода на видимия свят се излага с най-голяма яснота в първа глава на книга Битие. *В начало Бог сътвори небето и земята. А земята беше безвидна и пуста; тъмнина се разстилаше над бездната...* (Бит. 1:1, 2).

Земята, която се споменава в първия стих на книга Битие, не е нашата планета, а целият бъдещ космос в неговото първично състояние. Това е тази материална основа, която се благоустроява от Божествените слова в последвалите шест дни и от която възниква целият видим свят. Безвидността и неустроеността на „земята“ указва на неразделеността на нейните елементи. Тя представлявала бездънна, бежизнена, тъмна и мрачна бездна, което потвърждават и следващите думи на Писанието: *...и Дух Божий се носеше над водата* (Бит. 1:2). Праматерията се намирала в някакво течащо и извънвремен-

но състояние. Според забележката на свети Василий Велики (и на други отци), под *Дух Божий* не трябва да се разбира просто въздух или вятър, защото в Писанието никой дух не се именува Божий, освен Светият Дух, Който е Един от Божествената Троица. Изразът *носееше се над водата* в сирийския език (родствен на еврейския) означава: „съгрываше и оживотворяваше водното естество“, подобно на птица, мътеща яйца и подаваща на съгриваното яйце живителна сила. Иначе казано, Светият Дух подготвял първовеществото за следващите етапи от сътворението¹.

Ако първовеществото е било сътворено „от нищо“ (това е така нареченото „първично творение“), впоследствие всичко съществуващо получава битието си от тази вече готова материя и представлява „вторично творение“. Книга Премъдрост Соломонова говори за всесилната Божия ръка, *която създаде тоя свят от без-образно вещество* (Прем. 11:18), имайки пред вид вторичното сътворяване.

Действителна история ли е шестодневът или пък е някаква алегория?

Божественото Откровение не поставя под съмнение историчността на Моисеевото повествование за сътворяването на света. Преди всичко сам авторът е поместил шестодневът в историческата книга Битие. Освен това заповедта за съботната почивка (Изх. 20:8–11) се основава именно върху това, че в шест дена Господ създаде небето и земята, морето и всичко, що е в тях, а в седмия си почива от всичките Си дела, затова Той благословил седмия ден (съботата) и го осветил (т.е. отделил го от останалите дни) (Бит. 2:3).

Действителността на историята за сътворяването потвърждават и другите свещени писатели. Псалмопевецът пише, че

¹Еп. Силвестър. Цит. съч. Т. 3.

чрез Словото на Господа са сътворени небесата, и чрез Духа на устата Му – цялото им воинство (Пс. 32:6). В съгласие с Моисеевия разказ, в който се казва, че Бог в първия ден разпръсва първосъздадената тъмнина с думите: *да бъде светлина!*, – също и апостолът пише, че Бог заповядал *да изгрее светлина от тъмнината* (2 Кор. 4:6).

Във втория ден Бог отделил водата над твърдта от водата под нея. За тези води, които са *по-високо от небесата*, се говори в псалом 148 (ст.4). Псалмопевецът възвестява също, че Господ е утвърдил земята *върху водите* и е сътворил великите небесни светила: *слънцето – да управлява деня...луната и звездите – да управляват нощта* (Пс. 135:8, 9). Апостол Петър пише, че *в началото* (слав.) *небесата и земята... бяха съставени от вода и чрез вода със силата на Божието слово* (2 Петр. 3:5). В книгата на пророк Иеремия Господ казва: *Аз сътворих земята, човека и животните, които са по земното лице* (Иер. 27:5). Накрая Сам Спасителят потвърждава историческата истинност на шестоднева, когато говори за неразторжимостта на брака като за Божие установление, за което се съобщава у Моисей в историята за сътворяването на човека (Мат. 14:4; ср. Бит. 1:27).

Разбира се, от естественонаучна гледна точка библейските сведения за произхода на света далеч не са пълни и са твърде лаконични, но не следва да се забравя, че целта на битие-писателя е била не да опише възникването на вселената или земята с всички подробности, а да доведе хората до вярата в Бога като в истинския и единствения Творец на вселената. Бог вдъхновявал свещените писатели, за да откриват истините на свръхестествения порядък, понеже те превъзхождат силата на нашия разум, и именно поради това имаме нуждата Той Сам да ни ги преподаде. Що се отнася до явленията от обкръжаващия ни свят, Той ги е предоставил на нашето из-

следване. За да познаем физическите явления, е нужно да се обръщаме не към Библията, а към самата природа. Както добре забелязва свети Василий Велики, Моисей е писал, за да ни направи по-религиозни, а не по-учени¹. От тази гледна точка краткото повествование на пророка напълно съответства на поставената цел. Той не само възвестява за единия всемогъщ Творец на невидимия и видимия свят, но и последователно описва на своеобразния език от своето време основните етапи от възникването на космоса като цяло, както и различните нива на живот на нашата планета: растенията, животните и човека. По този начин се създава цялостна представа за вселената и се оформя ясно разбиране за това, че нито едно от съществуващите неща не е започнало да съществува без волята на Бога. Цялото разнообразие на тварното битие възниква постепенно, в съответствие с предначертания Божествен план.

Как християнските писатели възприемали разказа на Моисей за поэтапното сътворяване на света?

Ранните александрийски писатели, като Ориген и Климент Александрийски, като следвали в това Филон Александрийски, основателя на Александрийската екзегетическа школа, смятали шестоднева за чиста алегория. Така, Филон, съвременник на Христа, нашия Спасител, писал: „Сътворяването на светлината в първия ден с нищо не се отличавало от покоя на седмия ден.“ Той допускал само мигновеното сътворяване, без каквото и да било разделяне на дни, или периоди. Заявявал, че „би било крайно наивно да се мисли, че светът е сътворен в шест дни или дори изобщо в някакво време“. Всичко било сътворено мигновено. Моисей искал само да подчертае съвършенството на мировия порядък, указвай-

¹ Цит. по: А. Павлович. Библейская космогония // Странник. 1898, № 4.

ки на числото на съвършенството „6“ = 3 x 2. Изхождайки от кабалистическите постановки, Филон считал, че в това число се съчетават в едно мъжкото и женското начало. Алегоризмът на Филон бил възприет от по-късните християнски писатели от същата школа; обаче те категорично отхвърлили неговото учение, че материята не била сътворена.

Климент Александрийски (185–254) също считал, че Вселената е сътворена наведнъж¹. Ориген съглежда алегория в историята за сътворяването. „Кой човек, надарен със здрав разум, ще си помисли, че са могли да съществуват първи ден, втори, трети, вечер и утро, без слънцето, без луната и звездите?“ За него сътворяването е мигновено.² Според неговото мнение е нелепо да се приписва на Бога последователност по дни в сътворяването на света. *Той рече – и всичко стана; Той заповяда – и всичко се яви* (Пс. 32:9); затова и е казано: *Ето, тъй станаха небето и земята, при сътворението им, в онова време (в оня ден – слав.), когато Господ Бог създаде земята и небето* (Бит. 2:4). Цялото повествование на шестоднева Ориген приемал само в иносказателен смисъл. Твърдта – това е тялото; двете големи светили са Христос и Църквата; звездите – патриарсите и пророците; рибите и влечугите – низките и безумни пориви на душата; птиците – възвишените мисли и пр. Нашият свят е предшестван и ще бъде последван от множество други светове. Земният рай никога не е съществувал в действителност, а е само възвишено изображение на Небето. Ориген изпаднал в крайност, отричайки буквалният исторически смисъл на Писанието.

След Ориген вече не се срещат такива примери на краен алегоризъм при разбирането на историята на сътворение-

¹Климент Александрийски. Стромата. Цит. по: А. Павлович.

²Ориген. За началата. Цит. по: А. Павлович.

то, но въпреки това неговото влияние още дълго време се усещало. Свети Атанасий Велики, макар и да не се занимавал с тълкувание на книга Битие, пише: „Всички видове са сътворени наведнъж, заедно, с едно и също повеление.“¹ Свети Кирил вече не отричал и буквалния смисъл. Той не допускал нито някакъв вечен начин на творене, нито внезапното сътворяване. В основни линии той, както и свети Анастасий Синаит, тълкува Библията алегорически. По този начин последните александрийци изоставили теорията за внезапността на сътворяването.

Сирийските отци били противници на крайния алегоризъм на александрийците. Свети Ефрем Сирин (ок. 320–379 г.), глава на сирийската школа, отхвърлял мигновеността на сътворяването. Той учел, че отначало Бог сътворил първовеществото, а след това от него – и всичко останало. За същото пише и свети Иполит в тълкуванието си на книга Битие: „В първия ден Бог е сътворил от несъществуващото; а в другите дни – не от несъществуващото, а от това, което било сътворено в първия ден – преобразувал го, както Му било угодно.“

По дадения въпрос кападокийските отци – свети Василий Велики, свети Григорий Богослов и Григорий Нисийски – примирявали мненията на сирийците и александрийците. Те учили за мигновеното сътворяване на света отначало като първоматерия, от която след това в продължение на творческите дни произлиза всичко съществуващо. Така, свети Василий Велики пише: „...Ние трябва да знаем, че светът е сътворен целият наведнъж, без (протичане на) време, от Божията воля, защото е казано: *в начало Бог сътвори*, т.е. сътворил е заедно, всичко наведнъж и в кратко време (мигновено)“².

¹Св. Атанасий Велики. Против арианите. 2.

²Цит. по: А. Павлович. Пос. съч.

Под небе и земя според мисълта на свети Василий Велики, следва да се разбира „същността на цялата вселена...Ако съществуват посредстващи вещества, те също така, несъмнено, се обхващат в тези предели“, макар за тях и да не е казано (например огънят, въздухът).¹ Без съмнение, той признавал достоверността на шестоднева, тъй като говори за сътворяването по дни.

Още по-близо до александрийската гледна точка е свети Григорий Нисийски: „Всичко било сътворено в един миг и без всякакъв промеждутък от време. Защото думата *начало* не позволява да разбираме промеждутък. Както точката е начало на линията, атомът – начало материята, така моментът е начало на времето, т.е. на битието. Затова Моисей нарича начало съвкупността от всичко съществуващо, съвместното произведение от всички неща, създадени по неизреченото Божие всемогъщество... Когато Моисей казва, че светът е сътворен в начало, с това той посочва сътворяването на всички причини, начала и сили наведнъж, в един момент. При първото движение на Божията воля, всичко вече започнало да съществува: същността на всички неща, небето, ефирът, звездите, огънят, въздухът, морето, животните, растенията.“ Свети Григорий твърди, че всичко засъществувало наведнъж, макар и във вид на все още неразделени стихии, семена и зародиши. А отделните творения са сътворени вече в продължение на шестте дни.²

Според мнението на свети Григорий Богослов Бог „сздал отначало материята на нещата, а после ги облякъл в съответните им форми, като им предоставил тяхно собствено място и им придал техния собствен образ и размери...Всичко,

¹ Цит. по: А. Павлович. Пос. съч.

² Пак там.

което е сътворено, приведено в порядък и устроено от непреходните слова, е възникнало не наведнъж...“¹.

„Всичко е създадено в начало, когато светът, какъвто е станал сега, не е съществувал, когато той не е имал тази благоустроеност и деятелната си форма; тогава всичко било смесено и сплетено, очакващо ръката на устрояващото Всемогъщество.“²

Към това мнение се придържали и западните отци. Например блажени Августин пише: „Отначало е създадено вещество, смесено и неустроено, от което е произлязло всичко, явило се по-късно разделено и устроено. Тъкмо това вещество, мисля, гърците наричали „хаос“, както и на друго място (се казва): *Не беше невъзможно за всемогнатата Ти ръка, която създаде тоя свят от без-образно вещество* (Прем. 11:18)“.

И така, общо за светите отци се явява утвърждаването на двуетапното сътворяване на света: най-напред е сътворена първоматерията, а след това тя е била устроена и оформена в продължение на шестте дни. По този начин светите отци признавали историчността на библейския разказ за сътворяването на света.

14. Продължителността на творческите дни

Думата „ден“ (евр. – „йом“) в Библията се среща с много значения. Тя може да означава ден, като противоположност на нощта, денонощие или дори някакъв неопределен период от време. Така например в книга Битие не само всеки отде-

¹ Св. Григорий Богослов. За света. Цит. по: А. Павлович. Пос. съч.

² Пак там.

лен етап от сътворяването (от вечерта до утрото) се нарича ден, но и целият цикъл на сътворяването. В славянския превод четем: *Сия книга бытия Небесе и земли, егда бысть, в онъже день сотвори Господ Бог Небо и землю* (Бит. 2:4). Руският (също и българският) превод на *в онъже день* е *в онова време*. По този начин остава неизвестно, какъв период от време обозначава думата *ден* в първите две глави на книга Битие.

До четвъртия ден нашата слънчева система все още не съществувала, поради това за нас е неизвестно как се е измервало времето. Свети Василий Велики и преподобният Ефрем Сирин пишат, че в първите три дни смяната на деня и нощта ставала в резултат на пулсацията на първосъздадената светлина и съизмеримо с нея¹. Но времето, безспорно, е започнало да тече още от самото начало и Божествената Премъдрост знае неговото количество.

По-голямата част от светите отци са склонни да разбират под дните на сътворението обикновените земни денонощия. Преподобният Ефрем Сирин пише дори, че първосъздадената светлина била сътворена в средата на първия ден, така че „тъмната“ и „светлата“ част от първото денонощие наброявали по 12 часа². Към същото буквално разбиране за продължителността на творческите дни се придържа и литургическата традиция на Православната Църква. Съгласно нея дните на сътворяването – това са обикновените дни на седмицата, при което първият съвпада с неделята (денят на Христовото Възкресение), а шестият – с петък. В литургическите тексто-

¹Св. Василий Велики. Беседи върху Шестоднева. Преп. Ефрем Сирин. Тълкувание на книга Битие.

²Преп. Ефрем Сирин. Цит. съч.

ве постоянно се подчертава паралелът между сътворяването и изкуплението: например, грехопадението станало в петък, в средата на деня (ср. слав. текст на Бит. 3:8), и също в петък, в средата на деня, Спасителят бил прикован на кръста (великопостен тропар за шести час).

Какъвто и да е бил периодът на сътворяването, или продължителността на дните – кратък или дълъг, това с нищо не изменя и ни най-малко не накърнява достоверността на библейския разказ. Някои отци на Църквата, основавайки се върху думите на псалома, че за Господа един ден е равен на хиляда години, изказвали предположението, че светът бил сътворен за шест хиляди години. Но за вярващото съзнание не звучи невероятно и това, че Този, Който назовава несъществуващото като съществуващо (т.е. мигновено осъществява волята Си), е могъл да създаде всичко и в рамките на шест астрономически дни.

Твърденията на учените, че светът съществува едва ли не от милиарди години, не могат да се считат за напълно достоверни. Науката разполага с твърде малко данни, за да измери с точност дори възрастта на нашата планета, повечето изчисления са направени въз основата на догадки и хипотези. Затова е възможно в резултатите да се съдържат грешки, вариращи от няколко десетки хиляди до 1–2 милиарда години. Мнозина учени считат, че е напълно възможно описаното в Библията шестдневен сътворяване на света действително да е станало в кратки периоди и че „няма никакви основания да се смята, че Земята е значително по-стара от човечеството“. Обикновено хипотетично предполаганите милиарди години са необходими преди всичко на еволюционистите. За да докажат, че еволюцията, която е невъзможно да се наблюдава в обозрим период от време, все пак е имала своето място, те подреждат събитията върху грандиозен отрязък от

време, обхващащ милиарди години¹.

Не бива да се доверяваме на научните методи за определяне на възрастта на света още и поради причината, че те са основани върху предположението, че всички процеси във вселената винаги са протичали така, както това става сега. Но според Библията Бог със Своето творческо слово мигновено извиква творението от небитие в битие. Преподобният Ефрем Сирин отбелязва, че растенията „във времето на своето сътворяване се появили в резултат на едно мигновение, но според вида си те се показали като порождения на месеците и годините.“² Също и „животните, птиците и човекът били едновременно и стари, и млади; стари – според образа на членовете и техния състав, а млади – според времето на своето сътворяване“³. Методите, които са основани само върху геологическите данни, естествено не могат да вземат под внимание това, че при сътворяването всички процеси са протичали значително по-бързо, отколкото сега, и поради това дават неоснователно завишени стойности при определянето на възрастта на вселената.

15. Шестте дни на сътворяването

А. Ден първи

В първия ден Бог сътворява не само праматерията, но и светлината. *Рече Бог: да бъде светлина. И биде светлина* (Бит.

¹ Вж: Г. Морис. Сотворение мира: научный подход. Изд. на Института за креационни изследвания. Калифорния, 1981.

² Преп. Ефрем Сирин. Цит. съч.

³ Пак там.

1:3). Свети Григорий Богослов казва: „Когато Бог благоволил да сътвори този свят, състоящ се от видими и невидими същества (света, който се явява като някакъв провъзвестител на Неговото изумително величие), Той не дава на онова, което е вечно (т.е. на Ангелите), друга светлина, освен Самия Себе Си, понеже може ли този, който се наслаждава на самия Извор на светлината, да се нуждае от нейните отблясъци? Само за по-нисшите същества и за това, което ни заобикаля, Той най-напред създал тази светлина. На Тази велика Светлина било угодно да започне делото чрез сътворяването на светлината, за да прогони тъмнината, смешението и безпорядъка, които царували навсякъде. „Но в началото Той не сътворил, според моето мнение, органическата и слънчевата светлина¹; Той сътворил безтелесна светлина (а не слънчевата), която Сам Той едва по-късно дал на слънцето.“

Едни от отците (светителите Василий Велики и Григорий Богослов) считали, че светлината била сътворена като един вид напълно ново творение; например свети Василий Велики пише, че „Творецът на всичко, като изрекъл словото Си (да *бъде светлина*), мигновено с това вложил в света благодатта на светлината“². Другите учили, че светлината от първия ден била изведена от самата първоматерия. Така, свети Григорий Нисийски пише, че „когато по едното движение на Божията воля изведнъж неразделно възникнала Вселената, и всички стихии били все още смесени една с друга, тогава разпръснатият навсякъде огън си оставал затъмнен (като пребивавал скрит в частиците на веществото), омрачаван от преизобилието на веществото. Но доколкото в него има някаква всепроникваща и лекоподвижна сила, то (по Божие повеле-

¹Цит. по: А. Павлович. Съч.

²Св. Василий Велики. Беседи върху Шестоднева.

ние)...огънят се промъкнал през цялото тежко вещество и изведнъж озарил всичко със светлина“¹. Първоначалната светлина е „светоносна същност, разпръсната из Вселената“². Тук е мястото да се каже, че ако следваме научната хипотеза за „големия взрив“, в първоначалния период след „взрива“ вселената представлявала нагорещена плазма, т.е. светлина. И въобще, както отбелязват учените физици, в природата светлината има особено значение. Скоростта на светлината е универсална константа, която свързва помежду им масата и енергията (формулата на Айнщайн $E = mc^2$). Квантът на светлината – фотонът, притежава свойства, присъщи както на частицата, така и на вълната. Нейната маса в покой е равна на нула, т.е. светлината – това е енергия „в чист вид“.

В. Лоски отбелязва, че „светлината ...е не толкова физически колебания, т.е. не толкова видимата от нас светлина, колкото „светлина на разума“³, т.е. начало на порядъка и хармонията в мирозданието.

...И *отдели Бог светлината от тъмнината* (Бит. 1:4). Тази тъмнина принадлежи към тварното битие и не бива да се смесва с първоначалното „нищо“, което няма субстанция. Първосъздадената тъмнина не бива да се отъждествява със злото начало, с падналия ангелски свят. Тъмнината, с която завършва първият ден, се явява като един вид необходим инкубационен период⁴ преди началото на последвалите творчески актове. Тъмнината, появила се в първия ден, която Бог нарекъл „нощ“, е плодотворна реалност, подобна на земята, която отглежда зърното. Нощта от първия ден „олицетворя-

¹ Св. Григорий Нисийски. Творения. М., 1861. Т. 1.

² Пак там.

³ В. Лоски. Догматическо богословие.

⁴ Инкубационен период – лат. *in* – „във“ *cubo* – „лежа“ – времето, необходимо за развитието на зародиша в яйцето.

ва утробната тайна на плодородието, принципа на тайната на живота, тайната, свойствена на земята и лоното“¹. „Тъмнината не е каквато и да било субстанция. Тя е липса на светлина“ – пише свети Иоан Дамаскин².

В първите три дни според мнението на свети Василий Велики и свети Иоан Дамаскин „денят и нощта следвали един след друг не по силата на движението на слънцето (тъй като то още не било сътворено), а вследствие на пулсацията на светлината в установената от Бога мяра“³. Преподобният Ефрем Сирин пише, че нощта настъпвала, когато първоначалната светлина потъвала в първосъздадените води⁴. Свети Григорий Нисийски прави предположението за кръговото движение на първичната светлина около земята, в резултат на което се редували денят и нощта (в първите три дни).⁵ Светлината представлява първо и необходимо условие за много химически реакции и за развитието на органичния живот.

Б. Ден втори

И рече Бог: да има твърд посред водата, и тя да дели вода от вода...И създаде Бог твърдта, и отдели водата, що беше под твърдта, от водата над твърдта. Тъй и стана. Твърдта Бог нарече небе...(Бит. 1:6–8).

В този ден става устрояването на пространствената структура на мирозданието. Създава се твърдта (на гръцки στερéωμα – опора, основа) – като някаква основа, фундамент на космоса (ср. *Ти си поставил земята на твърди основи* –

¹ В. Лоски. Догматическо богословие.

² Св. Иоан Дамаскин. Точно изложение...Кн. 2, Гл. VII.

³ Цит. по: А. Павлович. Пос. съч.

⁴ Пак там.

⁵ Пак там.

Пс. 103:5). Но, както изяснява свети Василий Велики, не бива да се мисли, че твърдта е нещо твърдо и кораво във физически смисъл. „Напротив, но доколкото всичко, намиращо се по-горе (т.е. ангелските светове), по природата си е тънко (и ефирно)...и неуловимо за сетивата, именно в сравнение с това най-тънко и неловимо за сетивата тя е наречена твърд.“¹

Твърдта – това е обвивката, в която е затворен видимият свят. В. Лоски пише: „През втория ден Бог окончателно отделя нисшите от висшите води, т.е. земния космос, обособен чрез „твърдта небесна“, от ангелските еони, за които по-нататък книга Битие нищо не казва.“² Тук той следва мнението на свети Григорий Нисийски, според когото „твърдта, наречена небе, е предел на сетивната твар и след този предел е мястото на, така да се каже, умопостижимата твар, която няма нито образ, нито големина, нито е ограничена от място, нито (от някаква) степен на притегляне, нито (има) цвят, нито очертание, нито количество, нито каквото и да било друго, наблюдавано под небето.“³ Съответно „водите над твърдта“ се намират извън нашия космос. Те според тълкуването на преподобния Ефрем Сирин „пребивават там като роса на благословенията и се пазят за изливането на гнева“⁴. Те по тайнствен начин (според Библията – през „прозорците на небето“, вж. Бит. 7:11) се изляли върху земята при потопа⁵ и същевременно, следва да мислим, са били и онази благодатна роса, която паднала на земята заедно с манната (Исх. 16:14). Водите под твърдта пък са земните води, които в третия ден били събрани в моретата.

¹ Св. Василий Велики. Беседи върху Шестоднева.

² В. Лоски. Догматическо богословие.

³ Св. Григорий Нисийски. За Шестоднева.

⁴ В. Лоски. Догматическо богословие.

⁵ Преп. Ефрем Сирин. Съч.

В. Ден трети

И рече Бог: да се събере водата, що е под небето, на едно място, и да се яви суша. Тъй и стана (Бит. 1:9) – тук вече става дума за нашата планета. В третия ден тя получила своето окончателно оформяне.

Свети Василий Велики отбелязва, че именно в третия ден от сътворяването по Божие повеление водата получила способността си да се стича надолу: „Сега тя навсякъде се разлива, непостоянна е, по природа се стреми към полегатите и вдлъбнати места; но каква сила е имала тя преди повелята да се породи в нея такъв стремеж към движение, това и сам ти не знаеш, а и не можеш да чуеш от какъвто и да е очевиден.“¹

Според тълкуванието на преподобния Ефрем Сирин в този ден се изменил и релефът на земята. „Самото вместилище на морето станало по-дълбоко именно в това време, когато било казано: *да се събере водата на едно място*, т.е. или дъното на моретата станало по-ниско от останалата земя и приело в себе си и водите, които били върху цялата земя, или водите се погълнали една друга, за да им стигне мястото, или дъното на морето се разтворило и се получила голяма вдлъбнатина, така че водите за един миг се устремили към нея.“²

Водите, послушни на гласа на Твореца, се отделят от сушата, събират се *на едно място* и с това сякаш „се снемат завесите, за да се открие земята, невидима дотогава“³. До този момент „земната качественост била все още смесена с влажното вещество“. А сега тя до такава степен се „сгъстява по

¹ Св. Василий Велики. Беседи върху Шестоднева.

² Преп. Ефрем Сирин. Съч.

³ Св. Василий Велики. Беседи върху Шестоднева. Беседа 4. Също вж.: св. Иоан Златоуст. Беседи върху книга Битие. Беседа 5.

силата на собствените си качества, че след привеждането на всичките ѝ части в еднородно състояние, посредством съгъстване и свиване, се отцежда съдържаща се в нея влажност и водата, отделена от земната примес, се събира около самата себе си, приютявайки се в земните вдлъбнатини¹. След като се събрали в земните вдлъбнатини и образували огромните водни басейни или моретата, водите придобиват солеността си, за да не би поради събирането си на едно място, да се подхвърлят на развала. „Водите, които покривали земята в първия ден, не били солени. Макар над земята да имало бездна от води, но моретата все още не съществували. Водите станали солени в моретата, а до събирането си в моретата не били солени. Когато водите били разлети върху лицето на земята, за да я напояват, тогава били сладки. А когато в третия ден били събрани в морето, тогава станали солени, за да не би поради събирането си в едно място да се подхвърлят на гниене и за да не би, като приемат вливащите се в тях реки, да се препълнят. За да не пресъхне морето от слънчевия зной, в него се вливат реките; а за да не възраства извън мярата си морето, за да не излиза от пределите си и да не потопява земята, като приема в себе си водите на реките, техните води (изпарявайки се) се поглъщат от солеността.“²

И рече Бог: да произведе земята злак, трева, що дава семе... и плодно дърво, що дава според рода си на земята плод (Бит. 1:11). Това е първата заповед на Бога да се появи живот на земята в неговата най-примитивна, растителна форма. Безжизнената дотогава планета се раззеленила и оживила от пищна растителност. Но това била все още мъртва гора: без животни, птици и насекоми.

¹ Св. Григорий Нисийски. За Шестоднева.

² Преп. Ефрем Сирин. Съч.

Растенията не притежават душа и са надарени само със способността да се хранят и да растат¹.

„След като земята снела от себе си бремето на водите и се успокоила, ѝ била дадена заповедта да произведе най-напред трева, а след това – и дървета, което, както виждаме, се извършва и досега. Защото тогавашното слово и първата заповед се превърнали сякаш в някакъв естествен закон и останали в земята и за следващите времена, съобщавайки ѝ силата да ражда и да принася плодове.“² За целите на борбата срещу поклонението, отдавано от езичниците на слънцето, като на източник на плодородието, отците на Църквата използвали факта, че растенията според Библията са се появили на земята по-рано от слънцето. Свети Василий Велики пише: „Тъй като някои мислят, че причина на произрастващото от земята е слънцето, което чрез притеглянето на топлината извлича на повърхността на земята таящата се в дълбината сила, то земята се украсява преди (да се появи) слънцето, за да престанат заблуждаващите се да се покланят на слънцето и да твърдят, че уж то дава причината на живота. Затова, ако се убедят, че цялата земя била украсена преди сътворяването на слънцето³, те ще намалят безмерното си удивление пред него, като разсъдят, че по своето битие то е по-късно от тревата и злака.“ По същата причина и самата суша се появила преди слънцето, „за да не би ние да припишем на слънцето причината за изсушаването на земята“⁴. Както е известно, реликтовите растения нямат годишни кръгове. Това говори,

¹ Св. Василий Велики. Беседи върху Шестоднева. Беседа 5.

² Пак там. Също вж: св. Иоан Златоуст. Беседи върху книга Битие. Беседа 5.

³ Св. Василий Велики. Беседи върху Шестоднева. Беседа 5 – 6. Също вж.: Св. Иоан Златоуст. Беседи върху книга Битие. Беседа 5–6. Св. Теофил Антиохийски. До Автолик. II, п. 15.

⁴ Св. Василий Велики. Беседи върху Шестоднева. Беседа 4.

че те са съществували още тогава, когато не е имало смяна на годишните времена и слънчевите лъчи още не са достигали земята.

Г. Ден четвърти

В четвъртия ден Бог създал небесните светила: слънцето, луната и звездите (Бит. 1:14–19). Следвайки кападокийците¹, свети Иоан Дамаскин счита, че „в светилата Творецът вложил първосъздадената светлина (светлината станала осезаема в светилата), защото светилото не е самата светлина, а вместилище на светлината“². „Тогавя (т.е. в първия ден) – пише свети Василий Велики – е създадено самото естество на светлината, а сега се приготвя това слънчево тяло, за да послужи като колесница на тази първосъздадена ясна и невеществена светлина, т.е. (създават се) светилата.“³ Свети Григорий Нисийски пише, че слънцето, луната и звездите са заимствали битието си от първосъздадената светлина, но формирането на състава на всяко от светилата било завършено в продължение на трите дни⁴. Както е известно, езичниците почитали като божества слънцето, луната и звездите и им служели. Според Библията пък, напротив – планетите и звездите служат на Твореца и изпълняват Неговата воля. Макар в библейските текстове да се срещат олицетворения на светилата (в Бит. 2:1 те се наричат небесно воинство; в Съд. 5:20 те се сражават), ние трябва да разбираме подобни текстове като

¹ Св. Василий Велики. Беседи върху Шестоднева. Беседа 6. Св. Григорий Нисийски. За Шестоднева.

² Св. Иоан Дамаскин. Точно изложение...Кн. 2. Гл. VII.

³ Св. Василий Велики. Цит. съч. Беседа 5. Св. Иоан Златоуст. Беседи върху книга Битие. Беседа 5.

⁴ Св. Василий Велики. Цит. съч.

алегории. В периоди на духовен упадък сред някои от евреите битували астралните култове (на Иштар-Венера – Иер. 7:18).

Светилата с тяхното равномерно въртливо движение задават ритмичната смяна на деня и нощта, необходима за живите същества, а също така – и смяната на годишните времена. Те осветяват земята, служат като ориентири през нощта. Едни от звездите биват видими в едно определено време на годината, други – в друго. В различните години звездите се построяват в различни конфигурации, поради което могат да служат за определянето на „времената, и дните, и годините“. Сами по себе си светилата представляват чудни знамения, напомнящи за всемогъществото на Твореца, което през всичките времена е вдъхновявало поетите.

Както искрите се роят, разсипват.
Така от теб слънца се раждат.
Както в мрачен зимен ден
снежинките проблясват,
въртят се, люшкат се, сияят –
така звезди се сипят в бездната под Теб.

Светила запалени – милиони
в безкрайността се сливат.
Следват Твоите закони,
лъчи живителни изливат.

Г. Р. Державин

Разделянето, да се изразим така, на първоначална светлина между светилата било предизвикано според мисълта на отците от Божия Промисъл за тварите, „понеже животните имат очи и не биха понесли преизобилната светлина; а светлината, разделена между малките и големите светила, излъч-

ва сияние, съгласуващо се със зрението на животните“¹. Свети Теофил Антиохийски прави интересно сравнение: „...слънцето е образ на Бога, а луната – на човека. Ако първото пребивава сякаш неизменно и винаги свършено, то луната от своя страна всеки месец намалява и като че умира, а после отново се ражда, като символизира бъдещото Възкресение. Светлите и блестящи светила изобразяват пророците, по-малко светлите – праведниците, а блуждаещите и падащите – нечестивите люде и богоотстъпниците.“² Твърде вероятно е именно този мотив да е намерил своя израз в тропара на светите отци: Благословен си, Христе Боже наш, Който постави нашите отци като светила на земята.

Д. Ден пети

В петия ден Бог създал рибите и птиците. „За пръв път се създава живо същество, одушевено и надарено със сетивност“ – пише свети Василий Велики³. Многочислеността и разнообразието на водните обитатели служат като нагледно доказателство за могъществото и неизказаното човеколюбие на Господа: „Могъществото се състои в това, че Той с една дума и заповед създал такива животни, а човеколюбието – в това, че (...) им определил тяхно собствено място в безбрежното море, та така те на никого да не вредят, но да живеят във водите и да възвестяват със своя вид великото могъщество на Твореца.“⁴

¹ Блаж. Теодорит. Тълкувание на книга Битие. Въпр. 15–17.

² Св. Теофил Антиохийски. До Автолик. II, п. 15. Вж. също: Св. Василий Велики. Беседи върху Шестоднева. Беседа 6.

³ Св. Василий Велики. Цит. съч. Беседа 7.

⁴ Св. Иоан Златоуст. Беседи върху книга Битие. Глава VII.

Водата получава заповед да произведе на пръв поглед съвсем различни животни: рибите и птиците. Словото Божие според забележката на В. Лоски установява „интересна близост между плуващите и летящите същества (чиито външни форми действително си приличат), между водата и въздуха, които притежават общите свойства протекаемост и влажност. Тук ясно усещаме, че имаме работа не с космогония в съвременния смисъл на тази дума, а с друго виждане за битието и неговата иерархичност, виждане, за което решаващо значение има тайната на формата, „вторичните качества“ на сетивния свят (толкова пренебрегвани от науката), които ни насочват към умозрителните дълбочини, към „логосите“ на творението; такова виждане е станало вече много трудно за падналата ни природа, но ние можем отново да го получим в „новата твар“ (т.е. достигайки обожението), в Църквата, както в свещената реалност на богослужението, така и в опита на подвижниците при съзерцаването на творението“¹.

Е. Ден шести

Едва в шестия ден на земята се заповядва да произведе всякакъв вид животни и гадина. Свети Василий Велики задава следния въпрос: „Защо именно земята произвежда живите души? – (Затова), за да знаеш ти разликата между душата на добитъка и душата на човека...(Тъй като) душата на всяко животно е в кръвта му (Лев. 17:11), а сгъстилата се кръв по обичайния начин се превръща в плът, и плътта, като изтлее, се разлага в земята, то, напълно справедливо душата на животните е нещо земно.“²

¹ В. Лоски. Догматическо богословие.

² Св. Василий Велики. Беседи върху Шестоднева. Беседа 8.

Към края на шестия ден земята се покрила с разкошна растителност, водите се изпълнили с риби и морски чудовища, въздухът – с птици, горите и полята – със зверове. Земята заприличала сякаш на огромен и чуден чертог, който очаквал идването на своя цар – човека. Свети Иоан Златоуст пише: „Когато Бог вече всичко устроил и на всичко дал подобаващия му порядък и красота, когато приготвил разкошната трапеза, отрупана с различни ястия и преливаща от всякакво изобилие и богатство; когато, така да се каже, украсил ослепително царския чертог от горе до долу; тогава накрая създава онзи, който е предназначен да се наслаждава на всичко това, дава му власт над всичко видимо и показва колко пъти това, предстоящо да бъде създадено, живо същество е по-превъзходно от всичко сътворено, като заповядва на всички твари да се покорят на неговата власт и управление.“¹

16. Сътворяването на човека

Преподобният Исаак Сирин отбелязва, че Бог действа по различен начин при сътворяването на ангелския свят, на осезаемия свят и на човека. Ако ангелския свят Бог твори в мълчание, осезаемият свят се създава с творческата заповед: *да бъде*, то преди сътворяването на човека Бог сякаш спира. Той не заповядва на земята да произведе човека, а говори в Своя Предвечен Съвет: *да сътворим човек по Наш образ, (и) по Наше подобие* (Бит. 1:26).

Това съвещение на Божествените Лица има дълбок смисъл. Ако всички сетивни твари представляват отделните части

¹ Св. Иоан Златоуст. Беседи върху книга Битие.

на нашия видим свят, то човекът не е просто част от света. Той е личност и по силата на това включва и съединява в себе си всичко: видимия и невидимия свят¹.

Свети Григорий Нисийски пише: „Единствено към създаването на човека Творецът на вселената пристъпва като че с предпазливост, за да приготви веществото за неговия състав и да уподоби образа му на някаква първосъздадена красота, и да предназначи целта, заради която той ще съществува.“²

В сътворяването на човека сякаш се явява пълнотата на Божествената Премъдрост. Свети Григорий Богослов казва: „След като Бог сътворил ангелския и вещественния свят, Той решил да сътвори човека, понеже все още не съществувало съединение на ума и сетивата, съчетание на противоположностите – този опит на висшата Премъдрост – и все още не се било открило цялото богатство на Божията благодат.“

Сътворяването на човека всъщност е създаване на живо същество, в което са приведени в единство видимото и невидимото. Свети Иоан Дамаскин пише: „От сътвореното вече вещество взема тялото, а от Себе Си вдъхва живот (душата)... сътворява сякаш втори свят, в малкото велик. Поставя на земята друг ангел, съставен от различни природи поклонник (на Бога), съзерцател на видимото творение, посветен в тайнството на умозрителната твар, цар на всичко по земята, подчинен на Горното Царство, земен и небесен, временен и безсмъртен, видим и умосъзерцателен; ангел, заемащ средата между величието и нищожеството. Той същият е и дух, и плът. Дух – поради благодатта, плът – заради превъзнасянето (за предпазване от гордостта). Дух – за да бъде вечно жив и да благославя Благодетеля, плът – за да страда и чрез страданието

¹ Вж: В. Лоски. Мистическото богословие...

² Св. Григорий Нисийски. Творения. М., 1861. Ч. 1.

да се вразумява и да си припомня с какво величие е надарен. Сътворява живо същество, тук приготвяно, а устремено към другия свят, и което (тук е краят на тайната) чрез стремежа си към Бога достига обожението.“¹

Човекът представлява един малък свят. В него се съединяват всички сфери на тварната вселена. Както пише преподобният Иоан Дамаскин, „човекът се родее с неодушевените предмети, причастен е към живота на неразумните същества и притежава мисленето на разумните (ангелите). Човек си прилича с неодушевените предмети по това, че притежава тяло и се състои от четирите стихии. С растенията – освен по същото, така и по способността да се храни, да расте, да произвежда семе и да ражда; а с неразумните, освен казаното и по желанията, т.е. поддава се на гнева и похотта, както и с това, че е надарен със сетива и със способността да се движи по вътрешна подбуда. С безтелесните и духовни същества човек влиза в съприкосновение посредством разума. Разсъждавайки, той си съставя понятия за всяко нещо, като се стреми към добродетелта и обича благочестието – върхът на всички добродетели. Поради това именно и човекът е малък космос.“² Говорейки за величието на човека, преподобният Максим Исповедник пише: „В него (в човека) като във водовъртеж се стича всичко, създадено от Бога, и в него от различните природи сякаш като от различни звуци, се оформя една цялостна хармония“³.

В първа глава на книга Битие се споменава, че Бог сътворил мъж и жена, т.е. две човешки ипостаси, които обладват едната природа (Бит. 1:27). Във втората глава на същата

¹ Св. Иоан Дамаскин. Точно изложение... Кн. 2. Гл. XII.

² Пак там.

³ В. Лоски. Мистическото богословие...

книга тази мисъл се разкрива по-подробно. Бог довежда животните при Адам, за да им даде той имена, но сред тях не се намира помощник, достоен за Адам, не се намерил онзи, с когото той би могъл да общува като с равен на себе си. Затова Бог сътворил за Адам *помощник, нему подобен* (Бит. 2:18). Той създава жената от реброто на Адам, т.е. от част на тялото, близка до жизнено важния център – сърцето. Първата човешка двойка получава благословението да се размножава и да владее над цялата земя (Бит. 1:28). В раждането на децата диадата (двоицата) се преодолява от триадата (троицата). В това е сходството на човека с Триипостасното Божество. Адам не е роден, подобно на Бог Отец. Ева не се ражда, а сякаш изхожда от реброто на Адам по подобие на Светия Дух, Който не се ражда, а изхожда от Отца, а Авел се ражда, подобно на Втората Ипостас на Светата Троица.¹ При това различният начин на произхождане на първите хора не нарушава тяхното единосъщие, както и различният начин на битие на Ипостасите на Светата Троица не нарушава Тяхното природно единство. Но, разбира се, това е само една аналогия, тъй като Авел се ражда след грехопадението, когато начинът на размножаването се изменил.

17. Природата на човека

Библията подчертава централното положение на човека във вселената, тъй като след сътворяването си той бил поставен да бъде господар над сетивния свят и което е по-важно, впоследствие Сам Синът Божий възприел именно човешката природа, станал Син Човеческий. Съответно на това и Земя-

¹ Св. Иоан Дамаскин. Точно изложение... Кн. 1. Гл. VIII.

та се явява духовен център на мирозданието, понеже тя е създадена за човека. Като принцип на творението, човекът обединява в себе си духовния и сетивния свят. Тялото му е съставено от земята, а душата му принадлежи на другия свят – духовния. „Душата на човека е безсмъртна струя на Божественото дихание“, както се изразява свети Григорий Богослов.

Светите отци се разделяли в мнението си за състава на човешката природа. Едни от тях учели за двучастността на човешкото естество, т.е. че човек се състои от душа и тяло. Другите, от своя страна, обособяват в човека три части: дух, душа и тяло. Въпреки това между тези две мнения не съществува противоречие. Историята на светоотеческата мисъл не познава никакъв спор между дихотомистите и трихотомистите. Тези, които учели за трисъставността на човешкото естество, всъщност обособявали в душата на човека нейната най-висша част и я наричали дух, или ум. Следва да се подчертае, че човекът е единство на душа и тяло. Тялото без душата е мъртво, но и душата не може да се смята за пълноценна без тялото.

А. Тяло и плът

Тялото на човека го сродява с целия видим свят и особено с царството на животните. Според определението на свети Василий Велики „човекът е животно, което е получило заповед да стане бог“.

Когато говори за нашата веществена обвивка, апостол Павел използва две думи: тяло и плът. У самия апостол тези понятия често се употребяват като синоними, но поначало между тях има съществена разлика. Плътта е земното начало в човека, материята, а тялото е неговата форма. Ако е възможно да се употреби думата „тяло“ вместо „плът“, то обратно на това думата „плът“ никога не се употребява вместо ду-

мата „тяло“. Макар плътта да се отъждествява с материята, тя все пак е жива материя, немислима без душата. Без душата плътта вече не е плът.

Още едно различие откриваме в това, че плътта нерядко се противопоставя на духа. В този случай тя се отъждествява с нещо ниско, с повредената природа на човека. В този смисъл плътта е седалище на греха. Под дела на плътта апостол Павел разбира не само чисто плътските грехове, но и душевните: завист, разпри, чародейство и т.н. (Гал. 5:19–21).

Макар и сътворено от земния прах, човешкото тяло било създадено от Бога с особено внимание и грижливост. То като „достойно обиталище за душата“ било устроено с велика премъдрост по законите на красотата и съразмерността (Климент Александрийски).

Целият човек е получил Божието благословение, ето защо в неговата природа няма нищо зло или греховно. Библията никъде не казва, че тялото или плътта са някакво зло начало у човека, както мислели манихейците и гностиците. Християните водят борба не с телесното начало, а с греховните страсти, вкоренили се в човешката плът.

По природата си тялото е нещо текущо и изменчиво, стремящо се към разпад. Вследствие на грехопадението на човека по думите на свети Василий Велики този свят се превърнал в „жилище за умиращите“. След смъртта на човека неговото тяло се разпада и се превръща в прах, но с телесната смърт съюзът между душата и тялото не се разкъсва завинаги. Душата помни елементите на своето тяло и ще ги събере отново при Второто Христово Пришествие¹. Добродетелите и пороците принадлежат както на душата, така и на тялото, доколкото тялото служи на потребностите на душата.

¹В. Лоски. Мистическото богословие...

Следвайки душата, и тялото е способно да приема осветление, способно е да стане храм на Светия Дух.

Б. Душата на човека

Природата на душата е напълно различна от природата на тялото. За да създаде душата, Бог не взел нищо от земята. Той създава душата със Своего творческо вдъхване. За високото достойнство на човешката душа говори в Евангелието Спасителят: *каква полза за човека, ако придобие цял свят, а повреди на душата си? Или какъв откуп ще даде човек за душата си?* (Мат. 16:26). Душата е по-ценна от целия свят и не следва да се боим от смъртта на тялото, ако става въпрос за спасението на нашата душа (Мат. 10:28). Много възвишено говори за достойнството на душата свети Григорий Богослов: „Душата е Божие дихание и, бидейки небесна, претърпява смешение със земното. Тя е светлина, заключена в пещера, но – Божествена и неугасима. Рече Словото и като взе част от новосъздадената земя, с безсмъртните Си ръце създаде моя образ и му предаде от Своя живот, понеже изпрати в него дух, който е струя от невидимото Божество.“

Не следва да разбираме тези думи на светителя в смисъл, че човешката душа притежава божествена природа. Душата е сътворена и следователно не е от Божията същност. Душата има тварна природа. Образният израз в Писанието „вдъхна дихание за живот“ означава, че Бог при самото сътворяване на човека „вкоренил“ в него Своята благодат. Ако човекът оживява тогава, когато Бог вдъхва в лицето му диханието на живота, това става така, тъй като благодатта на Светия Дух е същинското начало на нашето съществуване.¹

¹В. Лоски. Догматическото богословие.

Преподобният Серафим Саровски и свети Кирил Александрийски тълкуват по особен начин седмия стих от втора глава на книга Битие. Според тяхното мнение в началото Бог създал от земната пръст жив човек, състоящ се от дух, душа и тяло, а след това вдъхнал в него Божествената благодат, дишанието на живота. Земният човек превъзхождал всички животни на земята като венец на творението, но все още нямал у себе си Светия Дух, Който да го въздигне до богоподобното достойнство.

Християнството отхвърля мисълта за преселението или предсъществуването на душите. Преподобният Иоан Дамаскин пише: „Душата на човека била създадена заедно с тялото, а не така, както празнословел Ориген, че уж по-отнапред била създадена душата, а по-късно вече – и тялото.“¹ Ориген смятал, че в началото Бог сътворил само чисти духове, част от които изстинали в любовта си към Бога, а поради това, в зависимост от степента на отстъпването си от Бога, едни от тях изпаднали в по-нисшата иерархия, други, за целите на покаянието, придобили телесност и станали човеци, а трети станали демони. Това учение е осъдено от Църквата.

Преподобният Иоан Дамаскин дава следното определение за душата: „Душата е жива същност, проста и безтелесна, по природата си невидима за телесните очи, безсмъртна, надарена с разум и ум, която не притежава определена фигура (форма). Тя действа с помощта на органичното тяло и влива в него живот, растеж, усещания и силата да ражда. Умът, или духът, принадлежи на душата не като нещо друго, отличаващо се от самата нея, но като нейна най-чиста част. Каквото са очите в тялото, това е и умът в душата. Душата е същност свободна, обладаваща способността да желае и да действа. Тя

¹Св. Иоан Дамаскин. Точно изложение...Кн. 2. Гл. XII.

се поддава на изменение по отношение на волята.“¹

Бидейки тварна, душата подобно на Ангелите има определена субстанция, но – безтелесна и невеществена. Преподобният Максим Изповедник опровергава мнението за телесността на душата по следния начин: „Ако душата е живо тяло, би трябвало самото то да бъде задвижвано отвътре от нещо друго. Тогава ще се наложи да предположим, че в (самата) душа има душа. А ако кажат, че ни движи Бог, тогава ще трябва да признаят също, че Божеството е причина и на онези неуместни и срамни движения, които, както е известно, у нас са твърде много. Ако всяко съчетаване и разпадане намира място само в телата, то душата не е тяло, тъй като не е причастна на нищо такова. Като образ на умопостижимото ние я наричаме умопостижима, а като образ на безсмъртното, и нетленното, и невидимото, ние признаваме в нея и тези три качества. Като образ на нетелесното, (считаме я за) нетленна, т.е. чужда на всяка вещественост.“

В. Силите на душата

Силите на душата се делят на разумни и неразумни. Разумните от своя страна биват познавателни и жизнени. Познавателни са умът, сетивното възприятие, разсъдъкът, въображението. Жизнените (или волевите) са желанието и свободният избор. Неразумните се делят на такива, които не са подчинени на разума, и на такива, които са послушни на разума. Неподчиняващите се на разума са кръвообращението, силата на растежа (храненето), силата на раждането. Покоряващите се на разума са силата на гнева и силата на привличането.

Такова разделение на силите на душата дава свети Иоан

¹Св. Иоан Дамаскин. Точно изложение...Кн. 2. Гл. XII.

Дамаскин. Това деление не е единствено.

В човека има две области на деятелност:

- 1) познаването на Бога;
- 2) жизнената дейност.

По този начин в душата съществува област, която е тясно свързана с животинския (биологичния) живот, и съществува друга област, обърната към ума, която ни сродява с Ангелите.

За разлика от животинската човешката душа е разумна и безсмъртна. За всеки човек душата представлява и животът на одушевяването от нея тяло.

Душата притежава способността да живее без тялото. И дори, съединена с тялото, тя има своя разумен, духовен живот, който може съвсем отчетливо да се отличи от живота на тялото. Затова при разпадането на тялото, душата не се разпада заедно с него, а остава безсмъртна.

По думите на свети Григорий Палама душата, създадена заедно с тялото, се намира навсякъде в тялото, а не само в едно определено място в него, понеже самата тя обхваща и превъзхожда тялото. Подобна мисъл намираме и у свети Иоан Дамаскин: „Душата се съединява с тялото – цялата с цялото, а не част с част, и не се обхваща от него, а самата го обхваща, както огънят – желязото, и пребивавайки в него, поражда собствените за себе си действия.“

За разлика от човешката душата на неразумните живи същества е само жизнената сила, одушевяваща тялото. Тази душа не може да възприема нищо друго, освен действията на тялото, и поради това при разлагането на тяхното тяло заедно с това се разпада и душата им. С други думи, душата на животните е не по-малко смъртна, отколкото тялото им.

Ако умът е висшата съзерцателна способност на човешката душа, то сърцето съгласно библейската и светоотеческата

традиция е центърът на всичките сили на душата. Именно от сърцето излизат добрите и злите помисли. Но не следва да свеждаме живота на човека само до едно интелектуално съществуване. Душата е тясно свързана с тялото.

По силата на тази дълбока връзка между душата и тялото сърцето като център на духовния живот на човека – е свързано по определен начин със сърцето като орган на тялото. Физическото сърце е център на телесния живот на човека, тъй като според Библията животът на тялото е тясно свързан с кръвообращението. Душата на всяко тяло е в кръвта му (Лев. 17:11). Разбира се, тази връзка не бива да се разбира твърде буквално, но тя несъмнено съществува. Именно върху тази основа свети Григорий Палама и другите отци-исихасти полагат учението си за умно-сърдечната молитва. Съединявайки ума със сърцето в молитвата, подвижниците събират в сърцето духовния център, силите на душата и тялото, във всецялото предстоене пред Бога.

Важно е да се помни, че човекът е единство на душа и тяло, иначе не бихме могли да разберем правилно и смисъла на Въплъщението на Божия Син. Христос ни дарува Своето Тяло и Кръв, за да обнови както душата, така и тялото на човека, целия наш състав (естество), „изтляващ в страстите“.

18. Произход на душите

Съществуват три теории за произхода на душите. Първа по време се явява **теорията за предсъществуването на душите**, известна още в езичесвото, развита от Платон и привнесена в християнството от Ориген. Според неговата представа всички души са създадени от Бога едновременно, при самото начало на сътворяването, и от този момент започнали да съ-

ществуват в невидимия свят като чисти духове. Злоупотребяването със свободната воля (падението) предизвикало необходимостта от очищение: заради това те се изпращат на земята, съединяват се с тела и в зависимост от своето нравствено състояние се обричат на нееднаква участ по отношение на условията на земния живот. Мнението на Ориген се споделяло от мнозина от неговите последователи, то се среща дори и в протестантското богословие. Древните отци на Църквата характеризирали мнението на Ориген като „нелепо, нецърковно, баснословно и еретическо“, а Църквата осъдила този възглед на V Вселенски Събор. Църковното учение за произхода на душите е изразено по следния начин в съборните актове: „Църквата, следвайки учението на Божествените Писания, утвърждава, че душата се сътворява заедно с тялото, а не така, че едното да е по-напред, а другото – по-късно, както изглеждало това на безумието на Ориген.“

Втората теория – сътворяването на душите от Бога. Според тази теория Бог сътворява душата от нищо, в същото време, когато се образува и тялото. Защитници на това мнение били такива отци на Църквата като Ириней, Иоан Златоуст, Кирил Александрийски, Блажени Теодорит, Блажени Иероним и други. В полза на това мнение те привеждали думите на Еклисиаст: *И ще се върне пръстта в земята, каквото си е била; а духът ще се върне при Бога, Който го е дал* (Екл. 12:7), а също и думите на пророк Захария за това, че Бог образува духа на човека *вътре в него* (Зах. 12:1), както и на апостол Павел, който нарича Бога *Отец на духовете* в противоположност на плътските родители. В полза на тази теория говори обстоятелството, че тя лесно обяснява разнообразието на душите по отношение на техните качества, нееднаквостта на душевните таланти у различните хора и това, че в различните епохи се раждат хора с изключителни дарования.

Такива души биват сътворени от Бога по силата на Неговите премъдри цели. Освен това съответно на високото достойнство на душата би изглеждало приемливо да я признаем за непосредствено Божие творение. Въпреки това във връзка с приемането на този възглед съществуват значителни затруднения. Преди всичко мисълта за съвсем новото сътворяване на душите от нищо противоречи на свидетелството на битиеписателя, че след шестте творчески дни в седмия ден Бог си починал от всичките Си дела. По-нататък с този възглед творческата Божия воля се поставя в зависимост от действията на човешките страсти (плътската похот) и дори в някои случаи се явява сякаш като гледаща със снизхождение на тези страсти (в случаите на раждането на деца от незаконни връзки). Необясним при тази хипотеза остава и преходът на греховната повреда (или на първородния грях) от родителите в техните деца. Наистина, ако всяка душа е съвсем ново творение на Бога, тогава откъде е злото у нея? Независимо от тези недостатъци мнението за непосредственото сътворяване на човешките души от Бога намерило свои привърженици в лицето на римокатолиците и станало при тях основа на догмата за непорочното зачатие на Божията Майка, а заедно с това – и самото то получило значението на догмат.

Третият възглед – за раждането на душите. Съгласно това мнение децата възприемат душите си от своите родители в момента, когато се образува принадлежащото на една или друга душа тяло. Както от раждащите тела се отделя семе за образуването на тялото на младенца, така и от душите на родителите се отделя някакъв вид душевно „семе“, необходимо за образуването на новата душа. Първият източник, или материята, на човешките души била по такъв начин душата на първия човек – Адам. Изказано за пръв път от Тертулиан, това мнение било възприето от мнозина както на Изток, така

и на Запад. Резонно е да се мисли, че този възглед повече от другите се съгласува със Свещеното Писание и с живия опит. Така например за раждането на Сит от Адам Мойсей казва: *и роди (син) по свое подобие (по виду своему – слав.) и по свой образ* (Бит. 5:3). Тези думи могат да се разбират в смисъл, че Сит е син на Адам и по тяло, и по душа. Спасителят казва, че роденото от плътта е плът, а роденото от духа е дух. Под плът – гр. *saix* – трябва да се разбира целият човек, какъвто той се ражда от подобния на себе си. Оттук може да се направи изводът, че човек се ражда от родителите си и по тяло, и по душа. Това мнение се намира също така в пълно съгласие и с църковното учение за наследяването на прародителския грях. Също и опитът го потвърждава посредством приликите между децата и техните родители – както в съвършенствата, така и в недостатъците. Като възражения срещу този възглед се използват следните доводи:

1) съществуват случаи на поразително несходство между децата и техните родители;

2) в душата отсъства съзнанието, че е способна да роди от себе си друга душа.

Възникват още и въпросите:

1. Защо се предава само първородният грях, когато личните грехове, свободно натрупани, би трябвало по същия начин да преминават от родителите в децата?

2. От коя душа произхожда душата на детето – от душата на мъжа или на жената, или от двете заедно; и как да се съгласува това с едносъставността на душата?

И така, кое мнение е най-достоверно? След V Вселенски Събор в Православната Църква преобладаващо значение получила теорията за сътворяването на душите непосредствено от Бога, но тя трябва да бъде възпълнена от теорията за произхождането на душите от душите на родителите. Естествено

е да си представим нещата така: душата в смисъла на жизненото начало, одушевяващо тялото – духовната природа, ние получаваме от родителите си в момента на зачеването на тялото, но личността и индивидуалността в смисъла на качественото съчетаване на духовните сили и способности получаваме от Бога. По този начин по отношение на своята природа душите не се сътворяват във всеки отделен случай от Бога, а произхождат от душите на родителите. Силата за продължаването на рода, дадена на човеците чрез Божието благословение: *плодете се и множете се*, им е дарувана, за да раждат подобни на себе си не само по тяло, но и по душа. Въпреки това всяка една душа съвсем не е само просто повторение или резултат от съчетаването на предшестващите я личности. Тя е нова, неповторима личност, нова форма на Божия образ. Оттук идва неизмеримата ценност на всяка душа. Всяка душа, която идва в този свят, получава особено Божие благословение. Духовната природа у всички човеци е еднаква, но качествените съчетания на духовните сили и способности, които характеризират личността, са различни; и последното е дар Божий.

19. Божият образ в човека

Като най-висше Божие творение човекът включва в природата си всички по-нисшестоящи сфери на битието: неорганичната, растителната и животинската. Със своя ум човекът обхваща цялата вселена. Именно поради това древните гърци учели, че човекът е микрокосмос, т.е. малък свят. Светите отци обаче възразявали, че не в това особено единство със света се заключава истинското величие и слава на човека. Свети Григорий Нисийски отбелязва, че античните филосо-

фи „говореха: човекът е микрокосмос...и не забелязваха, че едновременно с това човекът се оказва надарен с качествата на мухата или мишката.“ Истинското величие на човека не се заключава в това, което го сближава с творението, а в това, което го сродява с Бога. Както е казано в Библията, истинското величие, слава и достойнство на човека се състоят в това, че той е създаден по Божия образ и подобие.

Откровението не уточнява в какво именно се заключава нашата съ-образност на Бога. Ако се обърнем към светите отци, можем да намерим у тях множество различни твърдения, които макар да не си противоречат едно на друго, въпреки това не могат да се установят върху някоя конкретна част в човека. Някои от отците свързват Божия образ с царственото достойнство на човека, с неговото превъзходство над сетивния свят. Други считат, че Божият образ се заключава в духовността на природата на човека, в наличието на безсмъртна душа у него. Някои от светите отци търсят Божия образ във висшите способности на човека, които го отличават от животните: ум или дух, разум или интелект, свободата на самоопределение. Понякога Божият образ се отъждествява със способността на душата да познава Бога, да се приобщава към Божествения живот и да се изпълва със Светия Дух. Накрая някои от отците (светите Иринеи Лионски, Григорий Нисийски, Григорий Палама) считат, че Божият образ се съдържа не само в душата, но и в тялото на човека.

Понякога дори и у един свети отец Божият образ намира различна трактовка в различните му съчинения. Така например Климент Александрийски в трактата си „Увещание към елините“ (гл. 10) отнася израза „образ Божий“ към ума на човека, докато същевременно в съчинението си „Педагог“ (2, 10) той го асоциира с творческата способност.

При такова разнообразие от формулировки, навярно, най-

добре ще е да последваме мнението на свети Епифаний Кипърски, който пише: „Няма никаква нужда да се определя или уточнява в коя част на нашата природа е запечатан Божият образ. Но ние трябва в простота да вярваме, че този образ е в човека...Понеже онова, което Бог говори, е истина, дори то и да се изплъзва в някои отношения от нашето разбиране.“¹

Обобщавайки различните мнения на светите отци за Божия образ в човека, свети Григорий Нисийски пише: „Бог по (Своята) природа е самата Благост...Той създава човека не поради някаква друга подбуда, а само защото е благ. ...Съвършенството на благостта се проявява в Него с това, че Той призовава човека от небитие към битие и в изобилие му дава всяко благо. А списъкът на тези блага е толкова дълъг, че е невъзможно да се изброят, и всички те се съдържат накратко в един израз: човекът е създаден по образ Божий...Образът затова и си прилича с Първообраза – защото е изпълнен с всяко благо.“²

А. Учението за Божия образ на свети Григорий Палама

Многогранно и динамично учение за „образа“ можем да намерим в съчиненията на свети Григорий Палама. Той почти винаги прокарва едно определено различие между Божия образ и онова, което е „по образ Божий“... Образ Божий е само Синът Божий, а човекът е сътворен по Божия образ, т.е. той е различен от Бога образ, докато Синът е идентичен образ. Светия отец съзира „образа“ в ума на човека, който е най-висшата част от неговата природа. Подобно на различието, което съществува у Бога между същността и енергиите, меж-

¹ Св. Епифаний Кипърски. Против ересите. Гл. 70, 2.

² Св. Григорий Нисийски. За устройството на човека. Гл. 16.

ду ума и неговите енергии също съществуват различие. Енергии на ума са мисълта и интуицията, които не трябва да се смесват с ума, от който произхождат, макар и да не могат да се разглеждат и като напълно различни от ума, тъй като те са външно разкриване на ума. Палама продължава нататък в разсъжденията за „образа“. Както Бог е Троица в Единица, т.е. Ум, Логос и Дух (при единството на Същността), така и човекът, сътворен по образ Божий, е получил в наследство триединството на ума, словото и духа. От човешкия ум произхождат словото и духът. Както Бог поддържа и дава живот на света чрез Своя Дух, така и човешкият ум чрез своя дух поддържа и оживява тялото. Това според мисълта на Палама се явява важно условие, което потвърждава, че в човека Божият образ е по-съвършен, отколкото в Ангелите. Ангелите подобно на човека притежават ум, слово и дух, но техният дух не обладава творческа сила, тъй като не е съединен с материално тяло.

Човешката душа не е пленник (затворник) в тялото, който очаква освобождението си, както учили последователите на Платон. В действителност е вярно обратното: душата така хармонично се слива с тялото, че тя никога не би пожелала да го напусне и наистина не прави това, докато бъде принудена от болест или от външна сила. По силата на тази „привързаност“ на душата към тялото Божият образ динамично обхваща целия човек. Тук Палама следва традицията в лицето на свети Иринеи Лионски, който съзира „образа“ както в душата, така и в тялото на човека. Само човекът е надарен със способността за всички видове познание: интелектуалното, разсъдъчното и сетивното. Творческата способност също се явява притежание единствено на човека. Ангелите са служебни духове, служещи не само на Бога, но и на човека, както учи Писанието. Накрая, свободната воля (която Василий Ве-

лики, Григорий Нисийски, Иоан Дамаскин и други отци считат за най-важната черта на Божия образ) е велик дар, даден от Бога на човека. Тя е имала изключителна важност до грехопадението, а и сега, след идването на Христа, изпълняването на Божия план от страна на човека продължава да зависи от неговата свободна воля.

Б. Божието подобие в човека. Връзката между образ и подобие

Според текста в книга Битие, когато Бог решил да създаде човека, казал: *да сътворим човек по Наш образ, (и) по Наше подобие* (Бит. 1:26), а го сътворил само „по Свой образ“. Думите „по подобие“, както се казва в превода на Седемдесетте, изразяват нещо динамично и все още нереализирано, докато „образът“ е вече реализиран и представлява сам по себе си първото стъпало по пътя към подобieto.

Повечето съвременни тълкуватели не настояват върху различаването на термините „образ“ и „подобие“ (които в еврейския език са синоними), но светоотеческата традиция отбелязва, че „образът“ е общо достойние на хората, докато „подобieto“ притежаваме единствено като залогба. Именно в достигането на богоподобие е целта на човешкия живот. Осъществяването на тази задача зависи от свободната воля на човека. Подчинявайки се свободно на Божията воля, човекът може да реализира природата си и да осъществи в пълнота Божия образ в себе си. От друга страна, човекът има властта да не се съобразява с волята на Бога и да не изпълни своето предназначение, но в такъв случай неговото съществуване се лишава от всякакъв смисъл.

Според замисъла на Създателя още при самото си сътворяване човекът бил причастен на всяко благо. Именно в

тази причастност според свети Григорий Нисийски се и състои Божият образ. Но човекът не обладава изначално пълнотата на тези блага, той може да достигне тази пълнота само с времето, в движението си към своя Първообраз, към Бога. Именно това движение на човека от „образа“ към Първообраза се изразява у отците с думите „достигане на Божието подобие“.

Разсъждавайки за разликата между образа и подобие, свети Иоан Дамаскин пише: „Изразът „по образ“ указва на способността на ума и свободата, докато изразът „по подобие“ обозначава уподобяването на Бога в добродетелта, доколкото това е възможно за човека.“¹

В това свое определение свети Иоан Дамаскин изтъква онези черти на образа, които преимуществено се усъвършенстват в човека според степента на богоуподобяването му. Действително, добродетелният живот – това е преди всичко усъвършенстване на ума и укрепяване на волята в доброто. У достигналите богоподобие тези черти на образа се проявяват особено отчетливо; не случайно преподобният Максим Изповедник отбелязва, че „по образ Божий е всяко разумно същество, а по подобие – само добрите и мъдрите“².

С други думи, в процеса на богоуподобяването човек се осъществява като личност. Личността превъзхожда природата, тя съдържа природата и в определен смисъл е свободна по отношение на нея. Избирайки добродетелта, личността с това усъвършенства природата си. Заедно с това добродетелният живот е живот в послушание на Бога, отказ от своеволието, от самовластието над собствената природа. И в този отказ от своята „самост“, от желанието за самоутвърждава-

¹ Св. Иоан Дамаскин. Точно изложение... Кн. 2. Гл. XII.

² Св. Максим Изповедник. За любовта. III, 25.

не, човекът намира истинската духовна свобода. *Ако вие пребъдете в словото Ми – казва Христос – ...ще познаете истината, и истината ще ви направи свободни* (Иоан. 8:31–32). Жертвайки своята природа заради любовта към Бога и към ближните, човек духовно се обогатява. Който изгуби душата си заради Христос и Евангелието, той ще я намери във вечния живот, в пълнотата на обожението (Мат. 16:25; Иоан. 12:25). И обратното, ако човек се ръководи от природните си инстинкти, той деградира като личност. Несъответствието между образа и подобие, изкривяването в себе си на Божия образ ще се превърне в източник на вечните мъки.

20. Състоянието на първосъздадения свят и човека.

Предназначението на човека.

След сътворяването на света Бог му дава оценка: всичко е *твърде добро* (Бит. 1:31).. Светът бил устроен разумно, хармонично и целесъобразно. Всяка твар получила от Бога необходимите ѝ жизнени сили и условия, за да съществува в благополучие. Божествената Премъдрост и благост и сега все още са видими в устройството и битието на живите същества. *Благ е Господ към всички, и Неговите щедрости са върху всичките Му дела* (Пс. 144:9).

Човекът нямал каквито и да било недостатъци или повреди в природата си. Неговите душевни сили били здрави и мощни. Той бил надарен с проникателен и ясен ум, способен бързо и в дълбочина да разбира явленията от заобикалящия го свят. За това свидетелства обстоятелството, че Адам дал имена на животните, за което бил нужен светъл разум, притежаващ силата да познава нещата и техните отличителни

свойства. Волята на човека в съгласие с чистотата на природата се стремяла единствено към доброто. Тя не познавала никаква вътрешна борба между доброто и злото. Чувствата на първите хора не били смущавани от неуместни пожелания и страсти. Битиеписателят пише: *И бяха двамата голи, Адам и жена му, и не се срамуваха* (Бит. 2:25), което според мисълта на свети Иоан Дамаскин представлява „върха на благочестие-то“. Свети Григорий Палама допълва мисълта на Иоан Дамаскин. Той казва, че прародителите не се срамували от своята голота, защото били облечени в Божествената светлина, която ги обвивала и била по-разкошна от царска порфира.

Тялото на човека се отличавало със здравето и силата си (Сир. 17:3). То не било подхвърляно на действието на умората, болестите и страданията. Въпреки това нито светът, нито човекът представлявали сами по себе си някакво окончателно съвършенство или пълно единство. В новосътворения свят преподобният Максим Изповедник различава следните сфери на битието: най-напред той разграничава божествения и тварния свят; в тварния свят – умозрителния свят (света на духовете) и сетивния свят; в сетивния свят небето е отделено от земята. От цялата повърхност на земята е обособен раят – мястото, където обитавал човекът. (Свети Григорий Нисийски пише, че „нито едно неразумно живо същество не живеело в Рая“.¹) И накрая, човекът се разделя на мъжки и на женски пол.²

Човекът имал за задача да приведе света в още по-голяма хармония, съгласуваност и единство. Според мисълта на свети Максим човекът бил призван чрез последователни съе-

¹Св. Григорий Нисийски. За устройството на човека. Гл. 2. Вж. също Св. Иоан Дамаскин. Точно изложение...Кн. 2. Гл. XI.

²В. Лоски. Мистическото богословие....

динявания да преодолее в себе си разделеността на света. Той трябвало да устремява ума и чувствата си към Бога и по този начин, достигайки обожението, да съобщава потоците на благодатта на по-нискостоящата твар и така да води света към по-голямо съвършенство. „Необходимо било първо да преодолее делението на два пола в своята собствена природа по пътя на безстрастния живот, следвайки в това Божествения Първообраз. След това трябвало да съедини рая с цялата земя, тоест, носейки винаги рая в себе си посредством постоянното си общение с Бога, да превърне в рай цялата земя. После му предстояло да унищожи пространствените рамки не само за духа, но и за тялото си, като съедини земята и небето – целия сетивен свят. Като прекрачи границите на сетивното чрез познание, равно на това на ангелските духове, да проникне в свръхсетивния свят, за да съедини в себе си сетивното и свръхсетивното. Накрая, без да има нищо извън себе си, освен единия Бог, човек можел само изцяло да Му се отдаде в порива на любов и да Му поднесе цялата съединена в човешкото си същество вселена. Тогава Сам Бог от Своя страна би се отдал на човека, който чрез този дар, тоест по благодат, би притежавал всичко онова, което Бог притежава по природа. По този начин би се извършило обожението на човека и на целия тварен свят. Но понеже Адам не осъществи така замисленото предназначение на човека, ние можем да го подразберем в делото на Христа – Новия Адам.“¹

„Човекът не е същество – пише В. Лоски – което би било отделено от останалата твар; по самата си природа той е свързан с целия свят и апостол Павел свидетелства, че тварите с надежда очакват бъдещата слава, която ще се открие в синовете Божии (Рим. 8:18–22). Усещането за „космическото“ ни-

¹ В. Лоски. Мистическото богословие...

кога не е било чуждо на духовността на Източната Църква. То се отразява както в богословието, така и в литургическата поезия, в иконографията, а може би главно в аскетическите творби на учителите на духовния живот: „Що е милуващо сърце?“ – пита се свети Исаак Сирийн и отговаря: „Човешко сърце, изгарящо за това творение, за хората, птиците, животните, демоните и всяка твар. При спомена за тях и при вида им човек пролива сълзи от голямата и силна жалост, обхванала сърцето му. И сърцето му се умилява от голямата търпеливост и не може да понесе да чуе или види някаква вреда или и най-малката печал, претърпявани от тварите. А затова той ежечасно със сълзи се моли и за безсловесните, и за враговете на истината, и за тези, които му вредят, за да се запазят те и да се очистят; а също и за естеството на влечугите се моли с огромна жалост, която без мяра се поражда в сърцето му, уподобявайки го в това на Бога.“¹ „Съединявайки се с Бога, човек не отхвърля тварното в себе си, а побира в своята любов целия раздробен от греха космос, за да бъде той накрая преобразен чрез благодатта.“²

Човекът бил създаден съвършен. Това не означава, че неговото първоначално състояние е съвпадало с крайната му цел. Преди грехопадението Адам не е нито „чиста“, безблагодатна природа, нито обожен човек. Като задача пред човека стояло придобиването на благодат. Свети Иоан Дамаскин подчертава факта, че човекът бил сътворен „обожващ се“ (в см. – за да се обожии), стремящ се към съединение с Бога³. Съвършенството на първосъздадената природа се изразявало преди всичко в способността ѝ да се приобщава към Бога, във

¹ Преп. Исаак Сирийн. Подвижнически слова. Слово 48.

² В. Лоски. Мистическото богословие...

³ Св. Иоан Дамаскин. Точно изложение... Кн. 2. Гл. XII.

все по-голяма и по-голяма степен да участва в пълнотата на Божеството, която трябвало да проникне и преобрази цялата тварна природа. Свети Григорий Богослов има предвид именно тази висша способност на човешкия дух, когато говори за Бога, вдъхващ в човека заедно със Своето дихание „частица от Своето Божество“ – благодатта, която от самото начало присъства в душата, съобщавайки ѝ способността да възприема и усвоява тази обожваща я енергия. Защото човешката личност била призвана според учението на преподобния Максим Исповедник, „да съедини в себе си чрез любовта тварната природа с нетварната природа“. По този начин човек трябвало да съедини по благодат две природи в своята тварна ипостас, да стане „тварен бог“, „бог по благодат“ за разлика от Христа, Който е Божествена Личност, възприела човешката природа. За постигането на тази цел е необходимо взаимодействието на двете воли: от една страна – обожващата Божествена воля, даруваща благодатта на Светия Дух, Който присъства в човешката личност; от друга – човешката воля, подчиняваща се на Божията воля при приемането на благодатта, нейното усвояване при предоставянето на природата си за цялостно благодатно проникване.¹

21. Божията грижа за човека преди грехопадението

Съвършенството на първосъздадения човек не означавало завършеност. Той притежавал всички необходими заложби за духовно възрастване. По думите на свети Григорий Бо-

¹В. Лоски. Мистическото богословие...

гослов човекът бил сътворен, за да се обожи, т.е. да бъде способен да възприема все по-голяма и по-голяма благодат. Но отначало в духовно отношение нашите прародители били още младенци. Силите на тяхната природа трябвало постепенно да се развият и разгърнат, а за тази цел човекът още от самото начало се нуждаел от Божествената помощ. Преди всичко Бог се погрижил да осигури всичко необходимо за живота на човека.

Според описанието на битиеписателя, след като създал човека, Бог го поселил в рая, който Сам насадил, заповядвайки да израстат в него *всякакви дървеса, хубави наглед и добри за ядене* (Бит. 2:8, 9). Райската природа упражнява върху духа на човека най-живително и благотворно въздействие, неволно пробуждайки в него възвишеното чувство за прекрасното и заставяйки мислите му да се възнасят с благоговение при Всесъвършения Художник на света. Още по-голямо влияние трябвало да упражнява върху първия човек, все още изпълнен със съвършено здрави духовни сили, прекрасната и при това – изключително прекрасната – местност, каквато представлявала устроената по особеното действие на Божията промислителна сила Едемска градина. А обработването на Едемската градина, вменено като задължение на човека, трябвало да способства за пробуждането и развитието както на физическите, така и на духовните му сили.

Силите и способностите на първосъздадения човек трябвало да се развиват постепенно. Макар и да бил надарен със способността бързо и лесно да постига съкровенията основи на нещата, неговият разум все пак не обладал всезнание. Той се нуждаел от Божественото ръководство, за да постигне попълно знание както за сътворените предмети, така и за Самия Бог.

Както повествува битиеписателят, Бог довел всички жи-

вотни при човека, *за да види, как ще ги нарече той, та, както човекът нарече всяка жива душа, тъй да бъде името ѝ* (Бит. 2:19). В това отново не можем да не видим най-живо и по бащински възпитателно въздействие на Бога върху човека, подпомагащо неговото духовно саморазвитие, а именно – развитието на неговото самосъзнание, на мисълта и дара на словото. Ясно е, че Бог довел при човека всички животни с цел, посредством предоставилия се повод действително да утвърди в човека съзнанието за царственото му превъзходство над всички земни същества, а също така и за да го подтикне да разкрие и използва своите умствени способности, както и неотделимия от мисълта дар на словото. При това, необходимо е да се отбележи: Бог не го оставял без Своего собствено съдействие, а присъствал тук, наблюдавал как той дава име на всяко същество, което не може да не се е съпровождало с животворно влияние върху съзнанието на човека.

За укрепването на волята на човека и за неговото нравствено развитие Бог му дал заповед да не вкусва от плодовете на едно от райските дървета – дървото за познаване на добро и зло (Бит. 2:17). Изпълнението на тази заповед трябвало да го утвърди в съзнателното покоряване на Божиата воля, без което не би било възможно неговото по-нататъшно усъвършенстване.

Но Бог позволил на човека да яде от всяко друго райско дърво (Бит. 2:16), а това било изключително важно не само за физическото, но и за духовно-нравственото му преуспяване. Защото плодовете на райските дървета, а особено тези на стоящото сред рая дърво на живота (Бит. 2:9), трябвало постоянно да обновяват и укрепяват силите на душата и тялото му и да го предпазват от всякакви болестни състояния.

Освен това въз основа на разказа на битиеписателя за това, че веднага след своето падение Адам и Ева *чуха гласа*

на Господа Бога, когато ходеше низ рая (Бит. 3:8), следва да мислим, че и преди тяхното падение Господ неведнъж им се е явявал и е беседвал с тях, като при това ги е наставлявал във всичко, което е било необходимо за тяхното умствено и нравствено развитие и усъвършенстване.

Благодарение на целостността и неповредеността на тяхната природа, а също и на особеното Божие съдействие било възможно бързото и хармонично развитие и усъвършенстване на всичките им сили, и то – развитие, насочено към главната и висша цел на тяхното битие, към нравственото уподобяване на Бога и най-тясното единение с Него. В това хармонично развитие на човека главната роля принадлежала на промишляващия за него Бог, но не напълно безучастна тук била и личната свободна воля, макар и с детска простота, но все пак безпрекословно подчиняваща се на Божията воля, което не е могло да не бъде благоугодно на Бога. Така, неговият разум макар и да можел според думите на премъдрия да се впусне в *много помисли* (Екл. 7:29 – слав.), т.е. в помисли, разпръсващи се и блуждаещи по много предмети, които са извън Бога, но дотогава се възпирал от това, като се съсредоточавал върху едното, наистина важно, т.е. върху помненето на Бога. Макар и не лишено от възможността да допуска в себе си чувствените безпорядъчни влечения, неговото сърце все още съхранявало чистотата и невинността, поради което в първите хора не съществувала никаква причина за изпитването на срам, независимо от това, че били голи (Бит. 2:25). Накрая и волята на първия човек, макар и да не била чужда на възможността да се отклони от волята Божия, но все още с детска покорност се подчинявала на всички божествени внушения и наставления, показвайки се като „права“ (не двойствена) в отношението си към Бога (Екл. 7:29). Независимо от относителното съвършенство на своето първоначално състо-

яние първият човек, разбира се, се намирал едва в началото на пътя към своята цел. От него се изисквало не моментно влечение към Бога, а постоянен и неотклонен стремеж към Него, стремеж, имащ за свой резултат духовно-нравственото му уподобяване на Бога посредством утвърждаването му в доброто, или с други думи – придобиването на святост, което можело и трябвало да бъде постигнато не по друг начин, а по пътя на изпитанието и подвига. А поводът за неговото (на подвига) проявяване бил предоставен от Самия Бог чрез дадената на човека заповед.

22. Бил ли е Адам безусловно безсмъртен в своето райско състояние?

Бог не е създал смъртта – се казва в книга Премъдрост Соломонова. Според древното богословие, например според разбирането на свети Иринеи Лионски, Адам не бил нито смъртен, нито безсмъртен по силата на някаква необходимост; неговата отворена към Бога природа е можела непрестанно да се храни с благодатта и дотолкова да се преобрази в нея, че да се окаже в състояние да преодолее всички немощи на старостта и самата смърт. От човека е зависело да направи смъртта невъзможна.

Учението на Църквата решително настоява, че смъртта не е естествена за човека, тя е резултат единствено от греха. Съгласно определението на Картагенския Събор, „Ако някой говори, че Адам, първосъздаденият човек, е сътворен смъртен, така че дори и да не беше съгрешил, пак би умрял телесно – не като наказание за нещо, а поради необходимостта на естеството, – да бъде анатема!“ (Правило 109) Същата мисъл свети Теофил Антиохийски изразява така: „Бог сътво-

рил човека нито съвършено смъртен, нито безсмъртен, а способен и за едното, и за другото.“¹

23. Различавал ли Адам доброто и злото преди грехопадението?

Свети Иоан Златоуст казва, че никой няма право да твърди, че уж преди грехопадението нашите прародители не са различавали доброто от злото. Те са притежавали сила на ума, която значително превъзхождала нашите способности. На Адам били познати съкровените тайни на природата, той бил удостоен с дара на пророчеството.

За да разберем правилно смисъла на Божията забрана, с която Бог запретявал на прародителите ни да вкусват от плодовете на дървото за познаване на добро и зло, ще е полезно да се задълбочим във филологията. В древноеврейския текст на Библията глаголът „познавам“ – „jada“ – обозначава не чисто външното знаене, а познанието, основаващо се върху собствения жизнен опит. Тоест Адам бил длъжен да различава доброто и злото, но не трябвало от собствен опит да познава злото, не трябвало да се приобщава към злото посредством нарушаването на Божията воля. Той следвало да познава само живота, истината, доброто, чиито източник е Бог. А това познание само по себе си означавало единение с Бога.

Съществува и донякъде по-различна гледна точка, според която знанието само по себе си не е зло, но различаването на добро и зло предполага по-ниско ниво на съществуване. Докато прародителите пребивавали в Бога, те устремявали към Него целия си ум и всичките си чувства; желанието да

¹Св. Теофил Антиохийски. До Автолик. II, п. 24.

познаят нещо, въвн от Бога, стремежът да познаят злото би означавало самоволно отделяне от съзерцаването на Бога, отпадане от Него. Свети Григорий Нисийски казва, че само стремежът да познаят злото, бил вече грях.

24. Какво представлявало само по себе си дървото за познаване на добро и зло?

Дървото на познанието трябвало да послужи като някакво изпитание или изкушение за човека, за да му даде възможност да прояви своето послушание или непослушание. Именно поради това то било наречено дърво за познаване на добро и зло. Впрочем, възможно е това название да му е било дадено и поради това, че то предавало на вкушаващите способността да познават своята собствена природа. Това било добро за съвършените, но лошо за ония, които не са достигнали съвършенството и са подвластни на сладострастните влечения, така както твърдата храна е вредна за младенците, които се нуждаят от мляко.

В действителност за човека не било полезно, без да е изпитан, да получи нетление, за да не би в противен случай да изпадне в гордост и да се подхвърли на еднакво осъждане с дявола, който след своето самоволно падение, вече без никаква възможност за покаяние необратимо се утвърдил в злото. Съответно на това и Ангелите, избрали по своя воля добродетелта, придобили при съдействието на благодатта, непоклатима твърдост в доброто.

Поради това било нужно човекът предварително да бъде подложен на изпитание, защото неизпитаният и неизкусеният мъж не притежава никаква стойност. Било необходимо, като достигне съвършенство посредством изпитанието, кое-

то се състояло в изпълняването на заповедта, той по такъв начин да получи безсмъртието като награда за добродетелта. В действителност, бидейки по своята природа нещо средно между Бога и животното, човекът трябвало, като се освободи от всяко естествено пристрастие към сътвореното битие и се съедини чрез любовта с Бога, чрез опазването на заповедта да се утвърди непоколебимо (необратимо) в доброто. Но когато той вследствие на престъплението започнал повече да тежнее към тялото (телесният аспект на живота започва да доминира; да бъде увличан от телесния живот) и когато умът му се отвърнал от своя Създател и Извор, т.е. от Бога, той станал тленен, от безстрастен станал пленник на страстите, от безсмъртен – смъртен, появила се необходимостта от съпружеството и плътското раждане, човекът се привързал към удоволствията като към нещо едва ли не необходимо за самия му живот, а ония, които се опитвали да го лишат от тези удоволствия, започнал неистово да ненавижда. Вместо Бога, неговата любов си избрала за свой предмет нещо веществено, а неговият гняв вместо към действителния враг на неговото спасение, се насочил към подобните на него човеци.

Свети Иоан Златоуст, блажени Августин и блажени Теодорит смятат, че забранените за вкушане плодове на това дърво изобщо не съдържали в себе си никакво познание. Според Августин забраненото дърво е наречено дърво за познаване на доброто и злото не в смисъл, че то е имало силата да съобщи на нашите прародители познанието за доброто и злото, което сякаш те преди това не са притежавали, а защото, след като са вкусили от него, те опитно са познали онова голямо различие, съществуващо между доброто, от което отпаднали, и злото, в което паднали. А Теодорит още по-определено изразява мисълта за буквалното историческо значение на дървото за познаване на добро и зло. „Божественото Писание

утвърждава – пише той, – че и дървото на живота, и дървото за познаване на добро и зло са израснали от земята, следователно по природата си те са сходни с останалите растения. Подобно на това, както и кръстното дърво е обикновено дърво, но същевременно пак то чрез вярата в Разпнатия на него се нарича спасително; така и тези дървета са обикновени растения, израснали от земята, но според божественото определение едното от тях е наречено дърво на живота, а другото – тъй като послужило като средство за познаването на греха – дърво за познаването на доброто и злото.“¹

25. Какво е злото?

Бог не е създател на злото. Целият сътворен от него свят бил „твърде добър“. Това означава, че злото не съществува като самостоятелна природа, а е определено състояние на разумната природа, или по-точно – извратено състояние на волята на разумните същества.

От края на III век до блажени Августин отците ревностно се борят срещу манихейството, което учело за съществуването в света на две равни начала – Бог и злото. В аргументите си отците посочвали, че злото е недостатък, порок, болестно и несъвършено състояние на природата, че злото не съществува като отделна самостоятелна природа. Според заключението на В. Лоски този отговор бил достатъчен за опровергаване на манихеите, но в него не се отчита активността на злото, реалността на неговото разрушително присъствие в света. Когато в последното прошение на Господнята молитва ние зовем: *избави ни от лукавия*, ние имаме в предвид не

¹Теодорит Кирски. Тълкувание на книга Битие. Ч.1.

просто болната природа, а напълно конкретната демонична личност, активна в злобата си.

И така, злото не е просто „недостатъчност“ на природата, в него има активност, един вид обсебеност на волята. Разбира се, злото винаги е паразит, съществуващ само за сметка на която и да е добра по същността си природа. Дори и бесовете по природата си не притежават нищо лошо, но състоянието на тяхната воля може да се окачестви като изстъпление на злобата. Злото е бунт против Бога, ще рече личностна позиция. Значи злото се отнася не до същностите, а до личностите, макар то, безспорно, да поврежда природата, която овладява. „Светът лежи в зло“ – казва Иоан Богослов. Злото е състояние, в което пребивава природата на личните същества, отвърнали се от Бога. „Злото не е – пише Диадок Фотийски, имайки предвид, че то не съществува като самостоятелна природа – или по-точно, то е само в момента, когато го извършват.“¹

II. ГРЕХОПАДЕНИЕТО

1. Грехопадението на прародителите

За грехопадението на прародителите книгата Битие разказва следното: *Змията беше най-хитра от всички полски зверове, които Господ Бог създаде. И рече тя на жената: истина ли каза Бог, да не ядете от никое дърво в рая? Жената отговори на змията: плодове от дърветата можем да ядем, само за плодовете на дървото, що е посред рая, рече Бог: не яжте от тях и не се докосвайте до тях, за да не умрете.*

¹В. Лоски. Мистическото богословие...

Тогава змията рече на жената: не, няма да умрете; но Бог знае, че в деня, в който вкусите от тях, ще ви се отворят очите, и ще бъдете като богове, знаещи добро и зло. Видя жената, че дървото е добро за ядене и че е приятно за очите и многожелано, защото дава знание, взе от плодовете му и яде, па даде и на мъжа си, та яде и той (Бит. 3:1–6).

Първо възниква въпросът: как да гледаме на това повествование: като на истинска история и да го разбираме буквално, или да го възприемаме като мит, алегория, иносказание? Сам писателят на Битие несъмнено е гледал на това сказание като на истинска история, помествайки го в началото на своята историческа книга. За истинска история са приемали повествованието за грехопадението на прародителите и свещените писатели на другите книги, както канонични, така и неканонични. В книгата Премъдрост Соломонова се казва: *Бог е създал човека за нетление и го е направил образ на Своего вечно битие; ала по завист от дявола влезе в тоя свят смъртта (2:23, 24). От жена е началото на греха, и чрез нея всички умираме*, – казва Иисус, син Сирахов (25:27). Пророк Иезекиил използва общите черти на библийското повествование за райския живот и за падението на прародителите, за да изобрази величието и падението на цар Тир: едно историческо събитие се освещава от друго (Иез. 28). Пророк Осия казва за евреите: *И те, като Адама, нарушиха завета и измениха на Бога Израилев (6:7 – слав.)*. В Новия Завет на библийското повествование за падението също се придава историческа достоверност. Апостол Петър казва, че *змията с хитростта си прелъсти Ева (2 Кор. 11:3)*; или още: *по-напред биде създаден Адам, а после Ева; и не Адам биде прелъстен, а жената биде прелъстена и падна в престъпление (1 Тим. 2:13, 14)*. Освен библийското, съществува и извънбиблийско, много древно, предание на езическите народи в полза на историчността

на Моисеевото сказание за грехопадението. Особено интересен в това отношение е един много древен паметник, така нареченият „халдейски цилиндър“. В средата на този цилиндър е изобразено дърво със седем клонки и два плода. От двете страни на дървото седят две фигури с протегнати ръце, ако се съди по украсата на главата – мъж и жена. Зад жената е изобразена надигнала се змия. Не е трудно да се разбере, че това е нагледно изображение на библейското сказание за грехопадението. Ако добавим още, че и у много други езически народи има сходни с библейското сказание за началото на злото в света, то ясно е, че в основата им стои споменът за действителни събития, станали в зората на човешката история и описани в Библията.

Така повествованието в книга Битие за грехопадението на прародителите не е мит, не е алегория, а действително сказание, общочовешко предание, пълно с дълбока, психологическа истина. Според смисъла на това повествование грехът е проникнал в човешката природа под влияние на змеят изкусител, който прелъстил Ева да престъпи заповедта. Като се съди по това, че змията говори, разсъждава, клевети Бога, стреми се да увлече Ева към зло, може да се каже, че това не е обикновена змия, но особено, разумно същество. При това злото само се е ползвало от змията животно като оръдие на изкушението. Такова същество бил отпадналият от Бога ангел – дяволът. Ненапрасно Христос го е нарекъл *открай човекоубиец и баща на лъжата* (Иоан. 8:44), а апостол Иоан в Откровението направо казва, че *големият змей, древният змей, е дявол и сатана, който мами цялата вселена* (12:9; 20:2). Апостол Павел, казвайки, че *змията с хитростта си прелъсти Ева*, под хитростта на змията разбирал хитростта на сатаната, говорещ чрез това животно (2 Кор. 11:3). В книга Премъдрост четем: *по завист от дявола влезе в тоя свят смъртта* (2:24).

Но змеят дявол бил само външната причина за падението на първите хора. Действайки с хитрост, със съвет, с внушение, той прелъстявал, скланяйки Ева към грях, но не я принуждавал към престъпване на Божиата заповед. Затова вътрешната и главна причина за произхода на греха била в самите прародители. Склонили се към общуване с дявола, те злоупотребили със своята свободна воля, но направили това не по необходимост и не по принуда, а единствено по свое собствено решение, затова и понесли отговорността за своята вина.

2. Психологическа достоверност на библейското повествование за грехопадението

Достоверността на библейския разказ се потвърждава от неговата вътрешна правдивост. Най-напред дяволът пристъпва не към мъжа, а към жената, която повече живее с чувствата, отколкото с ума, и затова по-лесно се прелъстява. Той завладява вниманието ѝ посредством на пръв поглед безобиден, но криещ в себе си лъжа въпрос: „наистина ли Бог е казал: не яжте от нито едно дърво в рая?“ С това дяволът се опитва да породи у нея, и по-точно, да ѝ предаде чувство на недоверие и неприязън към Бога. В отговора на Ева се долавя нотка на недоволство от строгостта на заповедта, защото към забраната за вкусане от плодовете на дървото на познанието тя добавя и това, което Бог не е забранил: *и не се докосвайте до тях* (до плодовете му), *за да не умрете*. Така Ева допуска лъжата и стъпва на пътя на падението.

Като доловил съчувствие към своята злоба в думите на прамайката, дяволът вече действа по-нагло и открито клевети Бога, представяйки го като лъжлив и завистлив. Той обе-

щава: *не, няма да умрете, но ще бъдете като богове, знаещи добро и зло.*

Човекът наистина е призван към богоподобие. Но това състояние е постижимо само по пътя на единение с Бога, по пътя на взаимодействие на свободната човешка воля и Божествената благодат. Сатаната подсказва по-прост начин: той внушава, че плодът притежава вълшебна сила, правеща човека равен на Бога.

Приела внушението на изкушителя, жената вече гледа на дървото сякаш с други очи. *Видя жената, че дървото е добро за ядене (похот на плътта), и че е приятно за очите (похот на очите) и многожелано, защото дава знание (равно на всезнанието на Бога – гордост).*

Така вместо предишните свети мисли за Бога, изпълващи душата на жената, цялото ѝ същество се проникнало от чувствени помисли и пожелания, насочени към забранения плод. Грехът на богоотстъпничество вече е извършен в душата. Останало само да изпълни своя зъл замисъл на дело. *И взе от плодовете му и яде, па даде и на мъжа си, та яде и той* (Бит. 3:6). Адам споделил с жена си всички греховни помисли и чувства.

Светителят Игнатий (Брянчанинов) обяснява причината за падението на прародителите така: „Удивително е с каква лекота се е извършило падението на праотците! То не е ли било подготвено от тяхното вътрешно разположение? Не са ли оставили там, в рая, съзерцанието на Твореца, не са ли се предали на съзерцание на творението и собственото си изящество? Прекрасно е съзерцаването на себе си и на творението, но в Бога и от Бога; с отстраняването на Бога то е гибелно, води до превъзнасяне и самомнение.“¹ И оттук последвал

¹ Св. Игнатий, еп. Кавказки. Слово за човека.

печалният резултат: „Праотците, проявили непослушание към Бога и склонили се към послушание на дявола, сами станали чужди на Бога, сами станали роби на дявола.“¹

3. Различните аспекти на грехопадението

Грехът според апостола е нарушение на Божия закон (1 Иоан. 3:4). Външно той се изразил във вкушването на забранените плодове, а нравственият момент, личният аспект на греха, се състоял в противене на Божията воля, в нарушаване на Божествения ред. Ако човек беше приел заповедта в духа на синовната любов, той би отговорил на Божествената заповед с пълно себеотрицание; доброволно би се отказал не само от забранените плодове, но и от всеки външен предмет, за да живее само с Бога и за се устремява само към единение с Него. Човешката воля е избрала противоположния път: отделила се от Бога, тя се е подчинила на властта на дявола. Светителят Григорий Нисийски и преподобният Максим Исповедник обръщат особено внимание на целенасочеността на греха: вместо да следва своето естествено разположение към Бога, човешкият ум се обърнал към света; вместо да одухотворява тялото, той сам се отдал на течението на животинския и чувствен живот, подчинил се на материалното.

Простата и лесна заповед, дадена на човека, накратко съдържала целия Закон: богопочитане, послушание към Божията воля, въздържание. Затова престъпването на прародителите на дадената им заповед било грях на дяволската гордост, внушаваща им да разкъсат своя съюз с Бога, за да жи-

¹ Св. Игнатий, еп. Кавказки. Слово за човека.

веят свой, независим живот¹, грях на възмутително неподчинение и противене на Божията воля, изразена в заповедта², и грях на дълбоко принизяване на своята собствена природа чрез потискането на висшите ѝ духовни стремежи и въвлечането ѝ в плътски грубо чувствени стремежи³. Човекът доброволно се подчинил на всички страсти, които според апостола действат в света – похотта на плътта, похотта на очите и гордостта житейска (1 Иоан. 2:16). Според Тертулиан в престъплението на прародителите имало грях против всички заповеди на десетословието. „Тук имало по думите на Блажения Августин и гордост, защото човекът поискал да се намира повече в своя власт, отколкото в Божия, и поругаване на светинята, защото не повярвал на Бога, и човекоубийство, защото подложил себе си на смърт, и духовно любодеяние, защото непорочността на човешката душа е нарушена от прелъстяването на змията, и кражба, защото се възползвал от забраненото дърво, и желание за богатство, защото пожелал повече от това, с което трябвало да се задоволява“⁴.

4. Следствия от грехопадението

А. Признаци на духовната смърт

След като нарушил заповедта, човекът трябвало да изпита върху себе си действието на Божествената присъда: *в който ден бездруго ще умреш* (Бит. 2:17). Телесната смърт –

¹Св. Иоан Златоуст. Беседи върху евангелист Матей.

²Блаж. Августин.

³Св. Иоан Дамаскин. Точно изложение... Кн. 2, гл. 3.

⁴Блаж. Августин. Цит. по: Еп. Силвестър. Опит за православно догматическо богословие. Т. 3.

разделянето на душата с тялото – за Адам последвала след 930 години, но духовната смърт – разделянето на душата с Бога – настъпила веднага. Човекът се лишил от благодатта, и първото, което видял, е това, че е гол, а първото, което почувствал, е срам. *Тогава се отвориха очите на двамата, и разбраха, че са голи, па съшиха смокинени листи и си направиха препасници* (Бит. 3:7). Разбира се, дотогава те не били слепи, но Божествената благодат, озаряваща телата им, скривала голотата от очите им, затова никакви плътски помисли не осквернявали ума на прародителите. А сега човешкият ум по думите на светителя Григорий Нисийски, като счупено огледало, вместо да отразява Бога, приема образа на безформената материя. Страстите разтърсват първоначалното иерархично устройство на човешкото същество.

Помрачаването на ума на прародителите се проявило в това, че те се опитали да се скрият от Божието Лице сред дърветата на рая, забравяйки и за Божествената любов, и за вездесъщият на Бога, а след това и за Неговото всезнание: опитвали се да се оправдаят. Освен това, човекът бил обхванат от греховни помисли.

Волята на човека се ожесточава в греха: вместо покаянието прародителите избират лукавото самооправдание и проявяват враждебност към Бога. Тяхната воля е изгубила светостта, придобила е склонност към злото, тъй като в нея се утвърдил законът на греха.

Помрачението на чувствата се е проявило в това, че вместо синовна любов към Бога, те изпитали робски страх пред Него. Вместо взаимна любов, те усетили отначало похот, тоест видели един в друг предмет на егоистично удоволствие, изпитали срам, а след това и вражда един към друг – Адам за всичко обвинява Ева и Бога. Така грехът разделя не само човека и Бога, но и хората помежду им.

Помрачението на ума, волята и чувствата на прародителите – това били признаци на духовната смърт, на която човек се подложил в резултат на грехопадението. Духовната смърт не била акт на отмъщение от страна на Твореца, но естествено следствие от отделянето на човека от Бога. Дяволът пръв отхвърлил Бога и затова пръв изпитал такава смърт. По неговия коварен съвет и човекът паднал в непослушание и станал участник в изгубването на живота. „Колкото повече човек се отдалечава от живота – казва светителят Василий Велики, – толкова по-близо е до смъртта.“ Но животът – това е Сам Бог, и отхвърлянето на живота – смърт. Бог не е създал смъртта нито за душата, нито за тялото. Той не е казал: „Умри в този ден, когато вкусиш от дървото за познаване на добро и зло!“, но: „Ще умреш в този ден, когато вкусиш от него.“ Не е казал също: „Върни се в пръстта!“, но: „Ще се върнеш в земята.“ Той е предсказвал и предупреждавал, но не е забранявал това, което е трябвало да стане.

Така смъртта е плод на греха и съществува в света въпреки Божията воля. Грехът е жило на смъртта и чрез смъртта царува в света.

Духовната смърт е довела до разстройство на природата на човека. Всичките сили на душата му са получили неподобаваща посока, склонили са се към злото, към страстите. Умът (νοῦς) е забравил своята истинска храна, духовното знание, и се е прилепил към чувствата (сетивата) и така е изпаднал в духовна слепота, страст на непознаване на Бога и божествените неща, изгубил е способността да съзерцава божественото, да вижда духовната истина, тайнствено да се възнася към Бога. Разумът („логосът“) е изгубил силата на нравствено ръководство над неразумните сили на душата – чувственото желание и раздражителността – и се е подчинил на техните безредни движения, подтикващи човека да се стреми само

към удоволствието и да избягва страданията. Излизайки извън контрола на разума, неразумните сили на душата се превърнали в „неестествени“ страсти¹. Силата на желанието станала страст на плътоугодието, а силата на раздразнителността – страст на насилничеството, подтикваща към борба за земни блага, средства за услаждане и ясно изразена ненавист към всичко, което пречи на удоволствието и причинява страдание.

Така човек паднал във властта на плътското самолюбие. Заблуждението в истината и привързаността към чувствата, страстната любов или ненавист към нещо чувствено изпълнили живота му и създали в него закона на плътта, закона на животинския живот, подчинен на плътското мъдруване.

Така душата на човека в основното се подчинила на тялото и неговите потребности. Неразумната плът започнала да управлява разума, а разумът започнал да живее чрез пожеланията на плътта. Човекът от духовен станал плътски. Така цялата предишна иерархия се преобърнала в човека, по-рано открит за благодатта и изливащ я в света. Ако духът трябвало да живее за Бога, душата – за духа, тялото – за душата, то сега духът започва да паразитира върху душата, хранейки се с небожествени ценности, подобни на тази омайваща приятност и красота, които змията открила на жената, когато привлякла вниманието ѝ към дървото. Душата на свой ред става паразит на тялото – надига страсти. И, накрая, тялото става паразит на земната вселена, убива, за да се храни, и така придобива смърт².

¹Това е термин на преподобния Максим Исповедник, отличаващ греховните страсти от „естествените страсти“ – глад, жажда, умора и т. п., които също станали свойствени на природата на човека след грехопадението, но за разлика от първите се явяват „безукорни“, тоест негреховни. Вж. С. Л. Епифанович. Цит. съч.

²В. Лоски. Догматическо богословие.

Б. Физически следствия от грехопадението

Откъснал се от Източника на Живота, човекът доброволно се е поставил в състояние, което трябвало да доведе до разпадане, до тление на човешкото същество. Той се подложил на страдания, болести и смърт. Тези така наречени естествени (или физически) следствия от грехопадението са напълно оправдани в нравствен аспект. Грехът подлежи на наказание. Бог наказва прародителите за греха, за да излекува тяхното сластолюбие и гордост.

Над жената, като съблазнила мъжа, се произнася присъда: *ще умножа и преумножа скръбта ти, кога си бременна; с болки ще раждаш деца; и към мъжа си ще тегнеш, и той ще господарува над тебе* (Бит. 3:16). Оттогава чадородието в човешкия род е свързано не само със силни страдания за раждащата, но често и със заплахата за живота ѝ.

На Адам е казано: *проклетата да е земята поради тебе; с мъка ще се храниш от нея през всички дни на живота си; тръне и бодили ще ти ражда тя; и ще се храниш с полска трева; с пот на лицето си ще ядеш хляба си, докле се върнеш в земята, от която си взет; защото пръст си и в пръст ще се върнеш* (Бит. 3:17–19).

За да не станат вечни злото и грехът в човека, Бог лишава праотците от възможността да вкусват плодовете на дървото на живота и ги изгонва от рая. Серафим с пламенен меч прегражда входа на човека в рая. По мнението на светителя Игнатий Брянчанинов падналият херувим е сатаната, побеждаващ посредством страстите човека, стремящ се към Бога.

По причина на падението грехът като повреда на природата прониква във всички сфери на живота на земята: *проклетата да е земята поради тебе*.

Защото знаем, че всички твари заедно стенат и се мъчат досега – пише апостолът, – тварите се покориха на суетата не доброволно, а по волята на Оногова, Който ги покори (Рим. 8:20, 22). По волята на човека злото става сила, разяваща творението. Грехът се внедрява там, където би трябвало да царува благодатта. В определен смисъл чрез греха на Адам сатаната като че отнема от Бога света, получава власт над света и става княз на този свят. За целите на промисъла Бог допуска дяволът да прояви своята злоба в света, да вреди на вселената.

Ако в началото човекът е царувал над света, то сега природата е станала враждебна по отношение на човека. Земята е изгубила предишната сила на плодородието и започнала да ражда тръни и плевели. Ако преди трудът на земята не е изморявал човека, то сега той трябва да се труди с пот на лицето, за да изкара прехраната си. В природата започнали да действат пагубни стихии, нанасящи вреда, а понякога и напълно унищожавачи тежкия човешки труд, вложен в обработването на земята. Човекът е започнал да страда от промените в климата, от горещината и студа.

Животните престанали да познават своя господар в лицето на човека. Сред тях се появили хищници, опасни за него. И сам човекът загрубял, той бил принуден да убива животните, за да получава необходимия материал за дрехи и жилище. Отношенията между човека и заобикалящия свят се променят. Човекът става вече не стопанин, а преди всичко потребител, тиранин над природата. Накрая, смъртта в страсти и страдания завършва постепенното тление на човека. Избраният греха вместо Бога се превръща в прах.

Така злото разтърсва целия космос и този процес се развива, върви необратимо. За възстановяването на предишната хармония светът се нуждае от огнено очистване. Съществу-

ващите сега стихии на небето и земята ще изгорят в очистителния огън на Второто Пришествие, след което ще има ново небе и нова земя, *на които обитава правда* (2 Петр. 3:10–13).

В. Запазил ли се е Божият образ в човека?

Колкото и да било тежко падението на прародителите (увредило целия състав на човешкото същество: разума, волята, чувствата и тялото), те все пак не изгубили запечатания в тях образ Божий. Падналият човек, е казано в Посланието на Източните Патриарси, „се помрачил и се лишил от съвършенството и безстрастието, но не се лишил от природата и силата, които е получил от Преблагия Бог, (иначе) той би станал неразумен и следователно не човек, но той запазил тази природа, с която бил сътворен, и природната сила, свободна, жива и деятелна, така че по природа можел да избира и да прави добро, да избягва и да се отвръща от злото“¹. Макар и волята на човека да се склонила повече към злото, отколкото към доброто, тя останала неповредена по отношение на желанието за добро и зло². Тоест, човек в ума си може свободно да избира доброто или злото, макар че на практика по-често се скланя към злото. Както монетата с царския печат, ако бъде отнета някаква част от нея, става нащърбена и вече няма цена, така и човекът е изгубил благодатта и се помрачил, но естественото добро отчасти останало в неговата природа. Той може да чувства доброто и да желае доброто. И както и преди, има някаква способност да върши добро и да се разкайва за злото. Например след грехопадението прародителите почувствали срам, веднага чули гласа на Господа и

¹Цит. по: Еп. Силвестър.

²Пак там.

Го познали, разбрали, че са извършили зло дело – всичко това свидетелства, че в тях са се запазили остатъци от Божия образ: разумът, съвестта и способността за покаяние в бъдещето. Разумът на човека и в паднало състояние не е изгубил способността за познание на истината, затова апостолът нарича езичниците нямащи оправдание, след като не са познали това, което са могли да знаят за Бога от заобикалящия свят.

5. Смъртност и смърт

А. „Кожените дрехи“

Според Библията след падението на първите хора Бог от състрадание към тях ги облякъл... в кожени дрехи (Бит. 3:21).

Какво разбират отците под „кожени дрехи“? Ако говорим общо, това е смъртността, която човекът възприел след грехопадението като своя втора природа. Методий Олимпийски, например, казва: „Бог направил кожени дрехи за човека, сякаш обличайки го в смъртност“. В елементите („стихиите“) на тялото на човека било въведено противоборство, и по силата на това то станало грубо и тленно, подложено на страдания и смърт.

Такова изменение на природата на човека било справедливо възмездие за греха. Първосъздаденият човек оставил божествената храна, която съответствала на неговата природа, и, за да постигне независимост от Бога, избрал за своя храна забраненото дърво, въпреки че добре знаел, че това е плодът на смъртта, тоест на постоянното изменение, на преходността. С това, в съответствие с плода, който избрал, той направил такъв самия си живот – подложен на разлагане;

може да се каже, че Адам предал цялата ни природа за храна на смъртта. И смъртта живее постоянно, правейки ни своя храна, вследствие на това ние не живеем истински, а постоянно биваме поглъщани от смъртта чрез тлението.

Така след грехопадението „животът“ се преродил в „оцеляване“; истинска реалност на битието станала смъртта, а животът продължавал дотолкова, доколкото се отлагала смъртта. Тази смъртност, тоест „живот в смъртта“, усещана като нетрайност, преходност и, нещо повече, като безсмисленост на съществуването, се явява основен принцип на „кожените дрехи“.

Обличането в „кожени дрехи“ – това е загубването от човека на богоугодното достойнство на своята природа. При сътворението човешкото тяло било открито за ангелските сили и за Бога, лесно влизало в общуване с тях. В същото време, пише светителят Григорий Нисийски, единният хор на разумната природа, ангелска и човешка, „съзерцавал единия Глава на хора и пеел в хармония с Главата“. Но грехът „разрушил тази вдъхновена хармония на хора“; увлякъл се от прелъстяването на змията, човекът паднал и се смесил с калта. Облеченият сега в груба плът човек вече не можел свободно да общува с Бога и Ангелите; „кожените дрехи“ станали завеса, отделяща го от невидимия свят. Напротив новата реалност за човека – това е чисто биологичният живот, животът на неразумните същества. Както пише светителят Григорий Нисийски, топлокръвните животни се ръководят от своите чувства, размножават се в резултат на своята привързаност (стремеж) към удоволствието. Страхливостта спасява слабите, свирепостта – тези, които са по-силни от другите. Тези и други подобни на тях черти „чрез скотоподобния начин на раждане влезли в състава на човешкото естество“, свойствата на неразумната природа се съединили с човека.

С такива думи светителят Григорий Нисийски характеризира новото, „подестествено“ състояние на човешката природа. „Това е нещото, което човек е възприел в допълнение с неразумната кожа: половият съюз, зачатието, раждането, осквернението, храненето от гърди, а след това и с храна, и изхвърлянето ѝ от тялото, постепенното израстване, зрялата възраст, старостта, болестта и смъртта.“

Преподобният Максим Исповедник обръща внимание на още един признак на „кожените дрехи“. Биологичното, скотоподобно състояние на човека е свързано със страдание за него. Гладът, жаждата, умората, действието на стихииите, болестите – всички тези „естествени страсти“ са създали сякаш нов природен закон за човека. Този закон е установен от Божествената справедливост и действа в пълно съгласие с нея: страданието се явява разплата за удоволствието, доставяно от греха. Колкото повече човек търси удоволствия, толкова повече изпитва страдание. Впрочем, в условията на падналия свят страданието е скрито под примамката на удоволствието, така че поради грубостта на плътта човек лесно се улавя на тази примамка. Мислейки да избегне страданията и да получи удоволствие, той само увеличава своите страдания. Преподобният Максим говори за „лукавите вериги на естеството“, които здраво свързват човека с примамките на удоволствията. Тази прелъстителност на греха, неговата незабележимост и привидна безобидност са още един признак на „кожените дрехи“.

Следва да се подчертае, че понятието *кожени дрехи* се отнася не само за тялото, но и за душата на човека. Сами по себе си немощите на естеството не са грях, това са „безукорните страсти“, които според праведния Божий съд служат само за наказание за греха. Но в условията на грубост и тленност на плътта „естествените страсти“ служат за източник на „не-

естествените“, тоест на греховните страсти. Така грижата за здравето и благополучието на тялото подтикват към чревоугодие и сластолюбие, невъзприемането на духовния свят неизбежно подбужда към забравяне на Бога, към тщеславие и т. п. Получава се така, че „кожените дрехи“ – това не е само загрубялото тяло, но и душата, подложена на страстите. Както Библията, така и светите отци отбелязват, че след грехопадението целият човек, и по душа, и по тяло, станал „плътски“. Светителят Иоан Златоуст, обяснявайки текста на апостол Павел: *ония, които живеят по плът, не могат да угодят Богу* (Рим. 8:8), пише: „Той казва „плът“, а не „тяло“ или състав на тялото, (имайки пред вид) плътския или светския живот, изпълнен със самооправдание и разпътство, който прави целия човек плът.“

Светителят Григорий Нисийски отбелязва, че не само тялото, но и душевните страсти образуват „покривалото на сърцето... плътското покривало на ветхия човек“. Когато казва „плът“, с това той определя ветхия човек, който апостолът заповядва да отхвърлим от себе си (1 Кор. 2:14; 3:3; Еф. 4:22), тоест човека, когото апостолът нарича „плътски“ или „естествен“, в противоположност на „духовния“. Според кратката формулировка на светителя Григорий, „кожените дрехи“ са „плътската воля“.

Б. „Кожените дрехи“ – Божия грижа за падналия човек

Обличането в *кожени дрехи*, тоест в смъртна, подложена на разлагане природа, е закономерен резултат от грехопадението. Но в книга Битие се казва, че Сам Бог облича човека в тези дрехи. От това, разбира се, не следва, че Бог създава смъртта и тлението. Бог не е Творец на злото. Напротив, Той е единственият, Който може да обръща злото в добро. И Той

винаги действа от любов. Както пише преподобният Максим Исповедник, „Бог действа от любов дори по отношение на тези, които са станали зли, извършвайки делото на нашето изправяне.“ И Той използва създалата се ситуация за полза на съгрешилия човек. Това е другата страна на „кожените дрехи“ – в нея се проследява действието не само на правосъдието, но и на Божията любов и грижа за падналите прародители.

Позволявайки на смъртта да съществува, Бог я обръща против тлението, водещо до смърт, и установява предел както на тлението, така и на греха. Така Бог ограничава злото и прави падението небезнадеждно. Неговият първоначален план за вечния и блажен живот на човека остава неизменен. Коментирайки тази тайна на безпределното Божествено състрадание, светителят Григорий Богослов казва, че Бог допуска да съществува смъртта, „за да не стане злото безсмъртно“.

Обличането в груба плът, както вече казахме, лишило човека от възможността да общува с духовния свят, силно отслабило в него способността за духовно знание. Но от това имало немалка полза, защото, поради греховната насоченост на своята воля човекът можел да общува само с демоните, но съвсем не с Ангелите и още по-малко с Бога. И грубата плът като завеса го скрива от непосредственото влияние на духовете на злобата.

Обличането в биологически живот имало голямо педагогическо значение. „Кожените дрехи“ на немощната, подложена на страдание плът, трябвало да възпитат смирение в човека, съгрешил поради безгрижие, не оценявайки своето богоподобно достойнство. „Ти ще понасяш тежък труд и грижа – казва Златоуст от лицето на Бога – и ще прекарваш целия си живот в скръб, и това ще ти бъде като юзда, за да не мечтаеш за себе си по-високо от своето достойнство, но посто-

янно да помниш за своята природа и занапред никога да не допускаш подобна заблуда.“¹

„Новият естествен закон“, според който за греховните удоволствия непременно следвало страдание, трябвало да постави предел на греховната насоченост на волята на човека. Както непослушното дете приучват към послушание с помощта на телесни наказания, така и за падналия човек само страхът, че ще изпита страдание можел да го отвърне от греховния стремеж към удоволствия.

В. Брак

Отците на Църквата ясно и единодушно учат, че преди грехопадението бракът не съществувал в този вид, в какъвто го разбираме сега. Светителят Иоан Златоуст пише: „След като бил сътворен, Адам пребивавал в рая и там не ставало дума за брак. Той имал нужда от помощник, и му бил даден. Но тогава дори нямало нужда от брак... Желанието за полово общуване, зачатие, мъките на чадородието и всяка форма на тление били чужди на душите им.“ Този текст почти дословно съвпада с учението на светителя Григорий Нисийски за това, че половият съюз, зачатие, раждането и т. н. – това са аспекти на „кожените дрехи“, които били дадени на човека след неговото падение. Какво точно означавали думите на Адам: *ще се прилепи към жена си; и ще бъдат (дватамата) една плът* (Бит. 2:24) – по отношение на състоянието преди падението, до каква форма на съюз водело това, ние не знаем, както не знаем с точност какво е било тялото на човека преди падението.

Тялото съществувало, мъжът и жената съществували

¹Св. Иоан Златоуст. Творения. Т. 4.

отделно, всеки със своите психофизиологични особености. Но светителите Иоан Златоуст и Григорий Нисийски не се съмняват в това, че те не са били подчинени на телесните нужди; „те живеели като ангели, не изгаряйки от пожеланията (на плътта) и не били смущавани от други страсти“. По тази причина ние не знаем как трябвало да се *плодят и множат* (Бит. 1:28) хората преди грехопадението. Преподобният Максим Исповедник говори много общо за „духовното размножаване“ на човешкия род.

И така, бракът в този вид, в който го познаваме сега, се появил едва след грехопадението. Страстното раждане от семе по подобие на животните станало неизменна част от този биологичен, скотоподобен живот, на който бил осъден човекът. Силата на това осъждане била много голяма. Заедно със зачатието, свързано с чувствено удоволствие, се предавали и греховното разположение, и немоцта на естеството. Раждането¹ станало канал, който приобщавал човека от самото начало на неговото битие към потока на греховния живот. Затова то се явява синоним на първородния грях.

Така състоянието на падналия човек било много печално и толкова по-ужасно, че било напълно безизходно. Животът на човека започвал с несправедното удоволствие на зачеването, с това начало на развитието на страстите и завършвал със заслужена смърт. Но и тази, както изглежда, безизходна реалност, създадена от греха, Бог използвал за целите на Своя Всеблаг промисъл. Благодарение на брака човек не само запазил способността за биологично оцеляване, не само

¹ Има се пред вид различието между първоначалното безстрастно раждане, посредством което биха се размножавали хората, ако не беше грехопадението, и страстното раждане, станало реалност на човешкия живот след грехопадението.

получил утешението да има потомство, което само по себе си превъзмогва болките от раждането (Иоан. 16:21), но което е най-главното, на падналия човек веднага след грехопадението било обещано, че от неговото потомство ще произлезе Спасител, Който ще разкъса този порочен кръг на греховния живот (Бит. 3:15).

6. Единството на човешкия род

Адам и Ева били прародители на човешкия род, предназначени от Бога за това от тях като от корен да произлязат всички хора, предопределени от Бога за владение на земята.

Освен Адам и Ева, нямало никакви други родоначалници, създадени от Бога преди тях или заедно с тях. Така Бог дал благословение за размножаване на хората само от една-единствена двойка. Никога не са съществували никакви предшественици на Адам. Във втора глава е казано, че преди Адам още не е съществувал човек, който да обработва земята (Бит. 2:5). И след даването на имена на животните за човека не се намерил помощник, подобен на него (Бит. 2:20). Ева била първата жена на земята. Тя била наречена Ева (на еврейски „живот“), защото *стана майка на всички живеещи* (Бит. 3:20), тоест прамайка. Има множество доказателства за това, че Адам е праотец на човешкия род. Така ветхозаветните родословни таблици се извеждат от Адам (Бит. 5:1; 1 Пар. 1). Товит в молитва към Бога възкликва: *Ти сътвори Адама и даде му Ева за помощница, жена му – за подпорка. От тях произлезе човешкият род* (Тов. 8:6).

В Новия Завет евангелистът Лука завършва родословието на Иисуса Христа по възходяща линия с Адам, когото нарича Божий, като произлязъл не от хората, а създаден от Са-

мия Бог (Лук. 3:38). Апостолът в Деяния казва, че Бог е сътворил от една кръв целия човешки род, за да живее по цялото земно лице (Деян. 17:26). Така всички хора произлизат от една кръв, или от общ корен, образувайки помежду си вътрешно и органично неразделно единство. Всеобщата греховност на хората е свързана и с това, че човечеството било поразено от греха в своите прародители. *Чрез един човек грехът влезе в света, а чрез греха – смъртта, и по такъв начин смъртта премина във всички люде* (Рим. 5:12). Както Христос – вторият Адам – се явява родоначалник на духовно възроденото човечество, така и първият Адам – генетически родоначалник на всички хора. Съвременната генетика потвърждава идеята за единството на човешкия род. За това говорят общото и еднакво за всички раси и племена анатомично устройство на тялото, способността на мъжете и жените от различни раси чрез брак да произвеждат потомство, способно да се възпроизвежда (което не става при кръстосване дори на най-близки видове животни, например кон и магаре: мулето и катърът са безплодни); общността на законите на така наречената икономика на живота, отнасяща се до раждането, условията за съществуване, възрастите и смъртта, накрая, забележителната общност на древните предания за първите хора, за тяхното блажено състояние, за падението и потопа.

7. Първородният грях

Православната Източна Църква под първороден грях винаги е разбирала онова „семе на тлението“, онази наследствена повреденост на природата и склонност към греха, която всички хора получават от Адам посредством раждането. Зачеването и раждането са канал, по който се предава пра-

родителската повреденост. *Ето, в беззаконие съм заченат, и в грях ме роди майка ми* (Пс. 50:7) – възкликва Давид, а апостол Павел пряко свързва греховната повреденост на човешката природа с греха на прародителите: *чрез един човек грехът влезе в света, а чрез греха – смъртта, и по такъв начин смъртта премина във всички люде чрез един човек, в когото всички съгрешиха* (Рим. 5:12).

На Православието е чужда представата за това, че потомците на Адам носят лична отговорност за греха на прародителите като за свой собствен грях. Така в постановленията на Картагенския Събор от 252 г. е казано, че „не бива да се забранява да се кръщава младенецът, който едва родил се, не е съгрешил с нищо, а само, произлязъл по плът от Адам, е възприел заразата на древната смърт чрез самото раждане“ и че при кръщението му се прощават не неговите собствени грехове, а чуждите¹.

Юридическото разбиране за „първородния грях“ като престъпление, за което носят отговорност всички хора както за своите лични грехове, за пръв път е въведено в богословието от Блажения Августин в полемиката му с пелагианите, отричащи повредеността на човешката природа в резултат на грехопадението на Адам. Основателят на тази ерес Пелагий учел, че грехът на Адам не е предизвикал никакви увреждания дори и в собствената му природа и още по-малко можел да предизвика някакви вредни последствия в природата на потомците. Според учението на Пелагий всички хора се раждат също такива невинни и непорочни, какъвто бил Адам при сътворяването му, и се намират в такова състояние дотогава, докато в тях не се развият съзнанието и свободата, при които единствено е възможен грехът. Прародителският грях по мне-

¹Св. Киприан Картагенски. 59 послание.

нието на Пелагий за потомците на Адам има само значението на лош пример, а всички хора грешат поради личната свобода, която има такава сила, че ако човек твърдо и искрено е решил да не греши, той би могъл да стане напълно безгрешен. Впрочем, дори безгрешният човек не би могъл да се избави от смъртта, защото според учението на пелагианите всички хора са смъртни по природа, а не по силата на грехопадението на Адам.

В полемиката с пелагианите Блажени Августин допускал някои крайности. Така той смятал, че повреждането на човешката природа е толкова дълбоко, че в човека не е останало никакво разположение към добро и само Божествената благодат извършва нашето спасение. Но главното Августин е отбелязал правилно: греховната повреденост на човешката природа се явява наследствена и се проявява в ранна възраст. Именно тази идея била развита от светите отци на Православния Изток, които, въпреки, никъде не употребявали термина „първороден грях“.

Така светителят Григорий Палама, обяснявайки защо Христос се е въплътил от Дева, а не чрез брак, отбелязва, че Спасителят „бил единственият, незаченат в беззакония и неносен в грехове в утробата... Защото плътското желание, бидейки независимо от волята и явно враждебно на закона на духа – макар и у целомъдрените по пътя на силата на волята да се държи в робство и да се освобождава само за целите на раждането на деца, – от началото привнася осъждане, бидейки тление, и е наречено така, и ражда, разбира се, за изтление, и се явява страстно движение на човека, несъзнаващ честта, която нашето естество е приело от Бога, но след това се е уподобило на животните“¹.

¹Св. Григорий Палама. Омилия 16.

По силата на страстното раждане злото влиза вътре в човека, става сякаш част от неговата природа. Преподобният Антоний Велики отбелязва: „Злото се е прилепило към естеството, както ръждата – към медта, и нечистотата – към тялото.“¹ Хората сякаш са получили свой, вътрешен източник на греховни движения и помисли, станали *по природа чедата на Божия гняв* (Еф. 2:3).

В такова паднало състояние на човека дяволът е получил сила и власт над него. Чрез страстите той направил човека свой роб. „Престъпил Божията заповед – отбелязва светителят Атанасий Велики, – Адам се отдал на греховни помисли... улавящи ни... защото дяволът ги посял с лъжа в разумната природа на човека, паднала в престъпление и отдалечила се от Бога, така че дяволът утвърдил в естеството на човека закона на греха и смъртта, царстваща чрез греха.“² Подобна мисъл изказва и преподобният Макарий Египетски: „Така лукавият княз облякъл душата в греха, цялото ѝ естество, цялата я осквернил, цялата я пленил в своето царство.“³ В резултат на това се образувал синергизъм (взаимодействие) между волята на дявола и волята на човека. Но човекът все пак останал свободен и след падението, макар че волята му се склонила повече към злото, отколкото към доброто.

Вменяване на първородния грях

На Православния Изток винаги е бил чужд западният юридизъм и първородният грях се разглеждал преди всичко

¹ Св. Антоний Велики. Наставления... Добротолюбие. Т. 1.

² Св. Атанасий Велики. Против Алолинарий. Кн. 2. Творения. Т. 3.

³ Преп. Макарий Египетски. Наставления... Добротолюбие. Т. 1.

като повреденост на природата, а не като грях, за който са виновни всички хора. Но източните отци не отричали, че ние винаги носим наказанието за престъплението на Адам, макар и не така, както за своите лични грехове. Това наказание се състои, първо, в това, че всички хора, раждащи се чрез брак, подлежат на закона на смъртта. Свети апостол Павел пише, че *смъртта царува от Адама до Моисея и над несъгрешилите с престъпление, подобно на престъплението на Адама* (Рим. 5:14). Изяснявайки този текст, светителят Теофан Затворник отбелязва, че не личните грехове на всеки човек, а първоначалният грях на Адам се е оказал причина за смъртта. Макар и сред потомците на Адам да имало и особено развратени грешници (например допотопните исполини, жителите на Содом), престъпленията на които се наказвали със смърт, но това било, както пише светителят Теофан, „не първоначалната... присъда на смъртта, а само ускоряване на срока на смъртта, вече присъдена на всички“ (Тълк. на Рим. 1–8 гл., с. 313). Тази присъда не избегнала дори Божията Майка, станала, както и останалите хора (освен Христа), по Своето раждане причастница на природата на ветхия Адам.

Първородният грях се явява наказание и поради това, че получилият повредена природа човек не може да влезе в Царството Небесно (Иоан. 3:5). Дори невинните младенци подлежат на това наказание, макар че те, като нямащи лични грехове, да са избавени от вечните мъчения. Картагенският Събор е провъзгласил анатема за тези, които отхвърлят необходимостта от кръщаване на младенците, и е подчертал, че те, нямайки лични грехове, все пак се кръщават „наистина за опрощаване на греховете“ (правило 124), тоест „първородният грях“ или „прародителската сквернота“ в дадения случай по своя резултат се приравняват към престъпване на Божия закон, доколкото по силата на плътското раждане всеки чо-

век вече подлежи на наказание – лишава се от Царството Небесно.

Така първородният грях се вменява двойко – всеки човек, притежаващ природата на падналия Адам, подлежи на смърт и се лишава от Царството Небесно. Тази печална реалност на мнозина изглежда несправедлива – защо заради престъплението на един човек, Адам, страдат неговите невинни потомци. Като оправдание на тази привидна несправедливост някои свети отци посочват общия закон на природата, съгласно който от подобното винаги произлиза подобно: от подложения на страстите се ражда страстен, от грешника – грешник. Най-дълбоко решение на този въпрос дава свети апостол Павел, който пише: *както чрез непослушанието на един човек мнозина станаха грешни, тъй и чрез послушанието на Едного мнозина ще станат праведни* (Рим. 5:19).

Апостолът не отговаря пряко на въпроса справедливо или несправедливо е това, че невинните хора страдат заради престъплението на Адам. Той обръща внимание на друго. Христос със Своя изкупителен подвиг е отстранил всеки повод за недоволство. За да постигне великата цел на промисъла, трябвало да спаси човека, да го спаси от тежкия закон на раждането с неговите последствия, страстност и тление. Това било невъзможно да се направи с естествени средства. Само Бог бил силен да го извърши. Само предаването на Божествената благодат на човечеството, побеждаваща осъждането и немоощта на естеството, можело да даде спасение на човека. Този нов поток на Божествена сила, както подчертава апостол Павел, влязъл и се разпространил в човечеството по същия път, по който тлението и смъртта преминали от първия Адам. Както ветхият Адам, отклонил се от своето предназначение, разпространил върху всичките си потомци плътското раждане, греха и тлението, така Новият Адам, като осъществил

всичко, което не постигнал праотецът, станал родоначалник на новото човечество и разпространил върху него силата на духовното безгрешно раждане, освободил го от греха, избавил го от тлението и го води към крайната цел на промисъла – обожението.

III. БОЖИЯТ ПРОМИСЪЛ

1. Понятие за Божия промисъл. Общ и частен промисъл

Христос учи: *Моят Отец досега работи, и Аз работя* (Иоан. 5:17). В тези думи на Господа Иисуса Христа се съдържа мисълта за постоянния промисъл на Бога за света¹. Макар и Бог да си починал в седмия ден от всичките Си дела, *що извърши* (т. е. от делата на творението), апостолът казва, че Сам Бог дава *на всички живот и дишане и всичко... ние чрез Него живеем, и се движим, и съществуваме* (Деян. 17:25,28). Божията сила поддържа битието на света и участва в действията на тварните сили. Постоянството на природните закони също е резултат от действията на Божествената воля.

Промислителната дейност на Твореца е закономерно следствие от Божията благост и премъдрост. Преподобният Иоан Дамаскин отбелязва: „Само Бог по природа е благ и мъдър. И Той промисля като благ, защото който не промисля, той не е благ. Защото и хората, и неразумните животни по

¹ В XVII в. на Запад получил разпространение религиозно-философски възглед, съгласно който Бог, след като сътворил света, не взема никакво участие в него и не се намесва в хода на историята и в законите на природата. Деистите представили идеята за естествената религия, религията на разума, противопоставяйки я на религията на Откровението.

природа се грижат за своите деца, и който не се грижи, бива укоряван. А като мъдър, Той се грижи за всичко съществуващо по най-добрия начин.“¹ Православният катехизис определя Божия промисъл по следния начин: „Божият промисъл е непрестанното действие на Божието всемогъщество, премъдрост и благост, чрез които Бог запазва битието и силата на творението, насочвайки ги към добри цели, подпомага всяко добро дело, а възникващото чрез отдалечаване от доброто зло пресича или изправя и обръща към добри последствия.“ Така в промисъла се наблюдават две функции: запазване на сътвореното и управляване на света.

Бог не само животвори света, но и насочва неговата история към набелязаните цели. Тези две функции на промисъла подчертава и преподобният Иоан Дамаскин: „Божият промисъл е грижата на Бога за това, което съществува.“ И още: „промисъл е Божията воля, според която всичко се управлява по целесъобразен начин“².

Различаваме два вида Божий промисъл: общ и частен. Общият Божий промисъл обхваща целия свят изобщо, като съвкупност от всички същества с действащите в тях сили и закони, а частният се простира върху всички предмети и явления, колкото и малки да изглеждат те.

„Всемошното и пресвято Слово на (Бога) Отца, обхващайки всичко и проявявайки Своите сили навсякъде, и освежавайки всичко видимо и невидимо, всичко държи и обхваща в Себе Си, така че не оставя нищо непричастно на Своята сила, но всичко, всяко същество поотделно и всички същества заедно оживява и пази.“³ „Както на Небето, така и на зе-

¹ Св. Иоан Дамаскин. Точно изложение... Кн. 2. Гл. XXIX.

² Пак там.

³ Св. Василий Велики. Слово против езичниците.

мята нищо не е изключено от Божието управление и провидение, и грижата на Твореца се простира върху всичко, както върху невидимото, така и върху видимото, както върху голямото, така и върху малкото, защото всички творения имат нужда от промисъла на Твореца, и всяко поотделно, по своята природа и предназначение.“¹

По Божие благоволение съществува цялото необятно пространство на света. Бог изпълва небето и земята (Иер. 23:24). Ако Той отвърне лицето Си, то всичко ще се смути (Пс. 103:29).

По Божия промисъл живее растителният свят. Бог *покрива небето с облаци, приготвя за земята дъжд, прави да расте по планините трева (и злак човеку за полза)* (Пс. 146:8).

Божият промисъл се разпростира върху целия животински свят. *Очите на всички се на Тебе упоават (Господи), и Ти им давааш тяхната храна своевременно; отваряш ръката Си и насищаш всичко, що живее по благоволение* (Пс. 144:15, 16). Бог не оставя без Своята грижа и малкото птиче: *ни едно от тях няма да падне на земята без волята на Небесния Отец* (Мат. 10:29).

Но най-главният предмет на Божия промисъл на земята е човекът. Бог знае помислите на всеки (Пс. 138:2), чувства та (Пс. 7:10), дори въздишките (Пс. 37:10), подава потребното на всички още преди да поискат от Него (Мат. 6:8) и накланя ухото Си към молитвата на молящия се (Пс. 85:1), изпълнявайки това, за което се моли, само ако то произлиза от искрена и жива вяра (Мат. 17:20), и ако е в съгласие с доброто на молящия се, състоящо се в търсене на царството Божие (Мат. 6:33). Той насочва стъпките на човека, незнаещ своя път (Притч. 20:24), Той прави някого беден и обогатява, унижава

¹ Атиноген. За възкресението на мъртвите.

и извисява, нанася рани и Сам ги превързва, поразява и лекува (Иов. 5:18). Обичайки праведните, Той щади и грешните, не се гневи докрай, нито вечно враждува (Пс. 102:8, 9 – слав.), но дълготърпи, та посредством Своята благодат да приведе всички към покаяние (Рим. 2:4). Тази всеобхватна, непрестанна Божия дейност в света е изразена в Символа на вярата чрез наименованието на Бога Отца „Вседържител“.

Макар и Божият промисъл да действа навсякъде, но „за да видиш Бога в Неговия промисъл, е необходима чистота на ума, сърцето и тялото. За придобиването на чистота е необходим живот според евангелските заповеди“ – пише светителят Игнатий (Брянчанинов). Преподобният Максим Исповедник казва, че само чрез духовното озарение човешкият ум получава способността да разпознава енергиите на Логоса, скрити и утаени под чувствените покрови на тварния свят.

Разказват, че свети Антоний, веднъж недоумяващ от дълбочината на Божието домостроителство (управлението на света) и Божия съд, се помолил и казал: „Господи! Защо някои от хората достигат старост и състояние на немощ, а други умират в детска възраст? Защо едни са бедни, а други – богати? Защо тираните и злодеите благоденстват, имайки всички земни блага в изобилие, а праведните биват угнетявани от напасти и нищета?“ Дълго бил зает с тези размисли, и към него дошъл глас: „Антоний, внимавай над себе си и не подлагай на изследване Божиите съдби, защото това е вредно за душата.“

Грехопадението внесло разстройство в нашата природа и в заобикалящия свят и това затруднява виждането на Божия промисъл във всичко. Ние бихме искали да виждаме добро, красота, разумност във всички явления от живота. Често се срещаме с противоположни явления: със зло, безобразие и безумие. Всичко това съществува не по Божия воля, макар че

Бог със Своя промисъл обръща и злото към добри последствия за тези, които го претърпяват разумно.

Светителят Василий Велики пише: „В това, което съществува, няма нищо безпорядъчно, нищо неопределено, нищо напразно, нищо случайно. Не казвай: зла случайност или недобър час. Това са думи на невежи хора.“

Само поради нашата духовна слепота ние не можем да разберем Божия промисъл във всичко. „Ако се стремиш да узнаеш защо животът на грешника се продължава, а дните на идването на праведника се съкращават? Защо несправедният благоденства, а праведният бива угнетяван? Защо младенецът бива грабнат от смъртта, преди да е достигнал зряла възраст? Защо има войни, защо има корабокрушения, суши, многодъждие? Защо е сътворено вредното за хората? Защо един е роб, а друг – свободен? Един е богат, а друг – беден? Има много различия както между грешащите, така и между преуспяващите в добродетелите: една е продадена на съдържател на блуден дом и по неволя живее в грях, а друга от най-ранна възраст е дадена на добра господарка и възпитана в правилата на целомъдрието: защо последната е облагодетелствана, а първата – осъдена, и каква е наградата на всеки от Съдията? Когато се замислиш за всичко това, разсъди, че Божиите съдби са бездна и бидейки заключени в Божествените съкровища, не са лесно разбираеми за всеки. А на вярващите е дадено обещание от Бога: *на тебе ще предам пазените на тъмно съкровища* (Ис. 45:3). Затова, когато се удостоим със знание „лице в лице“, тогава ще видим и „бездните“ в Божиите „съкровища“.

Светителят Григорий Богослов пише, че не следва да смятаме Бога за неумел Художник и Управител на света само защото не ни е известен начинът, по който управлява. Бог управлява вселената мъдро. И „ако ти не знаеш законите, това

не значи, че и Словото не ги знае. Защото ако не познаваш живописиста, не следва, че и живописецът не я познава. Или ако не са ти известни свойствата на линиите, не следва, че те не са известни и на специалиста по геометрия, както и на теб. Едно разбери сам, а с друго се съгласи благоразумно. И това да се покоряваш на разума, вече е признак на разум. Ако всичко е ясно, то кажи: къде е мястото на вярата? Защото вярата е неизпитващо съгласие“.

Как да съгласуваме Божия промисъл и привидната несправедливост: благоденствието на злите и страданието на праведните? На това отците на Църквата дават следните отговори. Това, което за някои изглежда несъвършенство във видимата природа, например земетресенията, бурите, наводненията и различните земни бедствия, само по себе си, без отношение към чувстващите същества, не е зло, а, напротив, в общата световна система е същото, каквото е в живописиста при светли бои сянката, каквото са в музиката при възвишени и тънки звуци – плътните и ниски звуци. То се явява зло само по отношение на чувстващите творения и техния владика – човекът, покорил чрез своя грях цялото творение на суетата (Рим. 8:20) и намерил в това наказание за греха си¹. Но наказвайки човека по този начин, Бог в същото време и лекува, обръщайки различните физически бедствия в едно от най-важните и действени средства за това да вразумява хората, да ги възпира от порока и да ги привежда към добродетелта. „Болестите – казва светителят Василий Велики – в градовете и сред народите, сушата, неплодието на земята и бедствията, случващи се с всеки в живота, пресичат умножаването на греха. И всяко подобно зло се изпраща от Бога, за

¹ Св. Теофил Антиохийски. Към Автолик.

да предотврати пораждаването на истинските злини. Защото и телесните страдания, и външните бедствия са създадени за обуздаване на греха. И така, злото не е от Бога, а Бог изстребва злото, както и лекарят унищожава болестта, а не я влага в тялото. А разрушаването на градовете, земетресенията, наводненията, войните, корабокрушенията, всяко изстребване на много хора, ставащо от земята или морето, от въздуха или огъня, или от всяка друга причина, става, за да вразуми останалите, защото Бог вразумява всенародните пороци с всенародни наказания.“¹.

Що се отнася до нравственото зло, макар и то да се допуска от Бога за запазване на човешката непокосненост, свободата, обуславяща възможността за самото добро², злото не само не се поддържа от Него, но и се пресича или унищожава, за да отстъпи място на умножаването и тържествуването на доброто. А ако праведниците на пръв поглед често биват оставени от Бога независимо от своите непрестанни и топли молитви към Него и се подлагат на най-тежки бедствия, докато грешниците благоденстват, при това не трябва да забравяме, че никой от най-добродетелните хора не може да се похвали с това, че не се нуждае от изпитване на своята добродетел, както и от живо, чувствително напомняне за това, че настоящият живот не е истинският, блажен живот, а само път към него. Освен това, никой не вижда какво става вътре в благочестивите хора, каква висока радост получават насаме със своята съвест и какво тежко наказание понасят грешниците от същата тази съвест. А пълното въздаяние за добродетелта и за порока трябва да очакваме само в бъдещия

¹ Св. Василий Велики. За това, че Бог не е виновен за злото.

² Св. Атанасий Велики. Против езичниците.

живот. „Ако ни е открито Царството Небесно – казва Златоуст, – и ни е показано въздаянието в бъдещия живот, то вече не си струва да изследваме защо праведните тук търпят скърби, а порочните живеят в удоволствия. Защото ако там всеки очаква награда според заслугите, то защо да се смущаваме от тукашните събития, щастливи или нещастни. С тези бедствия Бог упражнява покорните на Него като мъжествени борци, а по-слабите, нерадивите и неможещи да понасят нищо тежко, предварително вразумява за добри дела.“ „Не трябва, както отбелязва Григорий Богослов (пред вид на подобни явления) да се удивяваме, не разбирайки немислимата дълбочина на Божиите разпореждания, според които се извършва всичко. Не бива да се удивяваме, знаейки, че света управлява Художник, Който, разбира се, е по-мъдър от нас и води Своего творение към каквото Му е угодно и както Му е угодно, но без никакво съмнение, към съвършенство и изцеление, макар и лекуваните да се огорчават.“ По същата причина според наставленията на светителя Василий Велики не бива да се смущаваме и от това, че често молитвите не биват изслушвани и удовлетворявани от Бога, тъй като това става или защото се молим неискрено и неусърдно, или се молим за това, което не е истински полезно и необходимо за нас, докато Бог по-добре, отколкото самите ние, знае, какво е по-полезно и необходимо за нас, в съответствие с което изслушва или не изслушва нашите молитви и ги удовлетворява или не ги удовлетворява.¹

¹Св. Василий Велики. За това, че трябва да предпочитаме молитвата пред всичко.

2. За Бога – промислител на духовния свят

Както е известно, светът на безплътните духове се състои от добри и зли Ангели. Божият промисъл е различен по отношение на едните и на другите. Ако на светите Ангели Бог съдейства в тяхното духовно-нравствено преуспяване и управлява чрез тях, то демоните ограничава в тяхното злодейство и насочва, макар и против волята им, извършваното от тях зло към добри последствия. Да се спрем на Божия промисъл за добрите Ангели.

А. Божият промисъл за добрите Ангели

Тъй като добрите Ангели пребивават в единение с Бога и са изпълнявали възложените им служения, то Господ непрестанно ги освещава и просвещава със Своята Божествена светлина, правейки ги втори светлини след Себе Си или отблясъци от Своята светлина, предавайки им Своята благодат, оставайки за тях Учител, Управител и Осветител. И затова те посредством възложените им от Бога служения непрестанно израстват и се усъвършенстват в своите духовни сили.

Предстоейки пред Бога и съзерцавайки Неговата неизказана слава, те непрестанно Му възнасят своите хвалебни песни и служат на Бога в делата на Неговия Божески промисъл.

Така Ангелите са оръдия на промисъла в самия ангелски свят, „ангелските чинове са поставени в такъв ред, че низшите Ангели получават Божието просвещение и благоденния чрез висшите“¹. Например Престолите, Серафимите и

¹Православно изповедание на вярата. Ч. 1, отговор на въпрос 20.

Херувимите се поучават непосредствено от Бога, като най-висши от всички и най-близки до Бога, и след това поучават останалите чинове, и така висшите учат низшите по реда. Така, съгласно Православното изповедание висшите Ангели предават всяко знание и просвещение.

Ангелите служат на Бога в Неговата промислителна дейност и в чувствения свят. Затова, когато „едни от тях предстоят пред великия Бог, други със своето съдействие поддържат целия свят, бидейки поставени да управляват стихии и небесата, света и всичко, което е в него. Всеки от тях е получил (като заповед) някаква част от вселената или е поставен за нещо в света, както това е било известно на Устроилия и Разпределилия всичко, и всички те водят към един край по волята на Създателя на всичко“.

Но особен предмет на живото участие на Ангелите в Божия промисъл за света, се явяват хората, при това както цели народи и общества, така и отделни личности. Както се вижда от споменаването в книгата на пророк Даниил за иудейския, елинския и персийския ангел княз, към всички народи са поставени от Бога особени Ангели, които се застъпват за тях пред Бога и следят съдбата им, насочвайки ги с неведоми средства и пътища към назначената им от промисъла цел. А както може да се види от примера за Църквите, и към всяка Църква или паство е поставен особен Ангел, който невидимо я наблюдава и ѝ оказва своето благодатно покровителство и съдействие. Накрая, в което несъмнено ни убеждават думите на Самия Господ за Ангелите (Мат. 18:10), и на всеки от вярващите се дава от Бога особен Ангел, който става негов постоянен пазител и помощник в неговото спасение. Влизайки във вътрешно общуване с вярващия при встъпването му в Христовата Църква, Ангелът Пазител неотстъпно присъства до него и го наблюдава през целия му живот, стига да не бъде про-

гонван от вярващия с някакви нечисти и враждебни действия, а наред с това като негов постоянен помощник и сътрудник го наставлява във вярата и във всяко добро, опазва от всякакви злини неговата душа и тяло, възнася молитвата му към Бога и сам се застъпва за него пред Бога във всички земни нужди и скърби, и, накрая, след завършването на този живот, не прекратява своята помощ, но превежда душата му в неведомата страна на вечността.

Б. Божият промисъл по отношение на злите духове

1. Битие на злите духове

Вследствие на своето плътско състояние ние не сме способни да виждаме духовете на злобата, но *имаме по-достоверно нещо – пророческото слово, на което, добре правите, че давате внимание, като на светило, което свети на тъмно място* (2 Петр. 1:19) – и можем да познаем своите врагове дотолкова, че да бъдем в състояние да ги победим. Средство за познаване на духовете за нас е християнското учение, съдържащо се в Священото Писание, разкрито и утвърдено в творенията на светите отци и учители на Църквата.

С учението за дявола като за действително съществуващ личностен дух ние се срещаме на първите страници на Библията. Според свидетелството на книгата Битие дяволът, влизайки в змията, убедил нашите прародители да нарушат Божията заповед (Бит. 3:1–19). За това, че дяволът е бил виновник за греха, погубил целия човешки род, свидетелства книгата Премъдрост Соломонова: *Бог е създал човека за нетление и го е направил образ на Своего вечно битие, ала по завет от дявола влезе в тоя свят смъртта* (Прем. 2:23, 24). По тази причина дяволът се нарича *открай* човекоубиец (Иоан. 8:44).

За това, че Моисей е знаел за съществуването на злите духове, свидетелства книгата Второзаконие. Изброявайки беззаконията на иудеите, Моисей казва, че те *принасяха жертви на бесове, а не на Бога* (Втор. 32:17), тоест, както пояснява светителят Иоан Златоуст, принасяли жертви на идолите, в които седят бесове¹. Дяволът поразил праведния Иов с люта проказа от нозете до главата (Иов. 2:7); дяволът подучил Давид да *преброи израилтяните* (1 Пар. 21:1). Демонът Асмодей убил седем мъже, на които под ред била давана за жена Сара, дъщерята на Рагуил (Тов. 3:8); зъл дух обладал Саул (1 Царств. 16:14, 15).

Със същите свойства на завист, хитрост и лукавство се изобразява злият дух и в книгата Царства (3 Царств. 12:19:23) и в книгата на пророк Захария (Зах. 3:1, 2). В първия случай дяволът, за да подтикне израилския цар да престъпи Божията заповед, обещава да стане дух на лъжата в устата на проците, а във втория – клевети израилския народ.

Светият евангелист Иоан Богослов свързва истинността на битието на злите духове с пришествието на Сина Божий в света. *Който прави грях, от дявола е, защото открай време дяволът съгрешава. Затова се и яви Син Божий, за да разруши делата на дявола* (1 Иоан. 3:8; ср. Мат. 12:24–29; Иак. 2:19). От тези думи следва, че отричането на съществуването на дявола ни води до отричане на тайните на падението, а следователно, и на тайните на Изкуплението. Наистина, защо е трябвало да идва Христос на земята, след като няма дявол? А отричайки тайната на Изкуплението, би трябвало да отхвърлим и цялото християнство. А за това, че Господ Иисус Христос е дошъл на земята, *за да разруши делата на дявола*, свидетелства цялата евангелска история.

¹Св. Иоан Златоуст. Творения. Т. 2.

Ваши баща е дяволът – казва Иисус Христос на иудеите, – и вие искате да изпълнявате похотите на баща си. Той си беше открай човекоубиец (Иоан. 8:44). Христос в притчи и направо учел за дявола и неговите ангели като за действителни същества, като за зли духове, стремящи се да вредят на хората. Изобразявайки Страшния Съд, Христос казва, че Син Човечески ще каже на онези, които са от лявата страна: *идете от Мене, проклетии, в огън вечний, приготвен за дявола и неговите ангели* (Мат. 25:41).

По думите на Христа Спасителя сатаната осемнадесет години измъчвал прегърбената жена (Лук. 13:11–16); той поискал от Господа да сее апостолите *като пшеница* (Лук. 22:31); на други места от Евангелието се привеждат думите на Иисуса Христа за това, че съществува цяло царство зли духове, че дяволът е злобен княз на това царство – има свои слуги (Мат. 12:25–27), че дяволът – беговският княз – е *князът на тоя свят* (Иоан. 12:31).

А как ясно учел Христос за битието на злите духове, когато изцелявал бесноватите! Той никога не наричал беснуването естествена болест, а винаги признавал бесовете за виновници за нея и ги изгонвал (Мат. 4:24; 8:16; Марк. 1:34; 7:29–30). Особено забележително е изцелението на гадаринския бесноват. Този нещастен влачел своя живот не в човешки жилища, а в гробни пещери, удрял се в камъните с пана на устата, издавал вопли; опитвали да го оковат, но той разкъсвал оковите като въжета.

Каква е тази болест? Невярващите ще кажат: епилепсия, нервно разстройство. Много вероятно е душевното и телесното разстройство да представляват удобна почва за дявола. Но за гадаринския бесноват не можем да кажем, че той е бил само нервно разстроен; това се вижда от следното: изгонените от нещастния бесове молили Христа да им позволи да влязат в

стадото свине. Христос им позволил, и ето, стадото се хвърлило от стръмнината в морето (Мат. 8:28–32). Кой е удавил свинете? Не бесноватият, който седял при нозете на Христа, а легионът бесове, изгонени от него.

Подобно на Иисуса Христа, и апостолите учели за зловредността на злите духове, за пагубното им влияние върху човешкия род. Според тяхното учение Христос възприел нашата плът, за да лиши от власт със Своята смърт имащия власт над смъртта, тоест дявола (Евр. 2:14). Дяволът е действително лице, иначе апостол Иуда не би го изобразил спорещ за тялото на Моисей с Архангел Гавриил (Иуд. 1:9). Апостолите учели, че демоните са разумни духове (Иак. 3:15), но зли (Деян. 19:13). Бидейки многочислени, те образуват свое царство, начело на което стои сатаната (Рим. 16:20).

Особено убедително се доказва битието на злите духове от историята на православното подвижничество. Светиите през целия си живот са водели жестока борба с духовете на злобата и са получавали власт над тях: *да настъпват на всяка вражеска сила*, да изгонват бесовете от обсебените, да избавят хората от бесовските козни. Още Тертулиан пише за християните от ранната Църква: „Що се отнася до демоните, ние не само не ги отхвърляме, но и се сражаваме с тях, изгонваме ги от човешкото тяло, както е известно на всеки.“¹

Вярата на Светата Църква в битието на злите духове и тяхното зловредно действие по най-убедителен начин се е изразила в молитвите и молебните чинове. Така, в осмата молитва преди сън православният християнин моли Бога: „... избави ме от сегашното бесовско притеснение... Изтръгни ме от устата на погубващия змей.“ В молитвата на свети Макарий:

¹ Прил. към „Православен поглед“. 1868. Ч. 1.

„Спаси ме, защото Ти си мой Бог и Създател... И тъй, Слове, да не ме грабне сатаната и се похвали, като ме изтръгне от Твоята ръка и ограда.“

Църквата учи да се молим на Ангела Пазител, за да не даде „място на лукавия демон да ни завладее чрез насилване на това смъртно тяло“.

В чина на Светото Кръщение от възприемниците се изисква вместо кръщавания, да се отрекат „от дявола, и от всичките му дела, и от всичката му гордост“. А възможността за съществуването на бесновати, като действително обсебени от зли духове, Църквата признава с това, че има особен чин: „За избавяне от нечисти духове“.

И така, Священото Писание ясно учи, че дяволът е действително съществуващо лице. Затова, както казва праведният Иоан Кронщадски, „упоритото неверие в битието на злите духове е истинско беснуване, защото влиза в противоречие с Божественото Откровение; отричащият злия дух човек вече е погълнат от дявола (1 Петр. 5:8) и седейки *в тъмнина и смъртна сянка*, не е в състояние да види Слънцето на Правдата“¹.

2. Падението на злите духове

Всички безплътни духове са били създадени добри, предназначени за добро и за израстване в светостта. От самото начало те имали нужда от озаряване и просвещаване с Божествената светлина, която е необходима за мисленото им зрение така, както слънчевата светлина за нашите очи. В тяхна власт било да се освещават от благодатта на Светия Дух чрез устремяване към Бога, Източника на Живот и Светлина.

¹От дневник за 1899 г.

Но Денница, един от висшите началстващи духове, на които били подчинени низшите ангелски ликове, назначени да управляват света, отпаднал от Всеблагия Бог и увлякъл след себе си в грях безчислено множество подчинени на него духове. Под влияние на гордостта той пренебрегнал своето, макар и преимуществено, но зависимо от Бога положение, както и възложеното му от Бога служение. Той въстанал против Твореца, като възмечтал да стане равен на Бога, но бил свален от Небето. Отдалечавайки се от Бога, той се отдалечил и от истинската светлина и добро, и паднал в областта на тъмнината и в бездната на злото.

Оттогава място на пребиваване на дявола станала тази бездна, която отделя нашия свят от света на светите Ангели и обителите на рая. Тази междинна поднебесна област в Писанието понякога се нарича „въздух“. Така в книгата на Иов дяволът сам свидетелства, че е ходил по цялата земята и е обходил поднебесната (Иов. 1:7; 2:2). За пребиваването на падналите духове във въздуха говори апостол Павел: *нашата борба не е против кръв и плът, а против началствата, против властите, против светоуправниците на тъмнината от този век, против поднебесните духове на злобата* (Еф. 6:12). Светителят Атанасий Велики пише: „Дяволът, врагът на нашия род, е паднал от Небето, блуждае в пространството на този долен въздух, където, началствайки над другите демони, станали подобни на него по своята гордост и непокорство, с тяхно съдействие прелъстява хората с привидения и се опитва да попречи на тези, които се стремят нагоре“, за което апостол Павел казва: *съгласно с княза на въздушната власт, сиреч на духа, който сега действа в синовете на неверието* (Еф. 2:2)¹. В тълкуванието на 41 псалом светителят Иоан Златоуст каз-

¹Св. Игнатий (Брянчанинов). Слово за смъртта.

ва: „Колко демона се носят в този въздух? Колко противникови власти? Ако Бог им позволи да ни покажат своя страшен и отвратителен вид, бихме си изгубили ума.“¹ А преподобният Антоний Велики направо казва, че „демоните се носят във въздуха“². А ако злите духове изпълват въздуха, то оттук е ясно, че те ни заобикалят от всички страни. Ето какво казва за това преосвещеният Теофан Затворник: „Обикновеният начин на превод и разбиране на думата „поднебесен“ означава, че духовете летят във въздуха и както въздухът ни обгръща отвсякъде, така отвсякъде ни заобикалят и духовете на злобата и непрестанно пристъпват към нас като комари на влажно място.“³

Носейки се из въздуха, бесовете слизат на земята, което ясно се вижда от Евангелието, което разказва за различните действия на демоните на земята. Демоните могат да влизат в човека и в животните (Лук. 8:29, 33). Те могат да живеят и във водата. Православната Църква всяка година, в деня на Богоявление Господне, в своите „молитви за освещаване на водата“ моли Господа Бога за изгонването на демоните от водата.

След падането на злите духове от Небето в поднебесната или въздушна област (Еф. 2:2;6:12) за тях светът на небесните жители е станал напълно недостъпен и затова цялото им злостно внимание е насочено изключително към близката до тях земя, та тук – между хората – да сеят зло. Така злото се явява насъщна потребност на демона, който не мисли за нищо друго и не намира покой или наслаждение в нищо друго, освен в злото. Царството на доброто, като Царство Божие, е

¹ Св. Иоан Златоуст.

² Св. Иоан Златоуст. Творения. Ч. 3.

³ Св. Теофан Затворник. Тълкувание на Посланието до Ефесяни.

ненавистно и недостъпно за него, защото той се стреми да разруши Божието дело на земята. Според думите на Спасителя *дяволът е Негов враг*, защото на нивата, където Господ е посял пшеница, той посял плевели (Мат. 13:24, 25).

3. Изкривяване на природата на падналите духове

Какви свойства притежават злите духове? Свещеното Писание посочва, че злите духове имат ум и воля (2 Кор. 2:11). Те знаят за съществуването на Бога и това им внушава страх. *Ти вярвай, че Бог е един... и бесовете вярват, и треперят* – пише апостол Иаков (2:19).

Злите ангели, разбира се, познават и самите себе си, защото ако човешкият дух знае какво има в човека (1 Кор. 2:2), то, разбира се, същото може да се каже и за злите духове. На злите духове е известно и състоянието на сегашния свят, както се говори за това в книгата на Иов. Дяволът, след като обходил земята, разказал на Господа за наблюдението над хората, и Господ не отхвърлил думите му като лъжливи (Иов. 1–4). Падналите духове знаят и нещо от бъдещето, което произлиза от определени и неизменни причини. Бъдещето отчасти им е известно от Божието Откровение, а също и от наблюдението над характера и поведението на хората. Бесовете са хитри и мигновено се преместват в пространството, затова, за да прелъстят човека, могат да съобщават за някакви събития, станали неотдавна.

Веднъж демонът се явил на свети Андрей и му предсказал за нравственото разстройство на християните в последните дни. „В тия времена – казал демонът – хората ще станат по-зли от мен и малките деца ще превъзхождат старците по лукавство. Тогава аз няма да уча хората на нищо, те сами ще изпълняват моята воля.“ Свети Андрей попитал: „Как знаеш

това, нали демонът не знае нищо по предугаждане.“ На това демонът отговорил: „Нашият най-умен баща – сатаната, пребивавайки в ада, гадае посредством врачуване и ни предава.“

Но имайки ум, злите духове толкова са го извратили, че вместо основното качество на високия ум – стремежа към истината – са направили главна негова черта ненавистта към истината, по тази причина дяволът се нарича в Евангелието баща на лъжата (Иоан. 8:44), а в Откровението – клеветник (12:9). Волята на демоните, забавила се в злото, разбира се, сега може да насочва тяхната дейност само към зло, но и демоните имат известна свобода, защото могат от много злини да избират една. Вместо с любов съществото на дявола се изпълнило с непримирима вражда и завист към Бога и Неговите творения. В негово лице ние имаме постоянен враг, затова апостол Павел съветва християните да се облекат във всеоръжие за борба с дявола (Еф. 6:12–17).

Преподобният Исаак Сирий пише: „Демоните, макар и крайно нечисти, в своите чинове не са скрити едни от други, но не виждат другите чинове (ангелските), които са по-висши от тях“. Той отбелязва също, че „демоните изобщо нямат сила да привеждат в движение в нас естествените помисли на ума... Но светите Ангели притежават това, тоест могат и да привеждат в движение, и да просвещават помислите; докато демоните са владетели и творци на лъжливи мисли – изчадия на тъмнината; защото от светоносните се приема светлина, а от помрачените – тъмнина“. В. Лоски отбелязва, че в православната аскетика има специални термини за означаване на различните въздействия, оказвани от духовете на злобата върху душата на човека. Това са „помисли“, или образи, надигащи се от низшите области на душата, след това – „прилог“, не „изкушение“, а наличие на чужда мисъл, дошла отвън и въведена от враждебната воля в съзнанието. „Това не е грях

– казва Марк Подвижник, – а свидетелство за нашата свобода.“ Грехът започва само при „съчетание“, при прикрепяне на ума към влизащата мисъл или образ, или, по-точно, той е някакъв интерес или внимание, показващо начало на съгласие с вражеската воля, защото злото винаги предполага свобода, иначе то би било само насилие, завладяващо човека отвън.

Волята на падналите духове постоянно е насочена против Бога, към вършене на зло на Божиите творения и преди всичко на човека. Преподобният Серафим Саровски казал за демоните: „Те са гнусни, тяхното съзнателно противене на благодатта ги е превърнало в ангели на тъмнината, в невъобразими чудовища. Но, бидейки ангели по природа, те притежават необятно могъщество. Най-малкият от тях би могъл да унищожи земята, ако Божествената благодат не обезсилваше тяхната ненавист към Божието творение; но те се опитват да погубят творението отвътре, скланяйки човешката свобода към зло.“¹

За злите духове не е възможно никакво изправяне на волята, никакво покаяние. Гордостта и обмисленото, необратимо упорство в противенето на Бога ги увеличат все по-далече и по-далече, те отпадат от Бога в страната на мрака, злото и духовната смърт, където няма място за разкаяние.

Свидетелство за това, че дяволът заедно с другите паднали духове наистина не проявява никакви признаци на разкаяние, са неговите непрестанно продължаващи пагубни действия в света. Изкусил първите хора, чрез греха и смъртта той проправил пътя към своето господство в света. Той е разпрострял властта си над хората от древния свят, възвели-

¹С. Нилус. Служител на Божията Майка и Серафимите. Божият угодник Серафим.

чавайки злите и порочните и, преследвайки добрите и благочестивите и довеждайки ги дори до смърт. Но особено враждебна и пагубна за хората сила той проявил в езичеството и идолопоклонството, което било негово дело и което му послужило като най-важно и пригодно оръжие за лъжата и изматата, заблужденията и пороците. Не се е прекратило и не се прекратява неговото смъртоносно действие на земята и с установяването на благодатното Христово царство, защото и след това той продължава да властва над останалите извън това царство, изцяло поробвайки душите им, а понякога завладявайки и самите им тела. Освен това той непрестанно се втурва и в самото Христово царство, стремейки се да му вреди по всякакъв начин, постоянно води, макар и невидима и неуловима, но най-упорита и опасна борба както с най-слабите, така и преди всичко с по-силните във вярата и благочестието – борба, нерядко завършваща ако не с пълна гибел, то с чувствителни поражения за последните.

Господ допуска да се прояви злата воля на демоните, тъй като Той не нарушава свободата на нито едно от разумните същества. Но заедно с това Той винаги ограничава пагубните действия на духа на злобата, насочвайки ги към доброто на хората. Докато след прелъствянето на прародителите дяволът все повече и повече разпространявал своята власт и господство над хората, Господ от Своя страна подготвил всички за това съвършено да разколебят и отхвърлят тази власт, което и било извършено от дошлия на земята Син Божий, Който, като разрушил царството на дявола, основал Своята свята Църква. На истинно вярващите Той дал сила да се противят на духовете на злобата и да господстват над тях. „Че Христос се е родил, за да съкруши демоните – пише свети Иустин, обръщайки се към езичниците, – това можете да познаете и сега от ставащото пред очите ви. Защото много от нашите,

от християните, са изцелявали и сега изцеляват множество обладани от демоните и в целия свят, и в нашия град, заклевайки ги с името на Исуса Христа, разпнат при Пилат Понтийски... с това побеждават и изгонват демоните, обладали хората.“¹

Наистина духът на злобата никога не престава да напада вярващите в Христа. Но водейки постоянна и ожесточена борба с тях, той никога и не насилва човешката свобода, а прибягва към съблазнителни измами и лукави съвети и убеждения. Затова с помощта на Божията благодат християнинът може успешно да отблъсква всички вражески нападения чрез сърдечно призоваване на Иисусовото име, кръстното знамение, от което демоните треперят. При упорита бесовска борба са необходими молитва и пост, които поддържат и укрепяват силите на душата, както и духовно бодърстване (борба с греховните помисли), при което на духовния борец е по-лесно да забележи всички изкусителни дяволски хитрости и да ги отблъсне навреме.

Господ допуска дяволските хитрости, първо, за посрамване и унижаване на дявола и, второ, за изпитване и укрепяване на волята на Своите последователи в доброто. Подвижниците в борбата с бесовските изкушения придобиват духовна опитност, познават своите духовни недъзи и, лекувайки ги, се усъвършенстват в доброто. „Човеколюбивият Бог – пише светителят Василий Велики – използва жестокостта на демоните за нашето излекуване, както мъдрият лекар използва отровата на ехидната за излекуване на болните.“ А Златоуст по този повод казва следното: „Ако някой попита защо Бог не е унищожил древния изкусител, ще отговорим, че Той е направил това не за друго, а само поради Своята голяма заг-

¹Св. Иустин Философ. Апология II. Раннохристиянски отци на Църквата.

риженост за нас. Защото ако лукавият беше ни завладял насилствено, то въпросът би имал известна основателност. Но тъй като той няма такава сила, а може само да ни скланя към себе си, докато ние можем и да не се съгласяваме, то защо отстраняваш повода за заслуги и отхвърляш средството за придобиване на венци?... Бог е оставил дявола, за да могат тези, които вече са победени от него, да победят самия него, а доблестните да имат случай да проявят своята (твърда) воля... Дяволът е зъл за себе си, а не за нас: защото ако ние поискаме, можем да придобием чрез него и много добро, разбира се, против неговата воля и желание, в което се открива особеното чудо и необичайно голямото Божие човеколюбие... Когато лукавият ни плаши и ни смущава, тогава ние се връзмяваме, тогава познаваме самите себе си и тогава с още по-голямо усърдие прибягваме към Бога.“ Според свети Иустин Бог заради християните „се бави да предизвика смешение и разрушение на вселената, така че повече да няма зли ангели или демони“, крайт на пагубното действие на които ще бъде окончателното осъждане на злите духове на вечни адски мъчения.



ПРИЛОЖЕНИЕ I

СИМВОЛИЧЕСКИ КНИГИ

През втората половина на XVI в. протестантите, отделили се от римокатолиците, започнали да се делят на множество разклонения и почувствали необходимост да формулират своята нова вяра във вид на някакво изповядване, което би могло да ги обедини по някакъв начин. На свой ред римокатолиците, отстъпили в много неща от древното църковно предание, също се нуждаели от ново изложение на своето вероучение. Така на Запад се появяват множество протестантски и римо-католически вероизложения, или „символически книги“.

Православната Църква не е имала вътрешни причини за съставянето на подобни изповедания. Но тъй като Източната Църква била въввлечена в богословска полемика между протестанти и католици, православните богослови с цел ограждане на Православието от западни идеи също започнали да съставят пространни вероизложения, които по аналогия със западните изповедания получили названието „символически книги“. В резултат на сблъсъка с инославния свят, по това време вече намиращ се под влияние на латинската схоластика, православното богословие по думите на архиепископ Василий (Кривошеин) „се въоръжило със западното богословско схоластическо оръжие... което... на свой ред довело до ново и опасно влияние върху православното богословие не само на несвойствени на него богословски термини, но и на богословски и духовни идеи“¹. Това намерило отражение в символи-

¹ Архиеп. Василий (Кривошеин). Символически текстове в Православната Църква.

ческите книги, получили разпространение в Руската Православна Църква.

У нас са достатъчно известни две символически книги. Първата – „Православно изповедание на Съборната Вселенска и апостолска Източна Църква“ – съставена от Киевския митрополит Петър (Могила). Тя е написана след осъждането на Константинополския Събор през 1638 г. на бившия Константинополски Патриарх Кирил Лукарис и неговите „Изповедания“ на вярата (съчинение, написано в калвинистки дух). В 1640 г. митрополит Петър представил своето „Изповедание“ за обсъждане пред Събора в Киев. Още тук възникнали разногласия, в частност, по въпросите за задгробната участ на душите, за произхода на душите, за времето на пресъществяване на Светите Дарове. В 1642 г. „Изповеданието“ било подложено на критика на архиерейско съвещание в Ясах. Екзархът на Константинополския Патриарх Мелетий Серит предложил да се внесят ред съществени поправки. Вместо това митрополит Петър в 1645 г. издал „Малък катехизис“, където не всички забележки на Серит били взети предвид. „Православно Изповедание“ било издадено само в 1667 г. в Холандия и за втори път, в латински превод, в Лайпциг – в 1695 г. От това издание бил направен славяно-руски превод и напечатан в Москва с благословение на Патриарх Адриан, в 1696 г. „Не подлежи на никакво съмнение, – пише протоиерей Георгий Флоровски, – че „Изповеданието“ е съставено по латински книги и схеми... (То) е само нещо като „приспособяване“, или „адаптация“ на латинския материал и изложение¹. По своето съдържание то в основното, разбира се, е издържано в православен дух. Тук се отхвърлят отделните римски учения. Например за главенството на папата и за „филиокве“. Обаче „Изповеданието“ учи в латински дух за „пресъществяването“ и за „неизгладимостта на пече-

та на свещенството“, за сътворяването на душата от Бога при зачатие на човека¹.

Втората книга е „Послание на Патриарсите на Православно-вселенската Църква за православната вяра“. То било съставено от Иерусалимския Патриарх Доситей против същия Кирил Лукарис. Посланието било одобрено на архиерейско съвещание в Иерусалим от 1672 г. То получило по-широко признание в 1725 г., когато на Константинополския Събор било одобрено отново от четиримата източни Патриарси и през Русия било изпратено на християните във Великобритания като изложение на православната вяра. В 1838 г. било издадено на руски език.

По своето съдържание „Посланието“ като цяло е православно, но по форма на изложението и в много частни въпроси носи латински характер. То например учи за трите вида благодат, за „пресъществуването“, за разделянето на Църквата на небесна и войнстваща, за „свръххробското“ поклонение на Божията Майка, разделя заповедите на евангелски и църковни и забранява на миряните да четат Свещеното Писание².

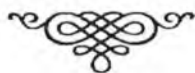
Така двете горепосочени вероизложения не могат да имат непреходно общоцърковно значение. Тях следва да отнесем към историческите паметници с догматически характер.

Московският митрополит Макарий (Булгаков) причислява към символическите книги и „Пространен православен катехизис на Православната Вселенска Източна Църква“ на Московския митрополит Филарет. „Катехизисът“ бил издаден в три редакции: в 1823–1824, в 1827–1828 и в 1839 г., и в послед-

¹Архиеп. Василий. Цит. съч.

²Пак там.

ната редакция по настояване на оберпрокурора Протасов бил подложен на преработка по посока на по-голяма латинизация и съгласуване с „Изповеданията“ на митрополит Петър (Могила) и Патриарх Доситей. В него се употребява терминът „пресъществяване“ (на Светите Дарове), макар и да се тълкува в православен дух; в юридически термини е изложено учението за спасението – в понятията „безкрайна цена и достойнство“ на Кръстната Жертва и „свършено удовлетворяване на Божието правосъдие“. Въпреки това по своето богословско ниво „Катехизисът“, безусловно, стои по-високо от двете посочени „Изповедания“. Той е написан на ясен език, под формата на въпроси и отговори. На Изток той е неизвестен¹.



¹ Архиеп. Василий. Цит. съч..

ПРИЛОЖЕНИЕ II

РАЗЛИЧИЯ МЕЖДУ ИЗТОЧНАТА и западната триадология

Западните отци в своето изложение на троичния догмат най-често тръгвали от едната Божествена природа, за да стигнат до Лицата, докато гръцките отци вървели по обратния път – от Трите Лица към едната Природа в съответствие със Свещеното Писание и кръщелната формула. Впрочем, според мисълта на В. Лоски двата подхода били правомерни дотогава, докато не се нарушило равновесието между Лицата и Природата. Ако Изтокът можел да се отклони в тритеизъм, то Западът имало опасност да даде превес на Природата над Лицата. Действително, в латинското учение за изхождането на Светия Дух от Отца и Сина гърците видели тенденция да се подчертае единството на Природата в ущърб на различаването на Лицата. В схващането на Западната Църква Отец и Синът извеждат Светия Дух по силата на единството на Природата, а Светият Дух се явява „връзка между Отца и Сина“¹, в резултат на което се губи яснотата на учението за Ипостасите на Светата Троица.

Твърдението, че Светият Дух изхожда от Отца и от Сина, получило разпространение на Запад от учението на Блажени Августин (IV в.), а официално било прието и въведено от Рим в Символа на вярата в XI в. (Добавката „и от Сина“ на латински език звучи като *filioque*). В своя трактат „За Троицата“ Блажени Августин пише, че Светият Дух изхожда не само от Отца като от Своя Първопричина, но „и от Сина“. Но все

¹В. Лоски. Мистическо богословие.

пак тази привилегия дава на Сина Отец: Синът никога не е съществувал без нея, но Отец е дарувал на Сина всичко, което Той Му е дал, при раждането. И така, Той се родил по такъв начин, че общият за Него дар изхожда и от Сина, и Дух Светий е Дух и на Другите Две Лица¹. На друго място той пише за изпращането на Светия Дух в света: „Ако дарът има за източник даряващия, то следва да признаем, че Отец и Син се явяват Източници на Духа: не два Източника, но Един по отношение на Светия Дух: така, както Отец и Син са Един и същ Бог по отношение на творението.“²

Така изпращането на Светия Дух от Сина е достатъчно за Блажени Августин, за да утвърждава изхождането на Светия Дух от Отца и Сина, а за да се запази при това единството на Божеството, се казва, че Светият Дух изхожда от Дватамата по силата на единството на Божествената Същност на Отца и Сина.

Грешката на латинците в дадения случай се състои в това, че те игнорират очевидното положение, че „извеждането“ (на Светия Дух) е свойство не на Природата сама по себе си, а отличително свойство на Ипостаста на Отца. (В противен случай Светият Дух като единосъщен на Отца и Сина би изхождал и от Самия Себе Си, което на свой ред би довело до сливане на Ипостасите на Отца и Духа.) Утвърждаването на Отца и Сина като едно начало на личното битие на Светия Дух нарушава единоначалието на Отца и смесва Ипостасите на Отца и Сина. Характеризирайки *filioque* като ерес, свети Фотий, Патриарх Константинополски (IX в.) пише: ако приемем това учение, „то името Отец губи своя смисъл и става празно. Характеризиращото Го (Отца) свойство (да извежда

¹Цит. по: Архим. Плакид (Дезей). Блажени Августин и „филиокве“.

²Цит. по: прот. И. Мейендорф. Въведение в светоотеческото богословие.

Светия Дух) вече не принадлежи на Него, и двете Божествени Ипостаси се смесват в едно Лице. И ето, възражда се Савелий, или по-скоро някакво ново, полусавелианско чудовище¹. На друго място той пише: „Отец е начало на изхождащите от Него Лица не по силата на Своята Природа, а по силата на Своята Ипостас“² – и построява следния силогизъм: в Бога Същността е достояние на всичките Три Лица и общото между Тях е само това, че се отнасят към Същността. Обратно, личните свойства са непредаваеми на Друго Лице. И така, нищо не може да принадлежи само на две Лица (на Отца и Сина), изключвайки Третото³.

Както беше казано, Православието изповядва два различни начина на съществуване на Светата Троица: съществуването на Трите Лица в Същност и Тяхното проявяване в енергия (в икономия). Отец предвечно ражда Сина и извежда Светия Дух. Раждането и изхождането се извършват вечно и независимо едно от друго. В енергията Бог действа по друг начин: всяко волево действие на Света Троица се простира от Отца чрез Сина и завършва чрез Светия Дух. По мнението на светителя Григорий Палама упорството на Запада в учението за *filioque* произлиза от липсата на усет за различията между Същността и енергията на Бога. Блажени Августин смята, че „всичко, което е в Бога, е Същност“⁴. Латинците, както и Варлаам (противник на свети Григорий Палама), смятат енергията на Троицата за тварна и така отъждествяват Бога с Неговата Същност. По този повод светителят Григорий Палама пише: „Когато Бог говорел с Моисей, Той не е казал: „Аз

¹ Цит. по: Архим. Плакид (Дезей).

² Пак там.

³ Цит. по: Архим. Плакид (Дезей).

⁴ Цит. по: прот. И. Романидис. Филиокве.

съм същност“ – но: *Аз съм вечно Съществуващият* (Изх. 3:14); и така, Бог не бива да се осъществява единствено с Неговата Същност, Той присъства и в Своите енергии“¹. Неразличаването на Същността и енергията води до това, че Светият Дух в римокатолицизма се тълкува като любов между Отца и Сина, между Бога и хората. На Блажени Августин принадлежат следните думи: „Бог-Любов е Дух Светий... Именно Духа посочва този текст: *Бог е любов...* Духът е тази обща любов, с която взаимно се обичат Отец и Син... Дух Светий, когато се дава на човека, разпалва неговата любов към Бога и ближния, Сам бидейки любов. Наистина в самия човек няма такова свойство, с което той би могъл да обича Бога, ако не го получи от Бога“². Любовта съгласно православното учение – е обща енергия на Света Троица, затова Светият Дух губи ипостасен облик, ако Го отъждествяваме с любовта, както прави Блажени Августин. В такъв случай Светият Дух става само проява на общата Същност на Отца и Сина.

Римокатолиците са заменили апостолското и светоотеческото разбиране за благодатта като нетварна с учението за „свръхестествените“ тварни елементи³. Според мисълта на Блажени Августин къпината, славата, светлината, облакът, Ангелът, огнените езици на Петдесетница се явяват тварни символи, които се зараждат с цел да предадат Откровението, а след това престават да съществуват. Западната Църква смята благодатта за следствие от Божествената Причина, подобно на акта на творението⁴. Протоиерей И. Романидис пише, че „ереста *filioque* е толкова вредна, колкото и арианството“, тъй като тя свежда огнените езици на Петдесетница до тварно

¹ Св. Григорий Палама. Триади, III, 2.

² Цит. по: Архим. Плакид (Дезей).

³ В. Лоски. Мистическо богословие.

⁴ Пак там.

битие така, както Арий свел Ангела на Славата (Сина) до тварен Логос. Ако на Арий и на латинците беше дадена благодатта на Петдесетницата, както на светите отци, то те биха знаели от собствен опит, че и Логосът, и огнените езици не са творения, че Логосът е несътворена Ипостас, а езиците – нетварни енергии на Света Троица¹.

Католиците признават само реда на живота на Светата Троица, а именно: Дух Светий и изхожда, и се изпраща в света от Отца и Сина като от едно начало. Така те предполагат, че с духването и думите: *Приемете Духа Светаго* (Иоан. 20:22) – Христос извежда Светия Дух. Според учението на Православната Църква духването на Христа на апостолите показва не вечното изхождане на Духа от Сина, но единството на енергията на Трите Ипостаси, която се подава от Отца на Сина в Светия Дух.

Самото действие „изпращане“ е присъщо на всичките Три Ипостаси. Не само Синът изпраща Духа (Иоан. 20:22), но и Отец, и Духът изпращат Сина в света (Лук. 4:18; Иоан. 3:17). Така „изпращането“ не е тъждествено с „изхождането“, иначе по аналогия трябва да признаем, че Синът се ражда от Отца и от Духа като изпращан от Двамата.

Потвърждение на своето учение римокатолиците се опитват да намерят и в следните думи на Спасителя за Светия Дух: *Той ... от Моето ще вземе и ще ви възвести* (Иоан. 16:14). При това се игнорират следващите думи: *Всичко, що има Отец, е Мое; затова казах, че от Моето ще вземе и ще ви възвести* (Иоан. 16:15). Очевидно е, че в Евангелието става дума за единството в природата на Отца, Сина и Светия Дух, по силата на което даровете, изпращани чрез Светия Дух, принадлежат и на Сина.

¹Прот. И. Романидис.

На въпроса на латинците: „Защо Светият Дух се нарича „Дух на Сина“ и „Ум Христов“?, светителят Григорий Палама отговаря: Защото Духът почива в Сина по природа и се открива чрез Сина, макар и предвечно да изхожда само от Отца¹. Духа наричаме Дух на Сина, но не казваме, че Той е и от Сина – пише свети Иоан Дамаскин².

Filioque изопачава самите основи на православната вяра. То по мнението на В. Лоски се явява „първопричина“ за разделянето на Изтока и Запада; останалите вероучителни разногласия са само следствия от него³. Отношението на Източната Църква към filioque в периода на остра конфронтация с римокатолиците е било изразено в Окръжно Послание на Източните Патриарси от 1848 г.: „...Едната, Света, Съборна и апостолска Църква... сега отново известява съборно, че това нововъведено мнение, че Дух Светий изхожда от Отца и от Сина, е истинска ерес и неговите последователи, които и да са те, са еретици. Съставените от тях общества са еретически и всяко духовно богослужебно общение на православните чеда на Съборната Църква с тях е беззаконие.“⁴

Въведението filioque имало сериозни последствия за духовния живот на римокатолиците, то помрачило чистотата на техните представи за Бога: „Обикновеният западен християнин не разбира троичността. Той вярва в човека Иисус, Който ни е донесъл избавление от греховете, и в Светия Дух, Който е „източник на радост и щастие“, но защо са необходими три Ипостаси и т. н., той не разбира. Отсъствието на Троичното богословие или неверието към него довеждат до

¹Цит. по: архим. Амфилохий (Радович).

²Св. Иоан Дамаскин. Точно изложение... Кн. 1. Гл. VIII.

³В. Лоски. Мистическо богословие.

⁴Цит. по: архим. Плакид.

деизъм, до обобщено-философски подход към Бога, а при това се размива и замъглява смисълът на личната среща с Бога и смисълът на нашето спасение.“¹ Ако на Изток Духът се изповядва като равен на Отца и Сина и затова в Православието царува Духът, духовната свобода и съзерцанието на Живия Бог, то на Запад Духът се мисли в подчинено положение, от-тук е различното разбиране на Тайнствата, боязънта от всичко тайнствено, рационализацията на християнството². Можем само да се молим за това време, когато на Запад ще станат невъзможни формулировки, подобни на следната: „Католическият догмат се основава върху най-висшата Троица: Бог – Христос – Църквата“³.



¹Прот. И. Мейендорф. Въведение в светоотеческото богословие.

²Пак там.

³Архим. Плакид (Дезей). Цит. съч.

ЛИТЕРАТУРА

ОБЩАЯ

1. Сильвестр (Малеманский), еп. Каневский. Опыт православного догматического богословия. — Киев, 1892. — Т. 1, 2, 3.
2. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Богословские труды. — М., 1972. — Сб. 8. — С. 9—128. Перензд. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. — М.: Центр «СОН», 1991.
3. Лосский В. Н. Догматическое богословие // Богословские труды. — М., 1972. — Сб. 8. — С. 129—183. Перензд. То же // В. Н. Лосский. Очерк мистического богословия. — М., 1991. — С. 200—288.
4. Мейендорф И., протонерей. Введение в святоотеческое богословие. — Нью-Йорк, 1982. Репринт. Видение, 1992.
5. Попов И. В., проф. Конспект лекций по патрологии. — Сергиев Посад, 1916.
6. Флоровский Г. В., протонерей. Восточные отцы IV века. — Париж, 1931. Перензд. М., 1992.
7. Флоровский Г. В., протонерей. Византийские отцы V—VIII веков. — Париж, 1933. Перензд. М., 1992.
8. Православная богословская энциклопедия. В 12-ти т. / Под ред. А. П. Лопухина. — Петроград, 1903—1917.
9. Словарь библейского богословия: Пер. с франц. / Под ред. К. Леон-Дюфура. — Брюссель. Жизнь с Богом, 1974.

БОГОСЛОВИЕ, ДОГМАТЫ, СВЯЩЕННОЕ ПИСАНИЕ И
СВЯЩЕННОЕ ПРЕДАНИЕ

1. Св. Григорий Богослов. Слова 20, 27, 32 // Творения. — М., 1889. — Ч. 2—3.
2. Св. Исаак Сирин. Слова подвижнические. — 3-е изд. — Сергиев Посад, 1911. Слова 28, 55, 71, 82, 84.
3. Викторов П. Усвоение догматических истин человеческим сознанием // ЖМП. — 1956. — № 6. — С. 46—56.
4. Лосский В. Н. Вера и богословие // Вестник Русского зарубежно-европейского Патриаршего экзархата. — Париж, 1979. — № 101—104. — С. 101—112.
5. Лосский В. Н. Предание и предания // ЖМП. — 1970. — № 4. — С. 61—75.
6. Лосский В. Н. Формулировки веры и тайна веры // Вестник РЗЕПЗ. — Париж, 19821. — № 109—112. — С. 151—155.
7. Скабалланович М. Н., проф. Хранение догмата в Церкви // Труды Киевской Духовной Академии. — 1910. — Т. 3.
8. Софроний (Сахаров), иеромонах. Старец Сисуйан. — Париж, 1952. Перензд. М.: Воскресение, 1991.
9. Филарет (Дроздов), митрополит Московский. О догматическом достоинстве и охранительном употреблении греческого семидесяти толковников и славянского перевода Священного Писания // Прибавление к изданию Творений святых отцов в русском переводе. — М., 1858. — Ч. 17. — С. 452—483.

10. Флоровский Г. В., протодиакон Дом Отчий // Вестник РЗЕПГЭ — Париж, 1982 — № 109—112 — С. 177—205.
11. Флоровский Г. В., протодиакон Богословские отрывки // Вестник РЗЕПГЭ — Париж, 1981. — № 105—108 — С. 179—197.
12. Флоровский Г. В., протодиакон Писание и Предание с православной точки зрения // Вестник РЗЕПГЭ — Париж, 1964 — № 45 — С. 57—63.
13. Шаргунов А., священник Догмат в христианской жизни // Троицкое слово — 1990 — № 3 — С. 14—25.

ИСТОРИЯ ДОГМАТИКИ

1. Василий (Кривошеин), архиепископ Брюссельский. Символические тексты в Православной Церкви // Богословские труды — М., 1968 — Сб. 4 — С. 5—36.
2. Глубоковский И. И., проф. Русская богословская наука в ее историческом развитии и нынешнем состоянии — Варшава, 1928. Переизд. М., 1992.
3. Епифанович С. Л., проф. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие — Киев, 1915.
4. Петр (ЛЮБЕЦ), архимандрит Замечания о Символе веры // ЖМП — 1969 — № 1 — С. 75—79, № 2 — С. 64—69, № 3 — С. 65—71.
5. Челышев М. В., проф. Древние формы православного Символа веры. — Спб., 1869.
6. Флоровский Г. В., протодиакон Пути русского богословия. — 3-е изд. — Париж, 1983 — Переизд. Вильнюс, 1991.

ВОПРОС О ПУТЯХ БОГОПОЗНАНИЯ

1. Св. Григорий Нисский. О жизни Моисея Законодателя // Творения святых отцов в русском переводе — М., 1861 — Т. 37, Ч. 1.
2. Св. Дионисий Ареопagit. О таинственном богословии // Г. М. Прохоров. Памятники переводной и русской литературы XIV—XV веков — Л.: Наука, 1987 — С. 159—179. То же // Мистическое богословие. Сб. — Киев. Путь к истине, 1991 — С. 3—10.
3. Св. Максим Исповедник. Вопросы к Фаллагию // Творения — М.: Мартис, 1993. — Кн. 2.
4. Глаголев С., проф. Сверхъестественное и естественное богопознание вне истинной Церкви. — Харьков, 1900.
5. Зарин С., проф. Аскетизм — Спб., 1907. — Т. 1. Кн. 2 — Гл. 3, 4.
6. Гречулев В., священник. Человеческий разум и Божественное Откровение // Странник — 1860.
7. Иустин (Попович), иеромонах Пути богопознания. — Белград, 1978. — На серб. яз.
8. О путях богопознания // ЖМП — 1963 — № 8. Подпись: И. К.
9. Сарычев В. Л., проф. Святоотеческое учение о богопознании // Богословские труды. — М., 1963. — Сб. 3 — С. 34—63.
10. Нравственные условия богопознания. — М., 1911.

СУЩНОСТЬ И ЭНЕРГИИ БОГА. БОЖЕСТВЕННЫЕ ИМЕНА

1. Св. Василий Великий. Три книги против Евнома // Творения — 4-е изд. — Сергиев Посад: Изд. ТСЛ, 1900 — Ч. 3.
2. Св. Василий Великий. Письмо (к Амфилохию) № 234 // Творения — Спб.: Изд. П. Сойкина, 1911 — Ч. 3 — С. 283.
3. Св. Дионисий Ареопagit. О Божественных именах // Пер. науч. Геннадия (Эйхенловича) — Буэнос-Айрес, 1957. То же // Пер. свящ. Л. Лутковского // Мистическое богословие. Сб. — Киев. Путь к истине, 1991 — С. 13—92.

4. Василий (Кривошеин), архиепископ Брюссельский. Проблема непознаваемости Бога: сущность и энергия у св. Василия Великого // Вестник РЗЕПЗ. — Париж, 1968. — № 61. — С. 48—55.

5. Вениамин В. О жизни и богословском наследии святителя Григория Паламы // ЖМП. — 1964. — № 10.

6. Лосский В.Н. «Мрак» и «свет» в познании Бога // ЖМП. — 1968. — № 9. — С. 61—67.

7. Лосский В.Н. Паламитский синтез // Богословские труды. — М., 1972. — Сб. 8. — С. 195—204.

8. Лосский В.Н. Каппадокийцы // Богословские труды. — М., 1984. — Сб. 25. — С. 161—168.

9. Флоровский Г.В., протоиерей. Тварь и тварность. — Б.м., б.г. (Собр. соч.; Т. 3). — Машинопись (МДА).

ВОПРОС О СВЯТОЙ ТРОИЦЕ

1. Св. Афанасий Великий. Три слова на ариан // Творения. — М., 1852. — Ч. 2.

2. Св. Афанасий Великий. Четыре письма «К Серапиону, епископу Тмусскому, о Духе Святом» // Творения. — 2-е изд. — Сергиев Посад: Изд. ТСЛ, 1903. — Ч. 3.

3. Св. Василий Великий. Три книги против Евклия о Святом Духе // Творения. — 4-е изд. — Сергиев Посад: Изд. ТСЛ, 1900. — Ч. 3.

4. Св. Василий Великий. Письмо брату Григорию (о троицной терминологии) // Творения. — Спб.: Изд. П. Сойкина, 1911. — Ч. 3.

5. Св. Григорий Богослов. Пять слов о богословии (27—31), Слова 38, 39 и 40 // Творения. — 3-е изд. — М., 1889. — Ч. 3.

6. Св. Григорий Нисский. 12 книг против Евномия. Послание «К Авклавию о том, что не три Бога». «Слово о Духе Святом», «Против македонян духоборов». Слово против Ария и Савеллия (не принадлежащее ему) // Творения. — М., 1863—65. — Ч. 5—7.

7. Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение Православной веры. — Репринт: М.: Ростов-на-Дону, 1992. Перевод: М. Центр по изуч. религий, 1992.

8. Болотов В.В., проф. Лекции по истории древней Церкви. — Спб., 1907. — Т. 2, 1918. — Т. 4. Репринт: М., 1994.

9. Иларион (ван Эпсхойвен), монах. Царский путь Православной Церкви — исповедание Святой Троицы // Вестник РЗЕПЗ. — Париж, 1982. — № 109—112. — С. 243—285.

10. Спасский А.А., проф. История догматических движений. — Сергиев Посад, 1906.

11. Филарет (Дроздов), митрополит Московский. Слово в Великий Пяток // Слова и речи. — М., 1873. — Т. 1.

ВОПРОС ОБ ИСХОЖДЕНИИ СВЯТОГО ДУХА

1. Амвросий (Погодин), архимандрит. Святой Марк Ефесский и Флорентийская уния. — Нью-Йорк: Джорданивилль, 1963. — Гл. 4.

2. Амфилохий (Радович), архимандрит. «Филиокве» и нетварная черта Святой Троицы по учению святого Григория Паламы: Пер. с греч. — Фессалоники, 1973. — Машинопись (МДА). — Глава из кн.: «Гайин Святой Троицы по святому Григорию Паламе».

3. Лосев А. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1930.

4. Плакид (Дезей), архимандрит. Блаженный Августин и «Филиокве» // Вестник РЗЕПЗ. — 1982. — № 109—112. — С. 206—223.

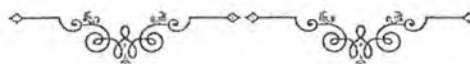
5. Романидис Иоанн, протоиерей. Филиокве // Вестник РЗЕПЗ. — Париж, 1975. — № 89—90.

6. Лосский В.Н. Исхождение Святого Духа в православном учении о Святой Троице // ЖМП. — 1973. — № 9. — С. 62.

Бог — Творец и Промыслитель мира

1. Св. Антоний Великий. Наставления о доброй нравственности и святой жизни // Добротолюбие. — Сергиев Посад: Изд. ТСЛ, 1992. — Т. 1. — С. 17—152.
2. Св. Афанасий Великий. Беседы на псалмы // Творения. — 2-е изд. — Сергиев Посад: Изд. ТСЛ, 1903. — Т. 4.
3. Св. Василий Великий. Беседы на Шестоднез // Творения. — М.: Изд. Моск. Патриархии, 1991. — Т. 1. — С. 1—175.
4. Св. Василий Великий. О том, что Бог не виновник зла // Творения. — М., 1993. — Т. 4. — С. 142—162.
5. Св. Григорий Нисский. О Шестоднезе. Об устройении человека // Творения святых отцов в русском переводе... — М., 1861. — Т. 37. Кн. 1.
6. Св. Григорий Палама. Гимния 16. О Домостроительстве Воплощения Господа нашего Иисуса Христа // Беседы. — М.: Паломник, 1993. — Т. 1. — С. 153—174.
7. Св. Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии. — СПб., 1855.
8. Св. Епифаний Кипрский. Против ересей // Творения святых отцов... — М., 1863—1872. — Т. 42, 44, 46, 48.
9. Св. Ефрем Сирин. Толкование на Книгу Бытия // Творения святых отцов... — М., 1853. — Кн. 4.
10. Св. Игнатий, еп. Кавказский (Брянчанинов). Слово о смерти // Сочинения. — М.: Правндо веры, 1993. — Т. 3. — Репринт.
11. Св. Игнатий, еп. Кавказский (Брянчанинов). Слово о человеке // Богословские труды. — М., 1989. — Сб. 29. — С. 284—320.
12. Св. Иосиф Дамаскин. Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения. — Сергиев Посад: Изд. ТСЛ, 1993. — Репринт.
13. Св. Иованн Златоуст. Беседы на Книгу Бытия // Творения. — СПб., 1898. — Т. 4. Переизд.: М., 1993.
14. Св. Иустин Мученик. Апология / Пер. П. Преображенского // Раннехристианские отцы Церкви. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1978. — С. 271—344. — Репринт.
15. Св. Кирилл Иерусалимский. Поучения огласительные и тайнопоучительные. — М.: Синод. 6-ка, 1991. — Репринт.
16. Св. Макарий Египетский. Наставления о христианской жизни // Добротолюбие. — Сергиев Посад: Изд. ТСЛ, 1992. — Т. 1. — С. 153—276. — Репринт.
17. Св. Максим Исповедник. О любви. В четырех сотнях. — Переизд. — СПб., 1991.
18. Феодорит Кирский. Толкование на Книгу Бытия // Творения. — 2-е изд. — Сергиев Посад: Изд. ТСЛ, 1906. — Ч. 1.
19. Зандер Л.А. Бог и мир. — Париж, 1848. — Ч. 1, 2.
20. Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. — Париж, 1950.
21. Настольная книга священнослужителя. — М.: Изд. Моск. Патриархии, 1978. — Т. 2; 1986. — Т. 5.
22. Павлович А. Библейская космогония // Страники. — 1898. — № 8—10.
23. Помазанский М., прот. Православное догматическое богословие в сжатом изложении. — Новосибирск; Рига, 1993. — Репринт.
24. Пространный христианский катихизис Православной Кафолической Восточной Церкви / Сост. Митр. Филарет (Дроздов). — М.: Синод. тип., 1913.
25. Св. Феофил Антиохийский. К Автолику (послание) 2-е / Пер. П. Преображенского // Раннехристианские отцы Церкви. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1978. — С. 468—500.

СЪДЪРЖАНИЕ



Предисловие	7
-------------------	---

Част първа ВЪВЕДЕНИЕ В БОГОСЛОВИЕТО

I. Понятие за богословие	11
1. Значение на термина „богословие“	11
2. Вера и богословие	13
3. Богословието като слово за Бога	
А. Богословие и безмълвие	15
Б. Богословие и теория. Цел на богословието	17
4. Богословие, наука и философия	18
5. Задачи и метод на богословската наука	21
II. Понятие за догматите	23
1. Значение на термина „догмат“	23
2. Свойства на догматите	25
3. Богословско мнение	29
4. Догмати и нравственост	31
III. Пълнотата на новозаветното откровение и развитието на догматическата наука	37
Теория за догматическото развитие	39
IV. Свещеното предание	41
V. Свещеното писание	44

VI. Вероучителни текстове на Православната Църква	49
1. Съборни вероопределения	49
2. Изповедания на вярата	51
VII. Кратък очерк по история на догматическата наука	54
1. Епохата до Вселенските Събори	54
2. Епохата на Вселенските Събори	60
А. Систематически трудове	61
3. Епохата след Вселенските Събори	62
4. Руската школа на догматистите	65
VIII. Понятие за богопознанието	68
1. Естествен и свръхестествен път на богопознание	68
А. Естествен път на богопознание	70
Б. Свръхестественото познание на Бога	75
2. Нравствени условия за богопознанието	78
3. Въпросът за границите на богопознанието	
А. Учението на евномианите	83
Б. Светоотеческото учение за непостижимостта на Божията Същност и постижимостта на Божиите действия в света	85
В. Учението на Варлаам	91
Г. Учението на свети Григорий Палама за различаването на същност и енергия у Бога	92
4. Апофатическо и катафатическо богословие	95
IX. Божествените свойства и техните наименования	100
1. Апофатическите, или отрицателните, свойства	101
А. Самобитност	102
Б. Неизменяемост	103
В. Вечност	106

Г. Везгенприсъствие	107
2. Антропоморфизмите в Свещеното Писание	110
3. Катафатически свойства	111
А. Премъдрост и разум	114
Б. Всезнание	117
В. Всемогъщество	118
Г. Святост. Светлината	120
Д. Правда	124
Е. Любов	128
4. Истинността на нашите представи за Бога	132

Част втора

ДОГМАТЪТ ЗА ПРЕСВЕТАТА ТРОИЦА

I. Политеизмът и двата монотеизма	134
II. Догматът за Света Троица – основа на християнската религия	139
III. Непостижимост на догмата за Света Троица	141
IV. Помощни аналогии, онагледяващи тайната на Светата Троица	144
V. Троичната терминология	147
VI. Кратка история на догмата за Пресвета Троица	151
1. Доникийски период	154
2. Учението за Светата Троица през IV век	159
А. Арианската доктрина	159
Б. Борбата на Църквата с арианството и духоборството	161
VII. Свидетелства в Откровението за Троичността на Бога	169
1. Свидетелства в Стария Завет	169

2. Свидетелства в Новия Завет	171
-------------------------------------	-----

VIII. Свидетелства на Откровението

за равенството на Божествените Лица

1. Божеството на Отца	173
-----------------------------	-----

2. Божеството на Сина и Неговото равенство с Отца	174
--	-----

3. Божествеността на Светия Дух и Неговото равенство с Отца и Сина	179
---	-----

IX. Божествените Ипостаси и Техните

свойства

1. Личностност на Ипостасите	182
------------------------------------	-----

2. Ипостасните свойства	185
-------------------------------	-----

А. Нероженост и единоначалие на Отца	185
--	-----

Б. Раждането на Сина и изхождането на Светия Дух	189
---	-----

X. Единосъщие на Лицата на Светата

Троица

XI. Начинът, по който се открива

Светата Троица

Част трета

БОГ – ТВОРЕЦ И ПРОМИСЛИТЕЛ ЗА СВЕТА

I. Творението

1. Философски теории за произхода на света	206
--	-----

2. Християнското учение за сътворяването на света „от нищо“	211
--	-----

3. Вечност на Божия план за сътворяването на света	215
---	-----

4. Божественият Логос и логосите на тварите	218
---	-----

5. Сътворяването на света като дело на цялата Света Троица	221
---	-----

6. Причина и цел на сътворяването на света	222
7. Време и вечност	226
8. Ангелите в Свещеното Писание	229
9. Произход на Ангелите	232
10. Природата на Ангелите	234
А. Безплътност	234
Б. Отношение към пространството и времето	238
В. Съвършенство на ангелската природа	240
11. Брой на Ангелите	243
12. Ангелската иерархия	244
Архангелите	248
13. Сътворяването на видимия свят	250
14. Продължителността на творческите дни	257
15. Шестте дни на сътворяването	260
А. Ден първи	260
Б. Ден втори	263
В. Ден трети	265
Г. Ден четвърти	268
Д. Ден пети	270
Е. Ден шести	271
16. Сътворяването на човека	272
17. Природата на човека	275
А. Тяло и плът	276
Б. Душата на човека	278
В. Силите на душата	280
18. Произходът на душите	282
19. Божият образ в човека	286
А. Учението за Божия образ на свети Григорий Палама	288
Б. Божието подобие в човека. Връзката между образ и подобие	290

20. Състоянието на първосъздадения свят и човека. Предназначението на човека	292
21. Божията грижа за човека преди грехопадението	296
22. Бил ли е Адам безусловно безсмъртен в своето райско състояние?	300
23. Различавал ли Адам доброто и злото преди грехопадението?	301
24. Какво представлявало само по себе си гървото за познаване на добро и зло?	302
25. Какво е злото?	304
II. Грехопадението	305
1. Грехопадението на прародителите	305
2. Психологическа достоверност на библейското повествование за грехопадението	308
3. Различните аспекти на грехопадението	310
4. Следствия от грехопадението	311
А. Признаци на духовната смърт	311
Б. Физически следствия от грехопадението	315
В. Запазил ли се е Божият образ в човека?	317
5. Смъртност и смърт	318
А. „Кожените грехи“	318
Б. „Кожените грехи“ – Божия грижа за падналия човек	321
В. Брак	323
6. Единството на човешкия род	325
7. Първородният грях	326
Вменяване на първородния грях	329
III. Божият промисъл	332
1. Понятие за Божия промисъл. Общ и частен промисъл	332

2. За Бога – промислител на духовния свят	340
А. Божият промисъл за добрите Ангели	340
Б. Божият промисъл по отношение на злите духове	342
1. Битие на злите духове	342
2. Падението на злите духове	346
3. Изкривяване на природата на падналите духове	349
Приложение I	
Символически книги	355
Приложение II	
Различия между източната и западната триадология	359

