

© доц. д-р Димитър Митев – автор, 2004
© издателство “Фабер”, 2004

ISBN 954-775-340-1

Faber

Димитър Митев

ПРАВОСЛАВНО ДОГМАТИЧЕСКО БОГОСЛОВИЕ.

Учебно помагало

Редактор: *проф. д-р Тотю Коев*

Коректор: *Радка Митева*

Формат 60 x 84/16

Печатни коли

Издателски коли

FABER – В. Търново(062) 35 256

e-mail: faber@trafficbg.com

Доц. д-р Димитър Митев

Православно догматическо богословие

Учебно помагало

Редактор проф. д-р Т. Коев

Варна 2004 г.

Съдържание

Предговор	9
Уводни въпроси	11
Догмат: понятие, съдържание и значение.....	11
Съществени черти или белези на догматите	14
Развитие на догматите. Научно изложение на догматите	17
Предмет, задачи и метод на догматическото богословие	21
Извори на догматическото богословие като наука.....	23
История на православното догматическо богословие.....	28
Учение за Бога един по същност.....	30
Общо понятие за Бога	30
Граници на богопознанието. Пътища за богопознание.	
Условия за богопознание	33
Свойства на Бога като безпределно (абсолютно) същество	36
Свойства на Бога като лично духовно същество	41
Учение за Бога троичен по лица.....	47
Съдържание на догмата за Света Троица	47
Учение за Бога по отношение на творенията.....	55
Бог – творец на света	55
Подбуди и цел за сътворяването на света.....	63
Произход на невидимия свят.....	66
Сътворяването на света и човека (Битие 1 и 2 глава)	74
Произход на човека.....	80
Образ и подобие Божие на човека.....	84
Грехопадение на прародителите.....	91
Понятие за първия (първородния) грях.....	93
Последици от първия грях	96

Божият промисъл за човека до грехопадението	100
Божият промисъл за човека след грехопадението	102
Бог – Изкупител	105
Подбуда за изкупление на човека	105
Единство на личността на Иисус Христос – истински Бог; истински Човек; истински Богочовек	107
Ипостасно съединение на двете природи на Иисус Христос	112
Последици от ипостасното съединение на двете природи на Иисус Христос	117
Пророческо служение на Иисус Христос	120
Първосвещеническо служение на Иисус Христос	123
Царско служение на Иисус Христос	127
Всеобщност на изкуплението	129
Бог – Осветител	133
Дух Свети – Осветител	133
Същност на освещаващата благодат	137
Божията благодат и човешката свобода	143
Учение за Църквата Христова (еклезиялогия)	147
Догматическо понятие за Църквата	147
Свойства на Църквата	153
Молитви за починалите	159
Почитане и молитви към светиите	162
Почитане на светите икони	165
Почитане на светите мощи	169
Духовно-благодатен живот	172
Общо понятие за Тайнствата	172
Тайнство Кръщение	175
Тайнство Миропомазване	179
Тайнство Евхаристия	181
Тайнство Покаяние	185
Тайнство Елеосвещение	188

Тайнство Священство	190
Тайнство Брак	195
Есхатология	201
Същност на християнската есхатология	201
Задгробно състояние на човека до Всеобщия съд	202
Време и признаци на Второто Христово пришествие	205
Антихрист	207
Всеобщ съд	209
Вечна мъка	213
Вечен живот	216
Препоръчителна литература по Догматическо богословие	218

Предговор

Предлаганият тук научен труд, озаглавен **УЧЕБНО ПОМАГАЛО ПО ПРАВОСЛАВНО ДОГМАТИЧЕСКО БОГОСЛОВИЕ**, съдържа в синтезирана форма част от лекциите на покойния доцент д-р Димитър Митев, които той е чел в Шуменския университет "Епископ Константин Преславски" пред студенти богослови там.

В систематична форма авторът разглежда редица богословско-догматически истини, като използва познатия метод на работа, именно – да се посочат библейски и светоотечески аргументи в защита на една или друга верова истина. В това отношение методът на автора е сполучлив.

Както е естествено да се очаква, доц. д-р Д. Митев разглежда догматическите истини, като ги осветлява през призмата на Свещ. Писание и на светоотеческото богословие. Същевременно той ги актуализира и разглежда през съвременна призма и съобразно съвременните нужди.

Ако той бе живял повече, сигурно щеше философски да ги развие и обогати в по-задълбочена форма. Но и така разгледани, те са полезни както за студенти богослови, така и за духовни лица и за миряни, които се интересуват от истините на вярата.

Като редактор не си позволих, защото нямам право, при положение, че авторът не е вече между живите, да се намесвам по същество в съдържанието на написаното. Внесох само някои корекции с оглед прецизиране на православно-богословските концепции.

Така предложеният труд е ценно помагало както за студенти богослови, така и за ученици семинаристи и за всички, които желаят да разширят и обогатят познанията си в областта на православната вяра.

Проф. Тотю Коев

Уводни въпроси

Догмат: понятие, съдържание и значение

I. Понятие.

Гръцката дума $\delta\acute{o}\gamma\mu\alpha$ е от глагола $\delta\acute{o}\kappa\epsilon\omega$ – “мисля, считам, предполагам”; $\delta\acute{\epsilon}\delta\omicron\kappa\tau\iota$ (3 л., ед. число, мин. вр.) – решено, установено, определено, изказано като истина. От тук $\delta\acute{o}\gamma\mu\alpha$ означава твърдо убеждение, безспорна истина.

Глаголът $\delta\acute{o}\kappa\epsilon\omega$ има двояк смисъл:

– вътрешен – който изразява субективното отношение към определена истина;

– външен – вярата в обективното съществуване на някаква истина, съществуваща независимо от нашето съзнание.

Съчетавайки двата смисъла, понятието “догма” включва взаимодействието между мисъл и воля.

II. Употреба.

1. Във философията. Там се е разбирало като авторитетно мнение на даден философ; философска система, поддържана от мнозина. Цицерон (106-43 г. пр. Хр.) свидетелства, че с “догмати” са обозначавали истини, постигнати чрез мъдростта. Ориген (254 г.) определя с “догмати” това, което гръцките философи смятали за несъмнена истина.

2. В областта на религията и етиката.

Платон (427-347 г. пр. Хр.) – догматите са нормите (правилата) относно справедливото, прекрасното, които трябва да се внушават на децата.

Сенека (4 г. пр. Хр. – 65 г. сл. Хр.) – догматите са основни положения на нравствения закон.

3. В областта на законодателството (гражданско и военно) догматите са разпореждания със задължителен характер.

Херодиан (170-240) – догматите са разпореждания на римския сенат, задължителни за народа.

Ксенофонт (427-355 пр. Хр.) – догматите са разпорежданията на военачалниците.

4. В Свещеното Писание:

4.1. В Стария Завет:

4.1.1. Царски наредби и укази – Дан. 2:13; 3:10.

4.1.2. Заповеди на Мойсеевия закон – Йезек. 20:24.

4.2. В Новия Завет:

4.2.1. Царски указ – Лука 2:1 – за преброяването; Деян. 17:7.

4.2.2. Религиозно учение – Еф. 2:15 – закон за заповедите.

4.2.3. Задължителна норма за Църквата – Деян. 15:4. Догмати са наречени определенията на Апостолския събор – Деян. 15:28.

4.2.4. В древната християнска литература – дóγμα се е използвала като условен термин за обозначаване на авторитетно учение.

Никъде в Новия Завет учението на Господ Исус Христос не е наречено дóγμα. Св. Игнатий Богоносец, св. ап. Варнава, св. Юстин Философ, Ориген, Климент Александрийски наричали с понятието догмати цялото учение на Исус Христос. От IV век с догмати се обозначавали само веровите истини в Новия Завет. Според св. Кирил Йерусалимски догмати на благочестието и догмати за спасението са истини, съдържащи се в Символа на Йерусалимската църква. За св. Григорий Богослов догмати са основните истини на вярата, които оглашените трябва да изучават. Св. Василий Велики нарича догмати истините, отнасящи се до личността на Исус Христос, а св. Григорий Нисийски – истините за Св. Троица. За св. Йоан Златоуст догмати са истините на християнското вероучение.

В богослужбения чин догматици са песнопенията, съдържащи вероучителни истини.

От средата на XVII век думата “догмат” почти не се употребява. В края на XVIII век тя отново влиза в употреба, като се отнася само към вероучителните истини.

III. Съдържание и форма на догматите.

1. Съдържание.

Догматите са богооткровени и вечни истини, съдържащи се в Божественото Откровение, което намира пълен и съвършен израз в и чрез Исус Христос. Те са слово на Божествения Разум и като божествени са вечно живи и действени.

2. Форма. По форма догматите са глас на Църквата Христова, която ги пази, възвестява, изяснява, дефинира.

По съдържание догматите свидетелстват за Божието домостроителство, а по форма те са израз на църковното съзнание. Църквата е пълната на Исус Христос и чрез нея се проявява благодатта на Св. Дух.

Усвояването на догматите става по два начина: чрез индивидуален религиозен опит (Йоан 8:32) и чрез логическа формулировка на индивидуалния религиозен опит (Йоан 5:39; 10:25).

3. Значение на догматите.

Догматите опазват единството на църковното самосъзнание. Те са бариера пред субективизма и плурализма във вероучението. Догматите се разбират и осмислят само чрез църковния живот (вътрешния опит на вярата). Те не могат да бъдат разбрани вън от Църквата. Догматите се появяват като вторична необходимост от верово единство. Първично е било единението с Христос, за да се стане “нова твар” (Деян. 2:46-47; 2 Кор. 5:17). Догматите отговарят на Христовия призив за единство както жизнено-практическо, така и теоретично. Една част от догматите са формулирани (теоретично) на Вселенските събори, а друга част нямат съборно определение, но са част от живото съзнание и опит на Църквата. Такива са догматите за Св. тайнства, за Църквата, за изкуплението, извършено от Исус Христос, за отношението между Божията благодат и човешката свобода и др. Догматите по съдържание са дадените от Бога таланти (Мат. 25:14-30), а формата им – припечелените допълнително таланти. Съдържанието на догматите е вечно и неизменно, а формата е изменяема и може да бъде предмет на творческо осмисляне.

IV. Разлика между догмат, теологумен и керигма.

1. Разлика между догмат и теологумен (богословско мнение)

Догматите са общозадължителни за всички вярващи, а теологумените не са задължителни. Проф. В. Болотов пише: “Никой не може да ми забрани в качеството на мое частно богословско мнение да се придържам към теологумен, изказан поне от един църковен отец, ако не е доказано, че компетентният църковен съд е обявил този възглед за погрешен. Но от друга страна, никой не може да иска от мен в качеството на свое частно богословско мнение да следвам теологу-

мен, изказан от няколко отци на Църквата, ако този теологумен не ме пленява с възвишена богословска красота, не ме покорява с достъпна и мощна според моите разбирания аргументация”.

2. Керигмата е слово към хората, които още не са влезли в Църквата или не познават спецификата на богословската терминология. Тя е слово на Църквата за външните. Догматът е израз на църковната вяра и е предназначен за Църквата.

“Бездогматизмът е безсъдържателност. Той е проповед на незнанието, но човек търси знание, търси истината” – С. Глаголев.

“Догматът не е ново откровение, той е само свидетелство” – Г. Флоревски.

Съществени черти или белези на догматите

1. Теологичност.

Догматите са истини от Божественото Откровение, разкриващи отношението между Бога и човека като вътрешен двустранен процес. Това са истините за Св. Троица – Бог един по същество и троичен по Лица; сътворяването на света; грехопадението и отчуждението от Бога; възстановяването на съюза с Бога чрез Иисус Христос; появата на нова екзистенциална същност – Църквата; учението за Св. Дух; Апокалиптика и Есхатология. Другите истини: нравствените, богослужебните, обредовите и каноническите не са догмати, макар да са общозадължителни за вярващите. Догматите са свръхразсъдъчни истини. Те се проумяват чрез вяра (Евр. 11:3), защото в Иисус Христос “телесно обитава всичката пълнота на Божеството” (Кол. 2:9). Догматите са верови истини.

2. Богооткровеност.

Догматите се съдържат в Божественото Откровение. Те са слово на Бога, откровение към и за света. В Стария Завет Бог е говорил чрез пророците, а в Новия Завет – чрез Иисус Христос, Който е “път, истина и живот” (Йоан 14:6). Догматите са истини на вярата, съдържащи се в словото Божие и възвестени от Иисус Христос и апостолите. Вън от Божественото Откровение няма догмати. Затова те се наричат

“догмати Христови” (св. Игнатий Богоносец), “догмати евангелски” (св. Атанасий Велики).

3. Църковност.

Догматите са дадени не на отделни лица, а на Църквата, която е “стълб и крепило на истината” (1 Тим. 3:15). В Църквата живее Духът на Истината (Йоан 15:26; 16:13). Между богооткровеност и църковност не може да се постави граница. Двете черти на догматите взаимно се проникват и обясняват. Откровението е на Църквата и в Църквата. Вън от Църквата няма догмати, защото няма Божествено Откровение. Затова догматите са само в Църквата и за Църквата. Затова имат двойствен характер – те се дефинират от Църквата и са дадени (по съдържание) на Църквата. По форма догматите се изразяват от Църквата както от Вселенските събори, така и в практическия живот. Затова св. Йоан Златоуст ги нарича догмати църковни. Църквата ги пази и възвестява, съхранявайки съдържанието им, и ги формулира, допускайки възможност за промяна на формата им, съобразно достигнатото ниво на разбиране и изказване.

4. Общозадължителност.

Понеже догматите са дадени на Църквата, а тя ще съществува до “свършека на века”, догматите са общозадължителни. Това е наложително, защото догматите са основа на целия християнски живот, на етиката, на вярата, богослужението, каноничността и др. Християнското съвършенство е немислимо без правилна вяра в Иисус Христос. Затова истините на вярата са задължителни за всички и не бива да се променят (Гал. 1:8). Догматите съдържат съществени необходими условия за религиозно-нравствен живот. Отричането им е духовно самоубийство, защото се прекъсва връзката на човека с Църквата. Догматите са норми, дадени от Бога, за да се формира правилно религиозното съзнание, което е основа и за чист нравствен живот.

5. Неизменяемост.

У Бога няма изменение, нито сянка от промяна (Йак. 1:17). Догматите са дадени от Бога на Църквата, следователно са неизменяеми по съдържание или по количество. Тяхната богооткровеност ги пра-

ви константни. VI Вселенски събор забранява да се отнема или при-
туря нещо към догматите (правило 1). Те са извън времето.

6. Сотириологичност (спасителност).

Догматите се възприемат и претворяват в християнския живот,
за да се постигне спасение: "Който слуша словото Ми и вярва в Оно-
гова, Който Ме е пратил, има живот вечен" (Йоан 6:40). "Син Божи
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 Йоан 5:20).

Обща дефиниция:

Догматите са богооткровени истини, съдържащи в себе си учение
за Бога и за Неговото отношение към света и особено към човека,
определяни и преподавани от Църквата като неизменни и задължи-
телни за всички християни правила (норми) на вярата, водещи към
спасение.

Значение на догматите.

Те са алгоритъм, парадигма на духовния живот: "Със сърце се
вярва за оправдание, а с уста се изповядва спасение" (Рим. 10:10). Същ-
ността на вечния живот е богопознание и богообщение (Йоан 17:3;
3:36; 8:24). Догматите обаче не са сухи теоретични формулировки.
Те са живот недостъпен за разума. Затова догматите са свръхразум-
ни, защото който живее в Христовото учение, той открива неговия
дълбок мистичен смисъл като път на спасението (Йоан 7:17; 1 Кор.
2:12,14). Налице са преживяване и познание. Познавателният про-
цес е обусловен от и съществува чрез духовното преживяване. Това
е голямото значение на догматите. Чрез тях християнинът намира и
изгражда своя верен мироглед към света и Бога. С това се успокоя-
ва съвестта му, удовлетворява се разумът, облагородява се сърцето и
волята. "Господи, Ти имаш думи за вечен живот" (Йоан 6:68). Обще-
нието с Бога е мистичната основа на догматите. Без тях етическите
норми губят смисъл и дълбочина. Догматите са необходимо условие
за спасение, защото християнската етика изгражда своите принципи
именно върху догматите:

- Бог е любов;
- всички хора са братя, защото имат един небесен Баща;

- стремеж към съвършенство (Мат. 5:48);
- милосърдие и др.

Християнската етика е пряко свързана с вероучението. При де-
фектно вероучение се постига и дефектна нравственост. Мистиката
на вярата също се гради върху догматите. Догмати – етика – мистика
са трите опорни точки на християнската вяра. Водещи са догматите.

Развитие на догматите.

Научно изложение на догматите

На Петроградските религиозно-философски събрания през
1901-1903 г. се разгорели дискусии по въпроса за развитието на дог-
матите. Възниква въпросът възможни ли са нови догмати и ако са
възможни, необходими ли са те за Църквата. Били изразени две ста-
новища.

Първо становище: Догматите и Божественото Откровение са
тъждествени. Както Божественото Откровение не може да се разши-
рява, така и догматите не могат да се увеличават количествено. Разви-
тие може да има само във формата на догматите, съобразно висотата
на религиозно-философското съзнание. Божественото Откровение е
недостъпна тайна за разума.

Второ становище: догматите и Божественото Откровение не са
тъждествени. Ако беше така, остава непонятна дейността на Цър-
квата в историята на Вселенските събори, нейното творчество. Ако
Божественото Откровение е недостъпно за разума, то става излиш-
но и не би донесло светлина на човешкия род. А цялата творческа
дейност на Църквата в епохата на Вселенските събори не може да се
обясни. Възможни са нови догмати (Вл. Соловьев).

Правилното становище: Божественото Откровение не бива да
се отъждествява с догматите! Те са богооткровени по съдържание,
но тяхната словесна формулировка е плод на търсещия човешки ра-
зум и вярващото сърце, т.е. те само възпълват религиозното съзна-
ние на вярващите. Чрез догматите се разширява нашето разбиране
за Божественото Откровение, но не се увеличават неговите истини.
Обогатява се не Божественото Откровение, а църковното съзнание.

Затова нови догматични истини във от дадените в Божественото Откровение няма и не може да има (Д. Дюлгеров, Ил. Цоневски. Православен догматичен богословие, София, 1948 г.).

“Нарастването на изразимото в Преданието не е нарастване на самото Предание” – Вл. Лоски.

С идването на Исус Христос и с установяването на Новия Завет се завършва историята на свръхестественото Божествено Откровение (Йоан 14:16; 18:37; 15:15; Евр. 13:8). Истините в Божественото Откровение не подлежат на развитие и изменение, защото са божествени. Те само се дефинират чрез разума и чистото сърце (1 Йоан 5:20). Тези истини са били осмислени и известни на св. апостоли чрез Св. Дух (Гал. 1:8; Йоан 14:26; 15:26). По-късно Църквата възприема тези истини и ги проповядва навсякъде, защото е “стълб и крепило на истината” (Тим. 3:15). “Чрез апостолите в Църквата е дадено в пълнота всичко, което се отнася до истините” – св. Иринеи Лионски. “Само на тази истина трябва да вярваме, която в нищо не отстъпва от църковното и апостолско съзнание” – Ориген.

Отците на Вселенските събори непрекъснато свидетелстват своята вяроност към заветаното учение на св. апостоли. На Вселенски събор се обявявало само това за догмат, което е било общоцърковна истина: “Тази е апостолската вяра, тази е отеческата вяра, тази е православната вяра”. По съдържание догматите остават същите. На съборите се дава само прецизна словесна формулировка поради еретическите учения. Иначе всички истини на Божественото Откровение са били възприемани като спасителни, независимо дали са формулирани като догмати. И досега някои от тях не са формулирани, но се изповядват наравно с първите. Такива са: изкуплението, тайнствата, учението за благодатта, молитвите за умрелите, почитането на светите и др. Ако е необходимо, и те ще се облекат в съответната словесна формулировка.

И все пак развитие на догматите има, но не по съдържание, а по форма. Св. Викентий Лерински († 450) пише: “Преуспяване във вярата има тогава, когато едно или друго творение се развива само в себе си, а промяна – когато то се превърне в нещо друго. И тъй, нека да възраства и до най-висша степен да преуспява с течение на годините и вековете разбирането, знанието и мъдростта както на всеки отделен християнин, така и на всички заедно... но само в същия род,

т.е. в един и същ догмат, в един и същ смисъл, в един и същ предмет на разбиране”. Усвършенстването е субективно (формата), а не обективно – съдържанието на догматите. Плод на това субективно развитие са появилите се термини, които не се срещат в Св. Писание: Троица, единица, ипостас, същност, Богочовек, Боговъплъщение, Богородица, Приснодева, Богоматер, единосъщие.

Възможно ли е научно изложение на догматите?

Появяват се няколко недоумения при разглеждане на въпроса за научното изложение на догматите.

1. Възможно ли е догматическо богословие като наука, щом то борава с неизменни истини, дадени в Божественото Откровение, които човешкият разум нито може да измени по съдържание, нито да промени по обем?

Отговор: Вярно е, че разумът не открива нови истини в Божественото Откровение, нито пък ги променя. Но Догматическото богословие като наука има своето място в систематическото богословие, защото то отговаря на въпроса – защо са дадени догматите. Така се изяснява вътрешната връзка между Догматическото богословие и човешкото съзнание. Догматите са дадени не за словесни упражнения, а за да бъдат те предмет на вярата, т.е. да водят към спасение (Мат. 28:19-20). И бесовете вярват и треперят, но тяхната вяра не е спасителна; защото е пасивна и със страх. Догматите са свързани с човешкото съзнание в съкровен психически процес. От една страна, догматите са необходими на човешкото съзнание като светлина, която просветлява неговите дълбини и става жизнено начало, а, от друга страна, човешкото съзнание възприема догматите като божествена даденост и се стреми да ги осмисли за спасение. Догматите не се променят в човешкото съзнание, но го просветяват и водят към спасение, т.е. действат сотириологично. Така и Бог е учил човечеството от древност до Исус Христос на части (чрез пророците) на великите спасителни истини (Евр. 1:1-2). При това взаимодействие между разум и догмати се проявява сродството на Догматическото богословие с другите науки. В естествените науки разумът формулира логически външния опит, който е задължителен и непосредствено даден. В Догматическото богословие разумът дава логическа формулировка на вътрешния опит, който е реален, но не е задължителен, а нравствено свободен. Разумът систематизира истините на Догматическото богословие по следния начин:

- като разкрива духовното богатство на догматическите понятия;
- като изяснява същността на догматите според църковното учение;
- като влага разкритата същност в подходящи словесни форми;
- като установява как и защо са използвани словесните формулировки;
- като уяснява тяхната логическа закономерност;
- привежда доказателства за съответствието между духовните потребности и догматите;
- доказва историческото развитие на догматите, съобразно тяхната необходимост.

Разумът не открива нови истини. Творчески се развиват само методите и средствата за научното изследване и формулиране съдържанието на догматите.

2. В Догматическото богословие ръководен принцип е вярата, следователно за разума няма място, т.е. Догматическото богословие няма качествата на наука.

Отговор: Има два вида явления – материални и духовни. Материалните се възприемат сетивно, а духовните – чрез вярата (Евр. 11:1). Вярата е добродетел, защото при нея човек свободно търси и копнее за невидимия Бог. Познанието на видимия свят не е добродетел, защото то се открива като една даденост (очевидна), която не предоставя избор и нравствено усилие. Обект на вярата е невидимият Бог (Евр. 11:6), Който възнагражда тези, които Го търсят. За очистване и укрепване на вярата е необходимо и научно изследване истините на тази вяра. Сам Спасителят съветва да се изследват Писанията (Йоан 5:39,46). Апостолите съветват всичко да се изпитва (Сол. 5:21), (1 Петр. 3:15). Участието на вярата в делата на вярата е жизнено необходимо, защото нашата вяра не е разумна, а свръхразумна. Христос е светлина и разум за всички човеци (Лука 2:32; Йоан 1:9; 1 Йоан 5:20). Бл. Августин казва: “Не може ние да не използваме разума за самата вяра или да не се занимаваме с изследвания, понеже ние не бихме могли дори да вярваме, ако не обладаваме разумни души”. Климент Александрийски пише: “Сляпата вяра прави човека роб, а разумната го прави приятел Божи”.

Чистотата на сърцето се явява условие за истинско богопознание (Мат. 5:8) и научно изложение на догматите. Чистото сърце изследва

тайните на живота и битието и формулира чрез разума истините на вярата (Йоан 8:32). Свободният от грях е способен за божественото познание. Прот. М. З. Боровски казва: “Възможностите на разума се ограничават от вместимостта на сърцето”.

3. Участието на разума убива религиозното чувство и създава религиозно безразличие.

Отговор: Разумът не убива религиозното чувство, а го очиства и насочва в правилна посока: “Ако мислиш само с разума си да познаеш тайната на вярата, ти си горделив, но ако мислиш да се усъвършенстваш без разума, ти си суеверен” – Блез Паскал. Разумът насочва индивидуалния религиозен опит в руслото на проверения всеобщ църковен опит. Щом разумът е дар от Бога (както и вярата), то човекът трябва правилно да го използва и да не се липшава от неговата помощ. Християнската вяра често трябва да бъде обосновавана и оправдавана чрез разумни доводи пред атеисти и еретици (1 Петр. 3:15).

Общ извод: Научното изложение на догматите е възможно и необходимо. То очиства вярата от заблуди, регулира религиозното чувство, дава логическа формулировка на индивидуалния религиозен опит, като го сравнява с църковния опит; то стимулира творческото търсене на църковното съзнание за все по-съвършено осмисляне съдържанието на догматите. Догматическото богословие се развива като научна дисциплина, но то самото не развива съдържанието на догматическата област и на църковното учение като цяло. “Богословската наука не е призвана да ръководи Църквата като цяло. От нея се изисква само да търси и строго да се придържа към ръководството на църковното съзнание” – протопрезвитер М. Помазански.

Предмет, задачи и метод на догматическото богословие

I. Предмет на Православното догматическо богословие.

Православното догматическо богословие има за предмет догматите на православната вяра, определени и разяснени дефинитивно или мистично от Източно-православната църква.

II. Обща задача на Православното догматическо богословие.

Задачата на Православното догматическо богословие е да се изложат догматите на Православната църква, формулирани на Вселенските събори или останали недефинирани, но пребиваващи още от апостолско време в църковното самосъзнание.

III. Частни задачи:

1. Да разкрие и изложи православните догмати въз основа на Божественото Откровение – Св. Писание и Св. Предание.

2. Да обоснове истинността на православните догмати с помощта на разума, доколкото е възможно ирационалните истини да се обясняват рационално.

Проф. Введенский: “Догматиката трябва като че ли постоянно да създава догматите, като превръща тъмния ъгъл на традиционните формули в прозрачни светещи камъни на истината”.

3. Да систематизира православните догмати. Много важен е изборът на правилен метод за систематизацията на догматите.

IV. Метод на Православното догматическо богословие.

Той трябва да отговори на основния принцип в Догматическото богословие – как се съотнасят вярата и знанието помежду си. Догматическото богословие има за цел да ни представи догматите като научен израз на християнските истини.

Проф. Гяуров: “В догматиката истините на християнството, т.е. догматите, не се търсят и откриват. Те са дадени точно и определено... Следователно, в догматиката ще става въпрос само за метода на излагане на догматите, а не за метода на търсене и откриване на тези истини” (“Въведение в православното догматическо богословие”).

Методът на Православното догматическо богословие е обективно изложение на християнските догмати, съгласно учението на Православната църква (1 Тим. 3:15; Деян. 15:28 и др.):

1. Доказване и обосноваване на православните догмати чрез Божественото Откровение. Да се използват принципите на научната екзегеза, църковната история, каноните на Православната църква, определенията на Вселенските събори и поместните събори, творенията на светите отци, църковната археология и др.

2. Доказване реалната обективност на догматите чрез основанията на разума, за да станат те вътрешна потребност на душата да навлиза в мистичния опит на богопознанието.

Различни принципи в определянето на метода на Православното догматическо богословие:

1. Разпределяне на всички догмати по групи въз основа на някои общи положения. Така постъпват Ориген, св. Йоан Дамаскин и средновековните схоластици.

2. От един основен принцип се извеждат всички догмати.

3. Избира се един основен догмат и около него се групират всички останали.

В Православната църква и Римокатолическата църква основен догмат е: Бог един по същество и троичен по Лица.

Извори на догматическото богословие като наука

Православното догматическо богословие доказва и обосновава православните догмати главно чрез източници като Бож. Откровение, символическите текстове и учението на светите отци и учители на Църквата.

I. Същност на Божественото Откровение – самооткровение на Бога към човеците по различни начини и в различно време (Евр. 1:1-2; Йоан 1:18; Мат. 11:27; 1 Кор. 2:7-10).

1. Условно разделение на Божественото Откровение:

1.1. По време: подготвително (старозаветно), централно (новозаветно), окончателно (при Второто Христово пришествие).

1.2. По съдържание: естествено (Пс. 18:1; Рим. 1:20; Деян. 17:26-28); свръхестествено (Авраам-Бит. 18 гл., Яков-Бит. 32 гл., Моисей-Изх. 3 и 18 гл., Исая 6 гл.); новозаветно (чрез Иисус Христос, апостолите и Църквата).

II. Свръхестествено новозаветно Божествено Откровение.

1. Св. Писание (Старият Завет и Новият Завет) –

Библията има 77 книги: старозаветните книги са 50 – 39 книги са канонични и 11 неканонични. (Канон означава правило, норма, образец).

2. Старозаветни канонически книги:

2.1. Законоучително-исторически – Битие, Изход, Левит, Числа, Второзаконие.

2.2. Исторически – Иисус Навин, Съдии Израилеви, Рут, 1, 2, 3 и 4 Царства, 1 и 2 Паралипоменон, 1 Ездра, Неемия. Те включват времето от смъртта на Моисей до Вавилонския плен.

2.3. Дидактично-поетически – Йов, Псалтир, Притчи Соломонови, Еклесиаст, Песен на песните.

2.4. Пророчески

– големите пророци – Исаия, Йеремия, Плач Йеремиев, Йезекил, Даниил;

– малки пророци – Осия, Йоил, Амос, Авдий, Йона, Михей, Наум, Авакум, Софроний, Агей, Захарий, Малахия.

3. Старозаветни неканонически книги:

3.1. Исторически – 2 Ездра, Йудит, Първа, Втора и Трета Макавейски.

3.2. Премъдростни и дидактически – Премъдрост Соломонова, Премъдрост на Иисуса син Сирахов, Товит.

3.3. Пророчески – Послание на Йеремия, Послание на Варух, Трета Ездра.

4. Новозаветни книги:

4.1. Законодателни – четирите Евангелия.

4.2. Исторически – Деяния на св. Апостоли.

4.3. Учителни – седемте съборни послания и 14-те послания на св. ап. Павел.

4.4. Пророческа – Откровение на св. Йоан Богослов.

5. Св. Предание – казаното и извършено от Иисус Христос и от светите апостоли, което не е влязло в канона на Св. Писание на Новия Завет, но е запазено от църковното самосъзнание като норми и правила на християнската вяра с еднакъв авторитет със Св. Писание. Според В. Лоски това е “хоризонталният” израз на Св. Предание. “Вертикалният” израз е животът и действието на Св. Дух в Църквата. Преданието е предаване благодатта на Св. Дух, а преданията са незаписаните слова на Иисус Христос и на св. апостоли.

Появили се по-късно писмени документи, отразяващи различни аспекти на Св. Предание:

5.1. Древни кръщални символи от първите три века.

5.2. Апостолските правила.

5.3. Вероопределенията на Вселенските и поместните събори.

5.4. Древни литургически текстове.

5.5. Древни църковни истории и мъченически актове.

5.6. Творенията на св. отци и учители на Църквата.

Свещеното Предание е различно от Църковното предание, в което може да има различни традиции на поместни църкви, агиографски сведения, устни предания от различно време и др.

6. Белези на Свещ. Предание:

– външни белези – древност и всеобщност;

– вътрешни белези – да е в съгласие с духа на останалото Свещ.

Предание и да не противоречи на Свещ. Писание.

Светият Дух е Този, Който изгражда и развива Свещ. Предание и Божественото Откровение като цяло. Свещ. Предание и Свещ. Писание са плод на синергията между Бога и човека (Деян. 15:28).

7. Отличителни белези на Божественото Откровение:

– възвишеност;

– чистота;

– пророчества;

– чудеса;

– въздействие върху човешките души;

– жизненост.

III. Символически текстове.

Този термин е възприет на Първото всеправославно съвещание на о.Родос на 24.IX – 1.X.1961 г. Символически текстове са всички кратки и обширни изповедания на вярата (вероопределения). Те се делят на:

1. Авторитетни – Никео-Цариградският символ на вярата (325 и 381 г.); Вероопределенията на IV, VI, и VII Вселенски събори.

2. Текстове с относителен авторитет:

2.1. Решенията на Константинополския събор (879-880), отхвърлил Филиокве и признал решенията на VII Вселенски събор;

2.2. Решенията на Константинополските събори (1156-1157) – Св. Евхаристия е жертва, а не само възпоменание.

2.3. Решенията на Константинополските събори от 1341, 1347 и 1351 г. относно същността на Божествените енергии, нетварни по произход и обожавачи човека.

2.4. "Изповедание на вярата" на св. Марк Ефески пред Флорентинския събор (1439-1440).

Всички тези текстове имат вътрешни причини – борбата с ересите.

3. Текстове със спомагателен авторитет.

Те се появяват между XVI-XIX век и имат външни причини – противодействие на римокатоличеството и сектанството. По-важни от тях са:

3.1. Три послания на Константинополския патриарх Йеремиа до тюбингенските лутерански богослови – 1576, 1579 и 1581 г.

3.2. "Изповедание на Източната католическа и апостолска църква" – Митрофан Кристопулос (1625).

3.3. "Православно изповедание на католическата и апостолска църква" – Киевски митрополит Петър Могила (1640).

3.4. "Определение на православната вяра на източната Църква" – Йерусалимски патриарх Доситей (1672). През 1723 г. то е изпратено до клира и миряните на Англиканската Църква под наслов "Послание на патриарсите на Източно-вселенската църква за православната вяра".

3.5. "Пространен катехизис на Православната католическа източна църква" от митрополит Филарет Московски (1839).

IV. Учението на светите отци и учители на Църквата.

1. Посланието на св. ап. Варнава; "Пастир" на Ерм; св. Климент Римски; св. Игнатий Богоносец – пръв опит за систематика на християнското вероучение; св. Поликарп Смирненски.

Това са представители на "Апостолските мъже". В трудовете им има догматическо определение за Боговъплъщението, Христология, Есхатология и др.

2. Епоха на апологетите (II век) – Кодрат, Аристид, св. Йустин Мъченик и Философ, Тациан, Теофил Антиохийски, Аполинарий Йераполски и др.

Св. Иринеи Лионски († 1202) в произведението си "Против ересите" изобличава гностическите ереси.

3. Светите отци от III и IV век до VIII в.

Св. Киприян Картагенски († 258) – "За единството на Вселенската църква"

Св. Атанасий Велики († 373) – "Четири слова против арианите", "За явяването в плът на Бог Слово и против арианите", "За Св. Троица и Св. Дух", "Изложение на вярата" и др.

Св. Кирил Александрийски – († 444) – съчинения потив арианството ("Съкровищница на Светата и единосъщна Троица"), против несторианството – 14 труда, против други ереси – 2 съчинения.

Св. Василий Велики († 379) – "Против Евномий", "За Св. Дух".

Св. Григорий Богослов († 390) – "Пет слова за богословието".

Св. Григорий Нисийски (ок. 394) – "Против Евномий", "Слово за Светия Дух".

Св. Кирил Йерусалимски († 386) – "Катехизически беседи".

Св. Епифаний Кипърски († 403) – "Против ересите".

Св. Йоан Златоуст († 407) – "12 слова против аномеите"

Св. Ефрем Сириец († 373) – противоеретически съчинения.

Св. Иларию Пиктавийски († 367) – "За Св. Троица".

Св. Амвросий Медиолански († 397) – "За св. Тайнства", "За тайната на Боговъплъщението".

Блажени Йероним († 419) – "Диалог против пелагианите" и още 7 други догматически съчинения.

Блажени Августин († 430) – "За Светата Троица", "За християнското учение", "За вярата и символа" и др.

Св. Максим Изповедник († 662) – "За душата", "Догматически полемически съчинения".

Св. Йоан Дамаскин († 749) – "Точно изложение на православната вяра".

4. Учители на Църквата.

Климент Александрийски – "Стромати"; Тертулиан – "Против Праксей"; Ориген – "За началата" – 4 книги.

История на православното догматическо богословие

Историята на Православното догматическо богословие обхваща три периода.

I период. Той обхваща първите седем века от историята на християнството до епохата на св. Йоан Дамаскин. Тогава се изработва научният метод за изследване на догматите. Причините да се оформи този научен метод са следните:

1. Приемане на учени езичници в Църквата Христова – св. Юстин Философ и Мъченик, Аристид, Атинагор, Тациан и др.
2. Поява на езически трудове срещу християнството.
3. Поява на ереси. Еретиците “научно” защитавали своите заблуждения. Християнският отговор изисквал също научен подход. Начало на този подход е поставено от Юстин Философ и Мъченик с произведенията му “Толяма” и “Малка” Апология, “Разговор с Трифон иудеина”. Следват трудовете на: св. Иринеи Лионски (“Против ересите”), Тертулиан (“Против Праксей”), Климент Александрийски (“Стромати”), Ориген (“За началата”), св. Киприян Картагенски (“За единството на Църквата”).

В епохата на Вселенските събори догматическото богословие се развива чрез трудовете на:

Св. Кирил Йерусалимски – “Катехизически поучения” (огласителни – 18 и тайноводствени – 5).

Св. Григорий Нисийски – “Толямо катехизическо слово”.

Блажени Теодорит – “Съкратено изложение на Божествените догмати”

Блажени Августин – “За Божия град” (22 книги), “За Св. Троица”.

Св. Григорий Богослов – “Пет слова за богословието”

Св. Василий Велики – “За Св. Дух”.

II период – начало на този период поставя произведението на св. Йоан Дамаскин “Точно изложение на православната вяра” (средата на VIII век). В него се прави хармонично изложение на догматите с баланс между разум и вяра.

Това е пръв опит да се систематизират православните догмати, заветвани от апостолско време.

През XII век се появява произведението на Евтимий Зигабен “Догматическо всеоръжие (панолия) на православната вяра” – сборник от мисли на св. отци за православните догматически истини.

През същия век Никита Хониат († 1206) пише “Съкровище на православната вяра” – 27 книги против ересите.

През XV век Симеон Солунски написва “Църковни разговори за едната вяра Христова” – против ересите, юдеите и атеистите.

III период – времето от средата на XVII век до днес.

В Русия през 1640 г. Киевският митрополит Петър Могила пише “Православно изповедание на католическата и апостолска Църква”. През този период преобладава (от 1631 до 1711 г.) схоластическият начин на мислене. Пръв архиепископ Теофан Прокопович освобождава догматическото богословие от схоластичния дух. След него митрополит Филарет Московски пише “Пространен катехизис на православната католическа и апостолска източна Църква” (1839). В областта на православното догматическо богословие особено важни са трудовете на митрополит Макарий, архиепископ Филарет Гумилевски, Антоний Амфиотров, проф. Александър Беляев (“Божествената любов. Опит за разкриване на най-главните християнски догмати от началата на Божията любов” – 1884 г.), проф. Н. Малиновски написва “Очерк Православного догматического богословия” – 1910 г. Проф. прот. П. Я. Светлов пише “Християнское вероучение в апологетическом изложении” – 1910 г.

На Изток Константинополският патриарх Йеремия II написва “Три послания до тюбингенските лутерански богослови” – 1576, 1579, 1581 г.

Митрофан Критопулос – “Изповедание на източната католическа и апостолска църква” – 1625 г.

Йерусалимски патриарх Доситей – “Определение на православната вяра на Източната църква” – 1762 г.

Учение за Бога един по същност

Общо понятие за Бога

“Всяко приложимо към Бога понятие е призрак, лъжлив образ, идол. Понятия, съставени от нашето естествено мнение и разбиране и обосновани от някаква умозрителна представа, вместо да ни открият Бога, само създават Негови идоли. Едно име подобава на Божествената природа – изумлението, което обхваща душата, когато мисли за Бога” – св. Григорий Нисийски.

Св. Григорий Богослов: “Невъзможно е да се изрече, а още по-малко е да се разбере”.

Климент Александрийски: “Можем да постигнем Бога не в това, което Той е, а в това, което Той не е. Самото съзнание за непристъпността на непознавания Бог би било невъзможно без благодатното действие на Божията премъдрост – дар Божи и сила на Отца”.

Св. Григорий Богослов: “Колкото до самата Божия същност, тя е “Светая Святых”, скрита дори за серафимите”.

Св. Йоан Дамаскин: “Бог е безпределен и непостижим. В Него е постижимо само едно – безпределността и непостижимостта Му. Това, което утвърждаваме в Бога, ни показва не естеството Му, а отнасящото се до неговото естество”.

Св. Григорий Палама: “Надсъщностната Божия природа нито може да бъде изразена с думи, нито да бъде обхваната с мисъл или зрение, защото е отдалечена от нещата и е повече от непознаваема, носена от непостижимите сили на небесните духове, тя е незнайна и неизречена за всички и завинаги”.

Псевдо-Дионисий Ареопагит: “Единственото разумно понятие за Бога е понятието за Неговата непознаваемост”.

I. Извод: Невъзможно е за човека да си състави каквото и да е понятие за Бога и по-точно за Неговата непостижима за ограничени-те твари природа. Дори сътворените същности са отчасти непознаваеми, т.е. имат определен онтологичен ирационален “остатък”. Бог

може да бъде частично познаван само в снизхождащите от Него към нас Божествени енергии. В светоотеческата литература те са известни като Божии имена, т.е. – определени изяви на Бога към тварите в Неговия домостроителен Промисъл. Божиите имена обаче не се разбират интелектуално, а екстатично (мистически) чрез очистване на човека и достигането му до състояние на обожение. “Който в определен момент си въобрази, че е разбрал що е Бог, пише св. Григорий Богослов, той има развратен ум”.

Откритите от светите отци истини за Бога са плод именно на това богообщение, довело да богопознание. “Невъзможно е да бъдеш богослов и да не търсиш единение с Бога” – Вл. Лоски, МБ, с. 27.

Св. Йоан Дамаскин предава вярата на Църквата: “Вярваме в единия Бог, едно начало, безначално, несъздадено, нетленно, вечно, безсмъртно, безкрайно... просто... неизменяемо, невидимо, източник на благодат и правда, духовна светлина, сила, неопределима с никаква мярка... създателка на всички твари... която промисля за всичко... която прониква всички същности... причина на всички блага за всички същества, едно Божество, една сила, една воля, една власт (съвършено) царство в три съвършени Ипостаси познаваемо”.

II. Основни характеристики на Божието битие според Божественото Откровение.

Бог се открива на човека в два основни аспекта – като Абсолютно Същество и като личностно Същество (Сврѣхсубект). Двата аспекта се обединяват в централния християнски догмат: Бог е един по същност и троичен по Лица. Основното качество на Божието битие е Неговата уникалност. Бог е един и единствен: “Ако Бог не е един, Той не съществува” (Тертулиан). Божието единство е външно и вътрешно. Външно (числово) – Бог е един. Св. Йоан Дамаскин пише: “Ако Бог е съвършен и няма недостатъци... то тогава е немислимо да говорим за много богове. Съвършенството е достойние само на една същност”.

1. Доказателства за Божието външно единство:

1.1. От Св. Писание. В Стария Завет: “Да нямаш други богове, освен Мене” (Изх. 20:2-3); “Аз съм и няма Бог, освен Мене” (Втор. 32:39); “Господ Бог наш е един Господ”... (Втор. 6:4); Йерем. 19:6; Ис. 46:9; Пс. 17:32.

В Новия Завет: Марк 12:29; Деян. 14:15-18; 19:26; 1 Кор. 8:4-6; 1 Тим. 1:17 и 6:16.

1.2. От творенията на светите отци. В своите вероизповедни формули св. Василий Велики, св. Григорий Неокесарийски чудотворец, св. Софроний Йерусалимски и др. акцентират върху вярата в единия Бог. Св. Атанасий Велики вижда симетрията и хармонията в света като отражение на Божието единство. Светите отци доказват, че всички закони на природата (Космоса) се свеждат до единство и целесъобразност, които са отражение на Божието единство. Дуалистическите системи не могат да обяснят това удивително космическо единство на света.

Всички древни символи на вярата започват с възвестяване на Божието единство. Така са построени символите на Кесарио-Палестинската църква, на Александрийската, Антиохийската, Кипърската и Римската църква. Вътрешното единство на Бога е неделимост на Неговата природа. Тя е абсолютна Монада – проста, т.е. едносъставна, неделима, немножествена.

2. Основни качества на Бога като Абсолютно Същество:

Самобитност (Изм. 3:14); безпределност (Пс. 144:3); неизменяемост (Мал. 3:6); вечност (Пс. 101:26-28); всеприсъствие (вездесъщие) (Йерем. 23:24).

Като духовно (лично същество) Бог се изявява със следните качества:

Премъдрост (Пс. 103:24); всезнание (Мат. 11:27); всеправедност (Рим. 7:12); всеблаженство (1 Тим. 6:15); всеблагост (Пс. 144:9); абсолютна свобода (Пс. 113:11; Еф. 1:5); всемогъщество (Мат. 19:26); всесвятост (Лев. 19:2).

Личностните аспекти на Божието битие най-добре се предават от Йоан 4:24: "Бог е Дух". Бог е Личностен, Абсолютен Дух, притежаващ съвършена пълнота на Битието и съществуващ в три уникални Ипостаси.

Като Същество духовно Бог е достъпен за познание и общение и става единственият смислов център на човешкия живот и дейност, извор на всички блага, сили, утеха. Като абсолютно Същество Той съдържа в Себе Си неизразимата пълнота на всичко, което е потребно за човека – за неговото съвършенство и блаженство – прот. П. Я. Светлов.

Граници на богопознанието. Пътища за богопознание. Условия за богопознание

1. Познаваме ли е Бог за човека. Границите на това познание.

Познаваемостта на Бога е относителна. Божественото битие има абсолютно непознаваема част и познаваема (Мат. 11:27). Този въпрос е бил разбиран по различен начин във времето, в зависимост от това от коя страна се изхожда при осмислянето му.

1. Бог е напълно познаваем. Това мнение принадлежи на езическата философия и на някои еретически учения. През II век гностиците приемат това мнение, подхождайки към него от интелектуалната му страна. През IV век Аеций и Евномий развиват теорията на имената: "Който знае името, знае същността". Аеций казва: "Божие име е нероденост". Според Евномий Божията същност е нероденост: "Аз знам Бога, както Сам Бог знае Себе Си... Който казва, че Бог е непознаваем, не заслужава името християнин". Аргументирано опровержение дават св. Василий Велики, св. Григорий Богослов и св. Григорий Нисийски. Св. Василий Велики казва: "Аз бих казал, че Божията същност е неродена, но не бих казал, че неродеността е същност... Бог съществува нероден, а не, че неродеността е Бог". Ако името е нероденост, то другите Божии имена са също такива същности, следователно, Бог става познаваем като съвкупност от много същности, т.е. това изключва общото понятие за Бога като просто, неделимо Същество. Имената не изразяват Божията същност, а отразяват отношението на Бога към света (човека). Съвременните учения, проповядващи познаваемостта на Бога, са пантеизмът (Спиноза, Хегел) и рационализмът.

2. Бог е напълно непознаваем. Към тази друга крайност се придържат маркионите-скептици, агностици, позитивисти. Те изключват реалността на вътрешния религиозен опит. Щом такъв опит не може да се докаже, значи Бог е напълно непознаваем.

Отговорът на св. Кирил Йерусалимски е: "Нима поради това, че не мога да изпия цялата река, да не взема част от водата за моя полза?"

3. Православното учение за познаваемостта на Бога.

Бог е непознаваем по същност като Абсолютно безпределно, всесъвършено Същество, но е познаваем по Неговите проявления в света като духовно същество. Човекът не може да познае Божи-ята същност поради своята ограниченост (духовна, времева, материално-пространствена) и поради своята греховност. Но, ако Бог би бил напълно непознаваем за човека, то вярата и богогърсенето губят смисъл. За християните богопознанието е нравствен дълг и смисъл на живота: "Възлюби Господа, Бога Твоего..." (Мат. 22:37-38). "А вечен живот е това – да познават Тебе Едного Истиннаго Бога и пратения от Тебе Иисуса Христа" (Йоан 17:3).

II. Пътища за богопознание.

1. Естествен път – чрез разумно осмисляне величието и целесъобразността на творението. Това се постига по пътя на:

1.1. Отричане или изключване. От понятието за Бога се изключват всички качества, които имат краен, неограничен и несъвършен характер.

1.2. Причинност (включване) – телеологичност. В понятието за Бога се включва идеята, че Той е последна причина на всичко съществуващо.

1.3. Превъзходство – Бог се схваща като абсолютна завършеност на всички съвършенства, които разумът открива в света (катафатизъм). Разумът все пак има граници, зад които идва заблудата: "Последната крачка на разума е да признае, че безкрайно много неща надхвърлят възможностите му. Ако не стори това, той доказва само своето несъвършенство" – Блез Паскал.

3. Свръхестествен начин – чрез Божественото Откровение "Единородният Син, Който е в недрата на Отца, Той Го обясни" (Йоан 1:18; 1 Кор. 1:21-25).

"Всичко, което са ни предали законът и пророците, апостолите и евангелистите, ние приемаме, познаваме и почитаме, а повече от това нищо не изпитваме. Като всезнаещ и промислящ за благата на всички, Бог ни е открил това, което е потребно да знаем, а това, което не можем да понесем, го е премълчал. От това трябва да сме доволни, в него да пребъдваме и да не прекращаваме вечните предели и Божиите предания" – св. Йоан Дамаскин.

Обобщение: Като отхвърля двата крайни възгледа, Православната църква учи, че човек може да постигне определена степен на богопознание. За това са нужни определени условия.

III. Условия за богопознание.

Човекът е личност и като личност търси богообщение с Абсолютния Бог-Личност (Мат. 11:28; Откр. 3:20).

1. Вярата в Бога е първото условие за богопознание (Евр. 11:1 и 11:6). Вярата е вид знание, висше знание. Чрез разума и сетивния опит се достига до емпиричното знание, а чрез вярата – до духовното знание. Вярата е подвиг на духа (Йоан 6:69; Евр. 11:3). Във вярата се открояват:

1.1. Емоционална страна. "Ако вярваш от все сърце – можеш да се кръстиш" (Деян. 8:36,37) – дело на сърцето.

1.2. Волева страна – който свободно повярва, той може да се ползва от плодовете на изкуплението – "та всеки, който повярва в Него, да не погине, а да има живот вечен" (Йоан 3:16).

Вярата е дар Божи, но дар заради усилието на душата да намери Бога. Без добри дела тя е мъртва (Йак. 2:16).

2. Чистотата на сърцето (Мат. 5:8). "Трябва първо да очистим себе си и след това да беседваме с Чистия" – св. Григорий Богослов.

Св. Атанасий Велики: "За изследване и истинско разбиране на казаното в Писанието са потребни – добър живот, чиста душа и христоподражателна добродетел".

Св. Йоан Лествичник: "Много е опасно да се плува с дрехи, но още по-опасно е човек да богословства, когато е обхванат от страсти и пороци".

Св. Теофил Антиохийски: "Бог е видим за тези, които са способни да Го видят".

Св. ап. Павел: "Душевният човек не възприема това, що е от Божия Дух, за него това е безумство; и не може да го разбере, защото то се изследва духовно" (1 Кор. 2:14).

3. Молитвата

Молитвата е беседа, разговор на човека с Бога в мълчание. Молитвата се насочва от волята активно и настойчиво да търси богопознание и богообщение. Истински пример за молитва е молитвата на Иисус Христос (в Гетсимания; Отче наш).

“Всичко, което поискате в молитва, вярвайте, че ще получите и ще ви бъде дадено (Марк 11:24).

Св. Юстин Философ: “Преди всичко се моли, за да ти се отворят вратите на светлината, защото тези неща никой не може да види или разбере, ако Бог и Неговият Христос не му дадат разбиране”.

Свойства на Бога като безпределно (абсолютно) същество

Да се определи числото на съществуващите Божии свойства е невъзможно. Православната Църква се опитва да класифицира само най-характерните Божии свойства, които обясняват или са причина на други.

Съществуват различни класификации на Божиите свойства:

1. Отрицателни и положителни – безначален, премъдър, според св. Йоан Дамаскин.
2. Статични (невключващи действие) и действащи.
3. Нравствени (*moralia*), имащи връзка с Божията воля, и естествени – нямащи връзка с Божествената воля (правосъдие, самобитност).
4. Собствени (*propria*) и преносни (*metaphorica*) – гневен; всемогъщ и др.
5. Първоначални (*primavita*) и производни (*derivata*). Първоначалните са основа на производните.
6. Относителни (*relativa*) – отношение на Бога към света; абсолютни (*absoluta*) – принадлежат само на Бога без никакво отношение към света – всеблаг, безкраен.

Най-обща класификация според митрополит Макарий:

1. Свойства на Божията същност изобщо. Те принадлежат еднакво и към природата на Бога, и към трите Лица на Св. Троица.
2. Свойства на Божия ум, воля и чувство.

I. Свойства на Бога като същество безпределно (абсолютно):

1. Безпределност (*αόριτος, infinitus*). Бог е свободен от каквото и да било ограничения и обладава всички възможни свършен-

ства във висша степен. Свещ. Писание изобразява това Божествено свойство по два начина:

1.1. Като говори за Него безотносително: “Бог е светлина и в Него няма никаква тъмнина” – Йоан 1:5; Мат. 5:48.

“Велик е Господ и достоен за хвала, и Неговото величие е неизследимо” – Пс. 144:3.

“Да нарича Бога Цар на славата” – Пс. 23:10.

1.2. Като Го сравнява с други същества – Свещ. Писание не намира никого подобен Нему – Пс. 34:10; 17:19; Йов 36:22; Изх. 15:11; 1 Тим. 6:15 (Цар на царете и Господ на господарите).

Св. ап. Павел Го нарича не само “благ”, но и “единствен благ” (1 Тим. 6:15).

Идеята за Божията безпределност не е чужда и на нашия разум. Тя не може да бъде обяснена иначе, освен че е вродена в нас, защото я притежават всички разумни и безпристрастни хора. Разумът навсякъде открива следите на Божията безпределност – Пс. 18:2-5. Това Божие свойство обхваща всички други известни нам Божии свойства. Св. Кирил Йерусалимски пише: “Бог е свършен във всичко... в предзнанието, в силата, във величието, в знанието, в благодтта, в човеколюбието, в справедливостта” – “Катехизични слова”, т. VI.

2. Самобитност (*αυτουσια, aseitas*).

Името “съй” е според светите отци най-приличното Божие име, защото Бог затваря в Себе Си цялото Битие от същности. Той съществува от Себе Си чрез Себе Си (блажени Йероним). Бог съществува така, че всички останали същности като че ли не съществуват (Климент Александрийски). Светите отци са се опитвали да създават съответстващи имена на Бога:

- *Αυτόθεος* – Самобог (Епифаний Кипърски);
- *Αυτοκρίος* – Само Господ (св. Григорий Богослов);
- *Αυτοαλήθεια* – Само Истина (св. Атанасий Велики).

“Аз съм вечно Съществуващият” (Изх. 3:14). Всяко явление в света има своята причина. Единственото основание на всичко съществуващо е в Причина, която е причина на Самата Себе Си, включително и собственото Си битие. Тази самобитна субстанция е Бог. Той носи причината на собственото Си съществуване в Себе Си. Той не се нуждае от друго битие, а Сам дава битие на всичко. “Вечно Съ-

ществуваният” е по предимство име на Бога, защото то най-добре отразява Неговата природа. Причината, че Бог се назовал с име, което отразява същността, е тази, че всичко съществуващо е получило своето битие от Божиите благодеяния. Бог, Който винаги съществува, няма външно начало... и бидейки причина на Своето съществуване, не е мислим като Такъв, Който има Своето битие отвън” – блажени Йероним. (Ис. 43:10; Йоан 5:26; Откр. 1:8).

3. Вечност (αἰδιος, aeternus).

Времето е една от основните категории на сътворения материален свят. Всичко се развива в този пространствено-времеви Континуум”. Времето е подвижен образ на вечността” – казва Платон. Бог е над времето, което е характеристика на творението. Вечността принадлежи само на Бога. “Всяко минало вече не е съществуващо. Следователно, както миналото, така и бъдещето е недостатък на битието. Но у Бога няма нищо недостигащо. От това следва, че у Бога няма нито минало, нито бъдеще, а само настояще” – блажени Августин.

“Аз съм Алфа и Омега, начало и край, Първият и Последният” (Откр. 1:8). “Ти си все Същият и Твоите години няма да се свършат” (Пс. 101:28).

На Бога принадлежи вечността, както и безсмъртието: “Вечността е непрекъсваема жизненост, поради което това понятие обикновено се прилага само към безначалното Естество, в Коего всичко е едно и също и по един и същи начин...” – св. Исидор Пелусиотски.

Но безсмъртие може да имат и като дар сътворени същества – ангели и човеци. Вечността собствено принадлежи само на Бога – Пс. 89:5; 118:142; 137:8).

Бог няма начало или край на Своето битие. В Свещ. Писание се казва: “В начало Ти, Господи, си основал земята и небесата са дело на Твоите ръце. Те загиват, а Ти ще пребъдеш...” (Пс. 101:26-27).

“Хиляда години пред Твоите очи са като вчерашния ден” (Пс. 89:5).

Св. Писание даже приписва вечност на отделни Божии свойства: милост (Пс. 137:8), правда (Пс. 118:142).

Св. Григорий Богослов учи, че “Бог винаги е бил, е, и ще бъде. Или по-добре да се каже, че Той винаги е. Той съсредоточава в Себе Си цялото битие като безпределно море, простиращо се над всякак-

ви представи за време и природа. Това може само за миг да се усети от едно очистено око на ума, както светкавица за миг осиява нашия взор”.

4. Неизменяемост на Бога.

От Св. Писание: Числ. 23:19; Пс. 101:26-28; Марк 13:31; Як. 1:17; Мал. 3:6.

Според светите отци изменяемостта е присъща на творението, за да пребъдва в различни състояния. За Бога това не е необходимо. Той не се нуждае от приемственост (Тертулиан, “Против Праксей”). Изменяемостта води или към по-добро, или към по-лошо. Но на Бога нищо не Му липсва, защото То не се изменя (св. Григорий Нисийски). Изменението се постига или чрез добавяне на някаква същност, или чрез отнемане. Но за Бог това е излишно, защото Той всичко притежава (св. Григорий Нисийски). “Божеството не подлежи на превратностите на промените, защото няма нищо, което би било по-добро от Него и в което То би могло да се превърне” – св. Григорий Нисийски. Следователно има две основания за Божиата неизменяемост: метафизическо-нравствено и философско-естетическо. Неизменяемостта е такова свойство на Бога, по силата на което Бог винаги пребивава един и същ по същност, сила и съвършенство.

Доказателства от Св. Писание:

“Аз съм Господ, Аз се не изменям” (Мал. 3:6).

“Всеки съвършен дар иде отгоре, слизайки от Отца на светлините, у Когото няма изменение, нито сянка от промяна” (Йак. 1:17). Животът на Бога така неразделно и съществено Му принадлежи, както и самото битие. Животът Му не се усъвършенства, защото е пълнота (πλήρομα) на Битието. Нито вътрешните прояви (раждането на Сина и изхождането на Св. Дух), нито външните (творческото сътворяване на света) не променят качеството неизменяемост на Божието битие.

5. Неизмеримост и вездесъщие на Бога.

Бог изпълва всичко у всички. През време на патриархалния период: “Няма никой между нас, Бог ни е свидетел” (Бит. 31:44). Във времето на Мойсеевия закон: Втор. 4:39; Пс. 138:7-10. През Новия Завет: Деян. 17:24-28.

“Бог е вездесъщ не само със Своето всезнание и всемогъщество, а и със самото Свое Слово” (св. Атанасий Велики). “Навсякъде Той се

намира изцяло и еднакво” (св. Йоан Дамаскин). “Той е вън и вътре във всички и няма място в този свят, където Той не е” (св. Кирил Йерусалимски). “Той, прониквайки във всичко, не се смесва с нищо, особено с нечистите дела и предмети” (св. Йоан Дамаскин). “Че Бог присъства навсякъде, ние знаем, но как – не разбираме. Ние трябва да признаваме такъв начин на Божието въздействие, който е достоен за Бога и полезен за нашето благочестие” (св. Йоан Златоуст).

Цялото творение е заключено в пространствено-времеви граници, вътре в които протичат процеси и отношения, подлежащи на измерване. Мирката е проява на съотношения. Бог е извън време, пространство, над течението на събитията и над мерките им. Затова Той е абсолютно неизмерим. Човешките мерки са построени на материално-базисни величини. Бог е Дух. Той не се съотнася към света така, както сътворените неща помежду си. Като екзистенциална причина на света Бог е въздъш. Няма време и начин, където Той да не присъства, защото самото Му присъствие е условие за съществуване на всичко друго. Там, където Бог не е, не съществува нищо. Нещо повече, самото нищо не е алтернатива на Божиата пълнота, а форма на осмисляне на битието чрез човешкия разум.

“Аз съм Алфа и Омега, Първият и Последният” (Откр. 1:8).

“Може ли се скри човек на тайно място, където Аз не бих го видял? Не изпълвам ли Аз небе и земя?” (Йерем. 23:24).

“Царю Небесни, Утешителю, Душе на истината, Който си навсякъде и всичко изпълваш”.

Бог присъства навсякъде и във всичко не защото е иманентен на света, а защото поддържа битието на всичко съществуващо чрез логосите на Своего творческо Слово (Йоан 1:3).

Въпрос: Като въздъш Бог присъства ли там, където бушува злото, грехът? Как Той присъства там, когато злото е отрицание на Бога?

Отговор: Бог присъства навсякъде, дори в областта на сатанизма, но като Съдия и възпрепятстващ злата сила.

6. Независимост.

Това Божие свойство произтича от самобитността на Бога. Бог е независим (αὐταρκής). Св. Писание изобразява независимостта на Бога:

6.1. Когато говори, че Бог не се нуждае от нищо странично, напротив, само дарява всичко на всички (Деян. 17:24-25).

6.2. Когато показва, че нищо сътворено не може да даде на Бога нещо, което Той няма (Ис. 40:13-14; Рим. 11:35-36).

6.3. Когато посочва, че Бог е абсолютно свободен (Еф. 1:11); св. Йоан Златоуст: “Бог няма никакъв недостатък и затова не се нуждае от нищо”.

“Бог прави всичко, което иска, когато иска и както иска” (св. Иполит Римски).

Свойства на Бога като лично духовно Същество

I. Въведение.

“Бог е Дух” (Йоан 4:24), т.е., Той е лично духовно Същество. Неговата същност е не само нематериална-нетварна, но и носи в Себе Си още по-голяма загадка – изявява се като Личност. Самобитност, вечност, неизменяемост, неизмеримост и въздъш са категории, отразяващи статично-онтологическата същност на Божието битие. Но най-големите тайни на Бога се крият в загадката на Личността. Ако човешкото никой не знае, освен Божият Дух, то в много по-голяма степен може да се каже, че “Божието никой не знае, освен Божият Дух” (1 Кор. 2:11). Качествата на духовността, изразяваща се като Личност, отразяват динамиката на двете велики тайни – същност (природа) и Личност.”

“Личността е в известен смисъл преодоляване на същността (природата)” – Вл. Лоски. Личността насочва вътрешните сили на своята природа в съвсем възвишени, духовни изяви. Това се разбира при изследване на духовната природа и проявите на човешката личност. Само защото тя е богоподобна, ние можем да съдим за проявите на Бога като лично духовно Същество. Най-характерното свойство на личността е нейната свобода по отношение на природата ѝ. За Бога висшата свобода се състои в тъждествеността на изявите на

Личността с вътрешния живот на Неговата същност, т.е., каквото Бог иска, върши Неговата абсолютно съвършена природа (същност).

Най-характерните свойства на всяка личност са: ум, воля и чувство.

II. Свойства на Божия ум.

“Велик е Господ наш, и велика е силата Му, и разумът Му неизмерим” (Пс. 146:5).

1. Всезнание.

То е недостъпно за нас: “Кой е познал ума на Господа?” (Рим. 11:34).

Божие то всезнание е двойно изиявяващо се:

1.1. Вътрешно – абсолютно знание на Самия Себе Си: “Никой не познава Сина, освен Отец; и нито Отца познава някой освен Синът” (Мат. 11:27; 1 Кор. 2:11). Това пълно знание за Себе Си се нарича самосъзнание. Това самосъзнание отразява цялото Божество, т.е. Личността има абсолютно знание за Своята природа. Човешкото самосъзнание е непълно. То се развива с възрастта или съвсем атрофира в старческата немощ. Божие то самосъзнание е несравнимо с човешкото. То се обуславя от абсолютното съвършенство на Неговата същност, която се отразява в тайнствения кръговрат на Божия живот, т.е. във взаимоотношенията на трите Божествени Лица.

1.2. Външно всезнание – по отношение на сътворения от Бога свят.

“Няма твар, скрита за Бога; а всичко е голо и открито за очите на Оногова, пред когото ние ще отговаряме” (Евр. 4:13). Това пълно знание на Бога за създадения от Него свят е предзнание, всезнание. То дава смисъл на всичко сътворено и го насочва към постигане на крайната му цел. Има разлика между човешкото и Божие то знание за външните неща. За нас светът не би бил познат, ако той не съществуваше; за Бога светът не би могъл да съществува, ако не Му е познат (известен) отпреди. Божие то предвечно знание обхваща миналото, настоящето и бъдещето на света. В този смисъл Бог е Съдия на всичко, защото живее във вечното настояще и познава началото и края на всичко съществуващо и ще “въздаде всекиму според делата му” (Рим. 2:7).

По отношение на бъдещето Божие то знание се изиявява към:

– физическия свят. Там свобода в нравствен смисъл няма. Всичко е детерминирано и всяко явление, което за нас се явява случайно, е в обсега на Божието всезнание: “Той даде слънцето да свети денем, наредби за месечината и звездите нощем” (Йерем. 31:35);

– духовно-нравствения свят (човеци и ангели). Те се развиват и по вътрешно-присъщи за тях закони, но имат и свободна воля. Божието всезнание обхваща и тази сфера, но не вече като детерминираност, а като вечно предзнание, произтичащо от абсолютното съвършенство на Неговата природа. Всичко, което съществува, е предузнато от Бога, но спрямо човека и ангелския свят то не предопределя техните съдби. В противен случай се стига до парадокса: ако има свободна воля, Бог не съществува (защото я ограничава); ако Той съществува, няма свобода за човека. Само приемането на Божието предзнание като иманентно качество на Божия ум разрешава този парадокс.

Блажени Йероним: “Ако Бог знае бъдещето на свободната човешка воля, то става не защото Бог го е предопределил, а е предузнал волята на човека”.

Блажени Августин: “Човек греша не защото Бог е предвидил, че той ще съгреша, нито греша по необходимост или случайност, а защото сам желае. Бог, предвиждайки това, показва, че Той не може да бъде излъган”.

Друг вид Божие знание е знание за събитията, които биха се случили непременно, ако човешката свободна воля би избрала определен път (Ниневия, Капернаум, Хоразин и Витсаида – Мат. 11:21).

Друг вид Божие знание е “незнанието” (непознаването) на злите хора както в реалното текущо време, така и в съдния ден: “Никога не съм ви познавал: махнете се от Мене вие, които вършите беззаконие” (Мат. 7:23).

2. Премъдрост – също свойство на Божия ум.

Премъдростта е имплицитно свързана с Божието всезнание и се проявява в съответни действия, т.е. в телеологичност, сотириологичност (за духовните твари). Мъдростта на човека е разделена от знанието му. И двете са ограничени и променливи. Премъдростта е самобитна, вечна, неизменна. Тя е свързана винаги с Божия промисъл за творението и за постигането на крайното му благо чрез хармония, красота и целесъобразност. И като идея, и като изпълнение

светът е сътворен премъдро: "Колко са многобройни делата Ти, Господи! Всичко си направил премъдро!" (Пс. 103:24). Тази премъдрост се проявява особено в дарованията на човека (Мат. 25:15), в идеята за спасение и изкупление на човека (Еф. 1:4). Христос е Божия сила и Божия премъдрост (1 Кор. 1:24).

III. Свойства на Божията воля.

Божият ум и воля са вътрешно неразделно свързани. Те от вечност действат заедно в пълна хармония.

Св. Писание: "Отче наш... да бъде Твоята воля..."; "Нека бъде не Моята воля, а Твоята" (Лк. 22:42).

Човешката воля в своя порив към съвършенство се стреми и към чистота и святост. Божията воля има подобни свойства в абсолютна пълнота:

1. Свобода.

Бог действа винаги само по Своята самобитна природа. Тя има вътрешно основание в хармонията на Божието битие. Божията воля е автономна, Бог Сам за Себе Си е Законодател и постъпва по Своите непостижими за човека пътища (2 Кор. 3:17). Божията воля се проявява външно:

1.1. В създаването на света: "Нашият Бог е на небесата и земята; върши всичко, що иска" (Пс. 113:11). Абсолютността на Бога изключва всякаква необходимост за Божията воля. Светът е създаден не по необходимост на природата Божия, а по свободната Божия воля за Божия слава и съучастие на творението в Божието блаженство.

Св. Иринеи Лионски: "Каквото мисли Бог, това и едновременно желае".

1.2. В промисъла за света.

Божията любов е предпоставка за Божия промисъл: "Чрез Него ние живеем, и се движим, и съществуваме" (Деян. 17:28).

1.3. В изкуплението и спасението на човека – Йоан 3:16; Еф. 1:5.

"Бог иска да се спасят всички човеци и да достигнат до познание на истината" (1 Тим. 2:4).

1.4. Във възраждането и освещаването на човека – Як. 1:18; 1 Кор. 12:7-11.

2. Всемогъщество.

Бог без никакво затруднение привежда в изпълнение Своя Промисъл. Това качество на Божията воля е в абсолютна хармония с всяко друго Божие свойство. "Бог не желае и не върши нищо, което противоречи на Неговата абсолютна природа" – бл. Августин. В Св. Писание: "Авва, Отче! За Тебе всичко е възможно!" (Марк 14:36); "Невъзможното за човеците е възможно за Бога" (Мат. 19:26).

3. Святост.

Божията воля търси и действа за добро, което е нейна същност. Божията воля се ръководи от абсолютното Добро, затова нейната святост е всесъвършена, пълна. "Бъдете святи, защото Аз, Господ, Бог ваш съм свят" (Лев. 19:2).

Божията светост се проявява като абсолютна благод: "Никой не е благ, освен един Бог" (Марк 10:18 и Йак. 1:17). Най-ярко това се изразява в изкупителното Христово дело (Еф. 1:4).

4. Правда (справедливост).

Правдата разкрива Бога като абсолютно справедлив Законодател и Съдия (Йак. 4:12). Законодател не само като Творец на материалните закони, но и на нравствените. Силата на Новия Завет е неподкупният глас на Божията справедливост и възмездие. Но освен в личния живот Бог действа чрез историята и върху народите. Чрез Христовото изкупително дело Бог показва правда към всички и особено към търсещите спасение (Рим. 3:22-26).

Всеправедност: Рим. 12:9; 2 Кор. 5:10; 2 Тим. 4:8.

5. Безкрайна благод.

Към незаслужилите я безкрайната благод се нарича благодат, милосърдие, дълготърпение. Божията благод се проявява: въобще към всичко (Пс. 117:1; Марк 10:18); към тварите (Пс. 144:9; 103:28); особено към хората ("Отче наш", Мат. 6:9, Бог е любов (1 Йоан 4:8).

Нравствени изводи:

- Да се научим да почитаме Бога и да Го обичаме, защото Той е висше духовно Същество, Чийто образ и подобие сме ние;
- Нашето богопоклонение да бъде духовно;
- Да се научим да прославяме Бога от все сърце и душа;
- Да се стремим към Него като към висше благо;
- Да имаме пълно доверие в Бога като всезнаещ, всеблаг, премъдър;

- Да се научим да благоговеем пред Бога, защото Той е всесвят;
- Да се стремим да подражаваме на Божията любов и милост, защото само по този начин Той ще се прослави.

IV. Свойства на Божието чувство.

За Божието чувство съдим по аналогия с човешката личност, която е образ Божи. За Божието чувство се говори на много места в Св. Писание: Йер. 32:41; Ос. 11:8; Пс. 44:8.

Характерни черти на Божието чувство:

1. Всеблаженство. То произлиза от абсолютното съвършенство на Бога, при което стремежът към абсолютното благо съвпада с обладаването му. Бог е “блажен и единичък Властител, Цар на царете и Господар на господстващите” (1 Тим. 6:15; Пс. 15:11). Божието съзерцание също носи блаженство – Мат. 5:8.

2. Божия всеблагост. Тя е насочена навън към творението, особено към човека. Бог дава всяко благо и особено любов на всички, които искрено го търсят, защото Той е Любов (1 Йоан 4:8 и 16). “Благ е Господ към всички, и Неговите щедрости са върху всичките Му дела” (Пс. 144:9).

Учение за Бога троичен по лица

Съдържание на догмата за Света Троица

I. Въведение.

Св. Атанасий Велики: “Църквата Христова е основана върху вярата в Св. Троица. Който отпадне от тази вяра, не може да се нарича християнин”.

Св. Григорий Богослов: “Няма човек, който някога да е разбрал, нито ще има някога някой, който да разбере какво е Бог по Своята природа и същност”.

Вл. Лоски: “Св. Троица е изначална тайна, Свята Святих на Божествената реалност, самият живот на скрития Бог, на Живия Бог”.

II. Исторически преглед на ересите, свързани с догмата за Света Троица.

1. През I век – юдействащи. Тези ереси отричали божествеността на Иисус Христос. Според бл. Теодорит пръв антитринитарист е бил Симеон Влхва. Той учел, че Бог съществува само в едно Лице. На самаряните Той се открил като Отец, на юдеите като Син, а на езичниците като Дух Свети.

2. През II век – ереста на Праксей: Отец е съкровен Бог, а в човешката история се явява като Иисус Христос. Ереста на гностиците пък проповядва, че Иисус Христос е еманация на Бога.

3. През III век – Ноеций, Павел, Самосатски, Савелий и др.

Ноеций: Отец е тъждествен със Сина и е едно Лице.

П. Самосатски: Божият Син не е самостоятелна Ипостас на Бога, а Божия сила, неипостасирано знание Божие, което е в Божията природа. Тя се изявява само в едно Лице, Коего има Свой вътрешен неипостасиран Логос. Синът е в Отца, както разумът е в човека. Отец, Син и Св. Дух са три сили на едното Лице на Бога.

Това учение е известно като “динамизъм” и е осъдено през 269 г. на Антиохийския събор.

Савелий: Отец, Син, и Дух Свети са три маски, не ипостаси, а три модуса на едната Божествена Монада.

Учението се нарича "модализъм" и е осъдено на II и III Вселенски събори.

Мъченик Лукиан (†312): Логосът е ипостасирана Божия Премъдрост, но Той не е единосъщен с Отца, а сътворен преди всички векове. Мъченик Лукиан поддържа субординационизма на Ориген относно трите Ипостаси на Бога и отрича, че Иисус Христос има човешка душа.

4. През IV век – Маркел Анкирский (модалист) и Фотин (динамист).

Арий взема за основа възгледа на Аристотел за Бога като самозатворена монада, Която има Собствен Логос и Премъдрост, иманентно присъщи на Божията същност. Чрез вътрешния Си Логос Бог твори "от нищо".

Божият Син. Следствието на тази постановка е – Божият Син е твар, получила битие по волята на Отца. Иисус Христос не е истински Бог (единосъщен на Отца), а вечно се ражда от Отца, защото чрез Него Отец извършва непрекъснато творчество.

Арианството е осъдено на I Вселенски събор.

5. През VI век – тритеизмът на Йоан Филопон (†540) от Александрия. Той пренася в триадологията учението на Аристотел за отношенията между общото и частното. Съществуват само индивидууми. При Св. Троица трите Лица са три отделни Божества, които имат еднаква природа.

6. В по-късните векове антитринитаристи са били валденси, катарите, богомили, Михаил Сервет († 1553), Сицин (1604), Сведенборг и др.

III. Подкрепа на догмата за Света Троица от Божествено-то Откровение.

1. От Светото Писание:

1.1. В Стария Завет:

"Елохим" (Бит. 1:1); "Да сътворим човек по Наш образ и по Наше подобие" (Бит. 1:26); "И рече Бог: Ето, Адам стана като един от Нас..." (Бит. 3:22); "Нека слезем и да размесим езиците им" (Бит. 11:7); Сре-

щата на Авраам при Мамрийския дъб (Бит. 18:1-3); Авраам среща Трима, а се покланя на Един (бл. Августин); Тройното свещеническо благословение (Числа 6:24-26) и трисветата песен, която чува св. пр. Исая (Ис. 6:3).

1.2. В Новия Завет:

"Идете и научете всички народи, като ги кръщавате в името на Отца и Сина и Св. Дух" (Мат. 28:19); "Аз и Отец едно сме" (Йоан 10:30); "Всичко, що има Отец, е Мое (Йоан 16:15); Йоан 14:26; 15:26; 17:3; Тройното свидетелство на св. Богоявление (Мат. 3:16-17; Марк 1:11).

2. От Свещ. Предание:

2.1. Учението на Православната църква:

Апостолският символ на вярата: "Вярвам в Отца Всемогъщия... и в Иисус Христос Единородния Негов Син... вярвам и в Св. Дух..."

Подобни са и символите на другите древни църкви. В апостолските правила се сочи начинът на Кръщението – трикратно потапяне и произнасяне на кръщалната формула с упоменаване лицата на Св. Троица.

2.2. Свидетелства на св. отци:

Св. Ириней Лионски: "Макар и разсеяна по цялата вселена, Църквата още от апостолите и техните ученици вярва в единия Бог-Отец Вседържител и единия Иисус Христос, Божия Син... и в Св. Дух".

Блажени Августин: "Всички православни тълкуватели на Стария Завет и Новия Завет, които аз мога да чета и са писали преди мен за Св. Троица, Която е Бог, са се стараели съгласно Св. Писание да учат, че Отец, Син и Св. Дух съставляват поради неразделното Си равенство едно и също Същество и Божествено единство. Те не са три Бога, а един Бог..."

В същия дух са писали всички свети отци и учители на Църквата.

В древните мъченически актове е документирана вярата на мъчениците в св. Троица: св. Поликарп Смирненски, Епиподий Лионски, мчн. Валентин и др.

IV. Развитие и уточняване на догмата за Света Троица.

В елинизма думата οὐσία (усия) е означавала същност, имущество, владение на имот; υποστάσις – индивидуално съществуване, осо-

беност на отделното битие. Староникеите смесват двете понятия и извеждат ипостасно битие на Сина и Св. Дух от същността на Отца. Това дава възможност да се приеме субординационизмът на триадологията. При новоникеите се прави строго разграничение между същност и ипостас. Понятието "усия" се идентифицира еднозначно само с Божията същност, а "ипостас" се разработва до нейното крайно персоналистично значение – личност. За новоникеите трите Божествени Ипостаси са вечни, разумни, неизменни образи на самооткровението на Божията Същност, притежаващи лично битие. Те не са три модуса на проявление на Божията същност, а уникален начин на Нейното съществуване. Те са изява на екзистенцията на Божията Същност. Трите Ипостаси еднакво владеят Божията природа, без да я разкъсват на части. Божията природа дава дълбочина и онтологична здравина на Ипостасите. Според Вл. Лоски колкото са по-различни Лицата на Св. Троица, толкова е по-единна Природата на Бога, понеже нищо не може да се реализира без нея. Същевременно те са и единни и това единство е "плодотворна напрегнатост на безусловно различие, излишък от "взаимопроникване без смесване" (св. Йоан Дамаскин). Трите Ипостаси не бива да се разбират в количествен смисъл, а качествено – като отражение на пълнотата на Божественния порядък. Ключовата дума, която ги свързва в непостижимо единство, е "единосъщие" (ομοούσιος) и същевременно ги различава личностно. Разум, воля и чувство са присъщи на всяка Ипостас. Невъзможно е да се опише поотделно която и да е от Трите, освен само в Техните личностни онтологични взаимоотношения спрямо Техния битиен Първоизвор – Бог Отец.

V. Вътрешнотроични отношения между ипостасите и техните лични особености.

Тези отношения "обозначават, но не обосновават ипостасните различия" (Вл. Лоски), т.е. не дават знание за същността на вътрешнотроичните отношения. Според св. Григорий Палама трите Ипостаси като екзистенция на Божията същност са водещо начало в разбирането на догмата за Света Троица. "Не Съществуващият изхожда от същността, пише той, а същността от Съществуващия, защото Съществуващият обема в Себе Си целокупността на Битието" ("Триади", 2). Вътрешнотроичните отношения не са изградени на противо-

поставеността (както учи западното богословие), а на плодотворно различие. Тези отношения са винаги троични. Те никога не преминават в полярни връзки, защото би се преминало в дуализъм или в тритеизъм. Св. Григорий Богослов пише: "Монадата се задвижва по силата на богатството Си. Диадата е преодоляна, защото Божеството е над материята и формата. Триадата се разтваря в свършенства, защото първа превъзмогва диадата". В Светата Троица трите Ипостаси съществуват и се изявяват в тайнствения "кръговрат на любовта" (св. Максим Исповедник).

Единоначалието е основно понятие в разбирането на догмата за Света Троица. То обаче не се корени в Божията природа (както учат западните богослови), а в Ипостаста на Бог Отец. Единоначалието е личностно, а не природно, защото Личността е повече от природата, както учат светите отци. Онтологическото начало е в Бог Отец. В Стария Завет Бог не е бил познаван като Отец. Затова св. Кирил Александрийски пише: "Името "Отец" превишава името Бог". Ипостасната първопричинност на Бог Отец дава битийно и личностно различие на другите две Ипостаси, но не довежда до битийна йерархичност (субординационизъм). Причината е, че онтологическата база за съществуването на трите Ипостаси е любовта. Тя не създава йерархичност, а се раздава напълно. "Отец би бил източник само на бедни и недостойни неща, нещо повече, Той би бил недостоеен и беден Източник, ако не беше Източник на Божеството и благостта, пред която се покланяме в Сина и в Св. Дух" – св. Григорий Богослов. Бог Отец дарява на останалите Ипостаси всички свършенства, които притежава, освен Своето лично качество – нероденост. Според св. Филарет Московски Отец се явява като източник на всяко битие и благо, Синът е явяването, а Св. Дух – явяващата сила: "Отец е разпъващата Любов, Синът – разпнатата Любов, а Св. Дух – тържествуващата Любов". Св. Василий Велики: "Отец се открива в Сина чрез Св. Дух". Вл. Лоски: "Чрез Сина Св. Дух ни води към Отца, в Когото откриваме единството и на Тримата".

Личното качество на Бог Отец е нероденост (αγεννησία).

Бог Отец е наричан още Безначален (ἀναρχος) от св. В. Велики, а св. Ат. Велики го нарича "начало" (αρχή). По отношение на Сина – патър (Pater), а към Св. Дух – Изводител (Προβολεύς).

Личното качество на Божия Син е роденост (γέννησις). Раждането на Сина от Отца – Προβολή.

Личното качество на Св. Дух е изхождане – ἐκπόρευσις.

Тези лични свойства на Ипостасите са непредаваеми и неизменяеми. Неродеността на Бог Отец има метафизичен (Пс. 2:7; 109:3) и нравствен смисъл (Мат. 6:9). Раждането на Сина и изхождането на Св. Дух са извечни тайни, познати само на трите Ипостаси (Мат. 11:27).

Раждането на Сина е вътрешно (от недрата на Отца – Йоан 1:18), съвършено (Евр. 1:3; Йоан 17:10) и вечно (Пс. 109:3; Йоан 1:1).

Изхождането на Св. Дух е извечно, а изпращането Му в света за устройване на Църквата – временно. Това се вижда от анализа на Йоан 15:26. Използвани са две глаголни форми – ἐνὸς περὶ (ще изпратя) и ἐκπορεύεται (“изхожда”). Подобни форми са използвани и в Йоан 14:26, 16.

В светоотеческата литература са известни и някои аналогии в представянето на отношенията между Ипостасите на Св. Троица:

Физически – три музикални тона; огън и разтопен метал; равностранен триъгълник; Слънцето с трите му прояви – кръг, светлина и топлина.

Психологически – мисъл, слово, дишане (източен модел); ум, самосъзнание и любов (западен модел).

Св. Атанасий Велики обръща особено внимание на това, че раждането на Сина и изхождането на Св. Дух от Отца е действие на Божията природа, а не акт на волята на Бог Отец. Първото дори не е действие, а изначална даденост, в която няма никакъв елемент на външна причина. Сътворяването на света обаче е акт на единната воля на трите Ипостаси на Св. Троица. Светът няма друго основание за своето съществуване освен всеблагата воля на Св. Троица. Прот. Г. Флоровски нарича вътрешнотроичните отношения “Закон на Божията природа”. Чрез този закон се обосновават както единосъщията на Ипостасите, така и тяхното “плодотворно” различие. Св. Масим Изповедник смята, че е неправилно и безполезно да въвеждаме понятието “воля” във вътрешнотроичните отношения, защото със самия факт на съществуването Си, Те вече определят отношения и стоят над тях.

VI. Божествени енергии.

Божествените енергии са описани от светите отци още като Божии имена. Според Псевдо-Дионисий Аеропagit: “не можем да проникнем в Божията същност, но можем да бъдем озарени от енергиите на Неговата слава”. Тези енергии са вечно излияние на Божията природа и отразяват тайнствения вътрешнотроичен живот на Бога. Те не са сътворени и не зависят от битието на света. Чрез тях Бог се открива на човека: “Бог бива съзерцаван не в Своята свръхсъщностна същност, а в Своите енергии” (св. Григорий Палама). Божиите енергии са битийно различни от Божията природа и от трите Ипостаси. Божиите енергии са централна тема в икономийното богословие – отношението на Св. Троица към творението. Божиите енергии спрямо творението се изразяват като Божия благодат. Вл. Лоски: “Божията благодат е модус на Божието битие, според което Бог съществува не само в Своята същност, но и вън от нея като благодат за човека”. Личният Бог открива Себе Си по най-реален начин чрез Божиите енергии, оставяйки обаче непостижим по същност (св. Григорий Палама). Трите Ипостаси еднакво притежават Божиите енергии, следователно има само един Бог (св. Григорий Нисийски). Св. Максим Изповедник посочва, че Божиите енергии са хомогенни на Божията природа и хетерогенни спрямо човешката природа. В Исус Христос има две енергии, защото има две природи. Причастявайки се с Неговото Тяло и Кръв, ние се приобщаваме към Неговата Божествена енергия и ставаме “участници в Божественото естество” (1 Петр. 1:4). Така се открива пътят за обожението на човека – приобщаване с нетварната природа на Бога чрез Неговите Божествени енергии. Човекът става по благодат това, което е Бог по природа.

Божествените енергии са третата реалност на Бога. Те са излияние на Неговата природа и същевременно начин Той да се изяви към творението като пълнота на благодат (Йоан 1:16).

VII. Връзка на догмата за Света Троица с други догмати.

Троичният догмат има връзка с всички останали основни християнски догмати:

1. С догмата за сътворението на света. Св. Троица е творческа Причина на света. “Отец всичко твори чрез Сина в Св. Дух” – св. Атанасий Велики.

2. С догмата за Боговъплъщението. Любовта на Св. Троица се доказва в кеносиса на Божия Син (Фил. 2:6-8; Рим. 5:8; Йоан 3:16).

3. С догмата за изкуплението (Пс. 39:7-9). Божият Син доброволно приема да се изгълни волята на Бог Отец за спасение на света.

4. С учението за Църквата. Църквата е образ на живота на Св. Троица.

5. С християнската антропология – човекът е образ и подобие на Бога. Той има разум, чувство и воля подобно на трите Ипостаси на Св. Троица.

6. С есхатологията – Св. Троица е Алфа и Омега, Начало и Край на всичко съществуващо (Откр. 22:13).

Според свещ. Павел Флоренски цялата догматика може да се открие в троичния догмат, а той – в Мат. 28:19, а неговата основа е терминът “единосъщие”.

Учение за Бога по отношение на творенията

Бог – Творец на света

I. Същност на въпроса.

Светът е създаден по Божията воля. Той има друга природа, съществува извън Бога “не по място, а по природа” (св. Йоан Дамаскин). Тайната на сътворението е съизмерима с тайната на Бога. Този свят има една загадъчна реалност – истинска и все пак учудваща с това, че е “външна спрямо Божественото въздействие, свободна спрямо Божието всемогъщество, свършено нова по вътрешното си съдържание през лицето на троичната пълнота. Това е реалност на другото, неунищожимото онтологично друго” (Вл. Лоски).

1. Бог създава света от нищо – ex nihilo. Това е основната идея на този догмат. Във 2 Макав. 7:28 се казва: “Погледай небето и земята, и като видиш всичко, що е по тях, познай, че всичко това е сътворил Бог от нищо”.

Такава идея не е позната у древните философски или религиозни системи. В античната философия първичната материя съществува като потенциална възможност за битие (дадена извечно), която демиургът я устройва. Тя е даденост, която очаква идеите (при Плотин) или формите (при Аристотел).

При епикуреизма светът е произлязъл от самосебе си.

Хераклит говори, че светът е вечен.

Теософите и други източни учени твърдят, че светът е еманация на Божията същност. Тази идея се развива от Плотин и става основна за елинистичния гносис. Според него (Плотин) целият свят е един непрекъснат процес на снижаване на качеството на Божественото битие (Единно – Нус – Идеи – Световна душа), като последната степен е като че ли тайнствена космическа катастрофа на Бога, Който се опитва да излезе от прегръдките на материята. “Космогонията преминава в теогония” – Вл. Лоски. Този Бог, според Плотин, прави гигантски усилия да се самоосъзнае и излезе над материалното въз-

действие. А източните религии говорят, че Бог се “събужда” или “заспива” през определени цикли.

2. Бог създава света абсолютно свободно. Той не е бил обвързан нито от вътрешна, нито от външна необходимост. Бог дори не се нуждае от обект, за да “обективира” Своята вътрешна любов, както някои се опитват да обясняват мотивите на Божието творчество. Вместо външен обект, Божията любов се консумира от вътрешния кръговрат на Божествения живот” (св. Максим Исповедник). “Той не се нуждае от “друго”, защото другият вече е в Него – във взаимопроникването на Ипостосите. Бог всевечно е Троица, но не всевечно е Творец, какъвто Го мисли Ориген, запленил от античните представи за цикличността на света” (Вл. Лоски). Бог твори абсолютно свободно, по своята воля, и тази свобода е безкрайно добра – дава живот, ред и целеустременост на битието. Цялото творение, създадено с любов, като че ли призовава от Бога да стане съучастник (в различни нива) на Божието блаженство. Св. Атанасий Велики и св. Йоан Дамаскин подчертават, че за разлика от раждането на Сина (което е от вътрешната същност на Бога), сътворението на света е дело изключително на Божията воля. “Сътворението на света не е необходимо. Бог може и да не го сътвори. Незадължително за Самото Троично битие, то задължава творението да съществува винаги; условната спрямо Бога твар е “безусловна” сама за себе си, понеже Бог доброволно създава творението такова, каквото трябва да бъде” – Вл. Лоски. Затова митрополит Филарет Московски казва: Сътворените същества са стъпили на творческото Божие слово като на елмазен мост. Над него е бездната на Божия безкрай, а под него е бездната на собственото му небитие”. Когато Бог твори, значи, че създава свършено ново “друго”, което крие един голям риск – риск на свободата: “Това е апогей на Божията творческа дейност. Божията свобода се осъществява в сътворението с най-висок риск – в сътворението на друга свобода” (Вл. Лоски). В гръцкия текст на Символа на вярата се казва: “Вярвам в единия Бог Отец, поет на небето и земята”.

II. Свидетелства на Свещ. Писание.

1. В Стария Завет:

1.1. “В начало Бог сътвори небето и земята...” – Бит. 1:1.

Глаголът “бара” има значение на:

– творя от нищо три пъти “аса”

– творя от готова материя.

Тук се разбира първият смисъл, защото “в началото” означава начало на времето, т.е. “от нищо”.

1.2. 2 Макав. 7:28.

1.3. “Преди още да се родят планините, Ти си образувал земята и вселената...” – Пс. 89:3.

1.4. “В начало Ти (Господи) си основал земята, и небесата са дело на Твоите ръце” – Пс. 101:26.

2. В Новия Завет:

– “Всичко чрез Него стана, и без Него не стана нито едно от онова, което е станало” (Йоан 1:3);

– “Понеже чрез Него е създадено всичко, що е на небесата и на земята, видимо и невидимо...” (Кол. 1:16);

– “(Бог), Който създаде всичко чрез Иисуса Христа” (Еф. 3:9);

– “Който животвори мъртвите и зове несъществуващо като съществуващо” (Рим. 4:17);

– “Чрез вяра проумяваме, че векове са устроени по Божията дума и че от невидимото произлезе видимото” (Евр. 11:3).

III. Свидетелства на светите отци.

1. Св. Иринеи Лионски, Атинагор, Тертулиан: “Deum esse, nec alium praeter mundi condiforem, qui universa de nihilo produxerit”.

2. Източните отци: св. Ефрем Сириец, св. Йоан Златоуст, св. Василий Велики, св. Григорий Богослов (слово 29), св. Григорий Нисийски (Беседи върху псалмите, Трактат II).

Теофил Антиохийски: “Какво велико би имало в това, ако Бог е създал света от готова материя?”

Бл. Августин: “Бог е сътворил всичко от нищо. Той не го е сътворил от Себе Си, но родил равния на Себе Си, Когото именуваме Син Божий... Чрез Него Той е създал всичко ex nihilo”.

Въпрос: А какво е правил Бог преди да създаде света?

Отговори: Бл. Августин: “Някои казват, че тогава Бог е приготвял геената за онези, които се опитват да надникнат в непостижимите Божии тайни. А аз с готовност отговарям: Не зная, не зная”.

Св. Иринеи Лионски: “На този въпрос може да отговори само Бог. Писанието не ни е открило нищо”.

Св. Григорий Богослов: "Понеже преди сътворяването на небето и земята не е имало още никакво време, защо тогава задават такъв въпрос? Нямамо е и "тогава" преди още да е имало време".

Според св. Григорий Богослов Бог е бил в съзercание на Своето вътрешно триипостасно същество и в съзercание на всички свършени образи (логоси), от които е цял да сътвори света.

IV. Сътворяването на света – дело на Светата Троица.

Волята на трите Ипостаси на Св. Троица е единна:

1. Отец е "Творец на небето и земята", Синът – "Чрез Когото всичко е станало". Св. Дух – "Животворящ"; "Отец твори чрез Словото в Св. Дух" – казва св. Ат. Велики; св. Иринеи Лионски: "Синът и Св. Дух са две ръце Божии"; св. Василий Велики: "Отец е първопричина, Синът – действаща причина, Св. Дух – усъвършенстваща причина". Вл. Лоски: "Единият (Синът) осъществява волята на Отца, Другият я довършва в добро и красота. Единият призовава творението, за да го възведе при Отца и този зов придава на сътворението цялата му онтологическа конкретност; Другият помага на творението да откликне на този зов, като му предоставя съвършенство".

2. Всяко сътворено нещо има свой логос, свой вътрешен смисъл. Логосите на всички неща произлизат от вечния Логос, Словото (втората Ипостас на Бога). Затова непреходните Божии слова дават онтологична здравина на всяко сътворено нещо и го призовават към усъвършенстване, към издигане до Бога. Вл. Лоски: "Божествените мисли са извечните причини на сътворените неща". Това не са Платоновите идеи или мислите на Нуса (еманация на Единното) при Плотин. Източните отци са схванали и обосновавали тази съществена разлика – Божиите мисли не идват от природата на Бога, не са "вътре" в Божията ουσία, а се раждат от Неговата всеблага и всесъвършена воля. Затова по-късно бл. Августин в своите *Retractationes* се отказва от неоплатонизма си с фразата: "Няма два свята!" Божиите мисли (логоси) са парадигми на всички неща. Те не са само идеи, "схеми" на сътворените същности. Те са толкова нови и оригинални спрямо Божията вътрешна природа, създадени са с такава любов и въображение, че св. Йоан Дамаскин ги нарича: "идеи-желания" или "желаещи мисли" на Бога. "Творейки, Бог мисли творението и тази мисъл дава реалност на битието на нещата. Идеите са премъдростта на Божието действие, по-точно – премъдрост

в действие, динамични образи на желанията-мисли, в които са скрити логосите на нещата. Чрез Божественото Слово светът излиза от небитие" – Вл. Лоски. Идеите са модуси на причастността на сътвореното спрямо Божиите енергии, изявени в Божията воля. Именно Божията воля заселва с тварни същности цялото битийно "пространство". Затова светът не е механизъм, а химн на Поет, Който щедро с непозната Любов дарява светлината на живота (Йоан 1:4) на всичко, което идва от небитието, като го кани да съучаства в Неговото вечно блаженство. Прот. Г. Флоровски нарича Божия Троичен съвет – "Ликът Божи ...истинският и жив взор на Самия Бог, чрез Който Той желае, животвори и опазва всичко, взор на всесилната и свръхестествена Любов". Св. Йоан Дамаскин нарича този съвет втори образ на Бога, с Който Той е обвърнат към Творението".

V. Осмисляне на някои важни понятия и процеси.

"В начало бе Словото... (Йоан 1:1); "В начало Бог сътвори небето и земята" (Бит. 1:1). Ако смесим смисъла на тези две начала (ἡννῆσις) – раждане – в Йоан 1:1 и (ἡννῆσις) – сътворяване – в Бит. 1:1, ще застанем на позициите на арианството.

В Йоан 1:1 се визира не начало на времето, а първичното Божие състояние на Неговата природа ("Раждането на Сина е дело на Божията природа" – св. Йоан Дамаскин). Следователно думата "начало" при св. Йоан Богослов означава отношение между Ипостасите. То е извънвремево, метафизическа реалност на взаимовръзката между Отец и Син. То е онтологичното начало у Бога. "Начало" в Бит. 1:1 е начало на започващата да твори Божия воля, то е начало на времето. Бог в първия миг сътворява основните характеристики на материалния свят – времето и материята. Според св. Василий Велики първият миг от времето още не е време, дори не е точка от линията на времето. Този миг не може да бъде обхванат от мисълта, защото и тя се развива във времето. Първият миг е неделим, метафизичен, той е момент – граница между две реалности – Божието битие и началото на творческото битие. Затова св. Василий Велики казва: "Както началото на пътя още не е път, както основите на дома още не са дом, така и началото на времето още не е време и дори най-малък отрязък от него". "Начало" е своего рода мигновеност, сама по себе си тя е извън времето, но творческият ѝ порив поражда времето. Тази е

допирната точка между Божията воля и това, което възниква и трае. Самият произход на сътвореното е изменение, "начало" и поради това времето е една от формите на тварното битие, докато вечността принадлежи изцяло на Бога. Но сътвореното (макар и обусловено от промяната) няма да изчезне, защото Божието слово пребъдва до века (1 Петр. 1:25)" (Вл. Лоски).

Времето и вечността на Бога са качествено несъпоставими и никога не бива да ги съотнасяме с някакви категории (макар и отрицателни), т.е., ако всичко в света живее в промяна, изменение, движение, то за Бога не бива да казваме, че е неподвижен, непроменлив и т.н. Има два вида вечност: на Бога и Еонична вечност. Еоничната вечност е начало, тя е сътворена за духовния свят (ангелския) и включва също цялата математическа и физическа съвкупност от закони, константи и взаимовръзки на материалния свят. "Еонът е неподвижно време, времето е движещ се еон" (Вл. Лоски). Еоничната вечност е стабилна (вечна), но има начало, защото е тварна. В нея участват ангелските светове, които само в момента на тяхното сътворяване проявяват свободен избор и самоопределение спрямо Бога. Ангелските светове участват в "устройващата" функция на сътворения свят. Затова те са "служебни духове". Божията вечност е над времето и еоничната вечност. Тя е трансцендентна спрямо тях. Затова апофатичното богословие ни забранява да мислим или да описваме Бога както с категориите на времето, така и с понятията на еоничната вечност. В библейския разказ за сътворението на света (Бит. 1:1-2:4) са разграничени делата на сътворяване (евр. гл. "бара") от създаване чрез готова материя ("аса"). В Битие 1 глава само три пъти е употребен глаголът "бара": при сътворяването от нищо на пространствено-времевия континуум (пространство – време – материя); и на ангелския свят.

При сътворяването на "живи души" ("нефет кайах") Бит. 1:20-24; при сътворяването на човека като Божи образ (Бит. 1:26,27). Следователно Бог сътворява от нищо основите на всичко духовно и материално, живите същности (живи души) и човека – висше психофизическо единство (личност). Между тези три важни същности се включват огромен брой частни сътворения на отделни неживи и живи форми, чийто произход е от вече готова материя или създаден преди това живот.

Характерните особености на шестте творчески дни са:

Ден първи (един) – сътворяването на пространствено-времевия континуум на вселената и активизиране на основните физически процеси (светлината).

Ден втори: Образуване и разграничаване на земната атмосфера от флуидите в Космоса ("твърдта"). Появява се и първична хидросфера – океани.

Ден трети: Образуване на литосфера (континенти – суша) и първите растения и дървесни видове.

Ден четвърти: Образуване на астросферата – слънце, луна, звезди.

Ден пети: Поява на живот в атмосферата и хидросферата – летящи и плуващи животни.

Ден шести: Поява на живот на сушата – всички видове сухоземни животни. Сътворяване на човека по образ Божи.

Особености:

1. Налице е едно целенасочено и прогресивно развитие чрез сътворяване ("бара") и създаване ("аса"), при което всеки междинен етап е основа на следващия. Целта е да се изгради подходящ свят за човека.

2. Цялото творение, включително Адам и Ева, в края на творческата седмица има качеството на пълна завършеност. Място за еволюционен модел няма.

3. Създаденият свят коренно се е различавал от сегашния:

– водата над твърдта (Бит. 1:7), която днес я няма, е обхващала цялата Земя високо над атмосферата. Тя била причина за "парников ефект" – пропускала светлината на Слънцето, но задържала топлообмена. Резултатът бил – равномерна температура по цялата Земя (от полюс до полюс), липса на движещи се въздушни маси и на валежи; космическата радиация била много малка, мутациите в живите организми – нищожни, а смърт не е съществувала;

– сушата била много по-малка, умереният климат чак до полюсите давал възможност за мощна и многообразна растителност и за живот на многобройни животни. Едва при потопа водите над твърдта се кондензират и падат над Земята. От земните недра избликват гигантски артезиански кладенци. Световните океани се покачват с

около 5000 метра спрямо тогавашното ниво. Климатът се променя и става като днешния.

VI. Основни аргументи в полза на модела за сътворяване на света от Бога (креационизъм). Сравнение с еволюционния модел.

1. Според креационния модел след сътворението всички физически процеси във Вселената трябва да поддържат съществуването на творението: "Господ царува: затова е твърда вселената, няма да се поклати" (Пс. 95:10). Науката дава следното потвърждение: Първият закон на термодинамиката – енергията (и масата) не се създава и не се губи. Тя само се трансформира в други видове. Така се опазва творението. Според еволюционния модел всичко във Вселената се променя (еволюира), включително и основните закони. Ако те еволюират, как могат да опазят в равновесие един "случайно" появил се свят? Ако те не еволюират, как се е създал този свят от хаоса? Ако еволюцията им е спряла някога (след създаването на света), коя причина е довела до това равновесие, щом се изключва съществуването на трансцендентния Бог?

2. Според Втория закон на термодинамиката всяка система, оставена сама на себе си, винаги отива към по-голямата неопределеност (хаос). Енергията се трансформира към все по-нисши нива на използваемост. Този необратим процес се нарича ентропия и е всеобщ закон във Вселената. Според него рано или късно Вселената ще достигне до най-ниското си ниво на енергийно равновесие, т.е., ще умре от тъй наречената "топлинна смърт". Фактът, че тя все още съществува, и то в сравнително добър порядък, показва, че тя не е безкрайно стара, т.е. че тя има начало. Това се изключва по принцип от еволюционния модел. Началото на Вселената опровергава еволюционния модел, защото той изисква процесите да са безкрайни във времето.

3. Еволюционният модел не може да обясни хомогенността на материята в цялата Вселена. "Нито една еволюционна теория не може да обясни подобие на молекулите" – Д. Максуел. Според креационния модел еднаквостта на най-малките структурни частици говори за Един и Същ Творец на всичко във Вселената.

4. Еволюционният модел не може да обясни появата на живота.

5. Космологични модели, създадени от еволюционисти:

5.1. Теорията за устойчивата Вселена. Тя е вечна и непрекъснато еволюира. Законите в нея са вечни и се развиват непрекъснато. Те случайно довеждат материята в по-висши структури. Тази теория днес е почти напълно изоставена, защото не може да обясни фундаментални въпроси на космологията.

5.2. Теорията за Големия взрив (Фред Хайл). Вселената е образувана от избухването на едно "яйце", свито до сингулярност. Тя се разширява до безкрайност или ще започне отново да се свива до сингулярност, ако масата ѝ е достатъчно голяма. Според космолога Blum: "Сега преценяваме, че поради огромната ентропия, генерирана от Вселената, вместо да осцилира, една затворена Вселена може само да премине през един цикъл на разширение или свиване" ("Thermodynamics and the End of Closed Universe", 1984).

5.3. Последен вариант – "инфлационна" Вселена. Целият пространствено-времеви континуум е възникнал от безкрайно малка частица, която за 10^{-35} s е достигнала размери до топче 8-10 мм. Това се нарича "студено голямо свистене", след което топчето избухва в горещ голям взрив. Как е станало това, никой не може да обясни. Според някои от създателите на тази теория (Алан Гут и Пол Стейнхард): "Трябва да направим още една стъпка и да приемем, че цялата Вселена е еволюирала "буквално" от нищо" ("The Inflationary Universe", 1984, Scientific American, Vol. 250, p. 128). Еволюционният модел предлага за начало абсолютно Нищо. Креационният модел посочва началото в Бога. Кое е по-приемливо за разума и сърцето?

Подбуди и цел за сътворяването на света

I. Подбуда – мотивът (основанието) за извършване на дадено действие. Целта е предвиденият отнапред резултат на действието, който е реализация на мотивите.

Абсолютно съвършеният Бог е създал света по съответстващи на Неговото достойнство и съвършенство цели и подбуди. В "Православно изповедание на Вселенската и апостолска Източна Църква", част I, се казва: "Трябва да вярваме, че Бог, бидейки благ и преблаг, макар че Сам в Себе Си е всесъвършен и преславен, е сътворил све-

та от нищо, та съществата като Го прославят, да участват в Неговата благодат”.

Подбудата за сътворяването на света е безкрайната Божия благодат.

Целта – Божията слава и блаженство на тварите.

Св. Григорий Богослов: “Понеже Благодатта не е била достатъчно да съзерцава Сама Себе Си, а трябвало Нейното благо да се разлива... то Бог създал най-напред ангелските и небесни сили, а след това другия свят – веществения и видимия.” (Слово 45).

1. От Свещ. Писание:

“Благ е Господ към всички и Неговите щедрости са върху всичките Му дела” (Пс. 144:9). “Изповядвайте (славете) Господа, защото е благ, защото е вечна милостта Му” (Пс. 135:1).

“Бог е любов...” (Йоан 4:8,16); “Защото Бог толкова обикна света...” (Йоан 3:16).

“По славното благовестие на блажения Бог.” (1 Тим. 1:11).

“Блаженство е в Твоята десница навеки” (Пс. 15:11).

Любовта, която е една от най-екзистенциалните прояви на Божията природа, може да се изразява само като се раздава, като отдава на други същности благата на съществуването.

2. Светите отци:

Св. Атанасий Велики: “Бог, бидейки благ, или по-добре – Сам източник на благодат (защото за благия не е свойствено да ненавижда)... е създал всичко от нищо чрез Своето Слово – нашият Господ Иисус Христос” (“Слово за Божието Слово”).

Блажени Теодорит: “Господ Бог, Който няма нужда да бъде възхваляван само поради Своята благодат, е дарувал битие на ангелите и на всичко друго”.

Св. Йоан Дамаскин: “Благият и преблаг Бог не се задоволил от съзерцанието на Самия Себе Си, но поради излишъка на Своята благодат е благоволил да създаде същества, които ще могат да се ползват от Неговите благодеяния и да станат причастни на Неговата благодат” (Точно изложение на православната вяра).

II. Цел: Блаженство на тварите. Славата на Бога да се умножава.

1. Тварите постигат своя смисъл, своето блаженство само ако се стремят да достигнат предназначеният им от Бога съвършенство. (Мат. 5:3-13; Деян. 14:17; Пс. 103:28; 144:16).

Според Тертулиан Бог е създал света не за Себе Си, а за нас.

Постигането на висше блаженство може да се постигне обаче само чрез извършването на нравствено добри дела (Мат. 5:48).

Светът намира своя върховен смисъл в човека и чрез човека, а човекът – чрез нравствената свобода да се издигне до Бога. “Защото Негово творение сме ние, създадени от Христа Иисуса за добри дела” (Еф. 2:10).

2. Прослава на Бога. Бог няма нужда от външна прослава. За Неговата слава свидетелства неживата природа: “Небесата проповядват славата на Бога...” (Пс. 18:1); “Защото онова, което е невидимо у Него, сиреч вечната Му сила и Божеството, се вижда още от създание мира чрез разглеждане на творенията” (Рим. 1:20).

Човекът е създаден по образ и подобие Божие, за да прослави Бога свободно и съзнателно (Мат. 5:48; 5:16; Пс. 134:3; Пс. 148; 150; 1 Кор. 10:31).

Ангелските светове: Ис. 6:3; Пс. 148:2.

Бог се прославя с това, че е дал велики милости и блага за нищожни твари, че на човека е дарувал божествен дар – свобода и личностно битие. Самият риск на свободата вече е химн в прослава на Онзи, Който от велика благодат и любов създава свободно творение, което може дори да го отрече.

Блаженството на тварите и Божията прослава се намират в диалектично единство. Когато се стремят към своя висш Логос, когато прославят своя Творец, тварите изживяват и вътрешното блаженство на реализираната Божия цел. Когато се гледа на творението, целта на света е блаженство на тварите, когато се търси смисъла на всичко сътворено, душата разбира, че няма по-висше благо от това да се прослави Бог и Неговата любов.

III. Цел на света от научна гледна точка.

Под въздействие на рационализма в научните среди на XVII – XIX в. се е изградила една концепция, наречена вътрешен иманентизъм. Според него всички неща съществуват само благодарение на строги връзки. Тази идея изключва търсенето на смисъла на света.

Според тогавашните разбирания за цел и смисъл на света не може да се говори, защото той е вечен (самодостатъчен) и няма външни причини. Едва в началото на XX век с появата на нови космологически теории за Вселената и най-вече за нейния произход започва да се търси смисълът на всичко съществуващо. Тогава се появява нова концепция за света, която има теологичен аспект. Космολози и теолози са единомисленици, че светът се развива по особена целесъобразност (теологичност). Основният акцент при тази концепция се поставя на съществуващите реалности. Това води до идеята, за първопричината на всичко, т.е. до Бога. Дори и съвременните астрофизици смятат, че Вселената е устроена по един антропоморфен механизъм, т.е. всичко е направено като че ли, за да бъде един прекрасен дом за човека. Зад тези идеи стои разбирането, че целта на видимия свят е вградена в него от външна първопричина и тя следва своя неуморен ход. Смисълът на света според Кант ("Критика на чистия разум") е: "Дълг на разума е да търси нравственото благо". А Бог е вечно съществуващо нравствено благо. Следователно, човекът намира смисъл на живота си само в Бога – върховно Благо, върховно Добро.

Произход на невидимия свят

1. Произход на духовно-ангелския свят.

1. Ангелите в Св. Писание (ἄγγελος – вестител, посланик). Характерното в тази дума не се оказва природата на ангелите, а тяхната функция. Ангели се именуват още и живи човеци, които са изпълнявали особена мисия от Бога: Моисей (Числа 20:16); св. Йоан Кръстител (Мат. 11:10); други пророци (Ис. 33:7); Агей 1:13; самият Иисус Христос (Мат. 3:1); Апостолите (Лука 9:52).

Посочки за ангелско присъствие в Св. Писание:

В Стария Завет: Херувим охранява входа на рая (Бит. 3:24); Авраам изпраща слугата си при Нахор, като му обещава, че Господ ще изпрати Своя Ангел да го съпровожда (Бит. 24:7); Видението на Йаков – стълба и ангели (Бит. 28 гл.); Ангел Господен поразява 185 000

вражески асирийски войници (4 Цар. 19:35); в псалмите – 148:2; 90:11; и др.; във виденията на пророците – Ис. 6:2-3; Йезек. 10 гл.

В Новия Завет: Ангел възвестява на Захарий за раждането на Йоан Кръстител (Лк. 1:11-12); Ангел благовести на Св. Дева Мария (Лк. 1:26-28); Ангел се явява насън на св. Йосиф (Мат. 1:20); Ангел съветва Йосиф да бяга в Египет (Мат. 2:13); Ангели служат на Спасителя в пустинята (Мат. 4:11); Ангел укрепва Иисус в Гетсимания (Лк. 22:43); Ангел възвестява Христовото Възкресение (Мат. 28:2); ангели казват на апостолите, че Христос отново ще дойде за Второто пришествие (Деян. 1:10-12); ангели участват в Страшния съд (Лука 12:8; Откр. 5:11).

2. Различия в иудейското и персийското разбиране за ангелския свят:

2.1. В персийската религия има две групи ангели, сътворени от два бога – Ормузд (доброто Начало) и Ариман (злото Начало). Следователно ангелите по природа са добри и зли.

В иудейската религия (в Библията) е указано, че природата на ангелите е добра, защото е Божие дело, но свободната им воля ги е диференцирала в добри и зли. В персийската религия ангелите са двуполови същества, а в иудейската са безплътни и безполови със специално предназначение. В персийската религия на ангелите се покланят като на по-нисши същества-богове, докато за евреите това е било забранено, защото ангелите са "Служебни духове" (Евр. 1:14).

3. Произход на Ангелите. Те са получили битие от Всеблагия Бог преди сътворяването на видимия свят (Бит. 1:1) – небето. Ангелите не са продукт (еманация) на Божията природа, както учат гностичите, а са сътворени от нищо с особена духовна природа (разумна). Ако видимият свят се е устройвал поэтапно, то ангелският свят е бил сътворен мигновено.

Св. Григорий Богослов: "Бог измисля преди всичко друго ангелските Небесни сили. Мисълта става дело, изпълнено от Словото и Св. Дух."

Св. Йоан Дамаскин: "Необходимо е било първо да се сътвори умна същност, после – сетивна, а след това от двете и човекът".

Вл. Лоски: "В този миг на сътворяване ангелите свободно се самоопределят да бъдат с Бога или да Му се противопоставят. Това е акт на тяхната свобода, а не на природата".

II. Произход на ангелските сили.

1. Духовна безплътност.

1.1. Св. Йоан Дамаскин: "Само Творецът знае същността на ангелската природа. За нас тя е непостижима" ("Точно изложение на православната вяра").

Възможно е всеки Ангел или ангелски чин да е особен духовен свят, особена духовна природа. Всички сетивни образи, които са приемали ангелите са само символи на тяхното присъствие в нашия свят. "А когато се явяват по Божия воля на достойни хора, се явяват не такива, каквито са в същността си, а съобразно с това да могат да бъдат видени от хората" – св. Йоан Дамаскин.

1.2. Абсолютно безтелесни ли са ангелите или имат някаква духовна "телесност"?

Древните отци са единомислени, че ангелите имат духовна и безтелесна природа само спрямо човека. Някои от тях поддържат идеята, че все пак (като тварни същности) те трябва да имат някаква форма на съществуване, вид "телесност". Така учат св. Юстин Философ, Тертулиан, Ориген, св. Методий Патарски и св. Василий Велики. Според тях природата на ангелите е безвидна (невидима) и ефирна. Други отци като св. Атанасий Велики, св. Григорий Богослов, св. Григорий Нисийски, св. Йоан Златоуст, св. Кирил Йерусалимски и св. Йоан Дамаскин смятат, че ангелите са абсолютно безтелесни, но имат някаква духовна "вещественост".

Св. Йоан Дамаскин: "Безтелесни и невеществени са ангелите само в сравнение с нас, но по отношение на Бога се оказват груби и веществени. Само Божеството е изцяло невеществено".

Отците от VII Вселенски събор сочат, че ангелите могат да бъдат изобразявани на иконите, защото те притежават "въздухообразни или огнени тела, в които те нерядко са се явявали и са били видими". Отците не са уточнили дали тези тела са временни, т.е. тяхната телесност е относителна.

3.3. Ангелите са свободни от всякакви телесни потребности (Тов. 12:19).

3.4. Ангелите не се размножават: Възкръсналите човеци "не се женят, нито се мъжат, но пребъдват като ангели Божии на небесата" (Мат. 22:30).

Св. Йоан Дамаскин: "Ангелите не се женят, защото не са смъртни". И понеже са "сътворени мигновено в пълния си брой, те нямат нужда да се размножават" – св. Йоан Златоуст.

В апокрифа на Енох на база Бит. 6:4 се говори за "нечестиво смесване на женската плът с ангелския огън". Светите отци категорично отхвърлят такова тълкуване, а показват, че там се посочва връзката между потомците на Сит и Каин. Само св. Иустин, Климент Александрийски и Тертулиан допускат сексуален контакт между паднали демони и жени. Идеята за такова смесване е била широко разпространена в езическите религии – връзка между богове и хора (свещена проституция).

2. Ангелите по отношение на пространството и времето.

2.1. Като безплътни ангелите не заемат място в пространството. За тях то не е препятствие и никакви материални препятствия не могат да попречат на тяхната мисия. Св. Йоан Дамаскин пише: "Бидейки небесни умове, те се намират в места, достъпни само за ума. По природа те нямат качества на телесни тела (с триизмерно изражение), но присъстват духовно там, където им е заповядано и не могат едновременно да действат и там, и тук. Когато те са в небесата, няма ги на земята, а когато Бог ги праща на земята, те не са в небесата" ("Точно изложение на православната вяра"). Ангелите не са вездесъщи, следователно те са ограничени в начина на действие в пространството. Според архим. Киприан Керн ("Антропология на св. Григорий Палама") "ангелите не обхващат цялото творение, но намирайки се сами в него, изпълняват предназначението си на тварни същности, създадени от Бога".

2.2. Ангелите са безсмъртни (Лк. 20:36). Според св. Йоан Дамаскин ангелите са безсмъртни не по природа, но по благодат, защото "всичко, което има начало по природа, има и край". Св. Григорий Палама счита обратното, че ангелите са безсмъртни по природа, както са и човешките души. Именно поради безсмъртието на ангелите и на човешките души са възможни и вечните мъки. Вечността на ангелския свят е тварна, т.е. тя има начало, което е границата между вечността и времето. Според Вл. Лоски в един миг ангелите са се появили за вечно хваление на Бога и служение Нему или за бунт и ненавист към Него". В тварната вечност, казва Лоски, има някакъв процес, при

който ангелската природа може непрекъснато да възраства в придобиването на вечните блага, но това възрастване е извънвремево”.

Св. Йоан Лествичник утвърждава, че “Ангелите, тези безтелесни същества, преуспяват в добродетелите, като прибавят слава към славата и разум към разума, защото краят на добродетелите никога не може да се достигне” (“Лествица”).

3. Съвършенство на ангелската природа.

Според св. Йоан Дамаскин “Творецът на ангелите, извеждайки ги от небитие към битие, ги е създал по Свой образ – безтелесни, разумни и свободни”. Св. Григорий Палама учи, че по отношение на нашето човешко богоподобие, ние значително отстъпваме на богоподобие на ангелите. За разлика от нас, ангелите винаги непосредствено се удостояват с Божествената светлина, а богоподобие си те получават чрез озарението на Неговата благодат. По единението си с Бога в благодатта ангелите неоспоримо ни превъзхождат. Затова те се наричат “вторични сияния”, “служители на Висшето Сияние”, “отблясъци на Първичната Светлина”, “умни сили”, “служебни духове” и др. “Ангелът, казва архим. Киприан Керн, е някаква струя от Първичната Светлина... Сам Бог е Светлина. Затова каквото е слънцето за земните същности, такова е Бог за умните сили”. Ангелите са създадени “от нищо” по действието на Божиата воля. Тяхната същност е тварна, но те преизобилно се приобщават с Божиата благодат, като я предават на другите твари. Затова ангелите се наричат “реки на Божествената благост”. “Тяхната храна е да съзерцават Божественото, доколкото това е възможно за тях” – св. Йоан Дамаскин. Според него “Ангелът е разумна природа, надарена с ум и свободна воля”. Според св. Григорий Палама ангелите нямат органи за сетивност, защото са безплътни. “Добрите ангели, казва той, имат знание за сетивния свят не защото го възприемат чрез сетивни органи, а го познават по силата на Божествената благодат, чрез която нищо от миналото, настоящето и бъдещето не може да се укрие”.

Поради разумната си природа и свободата си ангелите не могат да пребъдват както в доброто, така и в злото. Според св. Йоан Дамаскин ангелите не по природа, а по благодат свободно са се приобщили към вечното Благо. Те свободно са избирали да служат на Бога и да Го прославят. Това се явява и условие за тяхното усъвършенстване.

Ангелите имат богопросветна мъдрост (1 Цар. 14:20). Техният ум е много по-проницателен и далновиден от човешкия ум. Те се радват на всеки разкаял се грешник (Лк. 15:10). Ангелите имат могъщество. Те превъзхождат всички земни началства и сили (2 Петр. 2:11). При слизането си от небесата на гроба на Спасителя Ангел предизвикал силно земетресение (Мат. 28:2). В една нощ друг ангел избил 185 000 асирийски войници.

Въпреки своите тварни съвършенства природата на ангелите все пак е ограничена. Те не могат да познаят дълбините Божии (1 Кор. 2:11). Ангелите не притежават всезнание, не знаят бъдещето, ако Бог не им го открие (Марк 13:32; Ис. 44:7). Те не проумяват всички аспекти на Изкуплението (1 Петр. 1:12) и в известен смисъл са скрити тайните помисли на човешките сърца (3 Цар. 8:35; Йер. 17:9). Те могат да предсказват бъдещето само ако Бог им даде знание за това. Те също имат някакви свои пристрастия, “защото безстрастен е само Бог” (св. Йоан Дамаскин). Бог и в ангелите намира недостатъци (Йов 4:18).

В 35-то правило на Лаодикийския събор се отхвърля всяко еретично поклонение на ангели.

III. Число и степени на ангелите. Ангелска йерархия.

1. Число на ангелите.

Патриарх Йаков нарича ангелите множество – “опълчение Божие” (Бит. 32:1-2). Св. прор. Даниил свидетелства, че пред Стария по дни служели милиони ангели (Дан. 7:10). Множество небесно войнство възвестило раждането на Спасителя (Лк. 2:13). Св. Йоан Богослов видял и чул гласовете на много ангели (Откр. 5:11). Според св. Кирил Йерусалимски притчата за едната заблудена овца и 99-те незаблудени илюстрира съотношението между човешкото и ангелското множество. “Населената с хора земя, казва той, е като точка в небесата, изпълнени с необятно число небесни жители”.

2. Ангелска йерархия.

Йерархичността на ангелския свят е разкрита от Псевдо Дионисий Ареопагит (“За небесната йерархия”). Според него не всички ангелски сили еднакво възприемат пълнотата на Божиата благодат. “Всички ангели по някакъв начин са причастни на Божеството и на преподаваната от Него светлина, но степените на тяхното приобща-

ване с Него са различни” (прот. Е. Флоровски – “Византийските отци от V – VIII в.”).

Ангелската йерархия се състои от три триади:

2.1. Серафими, Херувими и Престоли. Те се намират в най-близко общение с Бога, като че ли са “в предверието на Божеството”. На тях е достъпно знание за Божествените тайни на света. Те живеят чрез неизказаното озарение на Божията светлина, като я съзерцават.

Серафимите (пламтящи, огнени) горят от любов към Бога и подбуждат и другите към това (Ис. 6:2).

Херувими (колесници) – Духовни същества, видени от св. пр. Йезекиил (1:10), се явяват като духовна колесница на Всевишния Бог, т.е., притежаващи сила, бързина и разумност в послушанието си на Божията блага воля и в нейното изпълнение. За Херувимите се споменава в Бит. 3:24, Изх. 25:18-20 и др. Според св. Дионисий Ареопагит многото очи на Херувимите показват тяхната богопросветеност и премъдрост. Той ги нарича “реки на премъдростта” и “места, където Бог почива”. Затова някои от тях се наричат Престоли. Върху тях Бог пребъдва с изобилието на Своята Благодат.

2.2. Господства, Сили и Власти.

Господства – началници над по-нисши ангелски сили. Те наставляват земните владетели мъдро и справедливо да управляват и да се борят със злото както в света, така и вътре в себе си (1 Петр. 3:22).

Сили – те извършват чудеса и изпращат Божията благодат за чудотворство и прозорливост на Божиите угодници. Даруват духовни сили на всички, които искат да живеят по Божиите заповеди.

Власти (1 Петр. 3:22; Кол. 1:16) – имат власт да противодействат на дяволските сили и над природните сили (Откр. 8:7).

2.3. Начала, Архангели и Ангели.

Начала – те началстват над нисшите ангелски сили, като ги напращат в извършване на богоугодни дела. Управляват Вселената, народите и племената (Кол. 1:16).

Архангели (1 Сол. 4:16) – благовестят на човечеството велики и спасителни истини. Те са проводници на Божието Откровение.

Ангели – най-близко стоящи до хората. Те възвестяват непосредствено на човека благата воля на Бога, охраняват хората от зли обстоятелства, изкушения и помисли.

Тази схема на ангелската йерархия е опит да се обясни сложният ангелски свят. Самият св. Дионисий Ареопагит казва: “Колко са чиновете на небесните същества, какви са те и как те извършват тайните на священоначалието, знае само Бог. А на нас това ни е известно до толкова, доколкото Бог ни го е открил чрез тях самите, които познават себе си”. Някои свети отци смятат, че има и още много други ангелски степени, които ще ни станат известни в “бъдещия век” (Еф. 1:21). Според прот. Йоан Майендорф схемата на св. Дионисий Ареопагит има някои несъвършенства. Защо в книгата на пророк Исайя е изпратен Серафим да говори с пророка, а не нисш ангелски чин? Защо на Света Дева Мария ѝ благовести Архангел Гавриил най-великата вест? Защо св. Архангел Михаил се счита за Началник на небесните войнства, когато той е на предпоследната йерархическа стълба при св. Дионисий Ареопагит?

Извод: Схемата на св. Дионисий Ареопагит е условна и не може да обясни всички сложни взаимовръзки на ангелския свят.

Имена на по-главните Архангели:

- Михаил (“Кой е като Бога”) – Дан. 10:13; Йуда 1:9 – Архистратиг на безплътните сили;
- Гавриил (“Мъж Божи, Сила Божия”) – Дан. 8:16; Лк. 1:19 – Служител на Божията сила и вестител на Божиите тайни;
- Рафаил (“Помощ и изцеление Божие”) – Тов. 3:16 – изцелител на болести;
- Уриил (“Огън, светлина Божия”) – 3 Ездра 4:1; 5:20 – възпламеняващ в човешките сърца любов към Бога и богопознание;
- Селатиил (“Молитва към Бога”) – 3 Ездра 5:16 – подбужда всички към непрестанна молитва;
- Йеремиил (“Божия висота”) – 3 Ездра 4:36);
- Йехудиил (“Божия хвала”) – молител пред Бога за достойна награда на всеки духовен труженик;
- Варахиил (“Благословение Божие”) – служител на Божиите благословения.

Сътворяването на света и човека (Битие 1 и 2 глава)

I. Увод: Библията не е учебник по космология, астрономия, биология или каквато и да е точна наука. Научните дисциплини достигат до все по-достоверни истини чрез предлагане на научни хипотези и последващо отхвърляне и заместване с други. Библейският подход към Творението е различен от научния. Науката се опитва да отговори как съществува светът, как функционират отделните материални системи и какви са техните взаимовръзки. Библията отговаря на още по-фундаментален въпрос – защо съществува светът и кой е Неговият Автор. Този въпрос е екзистенциален и чрез неговия отговор човек намира смисъла на своя живот и мястото си във Вселената.

Блез Паскал: “По отношение на материалната си съставност човекът се загубва във Вселената като точка, но чрез своя дух той я превъзхожда неизмеримо”.

II. Специфични акценти при тълкуване разказа за сътворяването на света (Битие 1 глава).

1. Божественото Откровение се характеризира с геоцентричност, антропоцентричност и Христоцентричност.

1.1. Геоцентричност – Библията насочва вниманието ни главно към произхода, развитието и завършека на земните събития. Вселената като по-голям обект от Земята и като феномен, който пряко не засяга спасението на човечеството, е показана бегло, схематично, като украсение на Бога около земния дом на човека.

1.2. Антропоцентричност – Човекът като венец на творението, неговата първоначална цел според замисъла на Твореца; грехът, нравственият срыв, пътуването през страната на смъртта, разривът с Бога.

1.3. Христоцентричност – Търсене и очакване на Спасител (в целия Стар Завет), идването на Господ Исус Христос, извършване на Изкуплението, нови свети хоризонти за изкупеното човечество.

2. Всички библейски събития и особено обяснението за сътворението на света и човека трябва да се актуализират за всяка епоха съобразно развитието на семантиката на понятията. Трябва да се опи-

таме да разбираме и да “превеждаме” древните библейски изрази на съвременни научни понятия и възгледи.

3. В книгата Битие гл. 1 и 2 на два пъти се разказва за творението и три пъти за сътворяването на човека. Причините са следните:

3.1. Първият разказ за сътворението на света (Битие 1:1-2; 4а) описва Вселената като грандиозен последователен процес на редуващи се един след друг творчески актове. Започва се от сътворението на праматерията (хаоса), на нейното безформено битие и се стига чрез последователни творчески актове до най-висшата форма – човека. То е продукт не на случайна еволюция, а на целенасочена поетапност на Божия Промисъл. В този разказ битиеписателят акцентува върху величието на Божието творческо дело, върху неговата хармоничност, великолепието и мащабността.

3.2. Вторият разказ за Творението (Битие 2:4б-7) акцентува върху Човека. Цялото творение тук е представено само като един декор, един хор, възпяващ прослава на Твореца. Човекът обаче е поставен в центъра на композицията. Тук не се описва порядък в творческото действие на Бога, а се подчертава двусъставността на човека – дух и материя.

3.3. В разказа Битие 2:18-24 се допълва библейската антропология. Акцентува се върху създаването и на друг човек – Жената, която има равно достойнство с мъжа, защото притежава еднаква природа с него.

Антропоморфизмът (приписване човешки качества на Бога) е различно дозиран. Най-силен той е във втория разказ, най-слаб – в първия.

III. Главни моменти в първия разказ за сътворението (Битие 1:1-2; 4а).

1. Това, че разказът продължава и в началото на 2-та глава, не е библейски недостатък. Просто Стефан Лангтон († 1228) е разделил творческото Божие дело на две глави. Първата завършва с шестия творчески ден. При Роберт Стефан отпечатаната за пръв път латинска Библия излиза разделена и в стихове (1555), като в един и същ стих (2 гл. 4 стих) завършва първият разказ и започва вторият. Това е едно несполучливо деление на стихове, но не е грешка на битиеписателя.

2. Цялото творческо Божие действие е разделено на седем части – дни, за да бъде понятно и разбрано от еврейския народ, който вече е започнал да изгражда своя календар по седмодневния цикъл.

3. Битиеписателят употребява обикновени (битови) думи и изрази, за да обясни уникални събития и процеси. За тогавашния слушател това е било единственият начин да разбере идеята за създаването на света. Така се поставя началото на влагане на различно съдържание (семантика) в едни и същи битови думи и изрази. За по-късните поколения обаче остава задачата този смисъл да бъде преведен, изтълкуван адекватно. Например думата “води” е употребена в стих 2 като понятие не за вода, а за флуидност на праматерията, т.е. за нейната безформеност, която се разлива като течност във всички посоки.

4. Думата “йом” не означава само земен ден, а и откъс от време. За различните творчески периоди той е различен. В библейския еврейски език няма дума за период от време. Моисей употребява вместо него думата ден.

5. “В начало Бог сътвори небето и земята” (Бит. 1:1).

5.1. Думата “начало” тук не се членува, защото означава начало изобщо, начало на времето и света. “Берешит” – “в начало” е членувана при Хекзаплата на Ориген и има смисъл на начало на Вселената. Начало на пространството – време, материя, континуум.

5.2. “Бог сътвори” – “бара Елохим”. Глаголът “бара” в еврейския език се употребява само за указване на действие, извършено от Бога, т.е. уникално неповторимо. Така се уточнява, че светът не е съвечен на Бога, а сътворен от Него от нищо.

5.3. “небето и земята”. Първият стих не е надпис на целия разказ, т.е., в него само е упоменато за “небето”, но предметът на повествование е земята, т.е. материалният свят. “Небе” тук означава духовен свят, където битийстват духовни сили (личностни), където пребивава и Бог (Пс. 103:2).

Йоан Екзарх в “Шестоднев”, позовавайки се на Кол. 1:16 казва, че в началото са били създадени “безплътните, мислени и невидими същества”. Но за да не изпадат израилтяните в служение на тези невидими сили, вместо на Бога, по-нататък нищо не се споменава за устройството и живота на ангелските светове. Така се проявява геоцентричността и антропоцентричността на Библията.

6. “А земята беше безвидна и пуста” (стих 2). Тук “земя” означава праматерия, която е безформена, хаотична. Но хаосът не е персонафициран, както в асиро-вавилонската религия – бог Мардук се бори с богинята на Хаоса Тиамат и извежда света към битие. Тук хаосът, “земята”, е само “безвидна”, т.е. безформена. Праматерията съществува като флуид – “води” (“майм”). “Тъмнина се разстилаше над бездната”... Тъмнината е само временно състояние на праматерията. “И Духът Божи се носеше над водата”. Според Йоан Екзарх тук битиеписателят съзнателно не говори за Второто Лице на Света Троица – Сина Божи (“чрез Когото всичко е станало” – Символът на вярата), за да не съблазни евреите към многобожие. В християнската епоха християнските екзегети виждат в този стих загатване за Св. Троица. Св. Дух съгрява, устройва и организира праматерията, както птица мъти пиленца (св. Василий Велики).

7. “Да бъде светлина”. Първият творчески акт на Бога е светлината. Дали е била тя материална или нематериална (от Божиите енергии) не се уточнява. Визира се това, че мракът не е вечен, че той е само една липса на светлина. Според св. Василий Велики Бог сътвори субстанцията на светлината и самата светлина над Творението.

Според съвременната космология – теорията за Големия взрив – първото начало на Вселената се изразило като гигантско избухване на материя във вид на светлинно излъчване. Според т.н. “инфлационен модел”, Вселената е възникнала от вакуума (нищото) като безкрайно малка частица. За 10^{-35} секунди тя става колкото сфера (сингулярно състояние), след което избухва.

8. “Биде вечер, биде утро – ден един” (стих 5). Така завършва първият творчески ден. Св. Василий Велики го нарича ден един, а не ден първи, защото той има родство с вечността. (“Началото на пътя не е самият път” – “Шестоднев”). С думата “един” се сочи някакъв начален, неизвестен по времетраене период от време. Избягната е думата “първи”, защото може да се помисли, че има друга поредица от “дни”, т.е. друг творчески акт и други божества. Денят е просто един единствен, защото Бог е един и за пръв път твори материален и духовен свят.

9. Втори творчески “ден”. “Да има твърд посред водите и тя да дели води от води” (стих 6). Според древните хора видимото небе е

твърд, върху който са закрепени небесните светили. Тази твърд разделяла "водите" на Вселената (според египтяните там плавала ладията на бог Ра) от водите на земята (водните облаци, морета, реки, извори). Но "ракийя" (твърд) има смисъл на простиране на нещо протяжно. Съвременният еквивалент е атмосфера. Така за земния наблюдател "водите", т.е. флуидите на Вселената, се разделят. Едните стават земно измерение, другите принадлежат на оформящата се Вселена. Но "твърд" още може да означава границата между нашата Вселена и Суперспейса, които комуникират чрез "черните дупки".

10. Трети творчески "ден" – разделяне на водата и сушата. Тук "майм" – води означава вече истинска земна вода в нейното тройно агрегатно състояние. Появява се и суша – земя. Бог благославя земята и тя произвежда три главни групи – злак, треви със семена и дървесни видове. Забелязва се един принцип – създаване от нищо с последващо творческо благоустрояване.

11. Четвърти творчески "ден". Тук се визира отново видимото небе – слънце, луна, звезди. Те са създадени не за астролатрия – звездопоклонение, а за видими знаци на времето на земния човек, т.е. в негова помощ, а не да властват върху съдбата му. Според едно съвременно библейско-космологическо виждане небесните светлини не се сътворяват в четвъртия ден, а стават само видими спрямо земната повърхност. Причината да не се виждат в предишните дни е високата температура на водите, които са образували чрез изпаренията гъст облачен воал около земята.

12. Пети творчески "ден". В него Бог създава биологичните видове във въздуха и на земята – птици, риби. Акцентува се, че няма самозараждане на живота (автономно самопроизвеждане), а Бог дава началните предпоставки за живота, т.е. овластява природата за живот.

13. Шести творчески "ден". Той е най-пространен. Започва със създаването от Бога чрез овластената от Него природа на сухоземни животни, според техните видове, и завършва със сътворяването на човека. "Да сътворим човек по Наш образ (и) по Наше подобие". Това е голям камък за препъване на равинските тълкуватели. Защо е казано в множествено число "наш". Други сили ли има предвид Моисей, или други божества, както са мислели езичниците? Единствено верен отговор се оказва светоотеческият – загатва се за троичността

на Бога, основната истина на християнската вяра. Ако Земята е на около 270 милиона години, възможно ли е за Човека да се появи еволюционно?

Какъв смисъл е вложен в понятията "образ Божи" и "подобие Божие"? Образ Божи е психофизическа даденост от Бога. Чрез нея човекът се сродява с духовния и материалния свят, става венец на Творението. Подобие Божие е нравствена зададеност, цел и смисъл на човешкия живот. Светите Отци наричат богоподобие – теосис (обожване). Задачата на човека е да овладее света и тварите, но да бъде като иконом, домоуправител, който се грижи за тях. Да обработва земята, като я облагородява. Да опознава творението. Чрез опознаване великите Божии дела човекът е трябвало да прославя Бога.

IV. Вторият разказ за творението – Битие 2:4б-7.

Антропоморфично се представя връзката на човека с Бога. Човекът е център и венец на света, много повече от микрокосмос: "Обидно е за човека да бъде наричан микрокосмос, защото той така не се различава много от мишките..." (св. Григорий Нисийски). Блез Паскал: "Човекът е мислеща тръстика".

Бог създава човека от земна пръст (адам), като му дава "урок за смирение" (св. Йоан Златоуст). Вдъхва му душа и така го сродява със Себе Си. До този момент "Човекът е бил само животен" (св. Серафим Саровски).

V. Трети разказ – Битие 2:18-24.

Тук картинно, образно се предава идеята за сътворяването на жената. Схемата "кост от костите ми, плът от плътта ми" показва, че няма различие между хората по същност. Човекът е единен по същност и различен по пол. Мъжът и жената имат еднакво достойнство пред Бога. Затова апостол Павел казва, че няма мъжки пол, ни женски (Гал. 3:28). В Христа всички са равни. "Както Духът не е по-ниско от Този, от Когото изхожда, така и жената не е по-ниско от мъжа, защото любовта изисква равенство" – Владимир Лоски.

Произход на човека

I. Свидетелство на Свещ. Писание.

1. Стар Завет.

“И рече Бог: Да сътворим човека по Наш образ и по Наше подобие... И сътвори Бог човека по Свой образ, по Божии образ го сътвори” (Бит. 1:26,27).

“И създаде Господ Бог човека от земна пръст и вдъхна в лицето му дихание за живот; и стана човекът жива душа” (Бит. 2:7).

Създаването на жената – Бит. 2:21-23.

“Бог е създал човека за нетление и го е направил образ на Своето вечно битие” (Прем. Сол. 2:23).

2. Нов Завет.

“В начало на създанието Бог ги сътвори мъж и жена” (Марк 10:6) – казва Спасителят.

Св. ап. Павел: “Първият човек е от земя, земен...” (1 Кор. 15:47).

“По-напред биде създаден Адам, после Ева” (1 Тим. 2:11).

II. Свидетелства на светите отци.

Св. Василий Велики: “Произходът на човека превъзхожда всичко друго сътворено, защото е казано, че Бог е взел пръст от земята и е създал човек” (Слово за създаването на човека).

Св. Теофил Антиохийски: “Бог счел само едно нещо за достойно да извърши със Собствените Си ръце – да създаде човека”.

Св. Григорий Богослов: “Бог от сътвореното вече вещество, вземайки тялото, а от Себе Си, влагайки живот, твори като че някакъв втори свят – велик в малкото – поставя на земята друг ангел, наблюдаващ видимия свят и съзерцаващ тайните на невидимия”.

III. Основни богословски акценти относно произхода на човека.

1. Докато сътворяването на ангелските светове се извършва в “мълчание” (св. Исаак Сириец), то сътворяването на човека става чрез специално Божие слово и Божий съвет: “Защо на човека като лично същество е нужно потвърждение от личния Бог, Чийто образ той ще бъде? Божиите повели дават битие на различни части на

сътворения свят. Но човекът не е част, понеже личността включва всичко. Бидейки свободна пълнота, той се ражда от “размисъла” на Бога – Свободна пълнота” – Вл. Лоски.

2. При сътворяването на човека Бог дава в пълнота всичко необходимо за неговото усъвършенстване. Благодатта не е допълнителен дар към “чистата природа” (както учат римокатолиците), а е “включена в самия творчески акт” – Вл. Лоски.

3. Библейският разказ за сътворяването на човека е разделен на три части: Битие 1:26, 27; Битие 2:7; Битие 2:21-23. Всеки от тях разкрива отделен смислов аспект на това велико дело: човекът като венец на сътворения свят; човекът като принцип и метафизичен център и смисъл на света.

4. Разграничава се сътворяването на тялото на човека от сътворяването на духовността му. Библейското учение и това на св. отци са единодушни, че човекът е двусъставно, а не трисъставно същество.

Стихове в полза на дихотомията:

В Стария Завет: 2:7; Йов 13:13,14; Пс. 15:9; Екл. 12:7.

В Новия Завет: Мат. 10:28; 1 Кор. 6:20.

Трихотомията е само нравствено-психологически опит за разграничаване на духовната човешка природа на две съставки: нисша (душа) и висша (дух).

Св. отци: св. Кирил Йерусалимски: “Познай и себе си, че ти си човек съставен от две части – от душа и тяло и че Бог е Творец на душата и тялото”. (Катехизически поучения, IV, 18).

Св. Василий Велики: “човекът е съставен от душа и тяло, плътта е от земята, а душата е небесна”.

Св. Григорий Богослов: “В мене има двойствена природа, тялото е сътворено от земята, а душата – Божие дихание, и винаги желае да има участта на небесните същества”.

Св. Йоан Дамаскин: “Бог е сътворил човека с дух и плът: духът – за да приема благодат, а плътта, за да се предпазваме от горделивост”.

5. Човешкият род има един генетичен корен. Не са съществували други човекоподобни или човеци преди Адам – праадамити или човеци, съвременници на Адам – коадамити.

Св. ап. Павел: "Той произведе от една кръв целия род човешки..." (Деян. 17:26). Св. евангелист Лука нарича Адам – Божи (Лк. 3:38). Библията казва, че до сътворяването на Адам земята била пуста, защото нямало кой да я обработва (Бит. 2:5); Адам първи дал имена на животните (Бит. 2:20).

Отговор на въпросите на библейските критици за коадамитите: За кого се е оженил Каин? От кого се страхувал, че ще го убие?

Светите отци обясняват тези въпроси с факта, че Библията посочва главни исторически лица, които имат особена роля в човешката история. По тази причина не се споменава, че Каин се е оженил за своя сестра, родила се по-късно, и че се е страхувал от потомците на Авел.

6. Как е вдъхнал Бог дихание в човека – буквално или по друг начин?

Св. Йоан Златоуст: "Някои твърдят, че от глагола "вдъхна" следва, че душите произхождат от Божията същност (εχθησούσις). Какво друго може да бъде по-лошо от такова неразумение? И така... когато чуваш думите на Писанието: "създаде Бог човека", представи си подобна сила, а когато чуваш: "вдъхна в лицето му дихание за живот", представи си, че както Той е произвел безплътните сили, точно така Му е било угодно да произведе (сътвори) тялото на човека от земя и разумна душа, която би могла да се ползва от членовете на тялото".

Блажени Теодорит: "Когато слушаме в Мойсеевия разказ, че Бог е взел пръст от земята и е създал човека, ние трябва да виждаме в това особено Божие благоразположение към човешкия род. Както при създаването на тварите ние разбираме, че всичко е създадено чрез словото (но всъщност това не е заповед, а действие на Божията воля), така и тук ние виждаме изключителна внимателност към това дело. Защото по какъвто начин сега по Неговата воля се развива плодът на утробата и природата следва своите закони, предписани от Бога в самото начало на творението, така и тогава човешкото тяло по Неговата воля се е оформило от земя и е станало плът... Под "вдъхване" не се разбира каквато и да е част от Божията същност, (οὐσία), както са мислили Маркион и Кедрон, но това означава свойството на душата да бъде разумна. Всички тези думи показват само по-голямата грижа на Бога за създаването на човека спрямо другите твари".

7. Възгледи за сътворяването на човека:

7.1. Предсъществуване на душата – според Ориген душите са създадени преди сътворението на света и при грехопадението на Адам и Ева започват да се възплъщават в техните потомци. Тази идея е отхвърлена от V Вселенски събор, който посочва, че душите и телата се създават едновременно и не съществува интервал от време между тях.

7.2. Креационизъм – Бог сътвори всички психо-физически характеристики на човека в момента на неговото зачатие.

7.3. Генерационизъм – душите се предават от духовната природа на родителите без конкретно сътворяване от Бога. Църквата според V Вселенски събор смята, че общата духовна природа на човека се предава по Божие благословение в момента на зачатията от родителите, но специфичните психо-физически съчетания на сили, заложби, дарования се дават от Бога за всеки персонално (Йоан 5:9). Това дело е велика тайна. Духът и тялото са свързани в динамични взаимоотношения: "Тялото не е носител на духа и не е форма на неговото съществуване, а условие за неговата дейност" според проф. Дюлгеров и Ил. Цоневски. Затова въпроси като "Къде е седалището на Духа?" са неуместни. Духът е деятелна самопричина, която в материално измерение се проявява чрез телесността на човека.

Важни характеристики на духа:

– самостоятелност (автономност) спрямо тялото: Екл. 12:7; Деян. 7:59; Пс. 15:9,10; 1 Кор. 5:3-5;

– нематериалност и простота – Лк. 23:46; Йоан 19:30; Мат. 27:50;

– свобода – Втор. 30:19; Мат. 19:17; Йоан 7:17; и творчество;

– безсмъртие – Екл. 12:7; Прем. Сол. 5:15; Мат. 10:28; Йоан 12:25;

8. Нравствено назначение на човека в сътворения свят според схемата на св. Максим Исповедник.

Човекът е бил поставен в центъра на битието, което има пет сфери: Бог – творение; нематериален свят – материален свят; Космос – Земя; земя – рай; мъж – жена. Първият човек е бил призван да съчетае цялата съвкупност от тварното битие:

– да преодолее делението на половете в своята собствена природа чрез праведен живот;

– да направи рай цялата земя;

– да унищожи пространствените рамки, като съедини земята и Космоса;

– да прекрачи границите на сетивното и да навлезе в света на умопостижимото (ангелските сфери);

– “накрая, без да има нещо извън себе си освен Бога, да му се отдаде изцяло в порива на любовта. Тогава Сам Бог би се отдал на човека, който чрез този дар би притежавал по благодат онова, което Бог притежава по природа” – Максим Исповедник.

“В този ред мисли човекът е по-обхванен, по-богат, по-съдържателен от ангелските духове. На границата между умозрителното и сетивното той съчетава два свята, бидейки причастен към всички сфери на тварната Вселена. В него като водовъртеж се стича всичко, създадено от Бога и от различните природи, и чрез звуци се оформя единна хармония” – Вл. Лоски.

Образ и подобие Божие на човека

I. Библейска постановка.

Битие 1:27; Йак. 3:9; Битие 5:1; 1 Йоан 3:2.

II. Въведение.

Античната философия достига до сентенцията, че човекът е микрокосмос, а светът – макрокосмос. Св. Григорий Нисийски по повод на това определение за човека казва: “Които искаха да възвисят човешката природа с това високомерно име, не забелязаха, че го наградиха с качества, присъщи на комарите”. Истинското достойнство на човека не е в причастността му с материалния свят. Вл. Лоски пише: “Същинското величие на човека не е в безспорното му родство с Вселената, а в причастността му към Божията пълнота, в скритата у него тайна на “образа” и “подобieto”.

III. Осмисляне на понятието Божия образ.

1. Указание за родство с Бога намираме в Деян. 17:28: “Негов род сме” и в Деян. 17:26: “Той произведе от една кръв целия човешки род”, което говори за генетично единство на целия човешки род.

2. Божият образ не може да се обективира, натурализира и изчерпи в пълнота. Св. Григорий Палама различава два смисъла на понятието Божия образ:

2.1. Адекватен – Сам Исус Христос, Който е образ на Отца (Кол. 1:15; Йоан 14:9). Синът е точен, адекватен, идентичен образ на Отца, защото в Него телесно обитава всичката пълнота на Божеството (Кол. 1:19; 2:9).

2.2. Неадекватен – човекът е неадекватен образ на Бога, не е идентичен образ на Самия Бог, макар да има екзистенциална връзка с Него.

3. Схващания за Божия образ у човека.

3.1. Божият образ е в телесната природа на човека, в земната проекция на човешкото битие. За манихеите, платониците и неоплатоничните тялото е затвор за човешкия дух, илюзорно явление (орфизмът). Християнството вижда в тялото Божие творение, достойно и функционално взаимодействащо с духа за по-висшите цели на човека. Сам Господ Исус Христос е Спасител на тялото (Еф. 5:23). Седмият Вселенски събор потвърждава висотата на човешката природа. Св. Григорий Нисийски, св. Ириней Лионски и св. Григорий Палама учат, че в богоподобността на човека еднакво участват както духът, така и тялото: “Името Човек не се дава отделно на душата или тялото, а на двете заедно. Човек притежава повече Божия образ, отколкото ангелите, защото обединеният с тялото дух носи животелна сила, с която одушевява тялото и го направлява, а ангелите нямат тази способност, макар и да са по-близо да Бога, защото имат проста (едносъставна) природа” – св. Григорий Палама.

3.2. Божият образ в ума на човека (νοῦς).

Някои виждат Божия образ в ума на човека. В християнската литература умът се схваща като основен белег на богоподобност. Човешкият ум отразява бездните на Божия Разум. “Дивно е за мене Твоето знание, не мога да го постигна” (Пс. 138:6).

Блез Паскал: “Човекът е мислеща тръстика”.

3.3. Божият образ е сроден (но не е тъждествен) с духовно-нравствения живот на човека. Връзката не е външна и формална (защото ще изпадне в антропологичен дуализъм), а вътрешна. Тя води до хармонично единство между Божия образ у човека и благодатта на Св. Дух.

3.4. Божият образ е в царското владичество на човека над света. Това твърдение не е убедително, напротив, господството над света е следствие от проявите на Божия образ в практическата човешка дейност (Ксавие Леон-дьо-Фур – “Разлика между човека и животното”).

3.5. Божият образ се крие в съвестта на човека за собствените му деяния, в творческите му изяви и в свободата като възможност за нравствен избор. Човешката свобода притежава онтологическо сродство с Божията свобода и се различава от нея само по мотиви, а не по същност. Свободата се запазва дори в греха и отстъплението от Бога.

Резюме: Божият образ е интегрално понятие, което е непознаваемо в пълнота. Нещо повече, то трябва да носи някаква тайнственост, защото е образ на неизобразимия, неописуем, съкровен Бог. Божият образ се проявява както в телесната, така и в духовната природа на човека. Най-приближаващото се до същността на Божия образ е понятието за личността на човека.

IV. Личността на човека като начин на изява на Божия образ у човека.

Божият образ е онтологично ядро на човека. Човекът е сътворен от Бога и за Бога. Божият образ у човека не може да бъде разбран и осмислен преди да се вникне в тайната на триличностното единство на Св. Троица. “У Бога се различават образ и същност” (Дюлгеров, Цоневски – ДБ, 1948). Саморазкритието на Бога е в изявите и взаимоотношението между трите Ипостаси – това е онтологически най-важната истина относно Божието битие. Бог е Сврѣхличност, Сврѣх Субект – Триличностно неразторжимо единство, обладаващо една природа – οὐσία. Щом Първообразът има това качество, образът Му (човекът) би трябвало също да го има в някаква степен. Основният принцип на християнската антропология е – човек не може да бъде разбран от самия себе си. Той става “прозрачен” само в светлината на връзката му с Божията триличностна същност. Нашето достойнство и величие е в богосъобразността ни с личностния Бог.

Характерни особености на личността:

1. Вместо да се “индивидуализира”, да се “космизира”, т.е. да се разтваря в някаква безлична божественост, човекът чрез личното си отношение към Бога може да спаси света, като го “персонализира”.

“Не човекът трябва да бъде спасяван от света, а Вселената от човека, защото човекът е ипостас на целия космос... Светът върви след човека, защото е негова природа, “антропосфера”. Тази връзка се осъществява, когато се изпълни връзката между Божия образ и Първообраза, т.е. θεοσις (човекът става по благодат това, което Бог е по природа).

2. Свободата – “Да си образ Божи, учат светите отци, означава да бъдеш лично същество, свободно, отговорно. Съединението между Бога и човека без любов би било механично и недостойно за Бога, а любовта предполага свобода. Само съпротивата на свободата дава смисъл на съгласието. Любовта не е физическо намагнетизиране, а жива взаимна напрегнатост на противоположности: свободата е белег на причастността ни към Божеството, най-свършеното Божие дело, шедьовърът на Твореца. Затова, създавайки човека като личност, Бог твори нещо съвсем ново – дава живот на същества, които разумно (духовно) могат да Го обичат или да Го отрекат напълно. Така Бог като че ли отива на един велик риск – в самото си величие, в желанието си човек да стане като Бога, е способен да падне до животинско състояние. Но липсва ли тази възможност, липсва и величието на човека. Върхът на Божието всемогъщество се губи в мъглите на някакво “безсилие”. Това са неясните последствия от великия дар на избора, на свободата. Но именно тук се откриват необятните хоризонти на Божия Промисъл – да подготви спасението на човека, без да ограничава свободата му.

3. Личността превъзмогва природата си – подобно Лицата на Св. Троица. Същността на въпроса е, че човекът като лично същество не унищожава природата си (не я презира), а я преобразява в Бога. “Бог сътвори човека животно, призвано да стане Бог”, казва св. Василий Велики.

Личността притежава огромни творчески възможности особено по отношение на нравственото свършенство. Симеон Франк: “Бог твори творци... Човекът е същество, което съзнателно участва в Божието творчество. Всяко сляпо, робско и механично изпълнение на Божията воля е таен саботаж. Бог е призвал човека не да бъде роб, а негов свободен творчески сътрудник” (Метафизика на човешкото битие”).

4. Чрез своята личностна дейност човекът се явява завършек на идеята за света и всички твари в неговото лице намират смисъла на своето съществуване. Човекът не бива да се разтваря в света, т.е. да загубва самоидентичността си като личност, защото по този начин погубва себе си и по-нисшите твари..

V. Връзка между Божия образ и Божието подобие.

1. G. Lafont: "Божият образ и Божието подобие са в онтологическа и аксиологическа връзка:

1.1. Онтологическа връзка – Човекът има някаква същностна връзка с Бога: "Ние сме Негов род (Деян. 17:28); синове Божии (Пс.81:6; Филип. 2:15).

1.2. Аксиологическа връзка (ценностна връзка) – Божият образ отобразява Божието съвършенство и така става нормативна религиозно-нравствена база за самооценка на човека и неговото движение към Бога, към духовното съвършенство. Връзката между Божия образ и Божие подобие се дава в 1 Йоан 3:2: "Възлюбени, 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". Тук са обобщени идеите от две групи стихове от Св. Писание:

I група – стихове, разкриващи Божия образ у човека: Бит. 1:26, 27; 5:1; 9:8; Йоан 10:34.

II група – изясняващи Божието подобие: Рим. 8:29; Йак. 3:9; 1 Кор. 15:49; Еф. 4:29; Кол. 3:10, т.е. Божието подобие като битийна зададеност.

E. Condar смята, че идеята за Божието подобие засилва актуалността и онтологическата значимост на Божия образ.

Според Д. Дюлгеров и Ил. Цоневски Божият образ се проявява в духовната природа на човека като субстанционна даденост, а Божието подобие е динамична задача за усъвършенстване на всички духовни сили у човека. Божия образ получаваме по рождение, а Божие подобие придобиваме с нашите лични усилия.

Св. Максим Исповедник: "По образ Божи са всички разумни същества, по Негово подобие са само добрите и мъдрите".

2. Връзка между Божия образ и Божието подобие в различните християнски вероизповедания по отношение на грехопадението.

2.1. В протестанството – След грехопадението Божият образ е напълно разрушен. Човек сам не може нито да следва Бога, нито дори

да иска да Го следва. Всичко върши Божията благодат. По-късно протестанството развива теорията за "остатъка" на Божия образ у човека. Емил Брунер говори за материален образ Божи като изява на любовта към Бога и хората, и формален Божия образ (отговорността). Човек загубва само материалния образ, но формалният винаги остава, защото човек е субект на своите действия.

2.2. При римокатолиците – Божият образ се разбира като слабо разрушен. Човек има собствени сили да прави добро без специалната Божия благодат – *dona praeternaturalia*. Тя се изразява в това, че Бог при сътворяването на човека е прибавил към неговата смъртна природа тази благодат, която като юзди е обуздавала човешките страсти. Нейните най-характерни прояви са: безсмъртие, безстрастие, пълно знание за света и господство над света. При отнемането на специалната благодат при грехопадението Божият образ е непотъмнен и човек може със собствени сили да върши добри дела.

2.3. В Православието – Божият образ е потъмнен, но не разрушен. Човек е загубил сили да прави добро, но не и свободата да копнее по него (Рим. 7:18-19). Според Виктор Несмелов връзката между Божия образ и Божие подобие се изяснява в понятието "личност": "Личността е едновременно Божи образ и Божие подобие, т.е. тя винаги е онтологична, защото ние винаги сме и ни предстои да постигнем пълнотата на личностното битие".

Извод: протестантското разбиране за Божията благодат след грехопадението е напълно песимистично, католическото разбиране е изпълнено с оптимизъм, а православното е реалистично.

VI. Осмисляне на понятието Божие подобие (Мат. 5:48).

Пътят на усъвършенстване на човека до Божие подобие започва от емпиричната му дейност – неспирното му творческо движение от материалното към духовното познание. Усъвършенстването включва две групи нравствени задачи. Първата задача има негативен аспект – да не се върши зло – очистване на тялото, въздържание от грех към себе си, към Бога и ближните. Другата задача има положителен аспект – водене на благочестив живот (Марк 12:30,31). Християнската етика схваща Божието подобие като онтологическа зададеност – да постига съвършенство (Мат. 5:48). Божият образ остава статичен и неразвит, когато не се преследва тази онтологическа цел. Етическата задача се

състои в стремежа към нравствено съвършенство заради висотата на нравствения идеал – следването на Христовите съвършенства. Божието подобие обхваща пълната хармония между духовната и телесната природа у човека. Както Триединството Божие се изразява в хармонията между Ипостасите помежду им и по отношение на Божията природа, така и Божието подобие е далечна цел за одухотворяване на телесността и съвършената хармония между тях. Одухотвореният личен дух ипостазира очистената човешка природа.

Крайната цел на Божието подобие: “Човек да стане по благодат това, което е Бог по природа” – св. Максим Исповедник.

Човек се явява лице при раждането си. Личност той става при своето свободно усилие да постигне нравствени задачи, поставени от Твореца (D. Pecka, Clovek, Философска антропология, Рим, 1970).

Божият образ е единственото логическо и нравствено основание както за любовта към ближните, така и за любовта към себе си. Без понятието “Божия образ” такава любов става фарисейско-порочна.

Понятието “личност” обхваща едновременно понятията “Божия образ” и “Божие подобие”.

Старият Завет схваща понятието “Божия образ” като качествено разнородна същност от Божието битие, като твар, глина в ръцете на грънчаря. Античният свят разбира точно обратното – човек като сроден с божествата, без да отчита неговата производност на Божието творчество и греховност. Само християнството намира верния синтез: Човекът е творение на Бога, което иманентно съдържа нещо от Неговата божественост. Това то осмисля чрез Богочовечеството на Иисус Христос.

Човек намира себе си само когато осъзнае Бога като най-висша трансцендентна инстанция и в смирение и себеотричане от своето “Аз” потърси иманентното присъствие на Божия образ в своята духовна дълбина.

Болестта на новото време е в това, че вместо Богочовека човечеството издигна Човекобога и започна да му служи. Маркс и Ницше доведоха тази идея до чудовищно богохулно отричане на самата духовна същност на “Божия образ”. Вместо да се развие християнският хуманизъм (при Н. Кузански, Еразъм Ротердамски и Т. Мор), се появи богохулният безрелигиозен и антирелигиозен хуманизъм.

Грехопадение на прародителите

I. Изложение на библейския сюжет – Бит. 3:1-6. Историческа достоверност.

Библейският текст е историческо потвърждение за грехопадението на прародителите ни, за което намираме подобни сказания и разкази на древните народи – сцената на халдейския цилиндър. Халдейският цилиндър представлява картина на историята на грехопадението – композиция на дърво с плодове, отдолу мъж и жена и змия, увита около дървото. Тази сцена е рисувана в древна Месопотамия и косвено потвърждава библейския разказ за грехопадението.

II. Предварителни понятия, необходими за изясняване преди да се разгледа същността на грехопадението.

1. Бил ли е Адам преди грехопадението истински безсмъртен?

Според св. Иринея Лионски Адам не е бил нито необходимо смъртен, нито необходимо безсмъртен. “Бог не е създал смъртта” се казва в “Премъдрост Соломонова” (2:23,24). Владимир Лоски: “Адам е трябвало да бъде изпитан чрез свободата. Възможности да бъде той смъртен са съществували, но само дотолкова, доколкото той да ги направи невъзможни”. Според Вл. Лоски за такива възможности се загатва в книга Битие – дървото посред рая.

109 правило на Картагенския събор гласи: “Който каже, че Адам е сътворен смъртен, преди да беше съгрешил..., да бъде анатема”.

2. Различавал ли е Адам добро и зло преди грехопадението?

Св. Йоан Златоуст: “Никой няма право да твърди, че до грехопадението нашите прародители не са различавали добро и зло. Те са имали такава сила на ума, която многократно е превишавала нашите възможности сега. На Адам са били известни тайните на природата. Той е имал пророчески дар”.

В древноеврейския език “познавам” (yada) означава не абстрактно, отвлечено знание, но такова, придобито от личен опит, т.е., чрез лично отношение и усилие. Адам е можел духовно до различава доб-

рото и злото, но поради заповедта на Бога не е трябвало да го прави като лично отношение към Него. В противен случай този акт би имал значимост на лично оскърбление на Бога.

Нравственото познание, твърдят други богослови, не е грях само по себе си. Но самото различаване вече предполага по-ниско екзистенциално ниво, състояние на грехопадение. За Адам такава "знание" не е полезно, защото предполага някаква друга самоценност, различна и дори противоположна на Бога. "Адам е трябвало да преодолее детската несъзнателност и с любов да се съгласи да бъде послушен на Бога" – Вл. Лоски.

3. Каква е била природата на дървото за познаване Добро и Зло?

Св. Йоан Златоуст, бл. Августин и блажени Теодорит са категорични, че плодове на това дърво изобщо не са носели никакво знание да Добро и Зло, както някои еретици проповядвали. Според блажени Августин това дърво е наречено така (обозначено от Бога като такава), за да могат нашите прародители от личен опит да познаят каква огромна разлика има между доброто, от което отпаднали, и злото, в което се установили. А блажени Теодорит пише: "Божественото Писание утвърждава, че и дървото на Живота, и дървото за познаване Доброто и Злото са израснали от земята, следователно тяхната природа е аналогична с тази на другите дървета. Подобно на това, както кръстното дърво е обикновено дърво, но чрез вратата в Разпнатия за нас то става спасително, така и тези дървета са обикновени, израснали от земята, но по Божественото определение едното е наречено дърво на Живота, а другото е станало средство за познаване на греха, т.е. на Доброто и Злото".

III. Психологически аспекти на грехопадението.

1. Дяволът (чрез змията) пристъпва не към Адам, а към Ева, която по природа е по-податлива на изкушения и чувствени съблазни.

2. Лукавият внушава на Ева съмнение в правомерността на Божията забрана: "Наистина ли Бог е казал, че..."

3. Ева отговаря на Лукавия, като го удостоверява да говори с него, че Бог дори им забранил да се докосват до дървото, т.е. преувеличава заповедта и се оплаква от нея на Лукавия. За Ева Бог е несправедлив.

4. Дяволът става вече по-нагъл и въвежда полуистината-лъжа: "Не, няма да умрете, но Бог знае, че в деня, в който вкусите от тях

(плодовете), ще ви се отворят очите и ще бъдете като богове, знаещи добро и зло". Според Вл. Лоски змията измамва човека изцяло, защото неговото призвание е било наистина да се обожни. То обаче става чрез богообщение, а не чрез отдалечаване и противопоставяне на Бога. Но думата "като" е злопамятен отзвук от онова време, когато самият Луцифер е пожелал да бъде като Бога. Богоподобие то е динамическо задание на човека, но то може да стане не далеч от Бога, а в синергията между Божията и човешката свободна воля.

5. Ева открива нови ценности във от Бога: "Видя жената, че дървото е добро за ядене (похот на плътта), приятно за очите (похот на очите) и много желано, защото дава знание..." (гордост).

6. Ева става първият престъпник на Божия закон, а след нея и Адам. Човекът става автономно разумно същество, търсейки своето благо и щастие далече от благото и щастieto да бъде с Бога: "Човекът не пожелал да владее отобразените съвършенства, а поискал да има свои собствени, каквито никога не е имал. Затова той останал без съвършенства" – св. Григорий Богослов.

7. Адам станал първият детерминист – посочил Ева като причина за греха, а чрез нея и Бога – "която Ти ми даде".

Заклучение: "Удивително! С каква лекота е било извършено грехопадението на нашите прародители? Не е ли било то предшествано от едно вътрешно разположение? Те са оставили съзерцанието на Твореца и се предали на съзерцанието на своето собствено изиящество. Прекрасно е да съзерцаваш тварите, но в Бога и чрез Бога. Без Него това съзерцание е гибелно, защото води към самопревъзнасяне" – св. Игнатий Брянчанинов.

Понятие за първия (първородния) грях

I. Осмисляне на понятието "зло".

Първият грях е първо проявление на злото във видимия свят.

Злото не е субстанция. Бог не твори зло: "И видя Господ, че всичко беше твърде добро" (Бит. 1:31).

Цялата древна философия и политеистическите религии са се опитвали да осмислят същността на злото. В монистичната метафи-

зика злото е неизменно качество на сътвореното, разделено от Бога. То е някаква илюзия, както и светът. В дуалистичната метафизика злото е другото – онова, което има зла субстанция, вечна и съвечна на Бога (манихейството). Злото като метафизически и религиозно-нравствен проблем е преди всичко християнски проблем, казва Вл. Лоски. Светите отци от края на III век до блажени Августин ревностно поддържат главната идея, че злото не е природа, не е същност, а вид порок, несъвършенство. Злото, според тях, не съществува онтологически. Диадок Фотикийски казва: “Злото не е, или по-точно е, но само в момента, когато го извършват”; затова св. Григорий Нисийски посочва парадокса за греховния човек – да съществува в несъществуващото.

След блажени Августин отците прецизират разбирането си за злото. За тях то вече не само че е небитие, но е едновременно някаква странна метафизическа “реалност”, която идва в света, извикана от човешката воля. В него има активност и тя се дължи на енергията на личната воля на онзи, който иска да живее далече от Бога.

“Проблемът за злото в чисто християнска перспектива се свежда до проблема за лукавия”, казва Буайе. А това вече коренно променя постановката на въпроса. Лукавият не е небитие, не е “нищо”, а огромна енергетична личностна насоченост на волята, която отрича възможността да живее със и чрез Бога. Природата на лукавия също е добра, защото е дадена от Бога, но свободната му воля насочва нейната енергия в гибелна посока. Злото става като болест на духа, като паразит, който съществува за сметка на природата. Злото е бунт срещу Бога, то е личностна позиция, състояние на личните същества, избрали свободно да живеят без и против Бога. Злото се корени в грехопадението на първия ангел Денница. Денница, вече Луцифер, след това чрез съблазняващ акт на внушението въвежда и прародителите ни в грях, в зло. Така горделивостта, жаждата за самообожение става обща причина за грехопадението на част от ангелския свят и на целия човешки род.

II. Понятие за първия (първородния) грях.

В Библията терминът “първороден грях” не се среща. Той е въведен от Тертулиан и е използван от блажени Августин в полемиката му с Пелагий.

1. Същност на полемиката. Изводи:

1.1. Грехът на прародителите не е външен акт, а личностно противопоставяне на човека срещу Божиата свята воля.

1.2. Последницата е катастрофална промяна на човешката природа, всеобща за всички хора, предаваща се по наследство.

1.3. Блажени Августин не е прав, когато твърди, че след първородния грях човекът не само не може да върши добро, но дори не може да го желае.

2. Определение на първия грях – греховно състояние на нашата природа, получено по наследство, причинено от греха на нашите прародители, което е довело до разтление на нашата природа, живо греховно начало, действащо у всеки човек със силата на закон. (Рим. 7:18-21).

3. Различни схващания за първия грях и влиянието му върху Божия образ.

Според протестантите след първия грях човешката природа е била така извратена, че човекът вече сам не може да върши никакво добро. Той се спасява само даром с Божиата благодат. Техният възглед е песимистичен.

За римокатолиците първият грях не е разрушил същността на нашата природа. При него е загубена само свръхестествената Божия благодат – *donum praeternaturalia* (безсмъртие, безстрастие, пълно знание и господство над тварите), която като юзди е обуздавала непримиримото противопоставяне между духа и плътта. След първия грях човек може да върши добри дела с естествената Божия благодат и то толкова много, че да са повече от необходимите за спасение. Така се дава простор на идеята за индулгенциите и свръхдължните заслуги на светиите. Това е оптимистичният възглед.

Според православното становище първият грях сериозно е повредил човешката природа, потъмнил е Божия образ у човека, но свободата и желанието за добро са останали.

Човекът има слаби сили да се бори с греха, но те не са достатъчни. Божията благодат допълва желанието на човека да се спаси. От първия грях се е получил и космически колапс. Цялото творение е изпаднало в по-ниско, нехармонично съществуване. “Тварите се подчиниха на суетата...” (Рим. 8:20), т.е. загубили са първоначалния смисъл на битието си, за което са били сътворени.

Православното учение не възприема идеята на блажени Августин, че първородният грях носи и личностен характер, т.е., че за греха на Адам и Ева сме виновни лично всички. Православното учение твърди, че първият грях води към дефект на природата, придава се наследствено, а не е личен грях. Това е реалистичният възглед.

Последици от първия грях

I. Религиозно-философско осмисляне.

Връзката между първия грях и последиците му е преди всичко вътрешна. Тя е по-съществена. Грехът носи своето вътрешно възмездие. То е закодирано като възможност, като взривяващо се само-разрушение на човешката природа още с даването на Божията заповед: "В който ден вкусиш от него, бездруго ще умреш" (Бит. 2:17). Последиците на греха поради тяхната вътрешна детерминираност от самия акт на греха вървят след него със силата на закон.

Грешникът "ще понесе своето беззаконие" (Лев. 17:16).

"Които са орали нечестие и сели зло, него ще пожънат" (Йов 6:8).

"Грехът извършен, ражда смърт" (Йак. 1:15).

"Каквото посее човек, това и ще пожъне" (Гал. 6:7).

Връзката между първия грях и последиците е външна, т.е., тя се явява като справедливо Божие възмездие: "Платата, що дава грехът, е смърт" (Рим. 6:23). Но тук смъртта има преди всичко педагогически смисъл. Тя довежда до покаяние, до осъзнаване дълбочината на греха и желание за изправяне, за връщане към Бога: "Във всичките си работи помни за твоя край и вовеки не ще съгрешиш" (Прем. Сир. 7:39).

II. Последици от първия грях.

1. Последици върху човека:

1.1. Смърт духовна. Телесната смърт на Адам станала 930 години след първия грях, но духовната се появила в мига на съгрешаването. Ако животът е познаването с Бога – Йоан 17:3, то духовната смърт е отдалечаването от Него, от Извора на Живота. "Колкото по-далече

отива човек от Живота, казва св. Василий Велики, толкова той е по-близо до смъртта". Духът получил катастрофални същностни повреди. Една от тях е помрачение на ума. Съгрешилите прародители се опитали да се скрият от Бога, като забравили, че Той е Вездесъщ и ги обича. Умът останал само като помощно средство на човека – да се опазва и оцелява от суровите условия на повредения свят. Но духовният ум, прозренията за висшите тайни на света и Бога били потъмнели. От сега нататък "разумът зависи от вместимостта на сърцето" – прот. М. Зноско-Боровски. Разумът (като интелект) остава да изследва законите на света с риск да се загуби в този безбожен материален свят, без да вижда следите на великото Божие творчество. "Душевният човек не възприема това, що е от Божия Дух. За него това е безумство. И не може да го разбере, защото то се изследва духовно" (1 Кор. 2:14).

Друга последица от първия грях е катастрофалното отслабване на волята за добро (Рим. 7:19). Свободата на волята била налице, но сили да се върши добро нямало. Волята не може да доведе до покаяние: Адам обвинява Ева и Бога, Ева обвинява змията и Бога.

Следствие от първия грях е и помрачението на чувствата (развращаване на чувствата). От синовна любов и радост от богообщението чувствата се опорочили, след грехопадението. Адам и Ева започнали да се страхуват от Бога. Появила се плътската похот и те познали, че са голи. "Да усетиш срам и чувство за голота, значи да виждаш в другия "не-Аз", нещо чуждо, враждебно. Да виждаш голотата на другия, значи да се отнасяш с него като средство, а не като цел за благодатно общение. Това е голямата емоционална катастрофа на самообособяването на индивида" – Вл. Лоски.

1.2. Смърт телесна. "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. 3:19; Рим. 6:23; Екл. 12:7).

"Чрез един човек грехът влезе в света, а чрез греха и смъртта" (Рим. 5:12). "Както в Адама всички умират..." (1 Кор. 15:22).

Телесната и духовната смърт не са Божие дело. Бог чрез дървото на живота и по всички други начини е готвил за човека безсмъртие (Прем. Солом. 2:23). Смъртта идва пряко Божията воля, тя е избор на самообособяващата се човешка воля. Жената започва да ражда с бол-

ки, а мъжът с труд изкарва прехраната си. "От сега нататък човекът е във властта на лукавия. Откъсвайки се от Бога, природата му става неестествена, противоестествена. Внезапно преобърнатият човешки разум вместо да отразява вечността, отразява безформената материя. Първоначалната йерархия в човека, до сега открит за благодатта и изливащ я в света, е разрушена. Духът е трябвало да живее с Бога, душата – с духа, тялото – с душата. Но духът започва да паразитира върху душата, храни се с небожествени ценности, подобно на автономното добро и красота, разкрити на жената от змията... Душата на свой ред става паразит върху тялото – развихрят се страстите. Накрая тялото става паразит върху земната вселена – убива, за да се храни, и така предизвиква смъртта" – Вл. Лоски.

1.3. Наследственост на първия грях. "Всички съгрешиха и са лишени от славата Божия" (Рим. 3:23). "Ето в беззаконие съм заченат и в грях ме роди майка ми" (Пс. 50:7). Още: Йоан 3:5-6; Пс. 13:3.

Наследствеността на първия грях се предава подобно на генетическото предаване на психо-физически качества от родители на деца. Св. Григорий Нисийски: "Съгласно закона на природата роденото е еднакво с родителя. От човека се ражда човек, от страстния – страстен, от грешника – грешен".

Митрополит Филарет Московски: "Както от заразен извор естествено тече заразен поток, така и от Адам естествено е трябвало да произлезе греховно и смъртно потомство".

Особено важно е да се подчертае, че грехът на прародителите не се предава по личен пример, а е резултат от греховната повреденост на човешката им природа. Първият грях за потомците на Адам и Ева не е личен. Личните грехове се вменяват, наказват (Йезек. 18:20) само когато са извършени. "Всеки ще умира поради своето беззаконие" (Йер. 31:30). Първият грях носи възможност само за смърт. Тя става действителност, когато лично, съзнателно се консумира, т.е., извърши се греховно деяние. Според св. Григорий Богослов и св. Григорий Нисийски децата, умрели в най-ранна възраст, не подлежат на осъждане, защото нямат лични грехове. Всички, родени след Адам и Ева, носят смъртността като последица от първия грях. За своите лични грехове те получават възмездие. Картагенският събор препоръчва на свещениците да кръщават младенци, не за да им се опрощават лич-

ните грехове (каквито те всъщност нямат), а да се премахнат последиците от първородния грях.

Прот. Йоан Майендорф ("Византийско богословие", 1995) на базата на по-вярно тълкуване на Рим. 5:12 и 1 Кор. 15:22 стига до следните важни истини: Грехът на Адам и Ева е личен. Свободната човешка воля покварява природата. Грехът не е на природата, а е на личността. Няма наследственост на греха (по отношение на природата), но "поради смъртта всички съгрешиха" (Рим. 5:12). Следователно грехът е следствие на въведената смъртност. Наследството на Адам е смъртността, а тя поражда греховността. За да преодоляват смъртта, хората грешат и така още повече се отдалечават от Бога. Смъртта е "космическа болест, която духовно и физически държи човечеството в свои ръце и е контролирана от онзи, който "открай време е човекоубиец". Това е смъртта, която прави греха неизбежен, и в този смисъл "покварява" природата. Смъртта е наследство, даденост, а не вина. Греховете на възрастните са също лични и се възмездяват, но те нямат друг избор, ако искат да живеят. Изходът е да се отказваме от светския живот и да приемем вечния живот, даруван ни от Исус Христос при св. Кръщение. Този живот ни дава оправдание и безсмъртие.

2. Последици от първородния грях върху творението.

2.1. Върху земята и земното плодородие – "проклета да е земята поради тебе; с мъка ще се храниш от нея през всички дни на живота си; тръни и бодили ще ти ражда тя" (Бит. 3:17,18). Намалява се земната продуктивност.

2.2. Последици върху живите твари – поява на хищническия инстинкт. Между човека и животните се появява вражда и страх. Всички твари загубват смисъла на съществуването си, т.е., великата цел, заради която са извикани към битие. Те изпадат в суета. Св. ап. Павел: "Тварите се покориха на суетата не доброволно, а по волята на Оногова, Който ги покори" (Рим. 8:20). Но и те "всички заедно стенат и се мъчат до сега, очаквайки славното освобождение на синовете Божии" (Рим. 8:21,22).

Целият космос променя катастрофално своя облик: "По волята на човека злото се превръща в заразяваща творението сила. Космосът, все още отразяващ Божественото великолепие, започва да при-

добива зловещи черти. Грехът пуска корени там, където е трябвало да цари благодатта и вместо Божествената пълнота в Божието творение зейва бездната на небитието. Портите на ада се разтварят поради съгрешилата свободна воля на човека – Вл. Лоски.

Божият промисъл за човека до грехопадението

I. Същност на Божия промисъл.

Божия промисъл (прóвота; providential) е непрекъснатото действие на Божието всемогъщество, премъдрост и благодетелство, чрез които Бог запазва живота и силите на Своите творения, насочва ги към добри цели, помага на всяко добро, а злото ограничава или обръща в добро.

1. Посочки от Св. Писание за Божия промисъл:

“Той оставя Своето слънце да грее над лоши и добри, праща дъжд на праведни и неправедни” (Мат. 5:45).

“Погледнете птиците небесни, че не сеят, нито жънат... и Вашият Отец небесен ги храни. Не сте ли вие много по-ценни от тях?” (Мат. 10:29-31).

2. Необходимост от Божия промисъл за света.

2.1. Бог извежда творението от небитието, като следва Своя благ промисъл – да доведе всичко сътворено до определено съвършенство, съответстващо на неговата природа и замисъл.

2.2. Ценността на човешката личност е неизмерима (“Какъв откуп ще даде човек за душата си?” (Марк 8:37). Бог по Своя благ Промисъл води всяка душа по спасителни пътища във Вечността.

2.3. Поради грехопадението светът е загубил своя първоначален замисъл. Злото е разстроило парадигмата на света. Всеки момент поради свободната воля на зли хора и духове се извършват гибелни за света и за човека дела. За да бъде спасено цялото творение, Божият Промисъл е в непрекъснато действие: “Моят Отец досега работи и аз работя” (Йоан 5:17). “Всички те от Тебе чакат да им дадеш храната о време” (Пс. 103:27). “Чрез Него живеем, и се движим, и съществуваме” (Деян. 17:28). “Чрез Него е създадено всичко, що е на небесата и

на земята, видимо и невидимо: било Престоли, било Господства, било Началства, било Власти – всичко за Него и чрез Него се държи” (Кол. 1:16,17). “Божият Син... държи всичко с мощното Си слово...” (Евр. 1:3).

II. Божият Промисъл за човека до грехопадението.

1. Необходимост от действието на Божия Промисъл.

Тази необходимост се налага от следните причини:

1.1. Сътворените прародители не са имали пълнота на съвършенство, но са били способни да се усъвършенстват с добродетелите чрез личните усилия на волята: “Доброто настроение е само стремение към добродетел, но не е още самата добродетел” – св. Теофан Затворник. Тази мисъл подчертава, че християните се отличават от езичниците по това, че последните също правят добро, но само по настроение, докато християните са длъжни да го правят постоянно с усилие на волята. За да се изпълни тази Божия идея (съвършенството на човека), Божият Промисъл е в непрекъснато действие и спомага за изпълнението на добрите намерения.

1.2. Човекът е създаден свободен и тази свобода носи огромен риск както за човека, така и за цялото творение. Величието на човешката личност е в свободата. За да се предотвратят обаче негативните последици от свободния човешки избор, Божият Промисъл непрекъснато действа в посока към осъществяване на крайното добро.

2. Грижа на Бога за първосъздадения човек.

2.1. Материална страна. Бог създава прекрасни условия за съществуване на прародителите – земния рай. Дава им всички земни блага и възможност да се ползват от тях, като им обещава безсмъртие чрез дървото на живота.

2.2. Духовна страна. Бог развива у прародителите всички интелектуални и емоционални волеви заложби, като беседва лично с тях и дава възможност на Адам да опознае функционалния смисъл на другите сътворени същества чрез именуване на животните и заобикалящата го действителност. Бог дава най-важния тест за проверка на свободната воля на човека – чрез дървото на познанието. Св. Василий Велики пише: “Необходима е била заповед, за да се изпита нашето послушание”. До грехопадението Божият Промисъл с всички

средства е насочвал първосъздадения човек от неосъзнато блаженство към придобиване чрез лични усилия на съзнателна праведност.

Божият промисъл за човека след грехопадението

Божият Промисъл за човека след грехопадението се заключава в следните моменти:

1. Въпреки Божието проклятие на земята и закона за трудното раждане на децата, Бог дава и Своето пълно с надежда обещание: “Ще всея вражда между тебе (змията) и жената, и между твоето семе и нейното семе, то ще те поразява в главата, а ти ще го жилиш в петата” (Бит. 3:15).

2. Божият Промисъл въвежда смъртта като ограничителна мярка срещу разрастващото се зло, породено от самообособилата се свободна воля на човека. “Смъртта е отплата за греха” (Рим. 6:23). Вл. Лоски: “За човека смъртта, т.е. отделянето му от дървото на живота, е по-добър изход от увековечаване на неговото чудовищно положение. Самата му смъртност пробужда разкаяние, т.е., възможност за нова любов”.

3. Бог облича Адам и Ева с “кожени дрехи” (Бит. 3:21). Какъв е смисълът на “кожените ризи”?

Св. Методий Олимписки: “Бог е направил кожените ризи, за да облече човека в смъртност”. В тези “кожени ризи” Бог ограничава възможностите за зло у човека, а от друга страна го прави адаптивен към новите, сурови условия на бъдещия живот. При сътворението на човека тялото му е било открито за Божията благодат и за общуване с ангелските светове. Св. Григорий Нисийски пише, че преди грехопадението “единият хор на разумните човешки и ангелски сили е съзерцавал Диригента на хора и е пеел в хармония с Него”. След грехопадението човешките същества били отделени от ангелските светове чрез завесата на грубата телесност. Целта е загубеният път към Бога човек да не се прелъсти от внушенията на злите духовни сили – демоните. В тази груба телесност започнала борба на две групи сили – за поддържане на живота и за неговото унищожаване: “Може да се каже, че Адам е предал цялата ни природа за храна на смъртта. Смъртта живее постоянно у нас, правейки от нас своя трапеза. Пора-

ди това ние никога не живеем истински, а непрекъснато се стопяваме чрез тлението в смъртността” (Архим. Алипий, архим. Исайя – ДБ). “Кожените ризи” едновременно защитават човека от неистовия глад на смъртта. Появяват се животинските инстинкти, половият нагон и други, които правят човека близък до животинското съществуване. Св. Григорий Нисийски: “Неразумната природа се съединила с разумната посредством скотоподобния начин на раждането на човека. Това, което човекът е възприел като допълнение към “кожените ризи” – половия нагон; зачеването, раждането, осквернението, кърмене от гърдите, изхвърляне на преработената храна от тялото; постепенното израстване, възмъжаване, старост, болезки и смърт”.

Свети Максим Изповедник обръща внимание на това, че скотоподобното съществуване на човека в “кожената риза” винаги е придружено с някакво страдание. Колкото повече човек търси удоволствия, толкова повече страда. Опитвайки се да избяга от страданието, той търси предимно удоволствията, а под тяхната примамка намира и страданието. “Кожените ризи” са не само проява на физическата природа на човека. Те имат същото действие и в духовната природа. Например всички “естествени страсти” (Максим Изповедник) – глад, жажда, чувство за самоопазване и размножение стават неестествени, т.е. губи се мярката и благоразумието. Грижата за храната преминава в чревоугодие, грижата за продължение на рода – в сластолюбие и др. “Кожените ризи” са не само огрубялата ни телесност, но и “отелесената ни духовност”. След грехопадението целият човек става “плътски” – “предаден на греха” (Рим. 7:14).

“Които живеят по плът, не могат да угодят Богу” (Рим. 8:8). Св. Йоан Златоуст обяснява, че св. ап. Павел има предвид не тялото, а плътския начин на живот, пълен със самооправдаване и разпътство. Това именно прави човек плътски и този “плътски човек” трябва да бъде свален (Еф. 4:22), за да заживее у нас новият обновен в Христа човек.

4. Брактът.

До грехопадението брактът не е бил в този вид, какъвто го познаваме сега. Св. Йоан Златоуст: “Бидейки сътворен, Адам е пребивавал в рая и там не е ставало реч за брак. Той се нуждаел от помощник, какъвто му е бил даден. Но даже и тогава е нямало нужда от брак. По-

ловото желание, зачеването и раждането с болки, както и каквато и да било друга форма на тление, са били чужди на техните души". Следователно, бракът е една от проявите на "кожените ризи". Според Вл. Лоски сътворената жена е била помощник на Адам, а в полов аспект е била само предпазен щит, защитен вариант на Божия Промисъл, който е станал необходим едва след грехопадението.

Чрез брака по благия Божия Промисъл човекът е получил не само начин за оцеляване (чрез утехата от децата), но и надежда за вечно избавление от смъртта чрез раждането в плът на Спасителя, Който единствен е могъл да разчупи ужасния кръг между мимолетния живот и всепоглъщащата смърт. Според Бердяев "Христос е в центъра на цялата човешка история, защото, навлизайки в нея, Той извежда човечеството от лошата безкрайност на времето и го приобщава към блаженството на Божията вечност".

Бог – Изкупител

Подбуда за изкупление на човека

I. Необходимост от Изкупител.

1. Очакване на Изкупителя в старозаветната и новозаветната епоха.

След грехопадението у човека останало желание да се спаси, да общува с Бога. Природата на човека била сериозно повредена, но въпреки това са останали малки сили да се търси и върши добро.

1.1. В езическия свят (Рим. 2:15). В езическия свят сред духовно издигнатите личности останало едно непреодолимо желание за среща с Бога, Който единствен може да разреши проблемите на човека. Особено силно това се изразява в съвестта, която като глас Божий отразява нравствените задължения на поведението. Езичниците имат вътрешно убеждение, че "които вършат такива дела лоши и зли, са достойни за смърт" (Рим. 1:32). В стария Рим малко преди Христовата епоха е било силно разпространено очакването на Божия пратеник, дошъл от Изток, Който да избави човечеството от греха и всички прояви на злото.

1.2. В юдаизма цялата обредова система на еврейството е построена върху идеята за жертвата, чрез която човекът се приближава до Бога. Иудеите познават старозаветния Бог преди всичко като Всемогъщ и Справедлив Съдия. Месианската идея е специфична черта на юдаизма, чрез която се запълва безкрайната отдалеченост между грешния човек и Бога (Йсая 7:14; Пс. 39:7-9).

1.3. В християнското съзнание. Християните живеят под знака на спасителното и изкупително Христово дело и разбират, че греховната природа на човека е непреодолима преграда за истинското богообщение: "Желание за добро у мене има, но да го върша не намирам сили" (Рим. 7:18). Християните осъзнават, че трябва да има свръхестествена помощ в борбата с греховното начало: "Нещастен аз човек! Кой ще ме избави от тялото на тази смърт?" (ап. Павел – Рим. 7:24).

2. Изкуплението на света като необходим момент от Божия Промисъл.

Светите отци са единомислени, че изкуплението, извършено от Спасителя, е било абсолютно необходимо и е единствен начин да се обнови разрушената от греха човешка природа, да се възстанови връзката между Бога и човека и да се дадат реални възможности на всяка личност да постигне тѐосис. Но само покаянието на човека не е достатъчно до се отстранят последиците от първородния грях. Св. Атанасий Велики: "С покаянието не би се спасила справедливостта по отношение на Бога. Той не би бил верен на Себе Си (на Своето законоположение за смъртта като отплата за греха), ако смъртта би престанала да владее хората. Покаянието не поправя природата, а само прекратява греховете. Ако бяха само греховете без тление, то покаянието щеше да бъде прекрасно" (Слово за възплъщението на Бог-Слово).

Човекът сам не може да измоли прошка за своите грехове. Необходимо е вътрешно, нравствено възраждане. Грехът не е само външна вина, а вътрешно състояние на човешката природа: "Ако Бог поради Своето могъщество би унищожил клетвата (на Адам и Ева), то възвърнатата благодат на човека би била външна. Човек би се научил само да престъпва закона, непрестанно да греши и би имал непрекъснато нужда от прошка" – св. Атанасий Велики.

Изкуплението е свободен и личен акт на Второто Лице на Св. Троица: "Невъзможното за човека е възможно за Бога" (Мат. 19:26). "Той ни спаси не по делата на праведност, що ние извършихме, но по Своята милост, чрез банята на възраждането и обновата на Духа Светаго, Когото изобилно изля върху нас чрез Иисуса Христа нашия Спасител" (Тим. 3:4-6). "И ние видяхме и свидетелстваме, че Отец изпрати Сина за Спасител на света" (1 Йоан 4:14).

II. Подбуда за изкуплението на човека

Подбудата за изкуплението на човека е Божията любов: "Бог доказа любовта Си към нас с това, че Христос умря за нас, още когато бяхме грешни" (Рим. 5:8). (1 Йоан 3:16): "Любовта познахме по това, че Той положи за нас душата Си". Това е извечно решение на Св. Троица, на Великия троичен Съвет. "Жертва и принос Ти не пожела, а тяло Ми приготви. Тогава рекох: ето, ида; в книжния свитък е писано

за Мене, желая да изпълня, Боже Мой, Твоята воля..." (Пс. 39:7-9; Евр. 10:5-7). По този начин Бог изпълнява Своето велико обещание към човека и възвръща света към неговите първоначални цели на съществуване. Бог е любов (1 Йоан 4:8,16) и именно от любов към човека Той извършва непосилното за човечеството – примирява човека с Бога. Издига падналата човешка природа до най-високо благодатно състояние, очиства и възстановява потъмнелия Божи образ. Св. Атанасий Велики казва, че понеже изписаният на дърво образ станал невидим поради замърсяване, трябвало да дойде отново Този, Чийто е този лик, за да може да го възстанови в същото същество. Подобно на това и Всесветият Син на Отца, като образ на Отца, дошъл на земята, за да обнови този Образ".

Именно поради любов към човека Бог извършва най-непосилното за повреденото от греха човечество – доброволно приема кѐносиса (самоунижение, самопринизяване) и свързаните с него последствия – страдания и смърт. Резултатът е обновяване на падналата природа на човека и даване възможност чрез лични усилия да се достигне с Божията благодат до $\theta\epsilon\omicron\varsigma\iota\varsigma$.

Изкупителното дело има две страни: Обективната страна се състои във възстановяването на Божията любов към човека: "Виждте каква любов ни е дал Отец – да се наречем чеда Божии и сме" (1 Йоан 3:1).

Субективната страна е възстановяването на любовта на човека към Бога – (1 Йоан 4:19; 1 Йоан 5:3; Мат. 22:37, 38).

Единство на личността на Иисус Христос – истински Бог; истински Човек; истински Богочовек

I. Боговъплъщението като тайна на Бога и Църквата.

"Тайната на Бога е в тайната на Църквата. Тайната на Църквата е в тайната на боговъплъщението" – д-р архим. Юстин Попович.

Боговъплъщението е разкритие на предвечната Божия идея за спасението на човека. Троичният догмат частично се разкрива и осмисля чрез догмата на Боговъплъщението. За това свидетелства Св. Писание:

“Велика е тайната на благочестието – Бог се яви в плът” – 1 Тим. 3:16.

“Когато се изпълни времето, Бог изпрати Своя Син (Единороден), Който се роди от жена и се подчини на закона, за да изкупи онези, които бяха под закона” – Гал. 4:4.

“Ето, Девица ще зачене в утробата си, ще роди Син и ще му нарекат името Емануил” – Ис. 7:14.

“И Словото стана плът, и живя между нас...” – Йоан 1:14.

За пълното откровение на Св. Троица, за пълното разбиране на троичния догмат е необходимо той да бъде осмислен чрез догмата за Въплъщението на Логоса (Боговъплъщението). Чрез Боговъплъщението богословието става възможно като съзерцание на Самия Бог (Йоан 14:9 – “Който е видял Мене, видял е Отца”). Плътта е последният предел на очовечаването. Думата “плът” (σάρξ) означава цялостна (психофизическа) човешка природа. Самото Боговъплъщението е голяма съблазън за метафизиците: към пълнотата на Божия Син се “добавя” нещо – Той става човек. Тук се явява един парадокс. “Без да промени Своята Божествена природа, Словото изцяло приема нашето естество, дори смъртта” – Вл. Лоски. “Тази тайна, тази надминаваща всичко проява на любов може да се постигне само с термините на личния живот”. Затова можем да говорим за лично домостроителство на Сина Божи. Вярно е, че волята на Св. Троица е винаги една. Тя спасява света. Но тази воля се оделотворява различно, съобразно личностните особености на Ипостасите: Отец праща Сина, Синът проявява послушание, Св. Дух съпровожда и действа. Волята на Сина е воля на Св. Троица, но Неговата воля (на Сина) е воля на послушание: “Слязох от небето не за да върша Моята воля, а волята на Отца, Който Ме е пратил” (Йоан 6:38). “И тук тайната е тайна на послушанието – в Бога е цялото единство” – Вл. Лоски. Синът Божи се въплъщава, за да даде възможност на човека за единение с Бога. Разделението между Бога и човека по същност (две природи – божествена и човешка) е преодоляна чрез Боговъплъщението, а грехът и смъртта са победени от тази тайнствена връзка на двете природи чрез Христовите страдания и смърт. “Бог слиза в еоничните бездни, зейнали в творението след греха на Адам, за да може човекът да възлезе до Бога” – Вл. Лоски. Източното богословие е “асиметрич-

но” – Бог спасява, а човешката Му природа сътрудничи. Божествената Ипостас възглавява природата на човечеството.

Христос не е човешка личност. Той има човешка природа, но Личността Му е втората Ипостас на Св. Троица. Христос е човек, но Личността Му е от небето – “небесен човек” (според св. ап. Павел – 1 Кор. 15:47). Човешката природа никога не е съществувала преди Боговъплъщението извън Христовата Личност. Христос Сам я създава в Своята Ипостас чрез пречистената от Св. Дух природа на Св. Дева Мария. “Несътвореното Лице самò твори човешката си природа и тя от самото начало е “човечество” на Словото. Това не е съединяване, не е възприемане, а единство на две природи в Личността на Словото в момента на Боговъплъщението” – Вл. Лоски – “Ние не можем нито да се досетим, нито да си представим как Божеството и човечеството съществуват в една Личност. Човечеството на Христос не притежава Своя ипостас сред безбройните човешки ипостаси... Ако човек като личност може да напусне света, то Синът Божи с Личността Си може да влезе в него”. Според средновековния византийски богослов Леонтий Византийски “Личност, Чиято природа е Божествена, “ипостасира” човешката природа”.

II. Ереси, появили се в резултат на неправилното разбиране на единството на Личността на Иисус Христос.

1. Иудействащи: евионити. Според тях Иисус Христос няма божествена природа, Той е човек, родил се по естествен начин от жена, Чийто земен баща е Йосиф. При св. Кръщение Иисус възприел чрез Св. Дух божествени дарби. Коринт – представител на евионитите, смятал Иисус Христос за Божи пратеник, пророк и напълно отричал Неговата Божествена природа.

Павел Самосатски, осъден на Антиохийските събори през 266, 269 и 272 година, учел, че Синът Божи е само безличностна сила на Отца, Който единствен бил Личност.

2. Гностици. Според тях Божият Син няма и не може да има човешка природа – абсолютната пълнота на Божествената природа да бъде “допълнена” от несъвършената човешка природа, Божеството да се свърже с материята, която е зло.

3. Докети. За тях Иисус Христос е имал призрачно тяло, с което е бил прикован на кръст, но не е страдал, а това означава, че е страдал привидно.

4. Ереста на Аполинарий. Като има предвид Аристотелевата аксиома, че две свършени природи не могат да се сливат, още повече да създават по този начин трета свършена природа, и от друга страна, съобразявайки се с идеята за трихотомията, разглеждаща човешкото битие като три онтологично различни пласта, Аполинарий стига до извода, че или Иисус Христос трябва да има две личности, или, притежавайки една личност, Той възприема част от човека, т.е. нисшата му душа и тяло без разумната душа (нус). Грешката на Аполинарий е, че отъждествява личността само с една от човешките съставки. Аполинарий въвежда мисълта: "Една природа на въплътилото се Бог-Слово". Грешката е само в думата природа, а не ипостас, което е правилното.

III. Иисус Христос – истински Бог.

1. "Аз и Отец – едно сме" (Йоан 10:30).
2. "Както Отец има живот в Себе Си, тъй даде и на Сина да има живот в Себе Си" (Йоан 5:26).
3. "Както Отец възкресява мъртви и оживотворява, тъй и Синът оживотворява, които иска" (Йоан 5:21).
4. "Наричаше Бога Свой Отец, като правеше Себе Си равен Богу" (Йоан 5:18).
5. "Аз съм, Който говоря с тебе" (Йоан 4:26).
6. "Той е истински Бог и живот вечен" (1 Йоан 5:20).

IV. Иисус Христос – истински Човек.

1. "И Словото стана плът и живя между нас, пълно с благодат и истина" (Йоан 1:14).
2. "Когато се изпълни времето, Бог изпрати Своя Син (Единороден), Който се роди от жена и се подчини на закона" (Гал. 4:4).
3. "Ето, ти ще заченеш в утробата, ще родиш Син и ще Го наречеш с името Иисус" (Лк. 1:31).
4. "Велика е тайната на благочестието – Бог се яви в плът" (1 Тим. 3:16). Йоан 3:13; 10:36.

5. "Всеки, който не изповядва, че в плът е дошъл Иисус Христос, не е от Бога" (1 Йоан 4:3).

6. Той "не от ангели приема естество, а от потомството на Авраама приема. Затова длъжен бе да прилича по всичко на братята" (Евр. 2:16-17).

V. Иисус Христос – истински Богочовек.

Понятието "Богочовек" е въведено от Ориген. В него се влага идеята, че Личността на Иисус Христос е уникална. Тя е Ипостас на две природи – Божествена и човешка: "Никой не е възлязъл на небето, освен слезият от небето Син Човешки, Който пребъдва на небето" (Йоан 3:13).

"Иисус Христос, Който бидейки в образ Божии не счеете за похищение да бъде равен Богу, но понизи Себе Си, като прие образ на раб и се уподоби на човеци. И по вид се оказа като човек, смири Себе Си, бидейки послушен до смърт и то смърт кръстна" (Филип. 2:5-8).

"Техни са и отците, от тях е и Христос по плът, Който е над всички Бог, благословен до-веки" (Рим. 9:5).

"Отсега Син Човечески ще седне отдясно на Божията сила" (Лк. 22:69).

"Не знае, действително не знае смисъла на своя живот този, който не признава Иисус Христос и за истински Бог, и за истински човек. Истинската вяра за блаженството на хората се основава на проповедта за Бога и за човека, на изповедта за въплътилото се Слово" – св. Иларион Пиктавински.

"В гроба по плът, в ада с душа на Бог, в рая с разбойника и на престола бе Ти, Христе, с Отца и Духа всичко изпълващ, Неописани" – из св. Литургия на св. Йоан Златоуст.

Чрез кеносиса Иисус Христос парадоксално съединява всесъвършената пълнота на Божията природа с точно толкова всестранната "непълнота" на падналата човешка природа. Но субект на кеносиса е не природата на Иисус Христос, защото, според думите на св. Кирил Александрийски, "тогава Бог вече не би бил Бог" и не бихме могли да говорим за Боговъплъщение, а за Личността Му. Личността се "изпълва" в себеотдаването си: Тя се отличава от природата, не за да се превъзнесе в естеството, а за да се отрече изцяло от Себе Си. Самоунижението на Сина не е внезапно решение, не е единичен акт,

а проява на Самото Му Същество като Личност. Това също така не е и собствената Му воля, а самата Му Ипостасна реалност като израз на троичната воля – тази воля, чийто извор е Отец, послушното ѝ изпълнение е Син, а главният завършек – Дух Светий. Следователно, съществува дълбока неразривна връзка между личностното битие на Сина като себеотричане и земния Му кѐносис. Той взема върху Себе Си обективното състояние на греховност, подчинява се на смъртта, отказвайки се от царствените Си преимущества. Христос изцяло запазва Божията Си природа. Омаломощаването Му е доброволно: едновременно Бог, Той се съгласява да стане смъртен, понеже единственият начин да бъде победена смъртта е да ѝ бъде позволено да проникне в Самия Бог, в Когото няма място за нея”. Христос е призван да покаже чрез Своята собствена плът доколко човекът, създаден от Него по образа на съвършената Му красота, се е обезобразил при грехопадението. Той пробужда в човека вярата в отговор на любовта Му (Вл. Лоски).

Ипостасно съединение на двете природи на Иисус Христос

Този догмат е дефиниран от IV Вселенски събор (451 г. в Халкедон) и се отнася за ипостасното съединение на двете природи на Иисус Христос в единството на Неговата Личност.

I. Предистория на догмата. Ереси.

Въпросът за начина, по който съществуват и взаимодействат двете природи в Иисус Христос, е много сложен. При неговото осмисляне са се появили различни становища, някои от които са породили ереси.

Още Ориген прави опит да обясни начина на съединение на двете природи на Иисус Христос. Той изхожда от своята теория за предсъществуването на душите. Всички души били сътворени от Бога в един предвечен на материята момент. При тях се намирала и сътворената човешка душа на бъдещия Изкупител на света. След грехопадението на Адам всички човешки души паднали с Адам. Само чо-

вешката душа на Логоса останала вярна Нему и пребивавала в съюз с Него. Това съединение според Ориген е външно, нравствено, което било непрекъснат процес на приближаването на човешката душа към Божеството на Логоса.

Ориген е представител на Александрийската богословска школа. Основен неин модел е крайно алегоричната екзегеза, т.е. тенденция към игнориране на историческия, човешкия аспект на Боговъплъщението.

Другата крайност е методът на антиохийските богослови. Техен принцип в екзегетиката е буквализмът. Антиохийската школа не отрича вечността в историята. Възниква опасност Иисус да бъде изтълкуван като един от индивидите в юдейската история. Антиохийските богослови рискуват да не видят грандиозното нахлуване на Иисус Христос в човешката история, Неговото метафизическо, ирационално, обновително присъствие в света. Тази школа игнорира божествената природа на Иисус Христос. Именно от нейните богослови Диодор Тарсийски и Теодор Мопсуетски се появили богословски схващания, че двете природи на Иисус Христос са онтологически разделени и имат само външна, нравствена връзка. Тези идеи възприема и Константинополският архиепископ Нектарий, който започнал да учи, че поради съществуващите различия и невъзможност за ипостасно единение на природите на Иисус Христос, Бог-Слово пребъдвал в Иисус като в храм. И понеже всяка природа се изявява от отделно лице, то двете лица на Бог Слово и на човека Иисус били само докосващи се външно. Затова и Божието Въплъщение имало съвсем друг смисъл – Света Дева Мария родила не Бог, а човек и вместо *θεοτόκος*, тя трябвало да се нарича “Христородица”. За да обясни този сложен въпрос, въвежда и един термин “личност на единението” – *προσωποῦντις ενῶσιν*. Несторианството било осъдено на III Вселенски събор в Ефес, като най-силен противник на Несторий се явил св. Кирил Александрийски, който написал 12 анатемизми срещу Несторий. За съжаление св. Кирил Александрийски допуснал една терминологична грешка. Предложената от него формулировка гласяла: “Една природа на въплътителото се Слово” (*μία φύσις* вместо *μία υπόστασις*). Тази грешка породила по-късно друга ерес – монофи-

зитството (μία φύσις τῷ θεολόγῳ σεαρκωμένη – една природа на въплътилото се Бог Слово.

Следствия от несторианството: щом двете природи са разделени, значи няма истинско съединяване на човека с Бога, няма възможност за спасение и обожение. Християнството се свежда до нравствено учение, до подражание на Христос.

Монофизитството било прикрито несъзнателно още във формулата на св. Кирил Александрийски. По-късно представителите на Александрийската школа развили тази теза до система, при която се отрича човешката природа на Христос. Тя се признава само като нещо преходно, капка в океана на Божествената същност. Човешкото било погълнато от Божественото. В Цариград поддръжник на това учение бил Евтихий. На поместния събор през 448 г. в Цариград под председателството на архиепископ Флавиан Евтихий бил осъден. Диоскор Александрийски свиква друг голям събор през 449 г., на който монофизитството било обявено за истинско учение. Според това учение Христос е единосъщен на Отца, но не и на човечеството. През 451 г. в Халкедон се свиква IV Вселенски събор, който дефинира смисъла на догмата за ипостасното съединение в 27 стиха, от които най-важни са 17, 18. Водещи заседанията на този събор били Анатолий Цариградски и Диоскор.

II. Същност на догмата за ипостасното съединение на двете природи на Иисус Христос.

“Следвайки светите отци, всички съгласно поучаваме да бъде изповядван единият и същ Син, Господ наш Иисус Христос, съвършен по Божество и съвършен по човечество, истински Бог и истински човек, с разумна душа и тяло, единосъщен на Отца по Божество, а в последните дни – заради нас и нашето спасение (роден) от Мария Дева Богородица – по човечество, единият и същи Христос Син, Господ. Единороден в две естества неслитно, неизменно, неразделно, неразлъчно познаван...”

Употребените термини в това определение визират противопоставяне на определени ереси:

1. ἀσυγχύτως – неслитно; ἀτρέπτως – неизменно – против монофизитите, които сливали двете природи на Иисус Христос и по този

начин стигали до богословски абсурд за изменение на вечната същност на Втората Ипостас на Св. Троица.

2. ἀδιαιρέτως – неразделно – против несторианството.

3. ἀχωρίστως – неразлъчно – против несторианството, което разделя природите на Иисус Христос. Двете природи на Христос, без да се смесват, взаимно се проникват. Божествените енергии на Христовото Божество пронизват човешката Му природа, която се обожва в мига на Въплъщението. Това взаимопроникване (перихорезис – περιχώρησεις), ἀλλήλας (по св. Максим Изповедник) или *communicatio idiomata* – (лат.) дава възможност човешката природа да проникне в Божеството, да се обож.

“Плътта, без да загуби това, което притежаваше, стана Слово, отъждествявайки се със Словото по Ипостас” – св. Йоан Дамаскин.

“И Той като нас има тяло, има душа, има дух, но нали нашата личност не живее само чрез тялото, душата и духа, а извън техните рамки? Те само образуват нейната природа” (Вл. Лоски).

“Христос става от любов човек, но остава и Бог. Огънят на Неговото Божество завинаги възпламенява човешката природа. Затова светиите, оставайки хора, могат да станат и участници в Божеството, т.е. богове по благодат” (Вл. Лоски).

4. Сходство на Христологическия догмат с догмата за Св. Троица. Ключовата дума, която ги свързва, е “единосъщие”. При Св. Троица Трите Ипостаси са единосъщно свързани чрез общата οὐσία, а при Иисус Христос има две единосъщия – на Отца (по Божество) и на човечеството. Света Троица има една Природа в Три Лица; в Иисус Христос – две природи в едно Лице (VI Вселенски събор – 681 г.).

III. Други ереси.

1. Монотелитство. То се предшества от появилото се в края на V век и началото на VI век учение за моноенергизма. Моноенергизмът признава двете природи на Иисус Христос, но твърди, че действието им е едно, т.е., енергията, в която тези природи се изявяват, е една. В следствие на това човешката природа чрез енергетичните си прояви се разтваря в енергията на Бога. Моноенергизмът е разобличен от св. Максим Изповедник, който учи, че Христос има две природи, две действия, две енергии. Двете енергии преследват една цел, един резултат.

Монотелитството се появява като изкуствена схема, за да се преодолее монофизитството. Монотелитството признава двете природи на Исус Христос, но твърди, че те се проявяват в една воля – Божествената. Човешката воля напълно е погълната от Божествената. Поддръжници на монотелитството: на Изток е Сергий, на Запад – Хонорий. Пръв Йерусалимският патриарх Софроний въстава срещу монотелитството. После активна борба подеват папа Мартин и папа Агатон. Но най-силен идеен противник, който разобличава монотелитството, е св. Максим Исповедник. Той разработва антропологическото схващане за двете воли у човека. Най-напред св. Максим Исповедник извежда волята от природата, а не от личността, разглеждайки вече утвърдените богословски термини и понятия в догмата за Св. Троица. При Св. Троица се различава една воля на Трите Лица, следователно, волята е акт на природата. За падналият човек обаче има две воли: естествена (природна – *θέλησις φυσική*) и воля за избор (избираща, воля за съждение – *θέλησις γυναική*). Волята за избор е свързана с личността и придава нравствен аспект на човешките деяния. Волята за избор в подгреховния човек непрекъснато оценява и коригира естествената воля. Тя е “съд, пред който изправяме природната воля, за да я приемем, отхвърлим или насочим към друга цел, след като я очистим от греха” (Вл. Лоски). “Свободният ни избор отговаря на подгреховното ни състояние. Ние избираме именно, защото сме подвластни на греха”.

За Исус Христос обаче нещата са по-различни. Той има две естествени воли – Божествената и естествена човешка воля, но няма воля за избор, защото човешката Му природа е чиста от греха на прародителите ни. В Личността Му няма конфликт между двете природни воли, понеже тази Личност не е човешка Ипостас. Тя е Божествена Ипостас, чийто избор е направен веднъж завинаги – да приеме кѐносиса, ипостасното съединение на двете природи (Божията и човешката) и да изпита всички ужасни последствия от това съединяване поради послушание към Бог Отец. Човешката воля на Исус Христос отговаря на този единствен избор на волята на Бог Слово не със Свой избор (не е воля за избор), а със страдание и любов. Човешката естествена воля става собствена воля на Словото (за разлика от другата Му воля, която е обща за Св. Троица). В човешката воля на

Исус Христос се крие тайната на нашето спасение. Затова VI Вселенски събор казва: “Ние отнасяме към едно и също Лице и чудесата, сътворени от енергията на Божеството, и страданията, понесени по човечество”. “Не човешката природа възкресява Лазар, но не и Божествената ридае над гроба му” – св. Йоан Дамаскин.

Свиканият събор във връзка с появилите се ереси относно ипостасното съединение на двете природи на Исус Христос си поставя две задачи: отхвърляне на монотелитството и приемане на вероопределение за двете воли и действия (енергии) на Исус Христос като Богочовек. Светите отци достигат до следните изводи:

– Божествената и човешката природа в Исус Христос са запазени в цялата им самобитност след Боговъплъщението;

– Двете воли и енергии у Исус Христос са свързани неразделно, неизменно, неразлъчно, неслитно;

– Поставят се основите на теантропологията (връзката Бог – човек) в тяхната сложност – свобода, йерархичност, двуединство.

2. Адопцианство – VIII век. То признава две синовства на Исус Христос – божествено и човешко. Божественото синовство било вечно, а човешкото – временно. Исус Христос бил осиновен по човечество. Адопцианството отнася синовството към природата, а то е свързано с личността, то е лично свойство. Затова Исус Христос е едновременно Син Божий и Син Човечески.

3. Социнианство – модификация на евионитството. Появява се в средата на XVI век. То отхвърля Божествената природа на Христос.

4. Идеалистически пантеизъм – човешката природа на Христос била илюзорна. Той имал връзка с древния гностически докетизъм.

Последици от ипостасното съединение на двете природи на Исус Христос

I. Перихореза, взаимопроникването на двете природи на Исус Христос (*περιχωρήσις εἰσαλλήλας; communicatio idiomatum*).

Перихорезата се проявява в два аспекта:

1. При взаимопроникването на двете природи енергията на Божията природа възражда, освещава и обожва човешката природа, и обратно. Божествената Личност изпитва всички немоци на човешкото естество. Бог страда, умира човешката Му природа. Това се отнася за Божията Ипостас на Христос ("Господ придоби Църквата със Своята кръв" – Деян. 20:28). Всички Христови дела като човек от раждането до смъртта Му са проникнати от енергията на Божията природа. Това особено ярко се проявява при Св. Преображение, Св. Възкресение и Св. Възнесение.

Поради отсъствие на избираща воля у човешката воля на Спасителя не бива да абсолютизираме това положение. Липсата на такава избираща воля е другият израз на Неговата Божествена свобода. Единственото лично решение на Иисус Христос е кѐносисът, и то разглеждан само в нравствен, а не в онтологичен аспект. Това решение – приемане пълнотата на човешкото съществуване, е продиктувано от желание за пълно послушание на Отца (Йоан 6:38). Христос не прави непрекъснат избор чрез човешката Си воля, защото Неговата свобода е направлявана от единното самосъзнание на Личността Му. "Неговият окончателен и неизменен избор е: да вземе върху Себе Си всички недостатъци на нашето състояние напълно, до дъно да бъде прието нашето положение (падналото състояние). В това дъно са предсмъртната мъка, смъртта и слизането в ада" (Вл. Лоски). Самосъзнанието на единната Христова Личност непрекъснато се "разширява", но не по вертикална (нагоре) посока, а надолу – в тайнствените бездни на човешката повредена от греха природа. Той все повече е осъзнавал от личния Си опит трагичната участ на падналите чедра Божии. "Мракът около Кръста прониква в чистотата, която не може да потъмни. Кръстното терзание прелива в единство, което този мрак не може да разкъса. Когато човешката Му воля се подчинява, Неговото човешко естество изпитва неописуем ужас от смъртта, защото тя Му е чужда... Само Той е могъл да измери силата на смъртната агония, защото смъртта овладява човешкото Му същество отвън, вместо да протича отвътре като съдбовната необходимост на падналия човек... И в тази безмерна и всъщност единствено измерима смърт грехът бива унищожен и изчезва в единното Лице на Христос при съприкосновението с всесилното Му Божество. Изкуплението не е нищо друго, освен отдаване Себе Си, за да се преодолее

огромното разделение между Бога и човека. То е извършено от Онзи, Който остана неразделно човек и Бог" – Вл. Лоски.

Теопасхизмът (Бог е умрял в плът, с тяло) е възможен само при ясното разграничаване между Ипостас и природа. Божествената природа на Иисус Христос е безсмъртна и безстрастна. Човешката Му природа страда и умира. Леонтий Йерусалимски: "Казват, че Логосът е страдал в съответствие със Своята Собствена Ипостас. Той е приел и подложената на страдание човешка същност. Затова, което може да се твърди за човешката същност, може да се твърди за Ипостаста". В сотириологичен аспект телесната смърт на Сина Божи е доказателство за Неговото реално Боговъплъщение (до приемане дори на смъртна човешка природа) и любовта Му към човечеството.

2. Взаимопроникването има друга страна – човешката природа се възражда и освещава, т.е. постига се $\theta\epsilon\omicron\varsigma\iota\varsigma$. Не бива да се разбира перихорезата като прехвърляне на качества и свойства от едната природа върху другата. Нито човешката природа придобива онтологично присъщите на Божеството качества, нито Божествената природа се променя по някакъв начин. Перихорезата е възможна само при неслитно, неизменно, неразделно и неразлъчно единение между двете природи, всяка от които запазва своите качества като нетварна и тварна природа (Асиметрично съединение). Теосисът е нещо като обратната страна на Боговъплъщението. Човечеството е издигнато на висотата на Божеството. "Човек може да стане по благодат това, което Бог е по природа" (св. Максим Исповедник). Обожено е не само човешкото естество на Иисус Христос, но и цялата човешка природа. "А на всички, които Го приеха, на вярващите в Неговото име даде възможност да станат чедра Божии. Те не от кръв, не от похот плътска, нито от похот мъжка, а от Бога се родиха" (Йоан 1:12,13).

II. Единно, неразделно поклонение на Иисус Христос като на едно Лице, като на Богочовек.

"В Него телесно обитава всичката пълнота на Божеството" (Кол. 2:9).

"Иисус Христос е образ на невидимия Бог, роден преди всяка твар" (Кол. 1:15).

Това показва, че след VI Вселенски събор може да се даде предимство на личностното изобразяване на светите Божии угодници

като ликове, а не като символи. Поставя се началото на иконописния канон. Дотогава са били изобразявани само риба и пастир. 82-ро правило на Трулския събор препоръчва изобразяването на Спасителя, Дева Мария и светии да става под формата на ликове.

“Не отхвърляме поклонението на плътта, защото чрез нея се въздава поклонение на едната Ипостас на Словото, която е ипостазирала и плътта. Не служим на творението, защото се покланяме на плътта не като на обикновена плът, но като такава, съединена с Божеството, и защото двете естества са съединени в едното Лице (едната Ипостас) на Бог Слово” – св. Йоан Дамаскин – “Точно изложение на православната вяра”.

Пророческо служение на Иисус Христос

I. Въведение.

Изкупителното дело на Иисус Христос още от древност се осмисля под схемата на Неговото тройно служение – като Пророк, Първосвещеник и Цар. Самото име Христос (Помазаник) загатва за помазването в Израил на пророците, първосвещениците и царете. Идеята за тройното служение на Иисус Христос се среща още у св. Григорий Нисийски, Лактанций и особено у Евсевий Кесарийски. По-късното богословие разширява и по-дълбоко осмисля тази идея:

Човекът страда от три големи беди – невежество, грях и безпомощност (безсилие). Изкупителното дело на нашия Спасител е насочено именно към излекуване, превъзможване на тези беди. Нравствено-духовното невежество се превъзможва от учението на Иисус Христос за Бога, за Неговата свята воля, обобщено в Евангелието. Грехът се заличава от Първосвещеническото служение на Иисус Христос като Архиерей и Жертва едновременно. Безсилието се превъзможва от царското служение на Иисус Христос, Който дава не само истината, примирява човека с Бога, но и дава благодатни сили за обновяване на духовния живот (Йоан 1:17).

Всички аспекти на Христовото изкупително дело не могат да се обхванат в тази формална схема.

II. Пророческо служение на Иисус Христос.

Иисус Христос е велик пророк, защото е възвестил на света благата Божия воля за спасение на всички, които “с постоянство в добри дела търсят слава, чест и безсмъртие” (Рим. 2:7) и дал Евангелието на Царството Божие.

1. Посочки в Св. Писание за пророческото служение на Иисус Христос:

1.1. В Стария Завет:

“Аз ще издигна Пророк из сред братята им, какъвто си ти, ще вложат думите Си в устата Му и той ще им говори всичко, що Му Аз заповядам” (Втор. 18:18) – казва Бог на Моисей.

Св.пр. Илия предсказва за този Пророк: “Дух Господен е върху Мене, затова Ме помаза да благовестя на бедните, прати Ме да лекувам ония, които имат сърца съкрушени, да проповядвам на пленените освобождение, на слепите – проглеждане, да пусна на свобода измъчените, да проповядвам благоприятна Господня година” (Ис. 61:1-2; Лк. 4:18).

1.2. В Новия завет:

Иисус Христос по думите на учениците Му бил: “...пророк, силен на дело и слово пред Бога и целия народ” (Лк. 24:19).

Иисус Христос Сам казва за Себе Си, че е единственият Учител и Наставник – Мат. 23:8-10.

2. Разлики между учението на Иисус Христос и това на другите учители, философи и мъдреци.

2.1. Учението на Иисус Христос е обогатено с ярката светлина на Неговата Божествена Личност, докато философските системи не изтъкват с нищо качествата на своите автори. Слугите на еврейските първосвещеници казват: “Никога човек не е говорил тъй, както Тоя Човек” (Йоан 7:46). Св. ап. Лука допълва: “Словото Му беше с власт” (Лк. 4:32).

2.2. Евангелието разкрива Божествената Личност на Спасителя: “Който вярва в Сина има живот вечен, който пък не вярва в Сина не ще види живот” (Йоан 3:36).

“Който е видял Мене, видял е Отца” (Йоан 14:9).

“Вярвайте в Бога и в Мене вярвайте” (Йоан 14:1).

“Който вярва в Мене, има живот вечен” (Йоан 6:47).

2.3. Иисус Христос е Път, Истина и Живот (Йоан 14:6), защото Той предава истината на Бог Отец, която е послание за спасение: "Учението Ми не е Мое, а на Оногова, Който Ме е пратил. Който иска да върши волята Му, ще разбере дали учението Ми е от Бога или Аз от Себе Си говоря" (Йоан 7:16-17).

2.4. За разлика от пророците от Стария Завет, Христос не само се позовава на Моисеевия закон, но го осмисля духовно, разширява неговата значимост и дава благодатни сили той да бъде изпълнен.

2.5. Учението на Иисус Христос има вселенска значимост: "Думите, които ви говоря, са дух и живот" (Йоан 6:63).

"Идете и научете всички народи, като ги кръщавате в името на Отца и Сина и Светаго Духа" (Мат. 28:19).

2.6. Учението на Иисус Христос въздейства екзистенциално – върху сърцето на човека, за разлика от другите учения, които са построени върху интелектуалните способности на човека или върху някаква субективна духовност с основа човешкия егоизъм и действат само на разума.

"Нова заповед ви давам, да любите един другия; както ви възлюбих..." (Йоан 13:34).

"Който иска да върви след Мене, нека се отрече от себе си, да вземе кръста си и да Ме последва" (Марк. 8:34).

3. Отношение между догматическия и нравствения аспект на учението на Христос.

В Христовото учение ясно се очертават два аспекта: догматически, свързан с християнските доктрини, и нравствен.

Към догматическия аспект се отнасят: учението за Св. Троица, за отношението на Бога към света като Творец, Промислител, Изкупител, Осветител и Правораздавател; учението за делото на Иисус Христос; за Църквата и апостолския ѝ характер; за съда и бъдещото състояние на човечеството.

Към нравствените аспекти спадат: проповедта на планината (блаженствата), призивите за себежертва и любов, смирение, някои аспекти на християнската мистика и особено универсалният нравствен принцип: "Както искате да постъпват човеците с вас, така и вие постъпвайте с тях" (Лк. 6:31).

Приоритет между двата аспекта имат догматическите истини. Не може да се напредва в духовния живот, ако няма ясни догмати-

чески основи на вярата. Според дякон Андрей Кураев догматическите истини са навлизане на разума в сложния и рационален свят на религията (окултизма в православие). Той нарича догматическото богословие "двойно оръжие на богословието".

"Който иска да върши волята Му (нравствен аспект), ще разбере дали учението Ми е от Бога или Аз от Себе Си говоря" (догматически елемент). (Йоан 7:17).

Първосвещеническо служение на Иисус Христос

I. Същност.

Иисус Христос е уникална Жертва за света и единствен Първосвещеник, Който я принася. В тази антиномия е скрита тайната на нашето изкупление. Първосвещеническото служение на Иисус Христос има три аспекта:

1. Той изкупва човечеството от греха и смъртта.

2. Примириява хората с Бога.

3. Извършва нравствено обновление на човешката природа.

"Христос, като дойде Първосвещеник на бъдещите блага, с по-голяма и по-съвършена скиния... но със Своята кръв влезе веднъж завинаги в светилището и придоби вечно изкупление" (Евр. 9:11-12).

"Сега веднъж завинаги, в края на вековете се яви, за да премахне греха, като се принесе Сам в жертва" (Евр. 9:26).

"Христос ни възлюби и предаде Себе Си за нас – принос и жертва Богу за приятно благоухание" (Еф. 5:2).

Христовата жертва има заместващо значение:

"Син Човечески не дойде да Му служат, но да послужи и да даде душата Си откуп за мнозина" (Мат. 20:28).

II. Неправилни разбирания за същността на Христовото изкупление.

1. Теорията на Анселм Кентърбърийски (1033-1109). Тази теза е формално юридическа.

В съчинението си "Защо Бог стана човек?" (Cur Deus Homo?) А. Кентърбърийски изказва следната теза: Да се грешни пред Бога, значи

да не Му се отдава чест, да се ограбва принадлежащото Му достойнство и чест. Никой не може да ограби вечната Му слава, но Бог иска тя да се разпростре навсякъде и в творението. Възстановяването на тази несправедливост може да стане само чрез наказание на грешниците. Те ограбват Бога, а Той ги наказва справедливо. Но Бог не е избрал този начин, защото би възстановил честта Си насилствено. Освен това никой смъртен човек или всички хора заедно не биха могли да принесат на Бога удовлетворение (*satisfactio*) за нанесеното Му оскърбление. Затова Бог е определил това да извърши Иисус Христос. Той като Син Божи е принесъл съответстващо удовлетворение спрямо безкрайната човешка вина. Послушанието и земните несподоби на Иисус Христос не са имали силата на удовлетворение на Бога. Това е станало само на Голгота. Там Христовата Жертва е била доброволна и извършена от абсолютно безгрешния Богочовек. Виждайки тази велика и свята Жертва, Бог прощава на хората заради представителството (удовлетворението), което е сторил Христос.

Едностранчивостта на тази теория е във формално-юридическото разбиране за същността на греха. Той се схваща външно, като юридически акт. Но грехът е преди всичко вътрешно състояние на падналата ни природа, наклонност към непрекъснато богоотдалечаване. Освен това се твърди, че онзи, който иска да се възползва от резултатите на Христовата Жертва, трябва също да даде (макар и неадекватно) свое удовлетворение (*satisfactio*) на Бога. Това светиите правят в достатъчно количество и дори в излишък. Този излишък се събира в църковната съкровищница. Така се появява теорията за свръхдлъжните заслуги и за индулгенциите. Учението на Анселм Кентърбърийски има полупелагиански и законнически характер. То не докосва сложната динамика на личностните взаимоотношения както между Христос и Бог Отец, така и между Христос и човечеството. Принесеното удовлетворение има смисъл на "мантия", с която се прикрива вината за човешката греховност, не се осмисля вътрешната промяна на човешката природа, дошла след изкуплението на Христос. Освен това се създава илюзията, че всеки човек – грешник, може да принесе свое удовлетворение на Бога и така да докаже, че иска да се спаси. Това удовлетворение са извършили светиите и Св. Дева Мария и то има характер на заслуги пред Бога.

2. Теорията на Пиер Абелар (XII в.). Според Абелар изкуплението не бива да се разглежда в юридически аспект, защото се замъглява смисълът на Христовата Жертва, която е доказателство за Божията Любов. Любовта не иска ответни жертви. Тя се раздава докрай и по този начин дава нравствено доказателство за своята безкористност и всеотдайност. Христовата жертва няма изкупителен характер, тя е само един висш нравствен акт и доказателство за това, че Бог е простил на човечеството първородния грях. Христовата Жертва не води до вътрешно обновление, а е само призив чрез примера за такова обновление. Тя не унищожава греха и последствията му, а само свидетелства, че Бог е простил на хората и ги допуска до общение със Себе Си.

Тази теория, наречена субективно-психологическа, не оценява мащабите на пораженията на греха и необходимостта той да бъде превъзмогнат реално. Според Абелар главната заслуга на Христовата Жертва е нравственият акт. Това е прекалено стесняване същността на извършеното от Спасителя Изкупление.

III. Православно догматическо осмисляне на Първосвещеническото служение на Иисус Христос.

Първ опит за обяснение на Изкуплението, извършено от Иисус Христос, прави св. Иринеи Лионски, а след него и Тертулиан и Ориген. Според тях Спасителят откупил хората от този, който ги държал в плен. Св. Григорий Богослов рязко се противопоставя на тази трактовка: "Ако откупна цена се дава само на онзи, който държи в плен откупвания, то питам: кому и по каква причина е била принесена такава жертва? Ако на лукавия, то колко е оскърбително това! Разбойникът получава откупна цена и я получава не само от Бога, но получава Самия Бог! Ако я принася на Отца, то преди всичко – защо? Ние не сме били в плен у Него. И второ, защо кръвта на Единородния е приятна на Отца, когато Той не е приел Исаака, принасян от своя баща, но заменил жертвоприношението с разумна жертва – овен? Не е ли очевидно, че Отец приема жертвата не за това, че я желал или че имал нужда от нея, а поради домостроителството, поради това, че човек е трябвало да бъде осветен чрез човешкото естество на Бога?" Св. Григорий Богослов допуска не безусловна, но условно-домостроителна необходимост на Христовата Жертва. Тя е средство – единствено и свято, за да се извърши изкуплението на човешкия род. Христовата

Жертва има метафизически смисъл. Тя не е необходима на Отца в юридически смисъл, но служи като доказателство за Божията любов към човека: "Бог доказва любовта Си към нас с това, че Христос умря за нас, още когато бяхме грешни" (Рим. 5:8). Следователно Христовата Жертва има и нравствено-педагогически смисъл. Тя е свидетелство за желанието на Бога да спаси падналото човечество. Бог е Любов, но и висша Справедливост и Святост (Лев. 19:2). Поради греховната си повреденост човекът не е могъл със своите слаби сили да се примири с Бога, да се освети. Примирението с Бога необходимо е свързано с очистване, възраждане и освещаване на човека. Бог не общува със съзнателно отричащи Го и пребъдващи в греха. Поради това примирението с Бога е извършено от Самия Бог чрез жертвата на Неговия Син. Смъртта на Спасителя е доказателство за любовта на Бога към човека. В тази жертва се открояват няколко мотива:

- пълна преданост на Бога и на Неговата свята воля. Тази преданост има за мотив любовта. (Евр. 2:17);

- удовлетворяване на Божията справедливост. Христос дава заради нас клетва и по този начин се възстановява Божията справедливост, т.е. извършеният грях от прародителите се възмездява адекватно чрез жертвата на Христос (Гал. 3:13);

- знак на послушание. Послушанието, което показва Христос към волята на Бог Отец, е пълно и жертвено докрай. Той доброволно приема всички несгоди и унижения и дори изоставеността от Бог Отец на Кръста (Мат. 27:46). Тази Богооставеност е всъщност последното голямо изпитание пред Иисус Христос като Богочовек, Който доброволно и по личностни мотиви приема да извърши изкуплението. Затова по вечния Божи Промисъл Христос "бе длъжен да прилича по всичко на братята, та да бъде милостив и верен първосвещеник във всичко, що се отнася до греховете на народа" (Евр. 2:17). Това уподобяване на нашите немощи и страдания води после до обратното нравствено обновление на човешката природа: "Кръвта на Христа ще очисти съвестта ни от мъртви дела" (Евр. 9:14).

Именно поради тези три причини Бог отрежда на Иисус Христос важната мисия – "да бъде с кръвта Си умилюстителна жертва чрез вярата, за да покаже Своята правда в опрощението на сторените по-преди грехове..." (Рим. 3:25). Гръцкият израз "умилюстителна жертва" означава не умилюстивяване на Бога, а вътрешно очистване

на човека, което води до нравствено обновление. Бог иска да се спасят всички хора (1 Тим. 2:4), не иска смъртта на грешника и затова Сам предлага средствата – Изкупителната Жертва на Своя Син.

Христовата Жертва е "за наша полза и запазване" (св. Атанасий Велики), "за наше излекуване" (св. Григорий Богослов) и вместо нас: "Христос, пасхата наша биде заклан за нас" (1 Кор. 5:7).

Съдбата на Христос става съдба на човечеството: "Любовта Христова ни обхваща, когато разсъждаваме върху това, че щом един е умрял за всички, всички са умрели" (2 Кор. 2:14).

Христовата Жертва носи изкупление (Мат. 20:28; 1 Кор. 5:7; Еф. 5:2; Евр. 9; Рим. 5:8; 1 Тим. 2:5), примирение (Евр. 9:14; 1 Йоан 2:1-2) и обновяване (Рим. 3:25).

Царско служение на Иисус Христос

Иисус Христос неоспоримо е и духовен Цар, т.е. суверенната Божествена Личност, Която има правомощията и силата да приведе в изпълнение всички Свои добри намерения. Неговото царско достойнство се изразява най-вече в това, че:

1. Той е сътворил света по волята на Отца: "Всичко чрез Него стана и без Него не е станало нито едно от онова, което е станало" (Йоан 1:3).

2. Иисус доброволно приема да понижи Своего Божествено достойнство и лично поема отговорността да възстанови нарушената поради греха хармония между Бога, човека и света (Филип. 2:5-7).

3. Той реално извършва Изкуплението на човечеството и света, като победи смъртта и ада и обнови човешката природа.

1. Посочки в Свещ. Писание:

1. В Стария Завет:

"Аз помазах Моя Цар над Сион... Син Мой си Ти; Аз днес Те родих... Ще Ти дам народите за Твое наследство и всичко до край – земя за Твое владение" (Пс. 2:6-7).

"Ликувай от радост, дъще Сионова, тържествувай, дъще Йерусалимова: ето твойт Цар иде при тебе, праведен и спасяващ, кротък, възседнал ослица..." (Зах. 9:9).

2. В Новия Завет:

“И ето, ти ще заченеш в утробата, ще родиш Син и ще Го наречеш с името Иисус. Той ще бъде велик и ще се нарече Син на Всевишния, и ще Му даде Господ Бог престола на Отца Му Давида и ще царува над дома Йаковов до веки и царството Му не ще има край” (Лк. 1:31-33).

“Рави, Ти си Син Божий, Ти си Царят Израилев” (Йоан 1:49).

“Моето царство не е от този свят...” (Йоан 18:36).

“Той трябва да царува, докато тури всички врагове под нозете Си” (1 Кор. 15:25).

II. Характерни особености на Царството Божие.

1. Царството Божие не е от този свят, тоест, то е царство духовно:

“Царството Божие вътре във вас е” (Лк. 17:21).

“Царството Божие не е ястие и питие, а правда, мир и радост в Св. Дух” (Рим. 14:17).

“Който не приеме Царството Божие като дете, няма да влезе в него” (Лк. 18:17).

“Плът и кръв не могат да наследят Царството Божие” (1 Кор. 15:50).

2. Пътят към Царството Божие е тесен и труден:

“Подвизавайте се да влезете през тесните врата” (Лк. 13:24).

“Законът и пророците бяха до Йоана: от тогава се благовествува Царството Божие и всеки насили да влезе в него” (Лк. 16:16).

Извод: Царството Божие е една от централните теми на християнската догматика. Тя прониква в почти всички догматически и естетически въпроси. Царството Божие е онази възделена територия за християнската надежда, в която са се сбъднали хилядолетните очаквания на вярващите люде за благодатно общуване с Бога, за живот в мир, добродетелност, справедливост, истина, любов. Това е нова проява на блажения рай, придобит с много труд, жертви, усилия. Това е новият Йерусалим, Невестата на Агнеца, чиито жители са записани в книгата на Живота (Откр. 20:12).

III. Свидетелства за реалното основаване на Царството Божие от Иисус Христос.

1. Чудесата: “Самите тези дела, що Аз върша, свидетелстват за Мене, че Отец Ме е пратил” (Йоан 5:36).

“Ако Аз изгонвам бесовете с Божия Дух, то значи дошло е до вас Царството Божие” (Мат. 12:28).

2. Слизането на Иисус Христос в ада: “Христос, за да ни заведе при Бога, бидейки умъртвен по плът, но оживял по дух, с който Той като слезе, проповядва и на духовете, които бяха в тъмница” (1 Петр 3:18-19).

Иисус Христос разрушил царството на дявола, освободил пленените, но не всички, а само които свободно искали да бъдат с Него. Св. Григорий Нисийски казва, че дяволът не може да се спаси, защото не се е излекувал от болестта си. Той не е почувствал Божиата благодат. **Още:** Еф. 4:8.

3. Възкресението на Иисус Христос: “(Иисус Христос) открил се за Син Божи чрез силата на чудесата, по духа на освещението, чрез възкресението на мъртвите” (Рим. 1:4). **Още:** 1 Кор. 15:22; 1 Кор. 15:17,19.

4. Възнесението на Иисус Христос – Лука 24:50-53.

С Възнесението завършва изкупителното дело на Спасителя. Той възприема във вечността нашата обновена човешка природа и чрез Своето Божествено общение с нея я обожва. С тази двусъставна Своя същност (две природи и една личност) Той ще дойде в края на времената, за да съди света и въздаде великата Божия справедливост и любов (Деян. 1:11).

Всеобщност на изкуплението

I. Христовото изкупление има всеобщ и универсален характер. То се отнася за всички хора от всички времена – за целия човешки род.

То е омилоствение за нашите грехове “и не само за нашите, но и за греховете на цял свят” (1 Йоан 2:1-2).

“Един е Ходатай между Бога и човеци – Човекът Христос Иисус, Който отдаде Себе Си откуп за всички” (1 Тим. 2:5). И Рим. 3:23-25; Рим. 5:18; 1 Кор. 15:22; Кол. 1:18-20.

II. Трактовка на въпроса от светите отци.

Всеобщността на изкуплението е разглеждано в различен аспект от отците.

1. Св. Иринеи Лионски – Изкуплението на Иисус Христос има всеобщ характер, защото Той през целия Си земен живот е повтори всички моменти от живота на Адам и на всеки човек, но ги е изпълнил по най-достойния, най-съвършения начин. Такива моменти са: рождение от Св. Дева Мария, изкушенията в пустинята, детство, юношество, зряла възраст, страдания и смърт. Плодовете на изкуплението се усвояват поради подобие в живота и страданията между хората и Христос. Спасителят като Син Човешки във всяко Свое земно дело е извършил това по най-съвършен начин, което дава всеобщност на изкупителното дело на Иисус Христос.

2. Св. Атанасий Велики: Според него ние се намираме в тялото на Христос, а Неговата човешка природа е в нас. Затова Иисус Христос е взел греховете на всички: “Както пръчките са едносъщни на лозата и произхождат от нея, така и ние, като имаме единородни тела с Господното Тяло, приемаме от Неговата пълнота. Тялото Му е за нас корен за възкресение и спасение”. Затова св. Атанасий Велики говори в платоновски смисъл: “Всички ние, като се причастяваме с Неговото Тяло, ставаме едно тяло, имайки в себе си единия Господ”. Това причастяване е по подобие на Платоновата схема: всяко родово понятие обема съдържащите го по-тесни понятия от същия клас.

Идеята на св. Атанасий Велики е за генетическо родство между човечеството и Христос, които имат обща природа.

3. Св. Григорий Нисийски добавя, че Иисус Христос е не само причастен на нашата човешка природа, но се явява и неин родоначалник: “Както в Адама всички умират, така и в Христа всички ще оживеят” (1 Кор. 15:22). Иисус Христос е наш най-добър, най-съвършен представител на човешкия род. Затова Бог Отец възлага върху Него цялата тежест на изкуплението: “Той бе изпоранен за нашите грехове и мъчен за нашите беззакония... Чрез Неговите рани ние се изцелихме” (Ис. 53:6). Христос е бил единственият здрав член в болния организъм на човечеството. Затова Неговите страдания и смърт имат заместващо значение. Христос стана “начатък”, Първенец на обновеното човечество точно така, както Адам е начало на падналото човечество (1 Кор. 5:7).

III. Смисълът на Изкуплението според Владимир Лоски.

Поради доброволно приетата от Бог Слово втора природа и втора воля Иисус Христос като че ли малко се “дистанцира” от Своя Отец. Въплъщението на Бог Слово открива като че ли “духовно пространство”, в което може и трябва да се извърши Изкуплението. “Захвърлен и прокълнат, Невинният взема върху Себе Си греха, “застъпва се” за осъдените справедливо и претърпява смърт заради тях”. Това е кулминацията на израилската жертвена традиция: “Ето Агнецът Божи, Който взема греховете на света” (Йоан 1:29).

Изкуплението е център на Христовото домостроителство. Но то не бива да се разглежда едностранчиво или да се абсолютизира. То е само средство, както е средство и самото спасение. Целта е една – обожението. “Божествената любов желае едно: обожението на хората и чрез тях – на цялата вселена”. След грехопадението целта остава същата, но Божествената педагогика сменя средствата: “Грехът разруши първоначалния план – прякото и непосредствено възхождане на човека към Бога. В Космоса зейва ужасна рана и тя трябваше да бъде излекувана. Претърпяла крушение, човешката история трябваше отново да бъде възглавена”. Ето, такива са целите на изкуплението. Изкуплението и спасението са само основните елементи на голямата цел – единението с Бога, обожението.

Изкуплението се разгръща в няколко фази:

1. Отстраняване преградата между Бога и човека – греха. Чрез греха човечеството е станало пленник на дявола и падналите духове.
2. Възстановяване на човешката природа.
3. Възвръщане на човечеството и богообщение и преобразяване на целия Космос.

Изкуплението, извършено от Спасителя, има многобройни измерения. Затова една метафора, едно обяснение са недостатъчни. Самото понятие за изкупление има твърде юридически характер и не отразява много съществени черти на Бога като Любов, Истина, Милосърдие, Баща и т.н. Дългът, заплатен на Бога, и дългът, заплатен на дявола, са два образа, които са пълноценни, самовзети в тяхното диалектическо единство. Към тях могат да се добавят образите на Добрия пастир, Милостивия самарянин, Силния мъж, победил разбойника, Жената, радваща се на намерената драхма и др.

Христос става клетва за нас (Гал. 3:13). Това означава, че Той е трябвало да бъде изоставен на Кръста и да изпита цялата трагедия на смъртните страдания. "По своята типология Христовите страдания съответстват на самотата, агонията на човешката природа, опустошена от падението. Щом Христос си припомня на Кръста стих 1-ви от 21-ви псалом ("Боже Мой, Боже Мой, защо си Ме оставил!"), значи Той поема цялото ни състояние, включително и изоставеността ни от Бога. Но на Словото, са неприсъщи и разливът, и трагедията. Затова, прониквайки в Него, те изчезват" (Вл. Лоски). Св. Йоан Златоуст казва: "Смъртта се гърчи в родилни болки, когато Христос се предава доброволно на нея, разпада се и ни освобождава". Св. Максим Исповедник: "Христовата смърт е съд над съда!" Невъзможно е да се изпълни проклятие върху Божия Син. Нещо повече, проклятието преминава в благословение. "Проклятието на смъртта никога не е било "съдебно преследване" от страна на Бога. Смъртта е наказанието на един любещ Отец, а не слепият гняв на тиранин". Тя поправя, поучава и възпрепятства увековечаването на нашия объркан живот. Тя спомага да осъзнаем своето трагично състояние и да търсим Бога. От мига, когато проклятието се обръща в благословение, нито грехът, нито смъртта могат да ни разделят от Бога. Кръщението ни потапя в Христовата смърт, за да се съвзкресим заедно с Него. Покаянието може винаги да ни доближи отново до Бога, а смъртта, разбира се, е осмислена като ежедневно покаяние, да ни разкрие Божествения Живот.

Изкуплението е най-висшата реалност. То се разпростира върху целия видим и невидим Космос. "Съдът над съда" помирява падналата ни вселена с Бога. На Кръста Бог подава ръце на човечеството и по думите на св. Григорий Богослов – "няколко капки Кръв възстановяват цялата вселена". "Христос не прави правосъдие, а го явява. Той явява това, което Бог очаква от творението – цялата човечност, максималния човек" (според Н. Кузански). Той изпълнява онова човешко призвание, на което Адам изменя – да живее само с Бога и с Него да обогатява вселената. Такова е Божието правосъдие – човек повече да не се разделя с Него, човечеството да се възстанови в Христа, същинския Адам".

Бог – Осветител

Дух Свети – Осветител

I. Въведение.

Изкуплението на човешкия род, извършено от нашия Спасител Господ Иисус Христос, ознаменува края на първия етап от великото Божие домостроителство за човека. Прехът на Адам е простен и изкупен в и чрез Иисус Христос. Падналата човешка природа е обновена чрез тайнственото взаимодействие между човешката и Божествена природа в единната Личност на Христос. Но спасението е лично дело. То се постига чрез лични усилия на всеки човек да усвои плодовете на Изкуплението, дарувано от Спасителя. За да се задвижат тези персонални духовни процеси у човека, без да се нарушава неговата свобода или да се допълни недостига на сили за духовен живот (богообщение) у тези, които имат екзистенциална потребност от общуване с Бога, е необходима специална Божия подкрепа, изливана от Св. Дух както върху отделния човек, така и върху Църквата като цяло. Светият Дух е третата Ипостас на Св. Троица, Който се проявява в историята на човечеството и на Църквата преди всичко като невидима, абсолютно свободна Божествената Личност, носеща благодат и осветление. Това Негово действие върху Църквата и в живота на християните се нарича домостроителство на Св. Дух.

II. Характер на освещаващото действие на Светия Дух.

1. Освещението на човечеството е дело на Св. Троица: "Когато се яви благодатта и човеколюбието на нашия Спасител, Бога, Той ни спаси не поради делата на праведност, що ние извършихме, а по Своята милост, чрез банята на възраждането и обновата от Духа Светаго, Когото изобилно изля върху нас чрез Иисуса Христа, нашия Спасител" (Тим. 3:4-6).

2. Бог призовава към святост човечеството от самото му сътворяване: "Бъдете свети, защото Аз (Господ, Бог ваш) съм свет" (Лев.

11:44). Самият акт на освещаването винаги е свързан с особеното благодатно присъствие на Св. Дух. Затова Той се нарича Дух на истината, Дух на освещението, Който се проявява в християнската епоха предимно с харизматичните си действия:

2.1. Предпочиства и освещава Св. Дева Мария, за да приеме човешкото естество на Божия Син: "Дух Свети ще слезе върху ти, и силата на Всевишния ще те осени; затова и Светото, Което ще се роди от тебе, ще се нарече Син Божий" (Лк. 1:35). "Св. Дух довършва очистването на утробата ѝ, прави я абсолютно девствена и така вдъхва на Дева Мария със самото съвършенство на чистота – сила да възприеме и роди Словото. Всесъвършеното девство, дарено от Духа като чистота на цялото същество, съвпада с Богомайчинството" (Вл. Лоски – ДБ).

2.2. Св. Дух идва върху апостолите преди Петдесетница (Йоан 20:22), за да им дарува благодатни сили за цялостно служение в Църквата. Това не е лично освещение както на Петдесетница, а получаване на всеобща харизма, която е необходима за благодатно служение в Църквата.

3.3. Св. Дух идва върху Христовата Църква в деня на Петдесетница. Тогава Той носи освещаваща благодат за всеки поотделно, съобразно личностните му особености и се излива не само върху апостолите, но и над всички, които след проповедта на ап. Петър са повярвали в името на Христос. "Св. Дух слезе още веднъж върху Св. Дева Мария, но този път не за да се възползва от природата ѝ като средство, а да дари Себе Си на личността ѝ и да стане средство за нейното обожване" (Вл. Лоски).

Светите Отци и учители на Църквата говорят за двоен порядък в откриването на Лицата на Св. Троица:

– Нисходящ от Отца чрез Сина към Св. Дух. Този порядък съвпада с общия ход на библейската история от сътворението до Петдесетница;

– Възходящ от Св. Дух към Сина и Отца. Това е пътят на обожването на човечеството след Петдесетница. Св. Дух събужда и умножава всички добри сили и желания у човека, довежда го да познае и обикне своя Изкупител Христос и съпровожда цялото човечество до пълното му единение с Бога. "Завършват се телесните Христови дела,

започват делата на Духа" – казва св. Григорий Богослов в словото си за Петдесетница.

III. Особенности в проявите на Светия Дух.

1. В Стария Завет даровете на Св. Дух са били изливани персонално, само върху избрани личности – Авел, Енох, Ной, Авраам. Св. прор. Давид се моли: "Не ме отхвърляй от Лицето Си и Светия Твой Дух не отнемай от мене" (Пс. 50:13).

2. В Новия Завет даровете на Св. Дух се изливат щедро върху всички повярвали в Христос (Деян. 2:17-21).

"А понеже вие сте синове, Бог изпрати в сърцата ви Духа на Своя Син, Който Дух вика: Авва, сиреч Отче!" (Гал. 4:6). Действието на Св. Дух като освещаваща Сила не е едно и също в Църквата и извън (преди нея във времето) нея (Йоан 7:39).

3. Личното действие на Св. Дух не е подчинено или зависимо от домостроителството на Христос. "Петдесетница, казва Вл. Лоски, не е продължение на Въплъщението, а следващ етап от Божието домостроителство. Сътвореното става способно да приеме Св. Дух и Той слиза в света, като изпълва изкупената, умита и пречистена с Кръвта Христова Църква". Тази автономност на Св. Дух (независимост от делото на Иисус Христос) говори за равностойното достойнство на Лицата на Св. Троица и същевременно разтваря хоризонтите на човешката свобода. Ако Св. Дух не беше автономна Божия Ипостас, Неговата благодат щеше да действа като следствие от Христовото дело. Би се получило или автоматично освещаване, или насилствено спасение. Ние изповядваме Сина благодарение озарението ни от Св. Дух.

4. Христовото дело се отнася до природата на човека, която Той ипостазира в Своята Личност. Делото на Св. Дух се отнася до човешките личности и е адресирано персонално до всеки един от нас. Делото на Христос обединява хората (по природа), а делото на Св. Дух ги обособява (личностно). И двете са диалектически свързани и немислими едно без друго. Личностите могат да се усъвършенстват само в единството на обновената от Иисус Христос човешка природа, т.е., ако престанат да живеят само за себе си като индивиди (своя воля), а като "разгънат плътта си със страстите и похотите" (Еф. 4:22) в името Христово.

“Стига ти Моята благодат, защото силата Ми се в немощ напълно проявява” (2 Кор. 12:9).

“С благодатта на Бога съм това, което съм: и Неговата благодат в мене не беше напразно, а повече от всички тях се потрудох – ала не аз, а Божията благодат, която е с мене” (1 Кор. 15:10).

“По благодат сте спасени чрез вярата: и това не е от вас – Божий дар е” (Еф. 2:8).

“Всички съгрешиха и са лишени от Божията слава, оправдавайки се даром с Божията благодат” (Рим. 3:23-24).

II. Богословски концепции за същността на Божията благодат.

Има два основни възгледа по въпроса за Божията благодат:

1. Пелагий (V в.) твърди, че Божията благодат не е необходима за спасението на човека. При грехопадението човешката природа не е била увредена фатално и спасението може да се осъществи само с личните усилия на човека. Божията благодат се явява нещо странично и не е задължително за духовното израстване. Тя действа само като всеобща Божия милост към всички или пък се проявява у онзи, който изпълнява Моисеевия закон или следва учението на Христос.

2. Според Блажени Августин Божията благодат е абсолютно необходима за спасението на човека, защото човешката природа е непоправимо повредена. Човек не само не може сам да се спаси, но и дори не може да пожелае това. Всичко прави Божията благодат, която, съобразно с Божия Промисъл, подкрепя онзи, който Бог предугава, че би пожелал да се спаси. Божията благодат действа неотстранимо върху спасяващите се (определените) въпреки тяхната свободна воля. Блажени Августин не достига до крайни изводи на тази своя идея, но през XVI век Жан Калвин я довежда до крайност с учението за безусловно предопределение на човека.

3. Пелагиански възглед. Това е възгледът на Римокатолическата църква. Оформя се през XI – XII век. Основната идея при него е, че Божият образ при човека не е предрепен, а е само потъмнен. Човекът има възможност със собствени сили да извърши необходимо за своето спасение при съдействието на Божията благодат. Водещ фактор обаче остава личното усилие на човека и неговата свобода. Когато тази свобода се активизира, Божията благодат изчаква, и об-

ратно, когато човекът поради греховност не иска да приложи свободата си, Божията благодат го стимулира.

4. Ясенистки възглед. Това е официалната доктрина на Римокатолическата община в Холандия. Според този възглед Божията благодат действа неусетно, тайно. Тя по никакъв начин не влияе върху свободата на човека, а му създава благоприятни условия да се разгърне, услажда и привлича волята на човека към добро.

III. Същност на освещаващата благодат.

Според учението на Православната църква Божията благодат има два аспекта:

1. Общопромислителна Божия благодат. Тя се дава на цялото творение още при неговото сътворяване. Изразява се в проявите на всеблагия Божи промисъл да опазва живота на сътворените твари и да ги води към тяхната крайна цел. Общопромислителната благодат не е свръхестествена. Тя не спасява, не обновява, не възражда, а предизвиква чувство на недоволство от греховното състояние на човека и желание за среща с Бога. Св. Теофан Затворник пише: “Тази благодат поражда стремеж към доброто, без да са ясни целите и средствата за неговото постигане”.

2. Евангелска благодат (предхождаща, просвещаваща, освещаваща). Тя идва главно от Божието слово, което като духовен меч разделя човека на душевност и духовност.

“Но как ще призват Оногова, в Когото не са повярвали? Как пък ще повярват в Оногова, за Когото не са чули? А как ще чуят без проповедник... И тъй, вярата иде от слушане, а слушането – от слово Божие” (Рим. 10:14,17).

“Той ни роди по Своя воля чрез словото на истината” (Йак. 1:18).

“Никой не може да дойде при Мене, ако не го привлече Отец, Който Ме е пратил” (Йоан 6:44). Още: Деян. 2:37; Лк. 24:32; 1 Кор. 12:3.

3. Изводи относно Божията благодат:

3.1. Евангелската благодат просвещава човека, призовава го да се обърне към Христа като към личен Спасител, води го към нов живот, като го възражда, обновява и освещава.

3.2. Тя се дава даром и не зависи от никакви заслуги на човека, а само от Благия и Свят Божи Промисъл. Евангелската благодат е насочена към всички, които искат да се спасят (1 Тим. 2:4; Еф. 2:8).

3.3. Всички големи духовни постижения са възможни само със съдействието на Евангелската благодат, чиито плодове са: любов, радост, мир, дълготърпение, благост, милосърдие, вяра, кротост, въздържание (Гал. 5:22).

3.4. Божията благодат през целия живот поддържа желанието на човека да върши добри дела.

3.5. Божията благодат се усвоява от човека не само по действие, но и по същество, според източните отци. Тома Аквински и някои западни богослови учат, че Божията благодат се усвоява само по действието на Св. Дух, т.е. те я отъждествяват с всеобщия Божи Промисъл. Това е погрешно. Така се отрича самата същност на Божията благодат като освещаваща свръхестествена сила, идваща от Божията природа чрез Божиите енергии.

3.6. Само Божията благодат може да влезе в мистичен духовен обмен с човека и да извърши велика промяна, която води към спасение:

“И такива бяхте някои от вас: но се омихте, но се осветихте, но се оправдахте в името на Господа нашего Иисуса Христа чрез Духа на нашия Бог” (1 Кор. 6:11; още – Йоан 3:5).

IV. Всеобщност на Божията благодат.

Православната църква учи, че Божията благодат се разпростира върху всички хора през всички времена. За това свидетелства Св. Писание:

“Аз пък ви казвам: обичайте враговете си..., за да бъдете синове на вашия Отец Небесен; защото Той оставя Своето слънце да грее над лоши и добри и праща дъжд на праведни и неправедни” (Мат. 5:44, 45). “Благ е Господ към всички и Неговите щедрости са върху всичките Му дела” (Пс. 144:9).

“(Бог), Който иска да се спасят всички човеци и да достигнат до познание на истината” (1 Тим. 2:4).

“(Христос) по Божия благодат вкуси смърт за всички” (Евр. 2:9).

“Жив съм Аз, казва Господ Бог: не искам смъртта на грешника, но да се отвърне грешникът от пътя си и да бъде жив” (Йезек. 33:11).

1. Учение на св. Отци и Учители:

Св. Климент Римски: “Да погледнем към Христовата Кръв и да видим колко е тя ценна пред Бога, защото е била пролята за нашето спасение и донесе на целия свят благодатта на покаянието”.

Св. Амвросий Медиолански: “Той като някакво тайнствено Слънце на правдата дойде за всички, пострада за всички, възкръсна за всички... Затова само онзи, който не вярва в Христос, сам се лишава от всеобщото благо”.

Блажени Августин: “Бог изпрати Сина Си на света не за да съди света, а за да бъде светът спасен чрез Него” (Йоан 3:17). И така, що се отнася да Лекарят, Той дойде да излекува болния. И защо е наречен Той Спасител, ако не заради това, че дойде да спаси света, а не да го съди. Ако ти не искаш да се изцелиш, ставаш сам на себе си съдия”.

2. Божията благодат и предопределението. Въпросът за отношението между благодатта и предзнанието на Бога е един от най-сложните и не може да бъде обяснен еднозначно. Той е свързан и с въпроса за свободата на човешката воля и не може да се изчерпи само от рационалистически позиции.

2.1. Постановка на въпроса: Божието всезнание е абсолютно, то е иманентно качество на Бога като абсолютно същество. Бог отначало (преди сътворението на света) предвижда (предузнава) цялото негово развитие на отделните му битийни същности (човек, космос, ангелски светове). Няма нещо от сътворения свят, материален или духовен, което да не е включено в първоначалния Божи промисъл и план. Божията воля е пожелала да даде на най-висшето сътворено създание – човека – достатъчно голяма нравствена свобода. Само чрез тази свобода човек става личност и проявява творчество и се превръща в шедьовър на Твореца (Симеон Франк). Взаимодействието между Божието предзнание и човешката свобода е много специфично и необяснимо до край от разумни принципи. Св. Епифаний Кипърски: “Бог може да върши всичко, каквото пожелает. Но Той върши само това, което съответства на Неговата Божествена природа. Той е пожелал да създаде човека като свободна личност. Затова Неговото всемогъщество се стреми да запази тази свобода, а не да я унищожи. Във връзка с даруваната свобода на човека, Бог използва Своето абсолютно предзнание, за да му осигури достатъчно възмож-

ности за спасение. Това в никакъв случай не означава, че Бог предопределя човека. Божието предзнание не води до предопределение, защото последното означава, че се нарушава или напълно се отнема свободата му. Божието предзнание всъщност обхваща всички възможни свободни решения на човека. Това е понятно, защото творческата свобода на сътворения човек по никакъв начин не може да се съизмерва с безграничната свобода и съзнание на неговия Създател. В този смисъл Божието предзнание става като вид условно предопределение, т.е. действия в посока към добри цели, имайки за мотив едно условие – човекът свободно да го следва.

Св. ап. Павел: “Които Той е предугадал, тях е и предопределил да бъдат сходни с образа на Сина Му, та Той да бъде първороден между многото братя. А които е предопределил, тях и призвал; и които е призвал, тях и оправдал; а които е оправдал, тях и прославил” (Рим. 8:29,30).

2.2. Доказателства от Св. Писание и св. Отци относно Божието предзнание и предопределение:

“Ето, Аз ти предложих живот и добро, смърт и зло” (Второзак. 30:15).

“Ето, стоя пред вратата и хлопам. Ако някой чуе гласа Ми и отвори вратата, ще вляза при него и ще вечерям с него, и той с Мене” (Откр. 3:20). Още – Деян. 7:51; Евреи 3:7; Рим. 2:6-8.

Сцената на Божия съд (Мат. 25:34-43) показва, че вечната съдба на отделните човеци е “предопределена” от тях самите – как са се отнасяли към нравствените изисквания на Божия закон.

Св. Иринеи Лионски: “Бог, Който предвижда всичко, е приготвил на всеки достойно жилище...”

Св. Йоан Златоуст: “Бог ни е предопределил не само от любов, но и съобразно нашите добродетели. Защото, ако това зависеше само от любовта, то всички би трябвало да се спасят (защото Бог обича всичко). Ако пък зависеше само от нашите добродетели, то Христовото пришествие би било излишно”.

Св. Амвросий Медиолански: “Бог не предопределя преди да предугада; чиито заслуги е предвидил, за тях и награди е приготвил”.

Блажени Августин: “Трябва твърдо да се придържаме към това правило от Божествените Писания, според което грешниците, преди

да дойдат на света (да се родят – б.м.) са били предугаждани в техните беззакония, но не са предопределени за това (за беззаконие). Наказанието им е било предопределено, защото те са били предугаждани”. Има някои места от Св. Писание, които като че ли говорят за безусловно предопределение: Евр. 1:4; 1 Кор. 2:7; 2 Сол. 2:13. Но това се отнася за някои личности, които Бог отделя за специална мисия в света.

Св. Йоан Златоуст казва за стиховете Рим. 9:11-13; 15:18: “Защо Бог е казал това? Защото Той не чака като човек свършването на делата, за да види дали са добри или зли, а напротив – знае отнапред всеки дали е порочен или не”.

Божията благодат и човешката свобода

I. Общо понятие за свободата на човека.

Човек е свободен, защото е Божие творение, духовно същество. В материалния свят няма свобода, тя е в духовния свят: “Господ е Духът; където е Духът Господен, там има свобода” (2 Кор. 3:17). Според св. Григорий Нисийски подобие на човека към Бога е в неговата свобода. Свободата на човека е необходимо условие за:

1. Истински религиозен живот: “Бог никого не иска да има за Свой служител против волята му или по принуда” – св. Йоан Златоуст; “Ако искаш да влезеш в живот вечен, опази заповедите” (Мат. 19:17).

2. Нравствен живот и нравствено достойнство на човека. Аристотел в “Никомаховата етика” казва: “Без свобода няма добро, няма добродетели”. Човешката свобода е съществено условие и централен постулат на етиката.

3. Социален и обществен живот.

II. Теории за човешката свобода.

1. Детерминизъм (determinare – определям). Човешките постъпки и желания са абсолютно детерминирани, т.е. безусловно определени. Детерминизмът бива външен, вътрешен и богословски. Причините за външния детерминизъм (наречен още механистичен) са от външната среда. Според теорията на Теодор Липс за вътрешния

(психологически) детерминизъм човек е вътрешно детерминиран, защото всички негови мотиви и решения са предопределени. Богословският детерминизъм (супранатурализмът) твърди, че Бог предопределя всички човешки действия. Това е фатализмът на Калвин и Цвингли.

Критични бележки относно детерминизма:

1.1. Законът за причинността важи само за физическия свят, но не и за Бога или човека като духовни същности.

1.2. Законът за мотивациите говори не за предопределение на човешката свобода, а за възможности за предлагане и избор.

1.3. Нравственият закон не е механично въздействащ върху съвестта, а предлага избор и отхвърляне.

1.4. Божието всезнание само предвижда човешката свобода, но не я ограничава. Според св. Епифаний Кипърски Бог може да върши всичко, което пожелае, но Той върши само това, което съответства на Неговата божествена природа. Той е пожелал да създаде човека като свободна личност, затова Неговото всемогъщество се стреми да запази тази свобода, а не да я унищожи.

Други доводи в полза на човешката свобода са общочовешкото съзнание за свободата, нравствената отговорност и вменяване и съзнанието за вина. (угризенията на съвестта).

2. Индетерминизъм – Човекът е абсолютно свободен и във всеки момент може да постъпи както желае, дори противоположно. Тази теория е несъстоятелна, защото:

2.1. Само Бог е абсолютно свободен.

2.2. Човекът е не само относително ограничен, но е и нравствено същество. В него говори Божият глас – съвестта и нравственият закон.

2.3. Човекът често се проявява като устойчиво същество в доброто и злото.

2.4. Индетерминизмът не е нравствена свобода, а пълен произвол.

III. Нравствена свобода.

Тя се различава от правната и политическата свобода, от свободата на действие, от вътрешната или външна свобода.

Видове нравствена свобода:

1. Формална свобода или отрицателна свобода (свобода на избор): “Ето аз ти предложих живот и добро, смърт и зло” (Второз. 30:15).

2. Реална свобода – при задействане на волята. Тя е нравствено или добра, или зла. Предпоставка за реалната свобода е формалната свобода.

3. Положителна свобода – свободен избор на доброто. “...и ще познаете истината и истината ще ви направи свободни” (Йоан 8:32). Тази свобода е най-възвишената и достойна за човека. Според Блажени Августин: “Служението на Бога е върховна свобода”. Тя е благодатен дар за свободното усилие на човека. Чрез нея човек се издига над материалния свят и става богоподобен в действията си.

IV. Божията благодат в нравствения живот.

Грехът е станал втора природа на човека. Св. ап. Павел казва: “Желание за добро има у мене, но да го върша не намирам сили. Защото не доброто, което искам, правя, а злото, което не искам, него върша” (Рим. 7:18-19). Божията благодат в широк смисъл – това са всички Божии благодения към творението, насочени към неговото опазване. Тази благодат се нарича всеобща, промислителна. Тя не очиства, не спасява, не освещава. Евангелската благодат възбужда, освещава и спасява. Тя просвещава нравственото съзнание, съдейства на човека да осъзнае своя нравствен дълг и му дава сили и любов да го изпълни.

Пелагианите отричали необходимостта от Божията благодат. Според тях на човека е достатъчна само всеобщата благодат, защото човекът сам можел да достигне спасение.

V. Отношение между Божията благодат и човешката свобода.

Блажени Августин стига до другата крайност, твърдейки, че без Божията благодат човек дори не може да пожелае доброто, за да се спаси. Затова според него Божията благодат непреодолимо действа върху човешката свобода и води човека към спасение независимо от волята му, т.е., тя го предопределя.

Според Църковното учение Божията благодат е необходима на падналия в греха човек: “Без Мене не можете да вършите нищо”

(Йоан 15:5). Но Божията благодат не насилва човека, а само пробужда духовния му поглед към доброто и му дава сили да го следва: "Царството небесно бива насилвано и насилници го грабят" (Матей 11:12). Човек търси Божията благодат съзнателно, с усилие, за да може после да каже като св. ап. Павел: "С Божията благодат съм това, което съм. Неговата благодат в мене не беше напразно, а повече от всички се потрудох" (Кор. 15:10).

"Ето стоя пред вратата и хлопам, казва Господ Иисус Христос. Ако някой чуе гласа Ми и отвори вратата, ще вляза при него и ще вечерям с него, и той с Мене" (Откр. 3:20).

Св. Макарий Египетски мъдро посочва: "Ако няма човешка воля, Бог нищо не прави, макар и да може това според свободата Си". Подобна е и мисълта на Блажени Августин: "Дори Всемогъщият не може да спаси човека без самия него!"

Преп. Йоан Касиян (ок. 360 – ок. 435), ученик на св. Йоан Златоуст. Основни моменти в неговото учение:

– При грехопадението човек не е загубил безостатъчно познание за доброто: "Не бива да се мисли, че Бог е сътворил човека такъв, че той да не желае, нито да има възможност да върши добро. Изобщо, Бог не би предоставил на човека свободна воля, ако той бе способен да желае и върши само зло. Адам е получил след падението си познание за злото, каквото не е имал, без да е загубил познание за доброто, което бе получил." "Не трябва да се съмняваме, че душата притежава по природа семената на добродетелите, но ако Божията помощ не ги пробуди, те не могат да достигнат до съвършено израстване, защото, според св. ап. Павел – нито който седи е нещо, нито, който полива, а всичко е Бог, Който прави да расте" (1 Кор. 3:7).

Учение за Църквата Христова (еклезииология)

Догматическо понятие за Църквата

I. Понятие.

Църква (ἐκκλησία) означава съединение на вярващи в Христа, призовавани към спасение, обожение чрез тайнствено-мистично общение с Него. В Новия Завет терминът "църква" е употребен 110 пъти, а в Св. Евангелия само два пъти.

"Аз ти казвам: ти си Петър, и на тоя камък ще съградя църквата Си и портите адови няма да ѝ надделеят" (Мат. 16:18).

"...Ако ли пък не послушат тях, обади на църквата; ако и църквата не послуша, нека ти бъде като езичник и митар" (Мат. 18:17).

II. По-важни посочки от Св. Писание.

1. Църквата като тяло Христово:

"И покори всичко под нозете Му и Го постави Глава на църквата, която е Негово тяло, пълнотата на Тогова, Който изпълня всичко във всичко" (Еф. 1:22-23).

"Той е Глава на тялото, сиреч на църквата" (Кол. 1:8).

"Сега се радвам в страданията си за вас и подпълвам недостига от скърби Христови в моята плът за тялото Христово, което е църквата" (Кол. 1:24).

2. Църквата като дом Божи:

"В случай, че се забавя, да знаеш как да постъпваш в Божия дом, който е църква на живия Бог, стълб и крепило на истината" (1 Тим. 3:15).

3. Църквата като невеста Христова:

"Мъжът е глава на жената, както и Христос е глава на Църквата, и Той е спасител на тялото... Вие, мъже, обичайте жените си както и Христос обикна Църквата и предаде Себе Си за нея" (Еф. 5:23,25). Други важни стихове: Еф. 4:11; 4:16; 1 Кор. 12:27,28.

III. Неправилни схващания за същността на Църквата.

1. Еклезиологическо "несторианство".

Църквата е съвкупност от разделени по качество същности:

1.1. Невидима, Църква небесна, единствено истинска, абсолютна.

1.2. Църква видима, несъвършена; сбор от грешници; общество от вярващи, опитващо се да се доближи до трансцендентното съвършенство на невидимата Църква.

Този възглед е разпространен сред протестантите.

2. Еклезиологическо "монофизитство".

Църквата има Божествено установление и битие. Всичко в нейното устройство и дейност е неизменно, вечно, непроменливо, свещено. Всичко у нея има Божествена необходимост, следователно за човешката свобода няма място. Синергизмът между Бога и човека се отрича. "Това е някаква магия за спасение, която действа в точното извършване на обредите и тайнствата" – Вл. Лоски.

3. Еклезиологическо "монотелитство". То отрича активната творческа дейност на човека и свободната му воля по отношение на църковния живот, т.е., той не може да прави каквито и да е промени в богослужението, църковната дисциплина, традициите с цел да се привлече вниманието на света към църковния живот.

4. Еклезиологически еklektизъм. В така наречената църковна общност съжителстват съвсем различни и противоположни доктринални, дисциплинарни и богослужебни възгледи. В едно такова общество се търси някакво единство (обикновено като проява на християнска любов), като се жертват основни доктрини и традиции на Църквата. Това е икуменическата идея.

5. Еклезиологична модификация на лъжеучението на Аполинарий. Отричане каквато и да е роля на човешкия разум в догматическото осмисляне и развитие (по форма) на догматите.

6. Църквата е видима организация на вярващи в Христа със своя структура (йерархия), тайнства, учения, социален статус и с видим земен глава. Това са основните моменти в римокатолическото схващане за Църквата.

IV. Догматическо понятие за Църквата.

1. Църквата е необходимост за спасение на всеки вярващ в Христа. Пълно единение с Христос може да се осъществи само в Църк-

вата. В нея вярващите получават освещение чрез Божията благодат, нови сили за духовен живот и намират чрез Св. Дух верния път към обожението. Според епископ Йоан Смоленски Църквата е центърът на един кръг, който се разширява във времето чрез благодатта на Св. Дух. Този кръг е идващото Божие Царство. Владимир Лоски посочва, че: "Църквата е средоточие на вселената, център, в който се решават нейните съдбини. Всички са призвани да влязат в нея, защото ако човекът е микрокосмос, то Църквата според св. Максим Исповедник е "макроантропос". Тя израства и се оформя в историята, въвеждайки в лоното си избраните и съединявайки ги с Бога. Светът старее и чезне, а Църквата неспирно се обновява и оживява чрез Св. Дух – извора на нейния живот. В определен момент, когато Църквата достига целия си ръст, обусловен от Божията воля, изчерпалият жизнените си сили външен свят ще отмре и Църквата ще се яви във вечната си слава като Царство Божие".

1.1. Христологически аспект на Църквата.

От христологически аспект Църквата е богочовешки мистичен организъм с две природи (Божествена и човешка), две действия, две воли. В това мистично единение тварната природа на човечеството е неразделно съединена с Бога в Ипостаста на Божия Син.

"Църквата е нашата природа, възглавена от Христос, съдържаща се в Неговата Ипостас. Тя е богочовешки организъм, но ако природата ни е включена в Тялото Христово, от това не следва, че човешките личности са въввлечени в някакъв физически съзнателен процес на обожение, който би отнел свободата и би унищожил самите личности. С освобождаването от детерминизма на греха ние попадаме в Божествен детерминизъм. Благодатта не унищожава свободата, понеже не е обединителна сила, която изхожда от Сина, т.е., Ипостасираната Глава на природата ни. Тя има друг извор, независим от Сина – изхождащия от Отца Св. Дух". – Вл. Лоски.

Тази особеност на христологическия аспект на Църквата изисква непременно благодатното присъствие на Св. Дух във всички нейни звена. Това особено се отнася за църковната йерархия. Св. Дух изпраща Божията благодат не лично, а условно, т.е., освещава самите богослужебни действия и предмети, но самите лица не са получили тази благодат като личен дар (лична святост). Следователно, по отно-

шение на единението на двете природи в Църквата отделните личности (миряни, клирици) имат реална възможност за освещаване, защото обективните предпоставки са налице, но още не са осветени, ако лично не пожелаят да се възползват от тях. От този аспект Църквата е твърда основа на спасяващите се.

1.2. Пневматологически аспект на Църквата.

Крайната цел на Църквата е личното спасение на всеки вярващ в Христос като негов личен Спасител и Бог. В този смисъл ще трябва да се поясни как всеки лично се възползва от Божията благодат и чрез нея се възражда, освещава и обожва. Докато в христологическия аспект е налице известно Божие "предопределение" по отношение на възраждането на повредената ни природа и то независимо от нас, защото е извършено по Божията воля и с личния подвиг на Спасителя, то персоналното обожване е дело на Св. Дух, Който излива Божията благодат на всеки, съобразно усилието му да намери Богообщение и Божия Промисъл. Тук е налице богоизбранничество. Божията благодат действа чрез св. мощи, св. икони, св. Кръст, чудесата и т.н. (и в светиите, защото те лично са я усвоили при това съединяване с Бога).

"От пневматологичната си страна Църквата е динамична, устремена към крайната си цел – съединяването на всяка човешка личност с Бога. В единия случай Църквата е Тяло Христово, а в другия – пламък с едно гърло и много езици. Двете страни са неотделими една от друга. При първата Църквата битова в Ипостаста на Христа, докато при втората се прокрадва собственото ѝ битие, различно от това на Главата (Христос)" – Владимир Лоски.

В този аспект Църквата няма (все още) определена собствена ипостас. Св. Дух не е нейна Ипостас, както Божият Син става Ипостас на човешката природа. Св. Дух само съдейства на всяка личност да намери и осъществи във възможно най-висша степен своето съвършенство, т.е. – обожението. Църквата в този аспект е Невеста Христова с многа загадъчни ипостаси, които пътуват към крайната цел – теосиса. Само Св. Богородица е единствената личност, "осъществила крайната цел, заради която бе създаден светът. От този момент Църквата и цялата вселена имат своя завършек, свое лично съвършенство, открило пътя към обожението на тварите" (Вл. Лоски). Св.

Дева Мария, според св. Григорий Палама, е граница между сътвореното и несътвореното. "Тайната на Църквата е запечатана между двете свършени личности: Божествената и човешката на Майката Божия" – Вл. Лоски.

Битието на Църквата е тайна. То може отчасти да бъде проумяно като неделимо взаимодействие между христологическия и пневматологическия принцип: "Природата ни е чужда, не е наша. Христос я придоби със скъпоценната Си Кръв. Тварната благодат е наша, защото ни се дава от Св. Дух. Това е непостижимата тайна на Църквата като дело на Христос и на Св. Дух. Тя е единна в Христа и множествена чрез действието на Св. Дух – единна човешка природа в Ипостаста Христова и много човешки ипостаси в благодатта на Св. Дух. Църквата е образ на Св. Троица" – Вл. Лоски.

2. Друго схващане за Църквата (традиционно разбиране):

- като Небесна, тържествуваща – ангели и човеци;
- земна, войнстваща, бореща се за спасение на всеки християнин.

Тези аспекти са неделими, защото Църквата е една в сотириологичен смисъл.

3. Цел на Църквата: "И Той постави едни за апостоли, други за пророци, други за евангелисти, други за пастири и учители, за усъвършенстване на светиите в делото на служението, в съзиждане на тялото Христово, докле всинца достигнем до единство на вярата и на познаването Сина Божи, до състояние на мъж свършен, до пълната възраст на Христовото съвършенство" (Еф. 4:11-13). Още – Еф. 2:20.

4. Догматическо определение за Църквата:

4.1. В мистически аспект. Църквата е тайнствен богочовешки организъм на вярващите в Иисус Христос люде, търсещи спасение в Него и чрез Него.

4.2. Във формално-догматически аспект. Църквата е основаното от Иисус Христос общество от вярващи в Него като Богочовек, съчленени в жив, духовен богочовешки организъм (тяло Христово) с невидим Глава Иисус Христос, обединени в една вяра, една йерархия, еднакви тайнства и постигащи спасение и освещение чрез Св. Дух.

В древност се оформят две схващания за същността на Църквата:

– Западно, изразено от св. Киприян Картагенски. Той поддържа юридическия възглед чрез понятията “интерцесия” (посредничеството) и “корциция” (обвързване, ограничение). Изводът е: единството на Църквата е външно, видимо и то е в лицето на епископа. Епископът е в Църквата, но и Църквата е в епископа;

– Източно схващане, изразено в мисълта на св. Игнатий Богоносец: “Където е Христос, там е католическата (вселенска) Църква”. В борбата с докетите св. Игнатий Богоносец издига идеята за мистично-телесното присъствие на Христос в Св. Евхаристия, а чрез нея и в Църквата. Извод: “Няма Христос, където няма Св. Евхаристия, а няма Св. Евхаристия без епископ”. Позицията на св. Игнатий Богоносец е литургико-мистична.

Според професор протопрезвитер Стефан Цанков Църквата има етическа реалност и особена функция. Царството Божие е самоосъществяване на Църквата. Нейни съществени свойства са: тя е Христово общество, тя е общение с Иисус Христос и в Христос; Църквата е общество на богопочитание за прослава на Бога чрез силата на Св. Тайнства и другите богослужения. Църквата има есхатологическо измерение. Тя живее с вярата в реалността на Второто пришествие и идващото Царство Божие, в пълното тържество на Божията истина и справедливост. Етическата природа на Църквата се основава на етическата същност на Бога – светостта.

Задачата на Църквата е да доведе всички вярващи до святост. За постигането на тази цел тя има следните функции: да проповядва евангелските истини; богослужението в Църквата трябва да се изгражда в мистичните основи на общуването с Бога; Църквата трябва да извършва активна социална дейност; църковната дисциплина е основно средство за реално издигане на духовното ниво на вярващите преди християнизирание на света. Църквата е длъжна да санкционира всички добри и лоши прояви на вярващите.

Етическата мисия на Църквата е мисия на пророческо благовестуване и на духовно-благодатно възраждане с вярата и любовта в Христа.

Свойства на Църквата

I. Единство на Църквата.

1. Посочки от Св. Писание:

“Не съм вече в света, но те са в света, а Аз ида при Тебе, Отче Свети! Опази ги в Твоето име, тях, които си Ми дал, за да бъдат едно, както сме и Ние” (Йоан 17:11).

“...да бъдат всички едно: както Ти, Отче, си в Мене, и аз в Тебе, тъй и те да бъдат в Нас едно – та да повярва светът, че Ти си Ме пратил” (Йоан 17:21).

“И славата, която Ми бе дал, Аз дадох тям, за да бъдат едно, както Ние сме едно” (Йоан 17:22).

“Аз съм в тях, и Ти в Мене, за да бъдат в пълно единство, и за да познае светът, че Ти си Ме пратил и си ги възлюбил, както Мене възлюби” (Йоан 17:23).

“Един е Господ, една е вярата, едно е кръщението” (Ефес. 4:5).

“Залягайте да запазвате единството на духа чрез връзките на мира” (Ефес. 4:3).

2. Посочки от св. Отци.

“Църквата е една и единствена” – св. Киприан Картагенски.

“Църквата Христова, макар и разсеяна по цялата вселена, пази грижливо вярата и благовестието, като че пребъдва в един дом, еднакво вярва, като че има една душа, еднакво учи и изповядва и предава, като че има една уста...” – св. Иринеи Лионски.

3. Същност на църковното единство.

Църковното единство се осъществява от наличието на два фактора – обективен и субективен.

Обективният фактор гарантира непрекъснатостта на църковния живот и учение във времето и пространството. Фундамент на Църквата като обективен фактор е Иисус Христос, Който е неин реален и невидим Глава. Единството на вероучението и църковната организация е външен фактор на единството и се проявява в единството на вероучението, молитвата, тайнодействието и следователно в единството на Преданието и на възникващата от него единна църковна

организация. В този аспект са се оформили две системи на външно църковно единство:

– Църковно единство по Източно-православен образец. Това е единство на живота и вероучението на отделните поместни автокефални църкви. То се изразява във взаимно признаване на йерархиите: взаимно общение в тайнствата (intercommunion); взаимно признаване силата на благодатния живот в поместните църкви (чудеса, св. мощи, св. икони); оказване духовна и материална взаимопомощ; съборно общуване; всички те се намират в каноническо общение. Този тип църковно единство като многоединство се утвърждава като единствено съответстващ на природата на Църквата (прот. С. Булгаков). Всяка от поместните църкви се намира под мълчаливото наблюдение на вселенската православна йерархия.

“Църквата е една и единна. Само живите на земята отличават видима и невидима Църква” – ДБ – Дюлгеров, Цоневски.

– Църковно единство по Римокатолически образец. При него от решаващо значение е църковната организация и строгото съблюдуване на йерархичността. Това е просветен абсолютизъм. Той осигурява добра външна съгласуваност и спомага за външното развитие на църковния живот – просвещение на вярващите, организиране на благотворителност на църквата. При този вид организация обаче се губи най-същественото при църковния живот – творческото съучастие на поместните (национални и регионални) единици в развитието и усъвършенстването на църковния живот. По този начин Църквата се превръща в област на земното владичество.

Субективният фактор се изразява най-вече в единството на мистичния църковен опит, както на отделните християни, така и на общоцърковния духовен опит на отделните поместни църкви. Това е единство на църковното самосъзнание, наречено още веросъзнание. Професор протойерей Н. Афанасиев употребява израза “всички заедно”, за да обозначи тайната на субективния фактор на църковното единство. Това е ключът на мистичното единство. Като свойство на Църквата единството на Църквата е атакувано още от времето на апостолите.

II. Святост на Църквата.

1. Посочки от Св. Писание.

“Ако начатъкът е свет, свето е и тестото; и ако коренът е свет, свети са и клоните” (Рим. 11:16).

“Освети ги чрез Своята истина; Твоето слово е истина. Както Ти Мене прати в света, и Аз ги пратих в света; и за тях Аз посветявам Себе Си, та и те да бъдат осветени чрез истината” (Йоан 17:17-19).

“...за да я освети, като я очисти с водната баня чрез словото; за да я представи на Себе Си славна църква, която няма петно, или порок, или нещо подобно, но да бъде света и непорочна” (Еф. 5:26-27).

2. Смисъл на светостта на Църквата. Обективен и субективен смисъл.

В обективен смисъл. Църквата е света, защото е свет нейният Глава Богочовекът Иисус Христос (Ефес. 5:25-27). “Светостта на Църквата е светостта Христова” (С. Булгаков). Осветяването на църквата е извършено чрез Христовата Кръв и е осъществено от Св. Дух, излял се над нея в деня Петдесетница и пребиваващ в нея.

Църквата е света по силата на Божията благодат, която обективно я освещава чрез св. Тайнства: “Светостта е самата същност на църковността. Може да се каже, че тя няма друга характеристика. Светостта е основното Божие качество – качество над качества, включващи всички останали, така както белият лъч съдържа всички цветове на спектъра” (С. Булгаков). В този смисъл (обективен) Църквата е винаги света, защото нашият Господ Иисус Христос е неизменно свет (Лев. 11:44) и като Глава на Църквата е гарант за нейната светост чрез Св. Дух.

В субективен смисъл. Всички християни, членове на Църквата, които търсят спасение и се ползват от преподаваната чрез Църквата благодат, чрез св. Тайнства, са свети (в относителен смисъл). Важното е не крайните духовни постижения, а стремението към тях, пътуването към тях. “Тук решаващо значение има не достигнатата свобода от греха, а пътят към тази свобода... Така и грешникът, който живее църковно, се явява светец. Дори нещо повече – Църквата не познава други светци... Масата на спасяващите се, които не са нито бели, нито черни, а сиви, пребивават в Църквата, приобщавайки се с нейната светост. Тъкмо вярата в реалността на този освещаващ живот в Църквата й позволява да нарича “светци” всички свои членове” (прот. С. Булгаков). Затова при всяка литургия свещеникът призова-

ва присъстващите християни: "Светинята е за светите". Останалите членове на Църквата, които нито желаят да придобиват светост (чрез тайнствата), нито се съобразяват с призива на Църквата за светост, биват отлъчвани от нея (1 Кор. 5:9-11; Мат. 18:15-17).

В църковната история са познати две неправилни учения относно църковната светост:

– Монтанизъм – идеята, че всички християни трябва реално да бъдат светци, съвършени, безгрешни;

– Донатизъм – тайнствата в Църквата са реални, само когато йерархическото лице, което ги извършва, е свето, съвършено.

И двете учения са отхвърлени от църковното съзнание на събори.

III. Съборност на Църквата.

Съборността на Църквата има географско-пространствен и качествен смисъл.

1. В географско-пространствен смисъл Църквата е разпространена по цялата земя: "Идете, научете всички народи..." (Мат. 28:19); "Идете по цял свят и проповядвайте Евангелието на всички твари" (Марк. 16:15). В този смисъл е другото делене: земна и небесна (в духовно-пространствен смисъл). На вселенската Църква, която събира в себе си всички повярвали (от всички раси, съсловия и възрасти) принадлежат велики обещания, че Господ ще бъде с нея до свършека на света (Мат. 28:20), че портите на ада няма да ѝ надделят (Мат. 16:18), че в нея ще пребъде славата на Исус Христос (1 Петр. 5:10).

2. В качествен смисъл. Църквата е съборна (καθολική) по отнoшение на истинността на преподаваното от нея учение (Гал. 1:8). Всички църковни истини, както и богослужебният ред и живот се съгласуват на съборен принцип.

Из посланието на Източните патриарси: "Изповядвам като твърда истина, че Вселенската църква не може да погрешава или да се заблуждава..., защото Дух Свети, Който всякога действа чрез вярно служещите отци и учители на Църквата, я предпазва от всяка заблуда".

Живата връзка между йерархия и миряни се изгражда на съборен принцип: "Множеството от проповядвалите имаха едно сърце и една душа; и никой нищо от имота си не наричаше свое, но всичко им бе общо" (Деян. 4:32).

Според блажени Августин: "Истинската Църква се познава не по множеството на своите членове, а по чистотата и божествеността на учението". Хомяков вижда католичността на Църквата "като съюз на вярващи в Христа, събрани в Негово име, независимо от техния брой. Могат да бъдат двама или трима".

Според проф. протопрезвитер Стефан Цанков ("Единство и кафоличност на Църквата"): "Съборността на Църквата е обозначение на вътрешната пълнота и единство на любовта и истината в нея. Тези качества се изразяват най-ярко в Св. Евхаристия. Католичността е всеобемаща единност, една симфония на вяра и живот, хармонична множественост в единство, в което Църквата не е нито по разума на всеки един, нито по разума на римския епископ, а по вярата на всички в тяхното единство... Цялата Христова истина се носи от цялата Църква, носител на богооткровената истина е съборното съзнание. Да се живее католически в Църквата значи да си съучастник на любовта и истината, да водиш живот, изпълнен с истинска любов". Според проф. Цанков съборността на Църквата е свръхестествена сила, чрез която в света навлиза Царството Божие.

IV. Апостолски характер.

А. Църквата като учредена от Христос и реализирана от Св. Дух и апостолско действие.

Б. Църквата като пратеничество в света от Исус Христос да пригответи изпълнението на Божието Царство.

Църквата пази апостолското учение и преподава освещаващите дарове на Св. Дух чрез апостолско приемство: "Като се утвърдихте върху основата на апостолите и пророците, имайки Самия Исус Христос за краеъгълен камък, върху който цялото здание, стройно слобено, възраства в храм свят чрез Господа..." (Еф. 2:20-21).

Св. Киприан Картагенски учи, че Църквата, основана на Христа и апостолите, е получила всичко необходимо за своето съществуване. Тя поддържа непрекъсваема вътрешна връзка с апостолите чрез учредената от тях приемствена йерархия, учение, свещенодействие и управление.

"Той постави едни за апостоли, други за пророци, други за евангелисти, други за пастири и учители, за усъвършенстване на светиите"

те в делото на служението, в съзиждането на тялото Христово.” (Еф. 4:11-12).

Дарованията, които са получили св. апостоли на Петдесетница, са строго персонални. Те са харизми, които съответстват на всеки характер, и в никакъв случай не се предават по наследство, нито по йерархически ред, за да може Църквата да се развива и израства. Иисус Христос е над прерогативите на ръкоположението и чрез тях се осъществява естественото присъствие на непресъхващата благодат на Св. Дух в Църквата, това е “каналът”, по който Божията благодат освещава всички и всичко в Църквата. По този начин всички християни стават “род избран, царствено свещенство, народ свет” (1 Петр. 2:9).

Не е възможно да се определи точно кога във времето се е оформила сегашната тристепенна йерархия. Посочените в Деян. 20:17,28; Тит 1:5-7; 1 Петр. 5:1-5 йерархически степени нямат същия смисъл, какъвто днес имат. Тогава е бил налице църковен живот с изобилие от всеобщи харизми, оглавявани от апостолите.

В началото на II век се забелязва оформяне на “монархически” епископат, т.е. поместните църкви се оглавяват от епископи, които са безспорни харизматици. Около тях се оформя и презвитерият и дяконат. Това е преходна форма на църковна йерархичност.

С развитието на църковния живот се стига до един исторически неуловим период, в който църковното устрояване преминава от неорганизиран, всеобщ харизматизъм към затворен клир. Отделните структурни единици започват да се уедряват на принципа на йерархията. Териториално се оформят църковни области, енории, епархии и т.н., които наподобяват сегашната структура на Църквата. Всеобщият харизматизъм е все още налице (пророчества), заедно с него съществува твърдо установен църковен институционализиран харизматизъм. Той се изразява чрез църковните свещенодействия. Най-характерни негови проявления са: свещенодействието, пастирското служение и учителството.

Свещенодействие – всички св. Тайнства и особено св. Евхаристия. Светостта на свещениците тук не е лична, а действие на Св. Дух за общо освещаване на всички в Църквата.

Пастирство – “Пастирите получават специфичния дар на състрадателна любов. Те страдат за грешните души, отнасяйки се с тях както с милост и прошка, така и със строгост и порицание” – прот. С. Булгаков. Така се оформят каноничните правила.

Учителство – Четене на словото Божие, проповед, катехизация. От VI Вселенски събор се забранява на миряните да проповядват в църква, освен с разрешение и благословение от йерархическо лице.

Много важна роля имат миряните. Те не само вземат пряко участие в църковното управление, но и участват в прицърковната дейност – хорове, беседи, неделни училища, богословски изследвания и др.

Структура на Църквата: патриарх-митрополит (архиепископ), епископи, презвитерият, дяконат.

Молитви за починалите

I. Въведение.

Понеже “Бог не е Бог на мъртви, а на живи, защото у Него всички са живи” (Лк. 20:38) и понеже Църквата е Невеста Христова (Еф. 5:24-32), то всички повярвали в Христос, живели в благодатния живот на Църквата чрез св. Тайнства, са чеда на Христос и Църквата. Те никога не могат да бъдат забравени, защото за Бога няма мъртви. Всички чеда на Църквата са предмет на нейната непреставаща любов, която “до скончание века” ще моли своя Небесен Жених да ги приласкае с великото Си милосърдие и да им дарува блаженството на вечното Царство Христово. Любовта никога не отпада (1 Кор. 13:8), следователно, никога няма да престанат молитвите и грижите на Църквата за нейните чеда. Църквата е видима и невидима, земна и небесна, но тя е една Църква Христова с един Глава и един народ.

II. Посочки от Свещ. Писание.

1. В Стария Завет.

“Милост за даване да имаш към всеки жив, но и умрелия не лишавай от милост” (Сир. 7:36).

Йуда Макавей принася умиловителна жертва за загиналите војни (2 Макав. 12:39-42).

2. В Новия Завет.

3. "Изповядвайте си един другиму греховете и се молете един за друг... Голяма сила има усърдната молитва на праведника" (Йак. 5:16).

"И тъй, моля преди всичко да се правят просби, молитви, молби, благодарения за всички човеци" (1 Тим. 2:1).

"С всяка молитва и просба молете се духом във всяко време и старайте се за същото това с всяко постоянство и молба за всички светии" (Ефес. 6:18).

В Църква важен принцип е заместничеството. Праведният може да намери чрез молитва милост и прошка у Бога за съгрешили негови братя в Христа. Особено силно действа заместителната Жертва на нашия Господ Исус Христос, изразена в св. Евхаристия: "Който яде Моята плът и пие Моята кръв, има живот вечен, и аз ще го възкреса в последния ден" (Йоан 6:54). Сам Спасителят е обещал: "Ако поискате нещо в Мое име, аз ще го направя" (Йоан 14:14). Той е единственият Ходатай пред Бога (1 Тим. 2:5), Който по молитвите на Църквата се застъпва за погиналите. "Той е начатък, първороден измежду мъртвите, за да има във всичко първенство" (Кол. 1:18). "Христос затова умря и възкръсна, за да господарува над мъртви и над живи" (Рим. 14:9).

Само за упоритите, съзнателно богохулстващи и живели в нечестие и не желали да изпълняват Божиата света воля, Църквата не извършва заупокойни молитви.

III. Свидетелства от древната апостолска Църква.

1. Във всички древни литургии има чинопоследование за починалите. Такива се срещат също и в богослуженията на всички източни православни християнски общини – копти, арменци, яковити и др.

2. Свидетелства на светите Отци:

2.1. Тертулиан: "Приношение за умрелите ние правим всяка година в деня на смъртта им".

2.2. Св. Дионисий Ареопагит: "Свещенослужителят извършва молитви за починалия, после го целува, а след това всички в молитва просят от Бога велика милост за него".

2.3. Св. Григорий Нисийски: "Нищо безполезно не ни е предадено от Христовите апостоли и ученици и не е прието навсякъде от Божиата Църква. Това е много полезно и богоугодно дело – да се споменават в божественото и преславно тайнство (Евхаристията) починалите в правата вяра".

2.4. Блажени Августин: "Никак не бива да се съмняваме, че молитвите на Църквата принасят полза на починалите, но само на онези, които преди смъртта са живели така, че след смъртта тези молитви им биха били полезни. Защото за починалите без вяра и без общение в тайнствата напразно ближните им извършват дела на благочестие. Това благочестие починалите са го нямали или са приемали св. Тайни напразно (лекомислено). Те са събирали не милосърдие, а гняв. И така, не нови заслуги получават умрелите (когато се правят молитви за тях), а само се извличат последствията от положените по-рано усилия (начала)".

Изводи:

1. Църквата се моли за умрелите, които не са живели в безверие, богоборство, богохулство и които са имали желание да живеят с Бога и са се разкаяли.

2. В нашите лични молитви можем да се молим за всички, като оставяме на Бога и Неговата милост благоприятния отговор.

3. Всички неизповядани грехове по една или друга причина биха могли да бъдат опростени на починалите от Всеблагия Божи промисъл до деня на Страшния съд, когато Църквата и близките им се молят за тях.

4. Извършването на заупокойни молитви от Църквата за починалите има древно установление. За това пишат св. Ефрем Сириец, св. Макарий Велики, св. Амвросий Медиолански, св. Йоан Дамаскин, Филип Пустинник и др. На въпроса дали тези молитви няма да доведат до спасение на всички хора, т.е., да се появи "несправедливост" у Бога, отговор дава св. Йоан Дамаскин: "О, ако това би било възможно! Защото, ако Той е приготвил трапезата, поканвайки приятелите, нима би се радвал, ако те не са могли всички да дойдат? И ако ние така

се грижим за нашите приятели, то колко повече това може да направи единият преблаг и човеколюбив Бог, който раздавайки блага, повече се радва от онзи, който ги получава”.

Почитане и молитви към светиите

Светци са тези, които чрез подвига на своята действена вяра и активна любов са осъществили своето богоподобие и чрез него – завършеността и пълнотата на Божия образ, с което са привлекли обилната Божия благодат. Църквата никога не обеднява откъм светиите. “Златният пояс” на светците в Църквата никога не прекъсва. Ако се допусне обратното, би означавало да се приеме, че е секнала благодатта в Църквата. Според вярването на Църквата общението със светците не прекъсва със смъртта. Те се молят за нас и така ни помагат. Светците се намират в тайнствено общение на любовта и с небесната, и със земната Църква.

“Не сме вече чужди и пришълци, а съграждани на светиите и свои на Бога” (Еф. 2:19).

“Вие пристъпихте към планина Сион, и към града на живия Бог..., към тържествения събор и Църквата на първородните... и към Бога, Съдия на всички и към духовете на праведниците, които са достигнали съвършенство” (Евр. 12:22-23).

Светците могат да ни помогнат не по силата на своите заслуги, а по силата на постигнатата от тях духовна свобода в любовта, дело на техния подвиг. Бог позволява на светците заедно с ангелите да извършват своята активна помощ в живота на хората, която обикновено е невидима. Светиите са Божиите ръце, чрез които се осъществяват промислителните Божии дела. Затова на светците и отвъд живота е дадено да творят делата на любовта не като подвиг за личното им спасение, което вече се е осъществило, а за да помогнат за спасението на своите събратя. Съществуването на светци в Църквата не само е възможно, но и необходимо за нас. Всяка човешка душа трябва да има личен застъпник пред Христа, свой личен разговор с Него, личен живот в Христос и в това отношение между нея и Христос не може да има никакво посредничество, както няма такова и в евхаристийното

общение. Но такова непосредствено общение не изключва и посредничество. Личното заставане пред Христос съвсем не означава, че то се извършва в самота. Синовете човешки, принадлежащи на единия човешки род, не могат и не трябва да се самоизолират. И пред Христос, Който ни учи да призоваваме: “Отче наш”, ние заставаме заедно със своите братя и сестри и преди всичко със светците. Тъкмо това е “общение на светците” – *communio sanctorum*. Съзнанието, че светците се молят за нас на Христос, ни подтиква да молим и тяхното застъпничество и помощ. С молитвата на светците се обогатява и нашата душа. Ние изпитваме едновременно най-непосредствена близост до Христос, но и страх и трепет пред Божественото величие на нашия Съдия и Господ. За нас е естествено и нужно да търсим прикритие от това величие, да припомним до покрова на Пречистата Владичица и на светиите, чувствайки до себе си тяхната любов и духовно рамо пред страшния престол Господен. Молейки се на светците, ние всъщност се молим на Христос в Неговата Църква, на Тялото Христово, Неговото Човечество. Те ни окуражават да имаме голямо дръзновение в нашите молитви, защото “голяма сила има молитвата на праведника” (Йак. 5:16). При тези молитви трябва винаги да спазваме известна вътрешна дистанция между молитвите към Христос и светиите. Молитвата към Бога има приоритетно значение спрямо молитвите към светиите, т.е., има йерархия на мистичното преживяване.

1. Свидетелства на светите Отци за почитта към светиите.

Св. Василий Велики: “Честта, отдавана на нашите най-добри съслужители, е доказателство за нашето благоразположение към общия Владика”.

Св. Йоан Златоуст: “И този, който носи багреница (царят) идва да целува гробовете на светиите и ги моли да се застъпят за него пред Бога. Украшеният с диадема има нужда от молитвеното застъпничество на отдавна починалия рибар (св. ап. Петър) или на този, който правел някога палатки (св. ап. Павел)”.

Блажени Августин: “Християнският народ чества паметта на мъчениците особено тържествено, но не така, че да принасяме жертви на тях (*sacrificemus*), а на Бога, Който е увенчал мъчениците. Ние по-

читаме мъчениците със същата любов, с каквато в този живот даряваме светите Божии човеци”.

Св. Йоан Дамаскин: “Трябва да почитаме светиите като приятели Христови”.

2. Православният възглед за светиите се различава съществено от този на римокатолиците. За нас светиите не извършват т.н. свръхдължни заслуги, а се явяват само наши духовни закрилници и ни подкрепят в спасението. Тяхната помощ е не в юридически смисъл ефективна, а в нравствено-мистичен смисъл.

Формите на почит към светиите са:

- молебни канони, песнопения, химни, акатисти и др.;
- празнуване на тяхната памет на определени дати;
- почитане на техните св. мощи;
- канонизация на светците, създаване на храмове в тяхна чест и

на икони.

Трябва да се прави разлика между почитането на светците и служението и поклонението на Бога. Почитта към светците трябва да отразява честта, която отдаваме на Бога, Който ги е прославил (1 Тим. 1:17; Пс. 150:1).

Възприемането на светоотеческия дух става главно по два начина:

- чрез личен мистичен опит (молитвите);
- чрез запознаване с голямото духовно богатство, съдържащо се в трудовете на светиите.

Светиите не са само наши молитвени застъпници пред Бога, но и духовни ръководители, които чрез своя духовен подвиг и мъдрото осмисляне на евангелските истини са показали най-сигурния път към Бога. За съвременния християнин (и особено за православните богослови) е важно да се разбира духовното послание на светиите. Един неправилен начин на такова разбиране е методът, който прилага Ориген – интелектуализация на вярата чрез схемите и идеите на елинската философия. Този метод завършва винаги с ерес. Другият метод е на светите Отци, главно от т.н. кападокийска школа – св. Василий Велики, св. Григорий Нисийски, Св. Григорий Богослов. Те съумяват не да елинизират християнството, а да християнизират интелекта, т.е. да придадат на интелектуалното познание нови по-широки

духовни измерения. Цялата светоотеческа литература от по-късните векове продължава тази традиция.

Почитане на светите икони

I. Догматическо основание за почитането на светите икони.

Иконопочитанието се изгражда върху идеята за ипостасното съединение на двете природи в Богочовека Иисус Христос. До Боговъплъщението е било невъзможно по никакъв начин да се аргументира необходимостта от визуално представяне на лица и събития от духовния свят. Дотогава са съществували някои символни значения (Изх. 25:17-22; Числ. 7:88-89; Евр. 9:1-5). Едва след Боговъплъщението на Божия Син човешкият лик, отразяващ Божествената ипостас, има качествата да бъде представен като свето изображение: “Който е видял Мене, е видял Отца” (Йоан 14:9). От този момент човешкият лик на Иисус Христос става образ, икона на неизобразимия Бог (Колос. 1:15; 2 Кор. 4:4). Иконата винаги загатва (представя) Божието присъствие в човека, тя нагледно изобразява пълнотата на Божия образ и Неговата онтологична връзка със Самия Бог. Нещо повече, иконата става център на благодатно присъствие, където се срещат образ с първообраз, земната с небесната реалност. Според православното вярване иконата е място на благодатно присъствие, т.е., своеобразно явление на Христос (на Богородица, на светиите), пред което да се молим. В този смисъл, казва Сергей Булгаков, иконата е абсолютно противоположна на св. Евхаристия, където образът на Христос отсъства, а Самият Той присъства мистично (чрез природата Си – б.а.) в Причастието. Иконата не доказва, а показва, не засипва с доводи, а убеждава и побеждава със своята самоочевидност. Истинската творческа икона е явление на Христос, на Богородица, ангелите, светиите, рая – и то тук, на земята. На иконата е отредена възможно най-висшата роля (като изкуство) – да известява славата Божия. Иконата е пост за очите.

Друго важно догматично основание за иконопочитанието е неразривната връзка с догмата за Църквата. Църквата е реално и мис-

тично единство на вярващи в Христа Богочовека и живеещи благодатен живот чрез даровете на Св. Дух. Иконите в храма изобразяват именно това мистично единство между Главата на Църквата (Христос) и прославените човешки същества – Св. Дева Мария, светиите. Те са именно неотразимият “голям облак свидетели” (Евр. 12:1), който помага на всеки ревностен християнин по-успешно да се бори с греха и да върви по пътя на богоуподобяването.

II. Неправилни схващания за същността на иконите.

През 754 г. се провежда иконоборчески събор, на който над 354 епископи “доказват”, че иконите не бива да се използват, те приличали на идоли. Основания: Иисус Христос не може да бъде изобразяван, защото Неговото Боговъплъщение е велика тайна, която не подлежи на каквото и да е визуално представяне. Отговори дават св. Йоан Дамаскин и св. Теодор Студит.

Св. Йоан Дамаскин: “Бог е неизразим, но Бог Слово се явил в плът и Отец родил Своето предвечно Слово, Своя образ (Кол. 1:15). Следователно е възможно да бъде предаден образът на въплътил се Господ, Който пръв е направил изображение. Сам Бог пръв е родил Единородния Си Син и Своето Слово, живото Свое изображение, и Сам сътворил човека по Свой образ и подобие”.

Св. Теодор Студит: “Как може да не бъде изобразяван Христос, когато Той е могъл да страда? А ако Той е изобразим и може да страда, то трябва да се покланяме пред Неговото изображение”.

Друго възражение: иконите не могли да отразяват адекватно Боговъплъщението.

Отговор: Те не отразяват как точно става съединяването на двете природи на Христос, а Неговата Ипостас, Неговия Лик. Те са само образ, а Първообразът е нещо друго. Разликата между Първообраз и икона е както причина и следствие. Следствието не е адекватно на причината (по същност). “Иконата е едно, а първообразът – друго; огромна е разликата между причината и зависещото от нея. Иконата е само подобие, образ и отпечатък на нещо” – св. Йоан Дамаскин.

Друга група вярващи са мислели, че иконата по състав на материята би трябвало да има качества подобни на св. Евхаристия, т.е., единосъщна с природата на изобразявания Лик. Грешката е, че не се

разбирала главната идея – иконата да отразява личностни характеристики, а не природни.

Митрополит Макарий: “Всички, които почитат иконите безотносително, т.е., покланят им се като кумири или ги боготворят, се осъждат от Църквата” (Из посланието на Източните патриарси).

III. Древни свидетелства за разпространение на иконопочитанието.

Св. Василий Велики: “...Почитам и нарисуваните икони и им се покланям особено затова, че те са ни предадени от св. апостоли, не са забравени и са изобразени във всички наши храмове”.

Тертулиан споменава за изображение на Спасителя върху църковни св. Потири като Добрия Пастир.

Евсевий разказва, че видял нарисувани (с бои) икони на Христос, на св. ап. Петър и на св. ап. Павел. Тези икони били доста древни и се пазели от християни, обърнати във вярата от езичеството.

Древни предания: Неръкотворният образ на Спасителя бил подарен на едеския владетел Авгар. За него разказват Евгарий Понтийски (Църковна история) и св. Йоан Дамаскин. Св. евангелист Лука пръв нарисувал икона на св. Богородица, която с особено благоговение се предавала от поколение на поколение в древната Църква.

Най-разпространени изображения от II-III в. след Христа: На Иисус Христос, взел на ръце заблудената овца; Св. Богородица, държаща Младенеца и със сияние над главата; Апостолите; Поклонение на влъхвите; Чудото с петте хляба; Възкресението на Лазар; От Стария Завет: Ноевият ковчег; Жертвоприношението на Исаак; Моисей с жезъл и скрижали; Йона, изхвърлен от кита; Даниил в ямата; Тримата момци в огнената пещ и др.

IV. Важни догматически изводи от вероопределението на VII Вселенски събор, Никея, 787 г.

Начало на задълбочено творческо осмисляне на иконопочитанието дава 82-ро правило на Трулския събор (691 г.) – от символни изображения (агнe) да се изобразяват ликови (образи) на свети личности и преди всичко на Спасителя. Това правило узаконява началото на иконата канон, като дава критерий за литургичността на образа

– съответствие между иконата и Св. Писание. Иконата е едно от средствата за богопознание и един от пътищата за богообщение.

Изводи:

1. Макар и малко, в Св. Писание има указание за съществуване на свети изображения, които били направени по Божие внушение (Изм. 25:17-22; Числ. 7:88-89; 3 Цар. 6:23-32; Евр. 9:1-5).

2. Старият Завет отхвърля само езическите (идолските) изображения. Забраната има религиозно-педагогически характер (Изм. 20:4).

3. Има същностна разлика между поклонение (προσκύνω) и служение (λατρεύω). Служение се отдава само на Бога, а поклонение – на всичко, което символизира Божието присъствие.

4. На IV-то заседание на VII-я Вселенски събор св. Отци се позовават на Св. Предание като гарант за необходимост от иконопочитание. Иконата става начин за предаване на богословските истини (както Св. Писание). Иконата е богословие в образи, както Св. Писание е богословие в слова.

5. Против твърдението на иконоборците (от 754 г.), че иконата и изображаваното лице трябва да бъдат идентични, VII Вселенски събор дава догматическите предпоставки за изобразимостта на Иисус Христос – Боговъплъщението. Евангелската проповед е съгласна с иконописта. Същата служи за уверение в истинското, а не призрачно въплъщение на Бог Слово. Иконата е вид ограничаване (кеносис) на Бог Слово – така, както и самото Боговъплъщение е такъв кеносис.

6. Иконите не могат да бъдат единосъщни с първообразите. Те са подобни, но поради актуализация на първообразите те имат вътрешна благодатна връзка с тях (чрез освещаване от Църквата) и придобиват чудотворни благодатни сили. При тях е налице ипостасно равенство при същностно различие (обратно на Св. Троица).

7. Иконите не изобразяват природа, а личност. “Иконата е донякъде съучастник на първообраза, открива възможност за встъпване в общение с него, способства за неговото познаване” – Л. Никифоров.

8. Между икона и първообраз има разлика по същество. Който ги отъждествява (същностно), изпада в идолопоклонство. Иконите са средства, символи, чрез които се въздигаме към трансцендентната

реалност (Острогорский). Така иконите стават средство за духовномистично възвисяване и преобразяване на личността, която вярва в Бога. Иконите са пост (стража) за очите.

9. На иконите да се въздава почит, сравнима с тази на Св. Кръст и Св. Евангелие, но “не с истинското служение, което според нашата вяра подобава само на Божието естество” (Из вероопределението на VII Вселенски събор).

10. Иконите стават неотменим богослужебен елемент. Те имат подчертан литургически смисъл, те са част от сакраменталния живот на Църквата.

Почитане на светите мощи

“Догматическото почитане на Св. Мощи (наред с иконите на светците) се основава на вярата в особената връзка на Св. Дух с тленните останки на светците, която смъртта е безсилна да разруши. Това важи за светиите, чиито души не напускат напълно телата, а присъстват по особен благодатен начин дори и в най-малката частица на св. мощи.

Светите мощи представляват тяло, предпрославено далеч преди всеобщото Възкресение, макар и продължаващо да го очаква. То е подобно на състоянието на Господа в гроба, чието Тяло, макар и мъртво, не беше изоставено от Неговия Божествен Дух, а очакваше своето възкресение” – Прот. Сергей Булгаков.

Другото основание Църквата да почита св. мощи е, че те са дейни източници на непрекъсваща Божия благодат и сила. Щом Бог е създавал човека за нетление (Прем. Сол. 2:23), щом телата на повярвалите в Христа са храмове на Св. Дух (1 Кор. 6:19), то колко по-реално и благодатно би било осъществяването от богоуподобили се светии единение между Св. Дух и техните земни тела. Някои от тях остават хилядолетия нетленни (по Божи Промисъл), други са тленни.

Между светостта на човека и нетлението на тялото му няма пряка (причинна) връзка. Това е дело на тайнствения Божи Промисъл. Даровете на Св. Дух са различни (1 Кор. 12 гл.) и никой не знае как и защо се разпределят различно.

Църквата почита всички (тленни и нетленни) св. мощи. Доказателства:

В Стария Завет:

– Тялото на един мъртвец се докоснало в гроба до костите на св. пр. Елисей и мъртвият възкръснал (4 Цар. 13:21).

– Кожухът на св. пр. Илия, оставен на св. пр. Елисей, извършвал големи чудеса (4 Цар. 2:14).

В Новия Завет:

– Дрехите и кърпите на св. ап. Павел, полагани върху болни или обхванати от нечисти духове, вършели чудеса (Деян. 19:12).

– Сянката на св. ап. Петър лекувала мнозина (Деян. 5:15).

Свидетелства на св. Отци:

Св. Григорий Богослов: “Самите тела на светиите, когато се докоснат до тях (с вяра), действат така, както техните души. Дори капките кръв и всичко, що носи следа от тяхното страдание, са така действащи, както телата им” (Из слово за митрополит Киприан).

Св. Амвросий Медиолански: “Колко кърпи (убруси) се предават от ръце на ръце! Колко дрехи, които са били възлагани на свещени останки и с едно докосване са ставали целебни, се изискват един от друг. Всички искат само да се докоснат и който се е докоснал, се е изцелявал!”

Св. Ефрем Сириец: “След смъртта си мъчениците действат като живи – изцеляват болни, изгонват бесове... Защото на светите мощи винаги е присъща чудодейната благодат на Св. Дух”.

Св. Йоан Златоуст: “Не само телата, но и самите гробници на светиите са изпълнени с благодат... Костите им покоряват и изтезават демоните, освобождават тези, които са свързани с жестоки окови”.

Блажени Августин: “Не са минали и две години, откакто в Ипон се намират мощите на мъченик Стефан, и числото на записаните чудеса от тях достига 70”.

Форми на почитане на св. мощи:

– Благоговейно събиране и съхранение на св. мощи. Това дело започва още от св. Игнатий Богоносец и св. Поликарп Смирненски († 155).

– Тържествено откриване и пренасяне на св. мощи.

– Установяване на празнични дни, посветени на откриване на някои св. мощи.

– Построяване на храмове над св. мощи.

– Поклоннически пътувания до светите гробници.

Духовно-благодатен живот

Общо понятие за Тайнствата

I. Произход и етимология на понятието "Тайнство".

"Тайнство, тайна, мистирион" е термин с различно значение.

В Стария Завет под този термин се обозначава цялото тайно, Божествено послание към човечеството. В Новия Завет то означава тайни на Царството Божие, на цялото Божие домостроителство. Св. ап. Павел нарича тайнство Христовото учение: "Да ми се даде слово дръзновено да възвестявам тайната на благовестието" (Еф. 6:19). "Молете се също и за нас, за да ни отвори Бог вратата на словото да разгласим Христовата тайна..." (Кол. 4:3). Тайната е Боговъплъщението: "Велика е тайната на благочестието: Бог се яви в плът" (1 Тим. 3:16). Вярата като вид тайна: "Дяконите да пазят тайнството на вярата с чиста съвест" (1 Тим. 3:9).

Само веднъж думата "тайнство" в Новия Завет е употребена в сакраментален смисъл: "Тази тайна е велика, но аз говоря за Христа и за Църквата" (Еф. 5:32).

Извод: В Свещ. Писание само веднъж думата *μυστήριον* има сегашното си значение. В останалите случаи тя изразява по-обща идея, главно тайнствения смисъл на Христовото домостроителство.

Етимология: мистирион (*μυστήριον*) от глагола *μύω* (затварям очи; стискам зъби; задържам звук) – означава съзнателно, скрито, тайно учение, култово действие или мистично посвещение (церемония), с каквито езичниците са приемали в своите религиозни общества новопосветените. Езическите мистерии много напомнят тайнството св. Кръщение по външна форма (отричане от нещо, обличане в бели дрехи, заклинание и др.). По вътрешен смисъл разликата е съществена. Езическите мистерии били ритуализирани магически обреди, които не изисквали лично отношение на посвещавания – вяра, свободен и съзнателен избор. Само поради външно сходство св. Кръ-

щение, а след него и другите св. тайнства били наречени мистерии в религиозен, култов смисъл.

На Запад се налага терминът *sacramentum*. Първ го употребява Тертулиан. *Sacramentum* има смисъл на паричен залог, оставен в храма от двама спорещи; обет за вяност. Едва в XII век Петър Ломбард въвежда понятието "тайнство" (*μυστήριον*; *sacramentum*) в сегашния смисъл. Нито в Св. Писание, нито в древните християнски писмени паметници няма точно изработено разбиране за понятието "тайнство". Причина за това са тревожните времена за Църквата през първите три века. Тайнствата се разработвали догматически съобразно нуждите на времето: "Отците на Църквата обикновено ограждали тайнствата с мълчание и излагали учението за тях според нуждите на времето" (св. Василий Велики). Така се избягвала опасността тайнствата да бъдат профанизирани и превратно изтълкувани от езичниците, както свидетелства св. Василий Велики.

II. Същност на тайнствата.

Тайнствата са свещенодействия, духовно-осезаеми средства за спасение, при които чрез видими знаци се дава невидима Божия благодат, която очисти от греховете, освещава човешката природа и води вярващия човек към спасение.

1. Особенности на тайнствата.

Всяко тайнство има две страни – видима и невидима. Невидимата страна се състои в тайнственото възприемане на благодатните дарове на Св. Дух в присъствието на Божията благодат в живота на човека и неговото духовно издигане. Към видимата страна се отнасят веществото, което се употребява за тайнството, йерархическото лице, което го извършва и съответните чинопоследования и изказаната тайноизвършителна формула.

Тайнствата са действителни и действени. Те са действителни, когато са извършени от законно йерархическо лице, когато правилно е изказана формулата на тайнството и е приложено съответното вещество. Това е обективната страна на тайнствата.

Действената страна зависи от личната вяра на този, който възприема тайнствата и от волята му да ги приложи в своя личен живот.

Тайнствата не действат автоматично, а съобразно личните усилия на всеки християнин. В това се заключава субективната страна на тайнствата.

“Който повярва и се кръсти, ще бъде спасен” (Марк 16:16).

“Който яде и пие недостойно, той яде и пие своето осъждане” (1 Кор. 11:29).

Връзката между действителността и действеността на тайнствата е трудна за разгадаване. Тя, като вид тайна, е съизмерима с тайната на взаимодействието между душата и тялото. Когато тайнството е извършено правилно (действително), но не се възприема с вяра и желание, то остава бездействено. Божията благодат е реална, но “консервирана” поради отказа на свободната човешка воля.

Св. Кирил Йерусалимски: “Ако ти си тук, но не си с мисълта си, то няма никаква полза... Ти си умил тялото с вода..., а душата не се е погребала с Христа и не е възкръснала с Него. Ако запазиш злите си намерения, не се надявай да получиш благодат. Ако лицемериш, люде ще те кръстят, но няма да те кръсти Св. Дух”.

“Разпалвай Божия дар, който живее в теб” (2 Тим. 1:6).

“Духовната благодат, приета еднакво от всички вярващи, намалява или се увеличава в зависимост от нашите постъпки” – св. Киприан Картагенски.

Тайнствата се различават от обредите (водосвет, панихида, молебен), защото при обредите има частично освещаване, без да е необходима силна лична вяра или тези обреди се извършват като молитви за други лица. Специалната освещаваща благодат се дава само в тайнствата.

Тайнствата според древната Църква са седем. Някои от тях са неповторяеми: свещенство, кръщение, миропомазание. Останалите са повторяеми.

В средните векове е имало различни мнения за броя на тайнствата. Според прот. И. Майендорф броят на тайнствата не е бил еднакъв в Източната църква. Св. Теодор Студит дава списък на 6 тайнства (кръщение, миропомазание, елеосвещение, монашеско пострижение, служба “изход души”). Св. Симеон Солунски (XV в.) и монах Йов (XIII в.) признават монашеското пострижение за тайнство, а Ефеският митрополит Йоасаф (XV в.) дава списък на 10 тайнства.

За пръв път на Изток се говори за 7 тайнства през 1267 г., когато византийският император Михаил Палеолог VIII е бил поканен да подпише решенията на Лионската уния, изготвени от римокатолически богослови по настояване на папа Климент IV.

2. Римокатолическо учение за св. Тайнства.

Тайнствата в Римокатолическата църква са догматизирани на Тридентския събор (1545-1563). Те действат *ex opere operato* (по силата на извършеното действие). За да бъдат тайнствата действителни и действени е необходимо йерархическото лице да има намерение правилно да извърши тайнството, а християнинът да има желание да го възприеме като такова. Участието на получателя е пасивно, защото според Римокатолическата църква Божията благодат действа със самото извършване, т.е., автоматично. Вярата и личното усилие от страна на християнина не са задължителни.

“Даването на благодатта зависи от самото тайнство, а не от благодатното състояние на извършителя на тайнството. От онзи, който приема тайнството, се изисква добро разположение на душата, за да може благодатта, която се дава чрез тайнството, да даде своя плод” (Кратък католически катехизис, 1992 г.).

3. Протестантско разбиране за тайнствата. Тайнствата са действителни и действени само ако се възприемат с вяра, с лично усилие. Ако това не е налице, няма и тайнства. Протестантите имат две тайнства – Кръщение и Евхаристия – символично.

Тайнство Кръщение

I. Същност.

Кръщението е тайнство, при което вярващият чрез трикратно потапяне във вода и произнасяне името на Отец, Син и Св. Дух от страна на законно йерархическо лице (или кръстен християнин) се очиства от първородния грях и от личните си грехове, възражда се за нов духовен живот и получава благодатни сили за спасение. Тайнството Кръщение е врата, през която се встъпва в Църквата, и условие за участие в другите тайнства. То е необходимо за всеки вярващ

човек, за да може той да се възроди духовно и усвои плодовете на Изкуплението:

“Ако някой се не роди от вода и Дух, не може да влезе в царството Божие” (Йоан 3:5).

Тайнството Кръщение е установено от Господ Иисус Христос след Неговото Възкресение: “Идете, научете всички народи, като ги кръщавате в името на Отца и Сина и Светаго Духа” (Мат. 28:19). “Който повярва и се кръсти, ще бъде спасен, а който не повярва, ще бъде осъден” (Марк 16:16).

Кръщението на св. Йоан Кръстител не е било тайнство в собствения смисъл на думата. То е било покаяно кръщение, което само пробуждало съвестта към покаяние, но не възраждало човешката природа чрез Божията благодат.

Тайнството Кръщение има обективна и субективна страна.

Субективната страна се заключава в “обещаване Богу добра съвест” (1 Петр. 3:21), т.е. лично, съзнателно и свободно решение да се прекъсне порочният живот и да се живее по Божия благодатен закон.

Обективната страна се състои в реалното изливане на спасителната Божия благодат, която очиства, просвещава и освещава човешката природа: “И такива (грешници) бяхте някои от вас, но се умихте, но се осветихте, но се оправдахте в името на Господа Иисуса Христа и чрез Духа на нашия Бог” (1 Кор. 6:11).

Връзката между субективната и обективната страна на тайнството Кръщение е показана в думите на св. ап. Петър: “Покайте се (субективно-нравствената страна) и всеки от вас ще се кръсти в името на Иисус Христос за прошка на греховете; и ще приеме дара на Светаго Духа (обективната страна)” – Деян. 2:38.

Чрез тайнството Кръщение вярващият умира за греховния живот, “погребва се с Христос в смъртта” (Рим. 6:4), за да участва в новия обновен духовен живот, който води към спасение. Затова тайнството Кръщение се нарича “баня на възраждането и обновата от Духа Светаго” (Тит 3:5). Промяната в духовния живот на човека не е външна (формална), както учи Римокатолическата църква, т.е. Бог само забравял нашите грехове заради Христовата Жертва. Божията благодат не действа автоматично (ex opere operato) върху природата на човека,

а само по принципа на “синергизма”, т.е., чрез съзнателно-свободното усилие на човека да промени качеството на духовния си живот. Промяната не е само нравствена (същностна), но условна, доколкото човек лично ще разчисти пътя на възраждащата Божия благодат: “Всички, които в Христа се кръстихте, в Христа се облякохте” (Гал. 3:27). “И тъй, грехът да не царува в смъртното ви тяло, за да му се не покорявате в телесните похоти” (Рим. 6:12). Затова епископ Теофан Затворник ясно показва връзката между обективната и субективната страна в Тайнството Кръщение: “Благодатта, която дава (Кръщението) затвърдява решението на волята и ѝ дава сила да устои в него”.

При тайнството Кръщение човешката природа не е възродена до състоянието на природата на Адам преди грехопадението, защото съдържа в себе си някаква предразположеност към греха и свободната воля да се върне към греха. Тази опасност обаче не е решаваща, защото Божията благодат след Кръщението действа подпомагащо. Грехът не действа вече като втора природа, а по-скоро като потенциална възможност. Плътта винаги желае противното на духа, но това не означава, че човек е роб на греха. Борбата с плътската наклонност трябва да се води непрекъснато: “Доколкото човек се подвизава за благочестието, дотолкова той придобива величие на душата си” (св. Григорий Богослов). Решаваща се оказва свободата на волята, която насочва обикновената природа към добро.

II. Условия и външна страна на тайнството Кръщение.

1. Условия: вяра и покаяние:

“Който повярва и се кръсти, ще бъде спасен, а който не повярва, ще бъде осъден” (Марк 16:16).

“Покайте се, и всеки от вас да се кръсти в името на Иисуса Христа за прошка на греховете; и ще приеме дара на Светаго Духа” (Деян. 2:38).

Вярата е главното и необходимо условие – вяра в Иисус Христос като Син Божий, Изкупител и Спасител на света.

2. Външна страна на тайнството Кръщение.

Тайнството Кръщение има невидима и видима страна. Невидимата е духовно-мистичното осъществяване на връзката между човека и Божията благодат.

Видимата страна на тайнството има няколко момента:

– Трикратно потапяне на кръщаващия се човек в чиста вода и произнасяне на сакраменталната формула от йерархическото лице или кръстен християнин: “Кръщава се Божият раб... в името на Отца, амин; и Сина, амин; и Светия Дух, амин”. Всяка друга словесна формула е недействителна според 49-то Апостолско правило.

– Отричане от дявола (Еф. 2:2; Марк 16:17).

– Обличане в бяла дреха, символ на духовна чистота и нов живот.

– Възлагане на Св. Кръст върху главата на кръщаващия се в знак, че той принадлежи вече на Иисус Христос и е понесъл бремето на християнския живот (Мат. 16:24; Марк 8:34).

– Обикаляне около св. Купел със свещи – символ на съюза между кръстения и Бога.

III. Особенности при извършването на тайнството Кръщение.

1. При изключителни случаи тайнството Кръщение може да се извърши от всеки кръстен християнин, като той потопи трикратно във вода кръщавания и изкаже точно кръстителната формула. Свещеникът по-късно допълва чинопоследованието.

2. От древност се е признавало за валидно т.н. “Кръщение с кръв”, когато мъчениците загиват за Христа, без да са били още кръстени.

3. Кръщението е еднократно тайнство (Еф. 4:5).

4. От древност Църквата е кръщавала и деца. За това свидетелстват светите Отци. Св. Иринеи Лионски: “Христос е дошъл да спаси всички, които чрез Него се възраждат в Бога; младенци, деца, юноши и старци”. Дионисий Ареопагит: “Божествените наши наставници допускаха да бъдат кръщавани младенци при условие, че родителите им ще възложат на някого от вярващите да ги запознае добре с божествените предмети и ще се грижи за тях като баща за тяхното спасение”.

Ориген: “Обичаят да се кръщават деца е апостолско предание”.

Св. Григорий Богослов: “Ти имаш рожба; не позволявай да се усили у нея повредата. Нека тя бъде осветена в младини и да бъде посветена на Бога от първите си дни”.

Картагенският събор (252 г.) препоръчва кръщението на деца да става още на втория или третия ден след раждането им.

Теодорит Кирски: “Ако опрощението на греховете беше единственото значение на Христос, защо тогава кръщаваме новородените, когато още не са вкусили греха? Кръщението е обещание за по-големи и по-съвършени дарове. То е един вид бъдещо възкресение, участие в Неговото Възкресение, плащ на спасение, риза на радост, одежда на светлина или по-скоро самата светлина”.

Св. Симеон Солунски пише, че безличната формула на Кръщението означава свобода на кръщаващия се. След Кръщението започва синергията между Бога и кръстения човек.

Тайнство Миропомазване

I. Същност.

Миропомазването е тайнство, в което на кръстения при помазване частите на тялото с осветено миро от страна на йерархически лица и произнасяне на думите: “Печат дара Духа Святаго” се дават благодатни сили за укрепване и израстване в духовния живот.

Преки указания в Новия Завет за тайнството Миропомазване няма, но има косвени посочки:

“Който вярва в Мене, от неговата утроба, както е речено в Писанието, ще потекат реки от жива вода. Това каза за Духа, Когото щяха да приемат вярващите в Него, защото Дух Свети още не бе даден, понеже Иисус още не бе прославен” (Йоан 7:38-39).

“Не се отдалечавайте от Йерусалим, а чакайте обещанието на Отца, вие не след много дни ще бъдете кръстени с Дух Свети” (Деян. 1:4-5).

В изпълнение на това Христово обещание Дух Свети слиза върху светите апостоли и други ученици на Петдесетница, след което апостолите започват да кръщават както с вода (водно кръщение), така и с Дух Свети.

При тайнството Миропомазване се дава цялата пълнота на Св. Дух, необходима за духовно израстване на кръстения. Това е невидимата, духовно-благодатна страна на тайнството Миропомазване.

Видимата страна на това тайнство се състои в помазване с осветено св. миро челото – за очистиране и просвещаване на ума; очите,

ушите и устата – печат върху сетивата; гърдите – укрепване на физическите сили на човека; нозе и ръце – печат върху действията на християнина.

Сакраменталната формула “Печат дара Духа Святаго” е взета може би от думите на св. ап. Павел: “Тоя, Който ни утвърждава днес с вас в Христа и ни помаза, е Бог. Той ни и запечата и даде залога на Духа в сърцата ни” (2 Кор. 1:21-22).

Сакраменталната формула “Печат дара Духа Святаго” не визира конкретен дар на Св. Дух, а цялата благодат за спасението на човека. “Залог” е ключова дума в тайнството. На църковно-славянски тя е “обручение” и с този смисъл с думата се подчертава както съюзът между душата и Бога, така и неизменното благодатно Божие присъствие в душата на всеки миропомазан.

Към невидимата благодатна страна от присъствието на Св. Дух се отнася и стихът “И вие имате помазание от Св. Дух” (1 Йоан 2:20-27). Тук под “помазване” се разбира не външно действие или самия акт на помазването, а вътрешното помазване, което е оказало благодатно-просвещаващо въздействие върху цялата човешка природа.

Връзката между тайнството Кръщение и тайнството Миропомазване е изказана ясно от св. ап. Павел: “Не оскърбявайте Св. Дух, с Когото сте запечатани за деня на избавлението” (Ефес. 4:30). Денят на избавлението е денят на Кръщението.

II. Древен произход на тайнството Миропомазване.

Пръв Ориген нарича св. Миропомазване тайнство. Преди него още от апостолско време то е било неразривно свързано с тайнството Кръщение и Св. Евхаристия.

Св. Иринеи Лионски различава “баня на нетлението” (Кръщението) от единството на душата с Духа, давано при тайнството Миропомазване.

Св. Киприан Картагенски: “След излизане от Св. Купел, ние помазваме с благословено помазание... То е телесно, но има духовен плод, както е кръщението”. В апостолските правила ясно е посочено, че след Кръщение трябва да се извърши тайнството Миропомазване.

В апостолско време тайнството Миропомазване се извършвало чрез ръководяване и молитви за приемане даровете на Св. Дух

(Деян. 8:14-17). По-късно това тайнство се извършвало чрез молитви и помазване, тъй като апостолите починали, а християните се увеличили многократно. Вместо ръководяване от епископ тайнството Миропомазване започнало да се практикува и от свещеници чрез помазване с миро. Мирото се приготвя през Страстната седмица от дървено масло (елей), вино и 90 благоухания. От Велики Понеделник до Велика Сряда се варят съставките, а на Велики Четвъртък след Св. Литургия след освещаване на Св. Дарове се извършва самото освещаване на Св. Миро от епископи.

Тайнството Миропомазване е еднократно. Според 95-то правило на Трулския събор (691-692) еретици и отпаднали от вярата се приемат в православната вяра не чрез повторно кръщение, а само чрез миропомазване. Кръщаването изчиства от първородния грях, а миропомазването е съюз между душата и Бога.

В Римокатолическата църква Миропомазването се извършва само от епископ (в изключителен случай от упълномощен от него свещеник), като освен помазване със Св. Миро се извършва и ръководяване върху главата на приемащия го. То се нарича конфирмация и се прави на деца над 7 годишна възраст.

Св. Симеон Солунски: “Ако някой не приеме мирото, той не е изцяло кръстен”.

Тайнство Евхаристия

I. Същност.

Светата Евхаристия е тайнство, в което вярващият приема Иисус Христос под вид на хляб и вино, предварително претворени от Св. Дух в истинско Тяло и истинска Кръв на Христос.

II. Установяване.

Преди Тайната вечеря Иисус Христос е казал: “Аз съм живият хляб, слезъл от небето; който яде тоя хляб, ще живее вовеки; а хлябът, който Аз ще дам, е Моята плът, която ще отдам за живота на света” (Йоан 6:51).

Самите думи на установяването, казани на Тайната вечеря: "Вземете, яжте: това е Моето тяло. И като взе чашата и благодари, даде им и рече: пийте от нея всички; защото това е Моята кръв на новия завет, която за мнозина се пролива за опрощаване на грехове" (Мат. 26:26-28). Св. евангелист Лука добавя: "Това правете за Мой спомен" (Лк. 22:19).

Същността на Св. Евхаристия се заключава в това, че действително, а не символично, става мистичното претворяване на хляба и виното чрез действието на Св. Дух в еднаква същност с тялото и кръвта на Иисус Христос.

Терминът "претворяване" е въведен от XI век от Западната църква, а от Източната по-късно. Древната църква е познавала друг термин "метаболин" (μεταβάλλειν), който имал същия смисъл – преложение.

Особен момент при това претворяване има в т.н. епikleза (специална молитва, която придружава установителните думи на тайнството). Част от нея гласи: "И сотвори убо хлеб сей честное тело Христа твоего, а еже в чаши сей – честную кровь Христа твоего, преложив Духом Твоим Святим".

Светите Отци винаги са учели, че под хляб и вино присъстват истинските Христови Тяло и Кръв.

Св. Игнатий Богоносец: "Желая Божия хляб, небесния хляб, който е плътта на Иисуса Христа, Сина Божи".

Св. Иустин Мъченик: "Ние приемаме евхаристията не като обикновен хляб и обикновено питие... Ние сме научени, че чрез словото и молитвата тази храна е кръв и плът на възплътилия се Христос".

Св. Иринеи Лионски: "Чашата с вино и вода и приготвеният хляб приемат Словото Божие и евхаристията става тяло Христово... Евхаристията се пренася не плътски, а духовно и поради това чисто... та приелите под образа на хляба и виното тялото и кръвта Христови да получат прошка на греховете".

I Вселенски събор: "На божествената трапеза ние не трябва да виждаме обикновен хляб и вино, но с вяра трябва да разберем, че на свещената трапеза лежи Агнецът Божи, Който взема върху Си греховете на света".

Разликата между Голготската Жертва и Евхаристийната е в това, че Голготската е кръвна и еднократна, а Евхаристийната – безкръв-

на, многократна и възпоменателна. "Защото, колчем ядете тоя хляб, и пиете тая чаша, ще възвестявате смъртта на Господа, докле дойде Той" (1 Кор. 11:26).

В Св. Литургия става актуализация на тази Жертва чрез Св. Дух, т.е. ние влизаме в онова свещено време, когато апостолите за пръв път са вкусили от Тялото и Кръвта Христови и заедно с тях ставаме участници на Тайната вечеря.

Евхаристийната Жертва е и възпоменателна (1 Кор. 11:26). По това тя прилича на старозаветна жертва, която също има възпоменателен характер (Лев. 2:1-16; Деян. 10:4).

Христовото Тяло и Кръв присъстват едновременно и навсякъде във всички частици на Св. Дарове, защото "Божият Агнец е раздробляем и неразделим, всякога яден и никога неоскъдняващ, но който освещава причащаващите се" (Из молитвата от Св. Литургия).

III. Видима и невидима страна на Светата Евхаристия.

1. Видима страна.

1.1. Веществото на тайнството. Хлябът е квасен (τον άρτου), а не безквасен (άφιμου), пресен, пшеничен. Виното е чисто, гроздово, червено, разтворено с малко топла вода според свидетелството на св. ев. Йоан (от ребрата на Спасителя след прободането Му с копие изтекло кръв и вода).

1.2. Богослужението. Главната част на Св. Литургия се състои от: Проскомидия, Литургия на оглашените, Литургия на верните.

При Литургията на верните се чуват и извършват: Великият вход; Епikleза и претворяване на Св. Дарове; Отче наш; Причастяване на духовниците и миряните; последно явяване на Св. Дарове.

Самото претворяване се извършва чрез установителните думи: "Вземете, яжте – това е Моето Тяло, което за вас се преломява за опрощаване на греховете. Пийте от нея всички – това е Моята кръв, която за вас и за мнозина се пролива за опрощение на греховете".

При Римокатолическата църква няма Епikleза, като се смята, че самото претворяване става при установителните думи, когато са изказани от законно йерархическо лице.

2. Невидима страна.

Мистичният момент е, когато Св. Дух претворява хляба и виното в Тяло и Кръв Христови. Самата същност на претворяването е ве-

лика тайна. За нея св. Йоан Дамаскин пише: "Това тяло, взето от Св. Дева, е истински съединено с Божеството. Но не възнеслото се тяло слиза от небесата, а самият хляб и самото вино се претворяват в тяло и кръв Божии. Ако ли попиташ: по какъв начин става това, стига ти да чуеш, че то се извършва от Св. Дух... И нищо повече не знаем. Знаем само, че Словото Божие е истинско, действително и всесилно, но начинът на претворяване е непостижим".

При самото причастяване вярващият влиза в невидимо мистично единение със Спасителя, което е залог за вечен живот (Йоан 6:54). По силата на осъщественото вече в Христа единение между Божествената и човешката Му природа, всеки, който се причастява с Неговите животворящи Св. Тайни, става по необясним, но реален начин, участник на божественото естество: "Чрез които ни са дарувани твърде големи и драгоценни обещания, та чрез тях да станете участници в божественото естество, като отбегнете световното разтление от похоти" (2 Петр. 1:4).

Николай Кавасила казва, че Св. Евхаристия е тайнство, което усъвършенства всичките други тайнства. То е последното, зад което повече не може да се постигне. Наречено е от него още "прославеният Брак, при който Иисус Христос взема Църквата за своя Невяста".

Евхаристията е предчувствие за есхатологическите обещания на Иисус Христос, т.е. за събъдването на целия богослужебен живот на Църквата, но и единственият критерий за легитимност пред Бога. Евхаристията дава и структурата на Църквата: "Църква има само там, където се извършва Св. Литургия, а това е възможно при наличие на епископ, клир и миряни" – св. Игнатий Богоносец.

IV. Подготовка за Светото Причастие.

Св. Причастие е храна за вечен живот, затова трябва да се взема колкото може по-често и не по-малко от веднъж в годината. Подготовката за него се основава на 1 Кор. 11:28-29 и включва:

1. Пост – физически и духовен.
2. Покаяние като вътрешно състояние и като Св. Тайнство. То е необходимо, за да се изпълни съветът на св. ап. Павел: "Нека всеки човек да изпитва себе си и тогава да яде хляба и да пие от чашата, защото който яде и пие недостойно, той яде и пие своето осъждане, понеже не различава тялото Господне" (1 Кор. 11:28-29).

Св. Евхаристия е център на благодатния църковен живот. Около нея са групирани всички форми на духовно-благодатно общуване с Бога. Св. Евхаристия ще продължава до свършека на света (Мат. 28:20) като една от най-важните изяви на църковния живот не само като спомен за Христос, но и като спасяваща Жертва за всички, които търсят богообщение. Св. Евхаристия е съединение не само с Христос, но и между вярващите: "Едно тяло сме ние многото, понеже се причастяваме от един хляб" (1 Кор. 10:17).

Тайнство Покаяние

I. Същност и установяване.

Покаянието е тайнство, чрез което вярващият след гласна изповед на греховете си, с гласно изказана от свещеника прошка, получава благодатно опрощение на греховете си от Самия Бог и си възвръща придобитите при кръщението чистота и невинност.

Покаянието като вид сърдечно съкрушение за сторени грехове, като екзистенциална благодатна промяна на вътрешното състояние на сърцето (μετάνοια) има широк смисъл и е една от основните теми на Библията: Псалом 50, Псалом 3, Псалом 118, покаянна изповед на Закхей (Лк. 19:8), покаяната проповед на св. Йоан Кръстител били все в този смисъл – призив и реализация на вътрешната потребност на душата от очистване. Самият Спасител започнал Своята мисия с призив за покаяние: "Покайте се, защото се приближи царството небесно" (Мат. 4:17).

Като тайнство в новозаветен смисъл обаче Покаянието е установено от Спасителя след Неговото възкресение с думите: "И като рече това, духна и им казва: приемоте Духа Светаго. На които простите греховете, тям ще се простят, на които задържите, ще се задържат". (Йоан 20:22-23). Преди своето Възкресение на два пъти Иисус Христос обещал правото на всички апостоли да прощават грехове (Мат. 16:19 и Мат. 18:18).

Тези обещания стават реалност едва след Възнесение в деня на Петдесетница. Дадените правомощия за опрощаване на греховете не са лични или само на 12-те апостоли, а е благодатно дарувано право

на църковната йерархия чрез апостолите. В Църквата винаги ще има грешници: "Ако кажем, че нямаме грях, себе си мамим и истината не е в нас" (Йоан 1:8). Следователно, винаги ще има нужда от йерархически лица, които да прилагат даденото от Христа право да се опрощават грехове.

До Христовото Възкресение покаянието е било познато като лично съкрушение на човека, което не е носило благодатен характер. То не е примирявало с Бога. След Възкресението на Спасителя покаянието придобива сакраментален характер, става тайнство, чрез което съкрушеният от вътрешно разкаяние човек се примирява с Бога посредством разрешителната молитва на свещенослужителя (заради Христовата Жертва). В древност се е практикувала и тъй наречената манастирска изповед – пред духовно опитни старци, които нямали йерархически чин, но били признати със своите харизматични дарби. Редом с тази изповед се практикувала и сакраменталната – пред свещенослужител.

II. Видима и невидима страна на тайнството Покаяние.

1. Видима страна – Устно изповядване на каещия се пред свещенослужител и опрощаване на греховете от страна на изповедника, изказано гласно, като той докосва с края на епитрахила главата на каещия се и чете разрешителна молитва за опрощаване на греховете.

1.1. Необходимост от устна изповед (гласна). Православната църква е приела от Древната църква и постановява изповедта да бъде гласна пред изповедника като израз на вътрешния подвиг на душата, която е решила да скъса с греха и да живее за Бога. Разбойникът на Кръста, Закхей и другите грешници устно изповядвали своите грехове. Има и други случаи, когато Христос вижда промяната, настъпила в душата, и Той изпреварва изповедта, като прощава греховете (Лк. 7:48), но Той е видял съкрушението на сърцето, защото е сърцеведец.

1.2. В Древната църква е била повсеместна практика не само гласната, но и публична изповед пред изповедник. Блажени Августин: "Има люде, които смятат за достатъчно за своето спасение да изповядват греховете си само на Бога..., но ти повикай свещеника и му изповядай всичко съкровено".

1.3. Св. Василий Велики: "Съгрешилите поверяват на предстоятелите на Църквата своите съкровени постъпки, за които няма други свидетели, освен Този, Който знае всички тайни".

Тертулиан говори за устна изповед (exomologesis) и покаяни подвизи – пост, молитва, съкрушено сърце.

Св. Киприан Картагенски посочва три елемента в тайнството Покаяние: вътрешно разкаяние (poenitentia), гласна изповед и възлагане на ръце от епископа (свещеника) за опрощаване на греховете.

В светоотеческата литература се посочват два термина, които ясно показват, че изповедта е гласна и понякога публична:

От Деян. 19:18: "Мнозина от повярвалите дохождаха, та се изповядваха (ἐξομολογούμενοι) и откриваха (ἀναγγέλλοντες).

Терминът ἐξομολογητής означава гласна изповед. След гонението на Декий Църквата разрешила тайната изповед, като назначила дори презвитери изповедници. Картагенският събор (251) постановил, които са извършили отстъпление от Исуса Христа при гоненията, могат да се върнат в Църквата след изповед пред свещеник и тайнство Миропомазване.

2. Невидима страна на тайнството Покаяние.

Бог по невидим начин изпраща Своята милост и опрощение за нов духовен живот и общение с Бога. Християнинът се примирява с Бога, като му се дава надежда за спасение. Св. Исаак Сириец смята, че покаянието е личен подвиг.

III. Условия за получаване прощение на греховете.

1. Истинско съкрушение на сърцето. Появява се необичайна "скръб" по Бога, която се изразява външно в покаяно настроение. "Скръбта по Бога произвежда неизменно покаяние за спасение" (2 Кор. 7:10). Това неизменно покаяние за спасение е всъщност началото на решението ни да се върнем при Бога. Скръбта по Бога и разкаянието са мотивирани преди всичко от загубената Божия любов. Скръб по Бога, причинена поради страх от бъдещото наказание, не е спасителна, не е достойна за Божието велико милосърдие. Св. Йоан Златоуст казва: "Тук е лечебница, а не съдилище".

2. Горещо желание да променим живота си. Само тогава Бог може да дойде при нас и да извърши необходимата промяна: "Когато

беззаконник се отвърне от своето беззаконие и почне да върши съд и правда, той ще бъде жив за това” (Йезек. 33:19).

3. Вярата в Христос и надежда в Неговото милосърдие.

Отчаянието е един от най-тежките грехове, защото е неверие в Божието неизказано милосърдие. Вярата в Христос и в Неговото изкупително дело дава твърда надежда за спасение и вечен живот: “Който слуша словото Ми и вярва в Оногова, Който Ме е пратил, има живот вечен и на съд не дохожда, а е минал от смърт към живот” (Йоан 5:24); “Всеки, който вярва в Него, ще получи прошка на греховете чрез Неговото име” (Деян. 10:43).

4. Пост и молитва – реално доказателство за силата на разкаянието.

Епитимията (забрана, запрещение), която се налага, не е знак за справедливост и възмездие, а педагогическо средство, чрез което Църквата се опитва да вразуми и изправи грешника.

Тайнство Елеосвещение

I. Същност.

Елеосвещението е тайнство, в което при молитвено помазване различни части на тялото с осветен елей се призовава над човека Божията благодат, която изцелява телесни болести и душевни немощи.

II. Установление.

В Свещ. Писание няма указание кога е установено тайнството Елеосвещение. Предполага се, че заповед за него е дадена от Исус Христос след Неговото възкресение заедно с други заповеди. Загатване за това има в Марк 16:18: “На болни ще възложат ръце, и те ще бъдат здрави”. Така св. ап. Павел чрез възлагане на ръце е излекувал болния баща на Поплия (Деян. 28:8-9). Както при тайнството Миропомазване възлагането на ръце е било заменено с помазване със Св. Миро, така и при тайнството Елеосвещение ръковъзлагането в апостолско време е било заменено с помазване с благословен елей.

Най-ясно указание в Новия Завет има в думите на св. ап. Йаков: “Болен ли е някой между вас, нека повика презвитерите църковни и

те да се помолят над него, като го помажат с елей в името Господне” (Йак. 5:14-15). Това означава, че още в апостолско време тайнството Елеосвещение е било факт.

III. Видима и невидима страна на тайнството Елеосвещение.

1. Видима страна – молитвите, действията и вещественният елемент.

Върху маса пред икона се поставят Кръст и Евангелие, символи на християнското спасение; съд с пшеница (надежда за ново покълване; нов благодатен живот в здраве и духовни сили); 7 свещи (седем дарове на Св. Дух); 7 пръчици с памук (за помазване на болния); съд с вино и елей – подобно на милостивия самарянин (Лк. 10:39) Господ ще измие и излекува нашите телесни и духовни болести.

Четат се 7 откъса от Св. Апостол и Св. Евангелие и след всеки откъс се помазват частите на болния. След 7-я откъс се чете специална молитва, като се държи Св. Евангелие отворено върху главата на болния – знак, че Исус Христос осенява страдащия със Своята благодат, която лекува, укрепва душата и тялото. Тайнството Елеосвещение се извършва по правило от 7 свещеници, но по изключение се допуска да бъде извършено от един.

2. Невидима страна – получаването на Божията благодат, която лекува духовните и телесните немощи: “Молитвата, произтичаща от вярата, ще изцери болния, и Господ ще го въздигне; и ако грехове е сторил, ще му се простят” (Йак. 5:15).

IV. Подготовка за тайнството Елеосвещение.

1. Очистване на съвестта чрез тайнството Покаяние – за болните, които могат да се придвижват и изповядват.

2. При особено тежки болести и невъзможност за движение Църквата счита, че Божията благодат опрощава и лекува болния.

V. Особености.

Не винаги болните след тайнството Елеосвещение получават изцеление. Причините могат да бъдат различни: слаба вяра в силата на тайнството или изпитание на вярата, или вразумление.

Тайнството Елеосвещение може да се извърши и над физически здрави хора, но търсещи духовно укрепване. Изхожда се от принципа, че грехът е всеобщ и поврежда цялата психо-физическа природа на човека.

Тайнство Свещенство

I. Същност.

Свещенството е тайнство, при което чрез молитвено възлагане на ръце от архиерей върху главата на избрано лице, върху последното се низвежда благодатта на Св. Дух, която го освещава и поставя на определена йерархическа степен, като му съдейства да извършва йерархическите си задължения – да извършва тайнства и да ръководи стадото Христово.

II. Смисъл на тайнството. Необходимост от йерархия.

Христовата Църква е преди всичко тяло Христово, духовен мистичен организъм, при който по волята на Главата, Иисус Христос и чрез благодатта на Св. Дух се извършва както лично, така и колективно освещаване на Църквата. Църквата се изгражда върху вярата и любовта на християните, върху благодатта на Св. Дух, която се изпраща и се предава от църковната йерархия. Целта на това тайнство е:

“Всички да достигнем до единство на вярата и на познаване Сина Божи, до състояние на мъж съвършен, до пълната възраст на Христовото съвършенство” (Еф. 4:13).

За да се изпълни тази важна цел е необходимо Божията благодат да бъде преподавана по съответен начин чрез църковна йерархия, за да се осъществи духовно-благодатният живот на Църквата. Под духовно-благодатен живот се разбира както прякото участие в Св. Тайнства, така и израстването в мистичното общение с Бога. Именно за тези важни цели Иисус Христос е постановил да се въведе йерархическо служение. То има своя специфика. Преди всичко йерархията в Църквата се изгражда върху презумпцията, че е налице т.н. всеобщо свещенство. Това е целият състав на Църквата, който св. ап. Петър нарича “род избран, царствено свещенство” (1 Петр. 2:9).

Всички кръстени християни са по своему свещеници на Бога, защото принасят специфични духовни жертви-молитви, пост, борба със страстите в себе си, борба със злото в света, свидетелство за Иисус Христос, мъченичество за вярата и др. Няма догматическо определение за всеобщото свещенство, но по единодушното становище на св. Отци то е необходимо предусловие за съществуването на йерархията в Църквата. От тази предпоставка следва, че всяко йерархическо лице е своеобразен представител на всеобщото свещенство в конкретната религиозна единица (енория, епархия), чрез когото се изпраща Божията благодат. Йерархическите лица са проводници на благодатните дарове на Св. Дух, без които тя е немислима. Според показанията на руската настолна книга на свещенослужителя “в Църквата няма дарове без служение, както и няма служение без дарове”. Въпросът за даровете, присъщи на йерархическите лица, е много съществен. Още от своето учредяване Църквата при избора на клирици се ръководи от принципа на църковната теокрация. Този принцип се различава от аристократичния (демократичен) принцип. Той е основан на думите на Иисус Христос: “Не вие Мене избрахте, но Аз вас избрах” (Йоан 15:16). Това означава, че всеки кандидат за йерархическо служение трябва да има своите ярки дарования от св. Дух, които са очевидни за цялата религиозна община и тогава се предлага за ръкоположение.

Йерархическите лица служат в Църквата по три начина: като свещенодействуват, като учителстват, като ръководят духовно Божия народ.

Особено голяма роля има сакраменталното им служение – извършването на тайнствата и останалите видове богослужение. “Никой не знае, казва проф. Н. Афанасиев, къде са границите на Църквата, но със сигурност се знае, че тя е там, където се извършва Светата Евхаристия и където вярващите чрез приобщаването си с Тялото и Кръвта Христови се съединяват с Христос и цялата Църква”. Църквата е немислима без извършването на Св. Евхаристия, а това е невъзможно без наличието на епископ и клир.

Св. Игнатий Богоносец: “Там, където е епископът, там трябва да бъде и народът, тъй както гдето е Иисус Христос, там е и Вселенската църква. Който върши каквото и да е било без знанието на епископа, той служи на дявола. Само тази Евхаристия трябва да се счита за ис-

тинска, която се извършва от епископа или комуто той е предоставил това”.

Църквата живее своя духовно-благодатен живот при активното взаимодействие между клир и миряни. Миряните участват както в социално-благотворителната дейност на Църквата, така и в сакраменталната, проповедническата (с позволенията на епископа) или в научно-богословски изследвания.

III. Богоустановеност на йерархията.

Йерархията е установена от Иисус Христос след неговото Възкресение:

“И тъй, идете, научете всички народи, като ги кръщавате в името на Отца и Сина и Светаго Духа, и като ги научите да пазят всичко, що съм ви заповядал, и ето аз съм с вас през всичките дни до свършека на света”. (Мат. 28:19-20).

“Както Ме Отец прати, тъй и Аз ви пращам. И като рече това, духна и им каза: приемоте Духа Светаго. На които простите греховете, тям ще се простят; на които задържите, ще се задържат” (Йоан 20:21-23).

Според руския богослов прот. Н. Малиновский тайнството ръкоположение има своя фундамент върху три действия на Иисус Христос:

- духването върху апостолите (Йоан 20:21-23), с което им обещава специфичното благодатно посещение от Св. Дух;
- възлагането на ръце върху тях в момента, когато се отделя от тях при самото възнесение. То е благословение и знак за непрекъснатото Христово присъствие с апостолите и Църквата;
- реалното изпращане на Св. Дух на Петдесетница.

С тези три акта се поставя началото на тайнството Ръкоположение, което било правилно разбрано от апостолите и те са го прилагали веднага след Петдесетница.

Видимата страна на тайнството се заключава в полагане на ръце от страна на архиерей върху главата на подходящ кандидат. Епископ се ръкополага най-малко от двама епископи веднага след малкия вход на Св. Литургия. Презвитер се ръкополага след Великия вход, а дяконът – след освещаване на Св. Дарове. Самата формула се състои в три молитви:

“Божественая благодат, всегда немощная врачующи и оскудевающая восполняющи, проручествует (името) благоговейнейшаго иподиакона во диакона (съответно диакона в презвитера, презвитера в епископа), помолимся убо о нем, да приидет на него благодат Всесвятаго Духа”.

Тази молитва се съпровожда от още две при ръкоположението.

Невидимата страна се състои в благодатното изпращане даровете на Св. Дух чрез архиерея върху присъстващия в тайнството. Този ред (ръкоположение и извършителна формула) е указан още на I Вселенски събор – правило 4 и 19 и на IV Вселенски събор – правило 2.

IV. Йерархически степени.

Има три йерархически степени

1. Дяконска степен. Тя е най-нисшата степен в църковната йерархия.

В общия случай дякон е всеки, който служи на Църквата. В този смисъл всички християни са дякони, служители. Дори Самият Христос е наречен служител (Мат. 20:28), както и апостолите (1 Кор. 3:5; 2 Кор. 5:18).

В тесен смисъл дякон е лице, принадлежащо към църковната йерархия. Дяконът е помощник на презвитерите и епископа в богослуженията, в учителството и социално-благотворителната дейност. За пръв път за дяконска степен се споменава в Деяния 6:1-6. Избраните седем дякони станали пример за служение на всички дякони по-късно. Според древните апостолски правила и в най-големия град не бива да има повече от 7 дякони (Неокесарийския събор) в знак на уважение към първите 7 дякони. Св. Игнатий Богоносец: “Дяконите са служители на тайните на Иисус Христос”.

2. Презвитерска степен (прео̀вѣтерос – духовен старец).

За първи път в Деяния 11:30 се споменава за презвитери: “Това и сториха, като пратиха събраното до презвитерите по Варнава и Савла”.

Презвитерите имат правомощието да свещенодействат, учителстват и ръководят духовно повереното им паство. Презвитерите участват в йерархическото управление на Църквата като членове на епархийския съвет. Те са и част от избирателите при избор на нов кандидат за овдовялата епархийска или митрополитска катедра.

Презвитерите са участвали най-активно на Апостолския събор и по този начин са спомогнали да се разреши важен богословски спор.

3. Епископска степен (ἐπίσκοπος – надзирател, пазител, страж).

Епископът има следните правомощия:

– Свещенодействия. Освен сакраменталните правомощия на презвитерите епископите имат и правото да ръкополагат по-нисши клирици, да освещават св. Миро, да освещават храмове и св. Антиминс.

Епископът участва в състава на архиерейския синод при поместните църкви и е делегат за поместни и Вселенски събори.

– Учителство. Според 19-то правило на Трулския събор всеки епископ всяка неделя и на големите празници е длъжен да проповядва и разяснява истините на вярата.

“Внимавай на себе си и на учението; постоянствай в тия неща, защото, като постъпваш тъй, и себе си ще спасиш, и ония, които те слушат” (1 Тим. 4:16).

“Проповядвай словото, настоявай навреме и не навреме, изобличавай, запретявай, увещавай с голямо дълготърпение и поука. Защото ще дойде време, когато човеците не ще търпят здравето учение, но, водени от своите похоти, ще си насъберат учители да им гъделичкат слуха; те ще отвърнат слуха си от истината и към басни ще се обърнат. Но ти във всичко бодърствай, скърби претърпи, дело на благовестник извърши, службата си добре изпълни” (2 Тим. 4:2-5).

– Цялостно ръководство на поверената му църковна единица.

На епископски контрол и съд се подлагат всички нисши клирици от поверената епархия. При тежки нарушения от тяхна страна се завеждат църковно-наказателни дела. Под контрол на епископа е и административната дейност.

В Св. Писание няма ясни посочки за учредяването на епископска степен, но тя е учредена още от апостолско време, защото най-близките ученици на апостолите говорят за приемственост в ръкоположението: “Епископите са поставени от самите апостоли или по-късно – от други достоуважавани мъже със съгласието на цялата Църква” – св. Климент Римски.

Всяка степен има своите отличия за особено духовно служение:

Дяконска: протодякон (при монаси-йеродякон; архидякон).

Презвитерска: протоиерей, свещеноиконом, протопрезвитер (при монаси – йеромонах, архимандрит).

Епископска: митрополит, архиепископ, патриарх.

Това са почетни, а не духовни степени.

V. Апостолско приемство.

1. Приемство в областта на вярата – неизменно и вярно преподаване на Христовото учение (1 Кор. 11:23; 1 Кор. 15:23; Гал. 1:8-9).

2. Приемство в сакраменталната област.

Апостолите са имали свои приемници, на които предали правомощията да ръкополагат и учредяват църковни общини (1 Тим. 5:22; 2 Тим 1:6; 1 Тим. 4:14). Апостолското приемство е гаранция за чистотата на вярата и средство за духовно-благодатния живот в Църквата. Да се прекъсне апостолското приемство означава да се наруши единството във веригата и да спре потокът на духовно-благодатния живот в Църквата, т.е. тя да прекъсне своето съществуване. Това е абсурдно. Щом Христос пребъдва в Църквата, в нея е налице и апостолското приемство в двата му аспекта.

Св. Климент Римски: “Христос е изпратен от Бога, апостолите от Христос, а епископите са поставени от апостолите”.

Тайнство Брак

I. Определение.

Бракът е тайнство, в което на младоженците, които доброволно пристъпват към бракосъчетание и тържествено обещава пред свещеника и Църквата да пазят съпружеска вярност, се дава благодат от Бога чрез благословение от свещеника. Тая благодат освещава брачния съюз, издига го до духовно единение на Христос с Църквата и съдейства да постигнат целите на брака: взаимно подпомагане в нравственото усъвършенстване и спасение; благословено раждане на деца и тяхното възпитание.

II. Установление на брака.

1. Като съюз бракът е установен още в рай. Според проф. Троицки бракът има двоен смисъл. В Битие 1:28: "И благослови ги Господ, като им рече: плодете се и множете се, пълнете земята и обладайте я и господствайте над морските риби (и над зверовете), над небесните птици (и над всякакъв добитък, над цялата земя) и над всякакви животни, които пълзят по земята". Не е указано, че благословението за размножаване на мъж и жена се дава като на личности (иш – иша), а е писано за "закар" и "некба". Това означава, че в първия момент на сътворението на човека Бог дава общо благословение на всички живи същества, разгледани като родови представители, т.е., като ярки индивиди от животинското царство (затова "закар" – самец и "некба" – самка). Въпросът за биологичното размножение на човека засяга т.н. нисша подсъзнателна сфера, т.е. сферата на инстинктите. Висшата съзнателна сфера, където има нравственост, свобода и любов в този стих Битие 1:28 не е посочена, а чак в Битие 2:18-24: "И рече Господ Бог: не е добро за човека да бъде сам; да му сътворим помощник, нему подобен. Господ Бог направи да произлязат от земята всички полски животни и всички небесни птици, и (ги) заведе при човека, за да види, как ще ги нарече той, та както човекът нарече всяка жива душа, тъй да бъде името ѝ. И даде човекът имена на всички добитъци и небесни птици и на всички полски зверове; но за човека не се намери помощник, нему подобен. И даде Господ Бог на човека дълбок сън; и когато заспа той, взе едно от ребрата му и запълни онова място с плът. И създаде Господ Бог от реброто, взето от човека, жена, и я заведе при човека. И рече човекът: ето това е кост от костите ми и плът от плътта ми; тя ще се нарече Жена, защото от Мъжа бе взета. Затова ще остави човек баща си и ще се прилепи към жена си; и ще бъдат двамата една плът". В тези стихове се вижда, че Адам е осъзнал особена дефектност на своето битие – да съществува без друга подобна нему личност, да живее в самота. Еврейският глагол "nehed" означава самота, да стоиш пред никого. Затова Адам след сътворението на Ева със своеобразен възторг изрича от благодарност към Бога и с възхищение думите в Битие 2:18-24. Употребена е думата "саркс" като метонимия на думата "същество", а "сома" – плътска любов. Под "саркс" се разбира тайнствено, метафизическо единство,

получено чрез силата на свободната любов. Св. Йоан Златоуст казва: "Само любовта може да промени всички неща".

В рай е била създадена и първата семейна църква, която не била още изложена на греха. "Именно семейството е онзи остров, който не е бил потопен от греховните вълни" – проф. Троицки. Блажени Августин изяснява: "Адам е съгрешил, защото не се е разделил със съгрешилата Ева. Той е съгрешил не защото е бил въведен в заблуждение от Ева, а защото се покорил на жена си поради съпругеската любов". В рай съюзът между Адам и Ева е бил като едно трансцендентно единство. Светите Отци подчертават, че Адам е искал помощник нему подобен, чрез когото да осъществи пълнотата на личностното общение. Едва след грехопадението започва да действа първоначалното Божие благословение за размножаване, но вече от личности (закар и некба, а не иш и иша). Св. Йоан Дамаскин, св. Максим Исповедник и др. подчертават, че след грехопадението бракът става "спасителен пояс" за оцеляване на човечеството.

Въпреки всички превратности на нравственото падение бракът при всички народи се счита за нещо свято и достойно за човешкото битие. Християнските канонисти и учители на Църквата с особено уважение са гледали на брака даже в нехристиянските народи. Според св. Амвросий Медиолански християните са взимали жени според правилата на 12 таблици на римския закон. Номоканонът на патриарх Фотий смята, че брачният закон на римския юрист Модестин е "най-добър". Едва при Блажени Августин се появява своеобразно разграничение между християнския и езическия брак. Блажени Августин изказва мисълта, че "Всичко, що не е от вяра, е грях" (Рим. 14:23) и в такъв случай християнските бракове имат по-голямо достойнство. Под влияние на тези идеи богословите от средните векове започват да разглеждат браковете като сакраментални, т.е. християнски, и нехристиянски – несакраментални. Това не е било първоначалното становище на Църквата.

2. За брака като тайнство има две становища. Първото е най-разпространено: че с присъствието си на сватбата в Кана Галилейска Спасителят е установил тайнството Брак в сакраментален смисъл. Това обаче според проф. Троицки е по-късно разбиране на тайнството, което е изказано от Римокатолическата църква на Тридентския

събор (1545-1563). На 24-тата сесия на този събор се казва: "Бракът наистина е в собствен смисъл едно от тези 7 тайнства на евангелския закон, установени още от Господ Исус Христос". Това се възприема по-късно от православното богословие. Светите Отци от ранните векове на Църквата имат друго становище. За тях бракът е установен още в рая преди грехопадението. Христовото присъствие в Кана Галилейска е само потвърждение на брака, установен и благословен от Бога в Рая.

Св. Йоан Златоуст: "Христос е дошъл и донесъл дар, за да почете това дело, а не да благослови".

Блажени Августин: "Христос не е благословил младоженците, а се явил да потвърди, че Той Сам в рая е установил брака".

III. Смисъл на тайнството Брак.

Християнският брак е тайнство. Чрез него се осъществява "разширение на човешката личност, нейното благодатно прозрение за същността на човека, за смисъла на човешкия живот, че само в брака и чрез брака любовта може да промени из основи човешките личности. Св. Василий Велики нарича християнския брак "иго възложено с благословение". Бракът е мъченичество и затова брачните венци символизируют както достойнството на брака, така и величието на подвига. Не случайно при бракосъчетание се пее тропар на св. мъченици. Мъченичеството обаче е вид усъвършенстване, при което всяка от двете личности извършва с усилие и болка своята вътрешна промяна в името на любовта. Както казва св. ап. Павел: "Любовта е връзката на съвършенството". Според светите Отци тази любов е сияние от райското блаженство на първите двама. Тя е "странно, обърнато огледало", при което всеки вижда в другия най-доброто и не вижда лошите и тъмните страни. Този поглед са имали Адам и Ева преди грехопадението (възхищение). Само при загубата на тази любов е възможно да се получи това нещастно "обективно" виждане на другия. Именно в християнския брак Божията благодат съдейства да се поддържа по-дълго и завинаги очарованието на любовта. Християнският брак няма за цел само продължението на рода, а, както казва Блажени Августин, той е сигурно средство двамата съпрузи да достигнат по-безопасно вратите на Божието Царство.

IV. Видима и невидима страна на тайнството Брак.

1. Невидима – освещаване на брачния съюз с Божията благодат, чиято цел е нравствено укрепване, усъвършенстване в духовния живот, благословено раждане на деца и тяхното християнско възпитание.

2. Видима страна.

Най-важните видими действия в тайнството Брак са: възлагане венци върху главите на младоженците и трикратно благославяне на техния брак с кратка молитва към Бога: "Господи, Боже наш, славою и честию венчай я".

Чинопоследованието на тайнството Брак има две форми: обручение и венчание. В обручението се благославя доброволното взаимно съгласие и общение на младоженците да встъпят в брак и да запазят съпружеска вярност до края на живота си. При венчаването се благославя самият съюз и се изпросва над тях благодатта на Св. Дух.

Външните видими действия, свързани с тайнството Брак, имат дълбок смисъл.

Запалените свещи, които младоженците държат, символизират важността на извършваното свещенодействие и духовно-благодатната светлина, която се получава от тайнството.

Венците са символ на високото достойнство и чест на съпружеския живот. Те са още и венци на духовен подвиг.

Размяната на пръстените, както и вкушването на вино от една чаша, символизират съвместното преодоляване на радости и скърби. Това е и един спомен и приканване да се извърши Св. Евхаристия.

Обикалянето в средата на храма изразява тяхната радост и се подразбира като доказателство за запазване целостта на техния брачен съюз и твърдостта на обетите, дадени на Църквата.

Бракът е единственото тайнство, което се извършва едновременно над двама души и ги прави да бъдат едно цяло.

V. Особенности.

Църквата учи, че бракът не е задължителен за всички християни. Към него пристъпват само онези, които имат съответната духовна нагласа. Които не са способни поради физически или психически недъзи за съпружеския живот, не са задължени към това. Към

тайнството Брак не престъпват и онези, които желаят да посветят изцяло живота си на Бога: "Който може възприе, нека възприеме" (Мат. 19:11-12). За безбрачието като по-висша форма на служение Богу пише св. ап. Павел: 1 Кор. 7:7-9; 32:33; 38.

Православната Църква допуска по снизхождение три брака, като при втория и третия брак тържественият нюанс в чинопоследованието е намален, приглушен. Тогава не се разрешава да се вземе и Св. Причастие. До X век бракът е бил еднократен независимо от причините.

VI. Условия за сключване на църковен брак.

1. Наличие на граждански брак.

2. Не се разрешава църковен брак:

2.1. През Великия пост, през определени дни пред Великденския пост, през Богородичните пости, през Коледните пости, срещу неделя и срещу 12-те Господски и Богородични празници, в дните на отсичане главата на св. Йоан Кръстител и Кръстовден. Архиепископът може да даде разрешение във всички случаи на забрана освен за брак през Великия пост.

2.2. Не се разрешава и венчавка и при случай, когато единият или двамата младоженци открито заявят, че са атеисти; когато единият или двамата не са кръстени; когато някой е в брак с друго лице; когато е налице кръвно или друго родство между годениците; когато единият или двамата изповядват друга религия.

3. Ако предварително съпрузите са сключили неправославен или нехристиянски брак, а след това се кръстят в православната вяра, не се извършва отново тайнството Брак. Ако само единият се е кръстил в православната вяра, предишният брак може да се счита за валиден.

Есхатология

Същност на християнската есхатология

Есхатология – ἐσχατός λόγος – учение за края, за последния ден, за свършека на световната история.

Основни моменти:

1. Необходимост от есхатология въобще.

Всички религиозно-философски системи включват есхатологически въпроси по причина на:

– нравствената необходимост на човешкото съзнание за справедливия завършек на битието. Без справедливост и без тържество на Доброто цялата история на човечеството и отделният живот се обезмислят;

– метафизическите търсения на философите – завършекът на телеологизма на големите метафизически построения изискват отговори за финалните въпроси за битието.

– есхатологията е необходима и на научното осмисляне на света. Какъв ще бъде светът в края? Какво ще пребъде във времето и кое ще изчезне?

2. Необходимост от християнска есхатология.

Има три вида зло: лично, субективно, психологическо; социално-обществено; физическо разрушение и смърт както на отделния човек, така и на света. Есхатологията дава най-убедителния отговор за начините, по които може да бъде преодоляно всяко едно зло.

В християнската есхатология физическото зло (смъртта) не е всепоглъщащо, безнадеждно. Смъртта е победена чрез Възкресението на Спасителя: "Христос е Глава на Църквата, ще рече – на новото човечество, в чието лоно никакъв грях или враждебна сила не могат да разделят окончателно човека от благодатта. Делото на Христос се простира върху човечеството зад видимите предели на Църквата. Всяка вяра в тържеството на живота над смъртта, всяко предчувствие за Възкресението е косвена вяра в Христос, защото само сила-

та Христова възкресява и ще възкреси мъртвите. След победата на Христос над смъртта Възкресението става общ закон на сътвореното – не единствено на човеците, но и на животните, растенията, камъните, на целия Космос, понеже всеки от нас го оглавява. И за душата, умита от сълзи, подобни на кръщението води, и обхваната от огъня на Св. Дух, Възкресението е не само копнеж, но и присъстваща реалност... безкраен океан от светлина струи от възкръсналото тяло на Спасителя” – Владимир Лоски.

Християнската есхатология е заредена с оправдан оптимизъм. На световното зло – лично, обществено и физическо, е изречена присъда. Христовият Кръст и Възкресение е “съд над съда”. На повреждения от греха свят предстои завръщане към първоначалната хармония. Изкупеният от Богочовека човек ще даде смисъл не само на своя живот, но и на света – Рим. 8:19-20. Тогава всяко добро усилие, всеки копнеж по Истината, Доброто и Красотата ще бъде пътуване към този добър край. Всяка ненавист към тях и към битието изобщо ще даде смисъл на личностния ад – самозатварянето в гравитацията на личното, егоистичното битие, в невъзможността да се излезе от безкрая на екзистенциалното време.

3. Основни теми на Християнската есхатология:

3.1. Второ Христово пришествие.

3.2. Всеобщо възкресение на мъртвите за съд.

3.3. Всеобщ Христов съд над всички и всичко.

3.4. Край на този свят и преобразуването му в такъв вид, който да съответства на желаната от Бога и човеците хармония.

Задгробно състояние на човека до Всеобщия съд

I. Душата на човека след смъртта съществува свободно и съзнателно. Над нея предстои да бъде извършен частен съд.

1. Душата след смъртта съществува в съзнателно състояние:

Притчата за богатия и Лазар – Лука 16:19-31.

Думите на Христос: Истина ти казвам; днес ще бъдеш с Мене в рая” (Лк.23:43).

“Бог не е Бог на мъртви, а на живи, защото у Него всички са живи” (Лк. 20:38).

“(Христос), бидейки умъртвен по плът, но оживял по дух, с който Той като слезе, проповядва и на духовете, които бяха в тъмница” (1 Петр. 3:27).

“Желая да се освободя и да бъда с Христа” (Филип. 1:23).

Архиепископ Филарет Черниговски: “Мисълта, че душата след смъртта съществува в безсъзнателно състояние, е непримиримата нито с непрекъснатостта на Божия Промисъл за света, нито с непрекъснатостта на нашето самосъзнание”.

2. На душата след смъртта предстои частен съд:

“На човеците е отредено да умрат един път, а след това – съд” (Евр. 9:27).

“Всички ние трябва да се явим пред Христовото съдилище, за да получи всеки заслуженото, което е извършил с тялото си” (2 Кор. 5:10).

“Прочее, очаква ме венецът на правдата, който ще ми даде в оня ден Господ” (2 Тим. 4:8).

3. Становища на св. Отци.

Св. Григорий Богослов пише по повод смъртта на неразкаялия се докато бил здрав и силен император Констанций: “Той се пресели от тукашния живот, както някои казват, като принесъл безполезно разкаяние в мига на издъхването си, когато всеки е искрен съдия над самия себе си поради очаквания го там съд”.

Св. Йоан Златоуст: “Всичко уреди тук, за да не видиш със скръб онова съдилище. Доколкото сме тук, дотолкова имаме добри надежди. А когато си отидем от този свят, вече не можем да снемем от нас греховете си чрез покаяние”.

Блажени Августин смята, че е вярно и спасително древното вярване, че душите се изправят на съд веднага след смъртта.

Св. Димитър Ростовски: “Съдът е двоен: особен и всеобщ. Особеният съд се състои в това, че човек след като умре, вижда всички свои дела”.

Състоянието на смърт в Св. Писание се нарича “изход на душата” – 2 Петр. 1:15; “освобождение на душата от тъмница” – 2 Кор. 5:1;

„Оставане на телесната хижа” – 2 Петър 1:14; „освобождение” – Филип. 1:23; „отшествие” – 2 Тим. 4:6.

II. Митарствата – особен род обяснение на частния съд.

За пръв път за митарствата на душата се говори в житието на св. Антоний Велики, написано от св. Атанасий Велики. След това за митарствата споменават св. Ефрем Сириец, св. Макарий Велики, св. Василий Велики, св. Йоан Златоуст и особено св. Кирил Александрийски в своята творба „Слово за изхода на душата”. Картинно изображение на този път на душата през духовното пространство е показано в житието на препод. Василий Нови, където починалата блажена Теодора предава чрез сън на ученика на препод. Василий какво е преминала през „въздушните” митарства. Протопрезвитер М. Помазанский казва: „Трябва обаче винаги да помним наставлението, което е направил ангелът на преп. Макарий Велики: „Земните неща приемай тук само като несъвършено изображение на небесните”. Митарствата трябва да ги схващаме преди всичко в духовен смисъл, който е скрит под повече или по-малко сетивни образи”.

Митарствата са динамично изображение на частния самосъд на душата, която след раздялата си с тялото, по великата Божия милост може да види целия свой жизнен път с всички възходи и нравствени падения. Това е справедлив съд на съвестта у човека, безпристрастна самооценка въвн от неспирния грохот на телесните страсти. При този съд душата знае истинската си нравствена значимост, в зависимост от която тя може да очаква със страх или радост всеобщия Христов съд.

За състоянието на душата след частния съд Православната църква учи следното:

„Вярваме, че душата на умрелите блаженстват или се мъчат според стореното по делата им. След като се разделят от телата, те веднага преминават или към радост, или към печал и скръб. Впрочем, те не чувстват нито пълно блаженство, нито крайна мъка. Защото пълното блаженство или пълното мъчение душите ще получат при всеобщото възкресение, когато душата ще се съедини с тялото, в което е живяла добродетелно или порочно” (Послание на източните патриарси, чл. 18).

„Отците на Църквата въз основа на Божието слово, предполагат, че мъченията на грешните до Страшния съд ще имат предначинателен характер. Тези мъчения могат да бъдат облекчени и дори напълно прекратени по молитвите на Църквата” (Послание на Източните патриарси, чл. 18).

Време и признаци на Второто Христово пришествие

I. Време на Второто Христово пришествие.

Времето на Второто Христово пришествие е неизвестно:

„За оня ден и час никой не знае, нито небесните Ангели, а само Моят Отец” (Мат. 24:36).

„Денят Господен ще дойде тъй, както крадец нощем” (1 Сол. 5:1).

„Той (денят Господен) ще настъпи като примка върху всички живеещи по цялото земно лице” (Лк. 21:35).

„И ще дойде денят Господен, както крадец идва нощем” (2 Петр. 3:10).

„И тъй, бъдете будни, понеже не знаете в кой час ще дойде вашият Господ... Затова бъдете и вие готови, понеже, в който час не мислите, ще дойде Син Човечески” (Мат. 24:42,44).

II. Признаци.

1. Общи признаци:

1.1. Евангелието на Царството Божие ще бъде проповядвано по целия свят (Мат. 24:14; Марк 13:10).

1.2. Злото неимоверно ще се разрасне в нравствената, социалната област и в международните отношения.

„А кога чуете боеве и вести за войни, не се смущавайте, понеже това трябва да стане, ала туй не е още краят” (Лк. 21:9; Марк 13:7).

„Ще въстане народ против народ и царство против царство; и на места ще има глад, мор и трусове... Тогава мнозина ще се съблазнят; и един други ще се предадат; и един други ще се намразят; много лъжепророци ще се подигнат и ще прелъстят мнозина; и понеже без-

законието ще се умножи, у мнозина ще изстине любовта” (Мат. 24:7, 9-12).

1.3. Силно настъпление срещу Църквата и християнските истини и принципи :

“Ще ви предадат на съдилища, и по синагогите ще бъдете бити и пред управници и царе ще бъдете изправени заради Мене, за свидетелство пред тях” (Марк 3:9).

1.4. Проява на природни катаклизми, причиняващи голям страх и скръб. Тези катаклизми ще бъдат видени и усетени от всички.

“И веднага подир скръбта на ония дни, слънцето ще потъмнее, и месечината не ще даде светлината си, и звездите ще изпадат от небето и силите небесни ще се разклатят” (Мат. 24:29).

“И ще бъдат поличби по слънцето и месечината и по звездите, а по земята – тъга у народите от недоумение и от морския шум и вълнение. Тогава човеците ще примират от страх и от очакване онова, което има да връхлети върху вселената, понеже и силите небесни ще се разклатят” (Лк. 21:25-26).

1.5. Ще се появи знаменията на Сина Човечески: “Тогава ще се появи на небето знаменията на Сина Човечески; и тогава ще се разплачат всички земни племена и ще видят Сина Човечески да иде на небесните облаци със сила и слава голяма” (Мат. 24:30).

2. Частни признаци.

2.1. Поява на Антихриста.

2.2. Развитие на еврейската история в апокалиптичен план:

– Декларацията Балфур (1917 г.). В нея открито се изказва стремение да се създаде държава на евреите. Така се изпълва Ис. 11:11; Ам. 9:14; Зах. 8:1-8;

– Официално създаване на еврейската държава Израел – 14.V.1948 г.;

– Завземането на Йерусалим през 1967 г. и тенденцията той да бъде обявен за “вечна и неделима столица на Израел”;

– построяване на старозаветен храм в Йерусалим, чийто прототип е Соломоновият храм;

– “Целият Израел ще се спаси...” (Рим. 11:26). Преди Второто Христово пришествие голяма част от евреите ще се обърнат към Христа. Това ще предизвика подем за християнската Църква.

Антихрист

I. В общ смисъл.

Антихрист е всеки, който отрича, че Иисус е Христос: “Всеки, който не изповядва, че в плът е дошъл Иисус Христос, не е от Бога; това е духът на Антихриста” (1 Йоан 4:3).

В този общ смисъл всички личности, които в човешката история по някакъв начин са възплъщавали противохристиянските принципи и действия, са антихристи (2 Йоан 1:7).

II. В собствен смисъл на думата.

Антихристът е определено, конкретно лице, което ще се появи преди Второто Христово пришествие и което ще се опита чрез дела и идеи да разруши Христовото спасително дело.

В Св. Писание за Антихрист се говори в : 2 Сол. 2:1-12; Откр. 13:1-8,18. За Антихриста св. отци говорят сравнително малко, предпазливо и като лично становище.

Св. Андрей Кесарийски: “Ние пристъпваме към изясняването на видяното от Богослова не като открил дълбините на скрития в него дух, а защото ние не се осмеляваме и нямаме намерение да изясняваме дори буквалния смисъл на казаното, но искаме само да дадем упражнение на ума, който в стремежа си да намери вечното, не се задоволява с преходното. Истинското познание (на Откровението) предоставяме на Божията премъдрост, която знае онези времена, в които ще се изпълни казаното и което ни е забранено да изпитваме от Апостолите” (“Тълкуване на Апокалипсиса”).

Характерни белези и действия на антихриста:

1. Антихристът ще бъде определено лице (човек, а не принцип или институция). Той е наречен “човекът на греха, синът на погибелта” (2 Сол. 2:3). За Антихриста като човек говорят св. Иринеи Лионски, св. Иполит Римски, Тертулиан, св. Йоан Златоуст, св. Амвросий Медиолански.

Отношението на Антихриста към дявола се схваща като:

– Антихристът ще бъде изчадие на сатаната (Лактанций).

– Сатаната ще се всели в Антихриста и ще го използва като средство (св. Кирил Йерусалимски).

– В Антихриста ще се въплъти (материализира) самият сатана (блаж. Теодорит – “Кратко изложение на божествените догмати”).

2. Времето на появата на Антихриста е неизвестно. Той ще се появи на историческата сцена, когато се отнеме, отстрани силата, която го задържа. Под задържаща сила някои разбират:

– Иисус Христос (архиеп. Филарет Черниговски);

– Опороченият свят ще изолира и отстрани от своя живот Христа-Спасителя и Църквата Му;

– Политическа сила (вид държавно устройство), която чрез справедливите си закони и принципи ще препятства появата на Антихриста.

3. Антихристът по характер ще бъде изпълнен с демонична горделивост, показвайки себе си като Бог (2 Сол. 2:4).

4. Антихристът ще проповядва лъжливо учение, противно на християнството и ще заблуди огромна част от човечеството: “Тогава се почуди цялата земя и тръгна подир звяра” (Откр. 13:3; 2 Сол. 2:2; 10:12).

5. Антихристът ще извършва лъжливи чудеса и знамения (2 Сол. 2:9).

6. Антихристът ще произлезе от Даново коляно. Основания:

6.1. Йаков казва за Дановия потомък: “Дан ще бъде змия на път” (Бит. 49:17).

6.2. Св. прор. Йеремиа: “От Дан се чува пръхкане на конете му, от гръмкото цвилене на жребците му трепери цялата земя; ще дойдат и ще опустошат земята” (Йерем. 8:16).

6.3. В Откровението, глава 7, не се споменава при запечатване на израилевите колена за Дановото коляно.

7. Ще бъде с могъща власт върху всички народи (Дан. 7:24, Откр. 13:2).

8. Той ще започне страшно гонение срещу Църквата. Ще убие двамата велики Божии свидетели – Енох и Илия (Откр. 11 гл). Църквата ще бъде принудена да се крие около три години и половина (Откр. 12:6).

9. Антихристът ще властва 1260 дни, след което ще бъде победен от Христос (2 Сол. 2:8; Откр. 19:19-20).

10. Относно истинското му име няма точни предсказания. Под кодовото число 666 някои виждат Лампетис (пресветъл); Титан; Латинянин; Венедиктос (благословен); лош вожд; древен завистник; несправеден агнец. Това са описателни, метафорични наименования. Истинското име на Антихриста ще се открие само в неговото време на християните, за да бъдат те предпазени от гибел: “Ако би било необходимо да се знае името му, то Този, Който знае всичко, ще го открие” (св. А. Кесарийски).

Всеобщ съд

Всеобщият съд е основен догмат на Православното догматическо богословие: “Вярвам в единия Господ Иисус Христос... и пак ще дойде със слава да съди живи и мъртви...” (Символ на вярата, чл. 7).

Св. Кирил Йерусалимски казва: “Ние проповядваме не само първото пришествие Христово (Боговъплъщението), но и другото, което ще бъде много по-славно от първото. В първото Той е лежал в ясли, обвит в пелени, а във второто се облича със светлина като с дреха (Пс. 103:2). При първото Той е разпънат на кръст заради посрама на нерадивите (грешните), а във второто ще бъде съпроводжан от ангелските войнства. Ще дойде Спасителят не за да бъде съден втори път, но да съди тези, които Го съдиха”.

Всеобщият съд може да се разглежда като съставен от няколко важни събития.

I. Пришествието на нашия Спасител Иисус Христос на земята.

1. Действителност на Второто Христово пришествие:

“Защото ще дойде Син Човечески в славата на Отца Си със Своите Ангели, и тогава ще въздаде всекому според делата” (Мат. 16:27).

Други подробности дава Спасителят в Мат. 24:27-30; Марк 8:38; Лука 12:40; 17:24; Йоан 14:3.

“Този Иисус, Който се възнесе на небето, ще дойде по същия начин, както Го видяхте да отива на небето” (Деян. 1:11).

“Ето, иде Господ с десетки хиляди Свои свети Ангели, за да извърши съд над всички” (Йуда 1:14-15).

Други важни посочки: 1 Кор. 4:5; 1 Сол. 5:2-6; 1 Петр. 4:13.

2. Характерни белези на Второто пришествие:

2.1. То ще бъде бързо и внезапно (Мат. 24:27; Лк. 17:24).

2.2. Ще се яви на небето знамението на Сина Човечески – Св. Кръст (Мат. 24:30).

2.3. Земните народи ще Го видят идващ на облаци с голяма сила и слава, съпроводен от ангелските войнства (Мат. 24:30).

2.4. По своя смисъл и цел Второто Христово пришествие ще бъде коренно различно от първото: “Тогава Той дойде в бедност, смири Себе Си до смърт, бидейки послушен (на Отца), преследваха Го, оскърбяваха Го, разпънаха Го като злодей... Сега Той ще дойде със слава и всички земни жители ще Го видят ясно – сега Той ще дойде да съди вселената в правда (Деян. 17:31) и да иска отчет от всички човещи как са се възползвали от Неговите заслуги, как са се потрудили за спасението си, станало възможно, благодарение на Неговата Кръв. И ще въздаде всекому според делата” (Митрополит Макарий, Православна догматическо богословие).

II. Възкресение на мъртвите и изменение на живите.

1. Достоверност – В 1 Сол. 4 и 5 гл. И 1 Кор. 15 гл.: “Както смъртта дойде чрез човека, тъй и възкресението от мъртви ще дойде чрез Човека. Както в Адама всички умират, тъй и в Христа всички ще оживеят” (1 Кор. 15:21-22).

“Начатък е възкръсналият Христос, после при Неговото идване ще възкръснат ония, които са Христови” (1 Кор. 15:23).

Вечното Богочовечество на Иисус Христос изяснява възможността за възкресението на мъртвите и неговата всеобщност. Христос е направил безсмъртна не една човешка личност, а всички люде.

2. Възможност за възкресение на мъртвите.

2.1. Думите на Спасителя: “Заблуждавате се, като не знаете Писанията, нито силата Божия” (Мат. 22:29 и особено Йоан 6:54-57).

2.2. Трите възкресения, които Христос е извършил – Лука 7:14; Йоан 11:44; Лука 8:49.

2.3. Апостолски указания: “Бог и Господа възкреси и нас ще възкреси със силата Си” (1 Кор. 6:14). Още 1 Кор. 15:20; Рим. 8:11.

2.4. Св. Отци и Учители на Църквата. Те изразявали мнение, че в света нищо не се унищожава, а остава цялостно в ръката на Вседържителя (Тациан). Според Тертулиан телата загиват за нас, но не и за Бога. Бог е силен да събере и най-микроскопичните части на нашите тела.

Светите Отци са припомняли чудни изцеления и възкресения в Библията. Показвали са, че има и други велики тайни като очевидни – раждането на човека, сътворяването на света от нищо.

2.5. Необходимост от всеобщо възкресение на мъртвите. То е необходимо, за да се изпълни целта на Христовото Боговъплъщение и спасението на човешкия род – тебсиса. Човекът се спасява в цялостния си състав, а не частично – духа, душата. За да се изпълни Божията справедливост, всеки ще бъде съден като човек (психо-физическо единство) – 2 Кор. 5:10.

2.6. Възкресението на мъртвите ще бъде всеобщо и едновременно. Ще възкръснат всички хора (1 Кор. 15:20), не само праведни, но и грешни (Деян. 24:15). Ще възкръснат едновременно (“в един миг”) добри и лоши (1 Кор. 15:25).

2.7. Възкръснатите тела ще бъдат по същина такива, каквито са живели преди, но нетленни. Ще се различават само по преображението си (тление – нетление; тяло душевно – тяло духовно). Всички обаче, добри и зли, ще възкръснат нетленни.

2.8. Живите, които ще посрещнат Спасителя, ще се изменят мигновено, за да могат да оцелеят при огненото преобразуване на земята. (1 Кор. 15:52-53).

3. Всеобщ съд над всички и всичко.

Действителност:

1. Христовите думи: “Отец не съди никого, но целия съд предаде на Сина” (Йоан 5:22, 27-29; Мат. 16:27 и др.).

2. Св. апостоли: “Бог определи ден, когато ще съди праведно вселената чрез предопределения от Него Мъж” (Деян. 17:31). Още: “Всички ние трябва да застанем пред Христовото съдилище” (2 Кор. 5:10).

3. Учение на св. Отци.

В древните символи на вярата се говори за всеобщ съд над живи и мъртви. Същото учат св. Поликарп Смирненски, св. Йустин Мъченик и Философ, Тертулиан, св. Киприан Картагенски, св. Йоан Златоуст и др.

III. Картинно изображение на Всеобщия съд – Мат. 25 глава.

1. Съдията, седящ на престола на славата (Мат. 25:31).
2. Ангелите като изпълнители на Неговата воля (Мат. 24:31; 13:41).
3. Съучастници в съда – светиите – Мат. 19:28; 1 Кор. 6:2.
4. Подсъдими – всички хора – добри и лоши; паднали духове (2 Петр. 2:4; Йуда 1:6).
5. Предмет на съда са не само делата на хора и демони (Рим. 2:6), но и думите (Мат. 12:36) и най-съкровените помисли (1 Кор. 4:5; Откр. 2:23).
6. Разделение на праведните от злите – Мат. 25:32-33.
7. Произнасяне на присъда над всички – Мат. 25:34-41.

Картинното изображение на Всеобщия съд според светите Отци не бива да се разбира буквално, антропоморфизирано. Св. Василий Велики казва: “Писанието представя това картинно, не защото Съдията ще задава въпроси на всеки или ще чака отговори от съдимите, но за да ни внуши грижа за това какво правим за свое оправдание. Може би някаква неизказана сила мигновено ще запечата в нашето съзнание всички наши дела. И книгите, споменати от Данииел (7:10), не са нещо друго, освен обозначение на внушената от Господа памет в душата на всеки за сторените дела и съзнание за какво точно ще бъдем наказани” (Митрополит Макарий).

IV. Преобразуване на света (свършек – *συντελεῖα του αἰῶνος*).

Катаклизми и пречистващ огън ще разрушат всички суетни и греховни човешки дела. Ще се разклатят фундаменталните сили на Вселената (Мат. 24:29-30). “Небесата с шум ще преминат, стихииите ще пламнат и ще се разрушат, а земята и всички неща по нея ще изгорят” (2 Петр. 3:10). Ще се появят ново небе и нова земя, не от нищо, а от преобразуваните (очистени от огън) небе и земя (Откр. 20:11; 21:1-27). Тварите също ще бъдат възвърнати в първоначалната хармония и смисъл на тяхното битие (Рим. 8:21-23).

Новото небе и земя ще съответстват (като среда) на новото човечество. В новия хармоничен свят няма да има грях, зло, дисхармония в природата.

Вечна мъка

I. Същност.

Вечните мъки са следствие от окончателната отсъда на Страшния съд.

Главните характеристики на вечните мъки са:

1. Отдалечаване завинаги от Бога:

“Идете от Мене, проклетите, в огън вечен, приготвен за дявола и неговите ангели” (Мат. 25:41).

Св. Йоан Златоуст: “За този, който има чувство и разум, да бъде отделен от Бога, значи вече да се измъчва в геената” (Беседа върху Послание до Римляни).

Впрочем, дори да си представим хиляди геени, то това е нищо в сравнение с нещастieto да бъдеш лишен от онази блажена слава, да си възненавиден от Христос и да чуеш от Него – “не ви познавам”.

2. Отдалечаването от Бога означава завинаги лишаване от Неговата милост и любов. Жаждата към Бога, към пълнотата на живота и битието, при положение, че стане радикално невъзможна за удовлетворяване, се именува “втора смърт” (Откр. 20:14).

3. Мястото (състоянието) на мъките се именува различно: бездна (Лк. 8:31); ад (Лк. 16:22); геена огнена (Мат. 5:22-30); огнено езеро (Откр. 19:20); външна тъмнина (Мат. 8:12).

Мястото на мъките е неизвестно. Според св. Йоан Златоуст то ще бъде вън от тази вселена.

4. Вътрешни мъчения на грешните (Рим. 2:5).

“Споменът за изминалия живот, който така безразсъдно е бил изгубен в безразсъдни дела, непрекъснатите укори на съвестта, тягостното съзнание, че вече няма никаква възможност за разкаяние, изправяне и спасение – това ще бъде едно непрекъснато терзание на нещастниците” (Православно догматично богословие, митрополит Макарий).

Св. Василий Велики: “И може би по-страшен от тъмнината и огъня ще бъде онзи срам, с който ще бъдат увековечени грешните, които непрестанно биха имали пред очите си следите от отминалите грехове, те ще бъдат като невидима боя върху душите и съзнанието им”.

5. Вечни мъки. Те са наречени “неумиращ червей”, “неугасващ огън” – Марк 9:45; Лука 16:24; Мат. 26:41; 2 Сол. 1:8.

Според св. Василий Велики това са вид мъки, които нямат аналог в този живот. Св. Йоан Златоуст казва: “Грешниците ще се облекат в безсмъртие не за чест, но за бъдещите мъки. Тях човешкият ум никога не може да си представи. Св. Йоан Дамаскин: “Грешниците ще бъдат предадени на вечен огън не такъв, веществен, а какъвто е известен само на Бога”.

6. Степени на мъченията.

Според св. Отци мъченията на грешниците ще бъдат степенувани:

Св. Василий Велики: “Бог е справедлив Съдия не само за добрите, но и за грешните. Изразът “ще бъде бит много, и ще бъде бит малко” (Лк. 12:47, 48) показва не край, а различие в измъчването”.

Така учат св. Ефрем Сириец, св. Йоан Златоуст, блажени Йероним, блажени Августин и др.

II. Вечност на мъките.

На V Вселенски събор Църквата е осъдила учението на Ориген, че след неопределено време, известно само на Бога, всички грешни души – демони и ангели ще бъдат опростени и ще се възвърнат към първоначалната хармония.

За вечните мъки учат:

1. Св. Атанасий Велики – в неговия Символ на вярата.

2. Св. Климент Римски – “Безсмъртни са всички души, дори и нечестивите, за които би било по-добре да не са нетленни, защото, измъчвайки се безконечно в неугасим огън и не умирайки, те няма да видят края на своето бедствие”.

3. Св. Иринеи Лионски: “Вечни и безкрайни ще бъдат благата, дарувани от Бога на добрите. Затова и лишаването от тях (за злите) ще бъде вечно, както ослепилят се не може да пребивава в радостта на онези, които се радват на безкрайната светлина”.

4. Св. Василий Велики: “Защото, ако има край някога на вечния живот, то би трябвало да има край и на вечните мъки. И за мъченията, и за живота (в благодат) еднакво е казано: вечни”.

III. Възражения срещу вечността на мъките.

1. Вечността на мъките противоречи на целите на творението и на плодовете на изкуплението.

Отговор: Не е виновен Бог, ако виновните твари не желаят да вървят по пътя на предназначенията им цел. Разумното същество може да се наслаждава от блаженството само свободно, когато сърцето му е свободно, когато сърцето му е готово да го приеме.

Напредък в добро и зло има под две форми – пасивна и активна. Активната форма на злото е самоутвърждаване в егоизма и горделивостта. Това е вътрешен духовен колапс, извършен съзнателно, скок в посока на небитието (макар че небитие не може да има, ако Бог не пожелае това). Бог обаче извиква към битие всичко от небитие и не може да бъде насилван и ограничаван в свободата Си. Като Всезнаец и Всеблаг Той ни извежда от нищото, защото нашето блаженство е именно в живот, истина, добро и красота. Целите на творението се изпълняват само тогава, когато разумните и свободни твари съзнателно ги търсят. При своето отрицание те намират нищетата на битието, което е наистина “втора смърт” – живот вечен без благодат, любов, истина.

2. Вечните мъки са непримирими с представата ни за един Всеблаг Бог.

Отговор: Бог е доказал Своята всеблагост от сътворението на света. Бог дава непрекъснато възможности да се спасят всички, ако пожелаят. Спасението след Христовата изкупителна Жертва е дело вече само на свободния човешки избор, а не на Бога. “Дори Всемогъщият не може да спаси онзи, който не иска това” (Блажени Августин).

3. Вечните мъки са необясними за Бог, Който е Абсолютен Съдия. Може ли за кратък грях да се дава вечно наказание?

Отговор: “Не по времето на съгрешенията се съдят грешниците, а по същината на греха” (св. Йоан Златоуст).

4. Адските наказания трябва да имат педагогическа цел – изправянето на човека. Следователно те не бива да се смятат за вечни.

Отговор: Адските мъки не са с педагогическа цел. Те са справедливо следствие от определен изживян живот. Те са атмосфера, среда на душата, която съзнателно е сътворила такъв свят. Друг свят за нея би бил нетърпим, неприемлив. Нещастieto на грешниците е в това, че те не искат и не могат да излязат от ада на собственото си самоутвърждаване в злото.

Забележки:

Н. Бердяев е против схващането за онтологичната природа на ада. Адът според него не е “направен” от Бога за грешните, а тяхно лично бедствие. Те се самозатварят в своето екзистенциално време,

което, измервано по някаква обективна скала, не е вечно. То е тако-
ва по силата на екзистенциалното преживяване. Грешните потъват в
бездните на своята егоистична Вселена, в екзистенциално време и не
могат да направят своя пробив във вечността. Защото адът – това е
да живеят в егоистичния свят на движещото се време, т.е., обречен
на безкрайните промени на събитията (без любов, милосърдие, ис-
тина).

Някои свети Отци са разбирали геената психологически (като
Бердяев), а други – онтологично и материализирано.

Дали демоните ще се спасят? Дали мъките на грешните са крайни?

“Никакво предсказание не може да докаже прекратяването на
сатанизма. Какво ли не е видял сатаната в своето падение, колко яв-
ления на Божията сила! Как сам е бил поразен от силата на Кръста
Господен! И въпреки това, колкото повече е побеждаван, толкова по-
вече упорства. Не, няма никаква надежда той да се поправи. А ако за
него няма надежда, то няма надежда и за онези хора, които са станали
сатанисти чрез него. Значи не може без ад и вечни мъки” (Догмати-
ческо богословие, протопрезвитер М. Помазанский).

Вечен живот

I. Същност.

Придобиването на блаженството на вечния живот не е вид наг-
рада от Бога за праведните люде, а разкриване на нови необятни въз-
можности за реализиране на изградената у тях още приживе жаж-
да за справедливост, любов, истина, добро и т.н. Царството Божие е
вътре у човека (Лк. 17:21), следователно наченките на вечния живот
започват и се утвърждават в земния живот с много усилия и под-
визи: “Ако малко се трудиш, малко и ще получиш, а ако направиш
много, то голяма е и наградата” (св. Кирил Йерусалимски). Според
св. Антоний Велики чрез нашите добри дела не увеличаваме Божието
блаженство, а ставаме способни да вкусим пълнотата на Божията
благодат. “Всекиму ще бъде дадено такова блаженство, каквото той
може да понесе” (епископ Теофан Затворник).

Божие Царство има различни наименования: Божие Царство
(Марк 9:1; Лк. 13:29); Царство на Моя Отец (Мат. 26:22); Дом на Отца

Ми (Йоан 14:2); Божието Царство е Царство на Св. Троица, но то е и
Царство Христово, Царство на Сина Човешки (Мат. 16:28); Царство
на Господа нашего Иисуса Христа (2 Петр. 1:11; Откр. 11:5); Царство
на Христа и Бога (Еф. 5:5).

Царството Божие не ще има край (Лк. 1:33).

То е източник на радост и блаженство на праведните, защото
те ще бъдат в постоянно богообщение с Христа и Св. Троица (Йоан
14:1-3; 17:24; Откр. 3:21; Рим. 8:17; 2 Тим. 2:11-12). В това богообще-
ние “лице с лице” ще има пълно удовлетворение на ума, който търси
вечната истина (1 Кор. 13:12; 2 Кор. 5:7); волята, която желае да твори
добро (Мат. 5:6); сърцето, което жадува за блаженство в любовта (1
Йоан 4:16). Състоянието на душите ще хармонира с новите, одухот-
ворени тела (Откр. 7:16; 21:4). Ще има общение с Ангелските светове
и Църквата на първородните (Евр. 12:22-23; Мат. 8:11; 1 Кор. 15:25).

Вечното блаженство ще има своите степени съобразно подго-
товката на душите за изливащата се щедро Божия благодат. За сте-
пени на блаженството загатва Св. Писание: Мат. 16:27; Мат. 10:41-42;
Лука 19:17-20; 1 Кор. 3:8; 2 Кор. 5:10.

За степени говорят и св. Отци:

Св. Ефрем Сириец: “В бъдещия век всички праведни ще влязат
в единна радост, но всеки според своята мярка ще се озарява от това
мислено слънце и по степента на своето достойнство ще черпи ра-
дост и веселие”.

Св. Василий Велики: “Понеже много обители има у Отца (Йоан
14:2), то едни ще се успокояват в по-превъзходно състояние, други
– в по-ниско, но всички ще имат почитта да живеят в покой”.

Св. Григорий Богослов: “Както са различни начините на живот,
така са различни и небесните обители. Те се дават на всеки съобразно
неговото достойнство”.

Св. Йоан Златоуст: “Апостолът е представил такива различия,
каквито има между една звезда и друга” (1 Кор. 15:41).

Блаженството на праведните ще бъде вечно: Йоан 10:28; 3:16;
11:25-26; 1 Кор. 15:26; Мат. 25:46; 1 Петр. 5:10; 2 Кор. 4:17.

Препоръчителна литература по Догматическо богословие

1. Алипий, архим., Исая, архим. Догматическое богословие. М., 1994.
2. Беляев, А. Любовь Божественная. Опыт раскрытия главнейших христианских догматов. М., 1884.
3. Болотов, В., В. Учение Оригена о Святой Троице. СПб, 1879.
4. Булгаков, С., прот. Агнец Божий. О Богочеловечестве, ч. I, Париж, 1933;
 - Утешитель. О Богочеловечестве, ч. II, Париж, 1936;
 - Икона и иконопочитание, Париж, 1933;
 - Православието. София, 1994.
5. Гит, В. Творил ли е Бог чрез еволюция? С., 1997.
6. Горский, Х. Догмат о Св. Троице и полное знание. Богословский вестник, 1904, юль, с. 355-403.
7. Григорий Назиански, св. Пет богословски слова. С., 1994.
8. Гяуров, Х. Въведение в православно догматично богословие. София, 1926.
9. Дюлгеров, Д. Същност на Православието. Православен пастир, кн. 2 и кн. 3, 1927; Значение на догмата, ГБФ, т. IV, 1927/1928;
 - Тайнство кръщение – същина и значение, ГБФ, 1942/1943;
 - Единство в Църквата Христова, ГБФ, 1946/1947.
10. Дюлгеров, Д., Цоневски, И. Православно догматическо богословие, трето издание. В. Търново, 1997.
11. Епифанович, С., Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. Киев, 1915.
12. Св. Йоан Дамаскин. Точно изложение на православната вяра. С. 1996.
13. Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. Париж, 1950.;
 - Евхаристия. Париж, 1947.

14. Коев, Т. Догматическите формулировки на първите четири Вселенски събори. София, 1968.
15. Кураев, А., дяк. Традиция, догмат, обряд. С., 1996.
16. Лоски, Вл. Мистическото богословие на Източната Църква. Догматическо богословие. В. Търново, 1993.
17. Малиновский, Н., прот. Очерк Православного догматического богословия. СПб, 1910.
18. Майендорф, Й., протопр. Византийско богословие. С., 1995;
 - Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000.
19. Макарий, м-т. Православно-догматическое богословие, т. I и II. СПб, 1857 и 1868.
20. Орлов, И. Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях в Христе. СПб, 1888.
21. Острогорский, Г. Соединение вопроса о святых иконах с христологической догматикой. Seminarium Kondakovianum, vol. 1, Prague, 1927.
 - Гносеологические основы византийского спора о св. икон. Seminarium Kondakovianum, vol. 2, Prague, 1928.
22. Петев, И., Коев, Т., Киров, Д. Вяра и живот. В. Търново, 1994.
23. Помазанский, протопр. Догматическое богословие. Платина, Калифорния, 1992.
24. Попович, И., архим., д-р. Догматика православне Цркве, ч. I, II, III. Београд, 1932, 1935, 1978.
25. Серафим (Алексиев), архим., доц., д-р. Изкуплението като дело на Божията любов и Божията правда. С., 1999; Състоянието на човека до и след грехопадението от православно, римокатолическо и протестантско гледище. С., 1999.
26. Силвестър, еп. Православно догматично богословие с исторично изследване на догматите, т. I, II, III. София, 1912, 1913, 1914.
27. Псевдо-Дионисий Ареопагит. За божествените имена. С., 1996.
28. Светлов, П., Я. Християнское вероучение в апологетическом изложении. Киев, 1910.
29. Флоровский, Г., прот. Византийские Отцы V-VIII в. Париж, 1933;

– Догмат и история. М., 1998.

30. Църква. Православие, Евхаристия. Кратка антология на съвременното сръбско богословие, ч. I. София, 1999.

31. Шмеман, А., протопр. Водю и Духом. О тайнстве Крещения. Париж, 1968.

32. Gregg, R. C., Groh, E. Early Arianism – A View of Salvation. Philadelphia, 1961.

33. Grillmeier, A. Christ in Christian Tradition from the Apostolic Age to Chalcedon. London, 1965.

34. Heinzer, F. Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschens Christi bei Maximus Confessor. Freiburg, 1980.

35. H. Urs von Baltasar. Liturgie cosmique. Paris, 1947.

36. Lossky, V. The Vision of God. London, 1963.

37. Zizioulas, J. Being as Communion. London, 1985.

38. Piret, P. Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur. Paris, 1983.

39. Prestige, G. L. God in Patristic Thought. London, 1952.

40. Van Rompay, L. Proclus of Constantinople's "Tomus ad Armenios" in the Post-Chalcedonian Tradition. Leuven, 1985.

41. Thünberg, L. Man and the Cosmos. The Vision of St. Maximus the Confessor. New York, 1985.

42. Winslow, D., F. The Dynamics of Salvation. A Study in Gregory of Nazianzus. Cambridge, 1979.