

651

ПРАВОСЛАВНО ДОГМАТИЧЕСКО БОГОСЛОВИЕ

*учебник
за духовните семинарии*

СЪСТАВИЛИ:
Д. В. ДЮЛГЕРОВ и ИЛ. К. ЦОНЕВСКИ

1997

СЪДЪРЖАНИЕ

I ЧАСТ

УВОД

§ 1. Понятие за догмата и догматическото богословие	11
§ 2. Особеност на догматиката като наука	13
§ 3. Научно изложение на догматите	14
§ 4. Разбор на антидогматизма	16
§ 5. Развитие на догматите	18
§ 6. Символи или образци на вярата и символически книги	22
§ 7. История на догматиката	27
§ 8. Средства за богопознание	30
§ 9. Характер на богопознанието	32

ОТДЕЛ I

Учение за Бога един по Същество

§ 10. Общо понятие за Бога	35
§ 11. Свойства на Бога	37
Самобитност на Бога	38
Неизмеримост или всеприсъствие (присъствие навсякъде) на Бога	39
Вечност на Бога	41
Неизменяемост на Бога	41
§ 12. Свойства на Божия ум	42
§ 13. Свойства на волята Божия	44
§ 14. Свойства на чувствата Божии	46
§ 15. Бог — един по Същество	48

ОТДЕЛ II

Учение за Бога троичен по Лица

§ 16. Съдържание на догмата за Св. Троица	50
§ 17. Богооткровено учение за Св. Троица и значение на този догмат	53
§ 18. Църковно-отеческо учение за равенството и единосъщието на Лицата на Св. Троица	55
§ 19. Единосъщие на Сина с Отца	57
§ 20. Единосъщие на Дух Свети с Отца и Сина	60
§ 21. Значение на догмата за Дух Свети в системата на християнството	62
§ 22. Различие на Божествените Лица по техните лични свойства	63

ОТДЕЛ III

Учение за Бога в отношението Му към тварите

§ 23. Бог — Творец на света	66
§ 24. Подбуда и цел за сътворяването на света	68
§ 25. Цел на света от научна гледна точка	71
§ 26. Бог — Творец на ангелите	72
§ 27. Число и степени на ангелите	75
§ 28. Произход на видимия свят	76
§ 29. Произход на човека	80
§ 30. Произход на човешкия род	82
§ 31. Образ и подобие Божие на човека	84
§ 32. Съвършенството на първосъздадения човек и назначението му	86
§ 33. Бог Промислител	88
§ 34. Разбор на възраженията против промисъла Божия	90
§ 35. Промисълът Божий за духовно-ангелския свят	92
§ 36. Отношение на Бога-Промислител към злите духове	93
§ 37. Промисълът Божий за първосъздадения човек	95
§ 38. Грехопадение на прародителите	97
§ 39. Понятие за първия (първородния) грях	99
§ 40. Последици от първия (първородния) грях	101
§ 41. Наследственост на първия (първородния) грях	102

II ЧАСТ

ОТДЕЛ I

Учение за Бога като Изкупител

§ 1. Бог-Изкупител	107
§ 2. Подбуди за изкуплението на човека	108

Христология

§ 3. Иисус Христос — Изкупител	110
§ 4. Съединение на двете естества на Иисус Христос	112
§ 5. Единство на личността на Иисус Христос	114
§ 6. Последици от ипостасното съединение на двете естества на Иисус Христос	116
§ 7. Безгрешност на Иисус Христос като човек	117
§ 8. Приснодевство на Божията Майка	119

Сотириология

§ 9. Изкупление	120
§ 10. Пророческо служение на Иисус Христос	121
§ 11. Отношение между догматическото и нравственото учение на Евангелието	122
§ 12. Първосвещеническо служение на Иисус Христос	123
§ 13. Едностранчиви възгледи за изкуплението	126
§ 14. Всеобщност на изкуплението	129
§ 15. Царско служение на Иисус Христос	131
§ 16. Царство Божие и явяване на Христа	132

ОТДЕЛ II

Учение за Бога като Осветител

§ 17. Бог-Осветител	135
§ 18. Дух Свети — Осветител	136

За благодатта

§ 19. Благодатта като сила освещаваща	137
§ 20. Учението на Пелагий и на блж. Августин за благодатта	139
§ 21. Същност на освещаващата благодат	140
§ 22. Всеобщност на благодатта	142
§ 23. Отношение между благодатта и свободата на човека	144
§ 24. Оправдаващата или спасяваща вяра	146

Църквата Христова

§ 25. Връзка на догмата за Църквата с догмата за освещението	148
§ 26. Догматическо понятие за Църквата	149
§ 27. Нравствено значение на идеята за Църквата като тяло Христово	151
§ 28. Основаване на Църквата	152
§ 29. Устройство на Църквата на земята. Вътрешният ѝ живот	153
§ 30. Цел на Църквата	155

Свойства на Църквата

§ 31. Единство на Църквата	156
§ 32. Святост на Църквата	157
§ 33. Съборност на Църквата	158
§ 34. Апостолска Църква	159

Отношение между небесната и земната Църква

§ 35. Молитви за умрелите	160
§ 36. Почитане и молитви към светите	162
§ 37. Почитане на светите мощи	163
§ 38. Почитане на иконите	165

Тайнства

§ 39. Общо понятие за тайнствата	168
§ 40. Тайнство кръщение	173
§ 41. Невидима страна на тайнството кръщение	175
§ 42. Тайнство миропомазване	177
§ 43. Тайнство евхаристия	179
§ 44. Църковно-отеческо учение за тайнството евхаристия	180
§ 45. Плодове на тайнството евхаристия	182
§ 46. Тайнство покаяние	183
§ 47. Църковно-отеческо учение за тайнството покаяние	184
§ 48. Психологическо значение на изповедта и на разкаянието	185
§ 49. Тайнство свещенство	187
§ 50. Необходимост от йерархия	190
§ 51. Богоустановеност на йерархията	192
§ 52. Йерархически степени	193
§ 53. Тайнство брак	195

§ 54. Църковно-отеческо учение за тайнството брак.....	196
§ 55. Тайнство елеосвещение.....	197

ОТДЕЛ III

Бог — Изпълнител на Своите определения за света и човека

§ 56. Същност на християнската есхатология.....	199
§ 57. Задгробна участ на човека до всеобщия съд.....	201
§ 58. Време и признаци на Второто пришествие Христово.....	202
§ 59. Антихрист.....	203
§ 60. Възкресение на мъртвите.....	205
§ 61. Възражения против истината за възкресението на мъртвите.....	207
§ 62. Свършекът на света.....	209
§ 63. Задгробна отсъда (мздовъздаяние).....	210
§ 64. Вечни мъки.....	213

I ЧАСТ

УВОД

§ 1. Понятие за догмата и догматическото богословие

Догматическото богословие или догматиката като наука има за предмет християнските догмати. За да си съставим ясно понятие за тази наука, трябва преди всичко да си изясним понятието догмат.

Думата догмат (δόγμα), в противоположност на δόξα — мълва, слух, неустановено мнение, означава положение, определение, твърдо установило се, истинско, задължително.

Този термин най-напред е употребяван във философията и означавал авторитетно мнение на философ, признавано за истина от самия него или от неговите последователи, т. е. това, което сега се именува основен принцип на някоя философска система или философски идеал на някоя философска школа.

Този термин се среща и в гражданското право. Там означава разпореждания на върховната власт, които имат силата на задължителен за всички закон. Така напр. Ксенофонт с думата δόγμα обозначавал онова разпореждане на висшето началство, което било задължително за всички военачалници и войници; Херодиан пък с тая дума обозначавал решение на сената, задължително за целия римски народ.

В същия смисъл се употребява тая дума и в Стария и Новия Завет. Например в книгата на прор. Даниил (по превода на 70-те тълковници) думата δόγμα означава ту царски указ или заповед, които трябва безусловно, незабавно да се изпълнят (Дан. 2: 9, 10 и 13), ту държавен или царски закон, който трябва да бъде постоянно жизнено правило за всеки член на държавата (Дан. 6: 8, 15). В Новия Завет, у св. евангелист Лука (2: 1) с думата δόγμα се нарича указът на кесар Август за преброяването, който бил задължителен за цялото население на Римската империя. В Деян. ап. (17: 7) δόγματα са именувани заповедите на кесаря.

Този термин нерядко са употребявали и в областта на религията, за да обозначат основните положения на вярата, на религията. Например Цицерон и някои св. отци (св. Григорий Нисийски) именуват догмати основните положения на езическите религии. В Священото Писание — Стария и Новия Завет — също се употребява разглежданият термин. В Посланието до ефесяни (2: 15) четем: „С плътта Си унищожи враждата, а с учението (ἐν δόγμασιν) — закона на заповедите“, а в Посланието до колосяни: „Христос заличи с учението (δόγμασιν) съществуващото за нас ръкописание“ (2: 14). Според някои тълкуватели тук под догмати се разбират истините или, по-точно, идеалите на Христовото учение, които заменили старозаветния Мойсеев закон.

При първичната степен на развитие човечеството възприема и съзнава правдата Божия като закон на заповедите — повеления, правила и запрещения, поради което у него преобладава законническата (номистична) праведност. Новозаветната правда Божия е изразена не в закон на заповедите, а в качеството на идеалите, които съответстват на богоподобната природа на човека, водят към изпълнение и осъ-

шествяване на правдата Божия и доставят вътрешно удовлетворение и блаженство. С други думи, християнските догмати са идеали, чието оделотворяване се съпраща с чувство на вътрешно блаженство.

Според други тълкуватели в посочените места от посланията на св. ап. Павел под догмати се разбират предписанията на старозаветния закон: законът на заповедите, изложен в догмати, т. е. обредовите постановления, които имали принудителен характер (ср. Кол. 2: 20) и които Христос обезсилил.

В Деяния на светите Апостоли догмати са наименувани определенията на Йерусалимския апостолски събор (16: 4), които, съставени от Църквата под ръководството на Св. Дух, били задължителни за всички нейни членове. Заслужава особено внимание формулата на съборните определения: „Угодно бе на Светия Дух и нам“ (Деян. 15: 28).

Християнският догмат е истина, получила значимост, авторитет за вярващите не само от Дух Свети, от Откровението, но и от вярното Нему съзнание на Църквата, изразено на събор (нам). Вселенската Църква като „стълб и крепило на истината“ (1 Тим. 3: 15), по силата на своята незаблудимост, придава на догмата в съзнание го на вярващите гаранция за неговото божествено достойнство. Освен това добавката „нам“ показва, че християнските догмати не са нещо външно, формално за приемащите ги, а са тяхно вътрешно притежание: самите хора прекарват откритите от Бога истини през своето съзнание, полагат всички свои сили за разкриването и изясняването им, а тъй също и за опитното им преживяване. Ето защо догматът е истина богочовешка. Не е достатъчно, следователно, само да изповядваме формулировките на догматите; необходимо е да сближим, да сродим със съдържанието им целия си дух, да преживеем догмата като наша мисъл и чувство, да имаме дълбокото убеждение в неговата истинност и божественост.

И тъй, известна истина на вярата, макар и да се съдържа в Откровението, може да се издигне до степен на догмат само ако ѝ бъде признато догматическо значение от Вселенската църква. Църквата, разбира се, не създава догматите, а ги извлича от Божественото Откровение и ги обявява за неизменни и общозадължителни истини. Затова трябва да се прави разлика между догмат и богословско мнение. Последното може да съдържа в себе си истина, да се съгласува с Откровението. Обаче независимо от неговото съответствие на истината и от умствените и нравствени качества на лицето, от което е формулирано като резултат на самостоятелна човешка мисъл, то не може да бъде задължителна истина.

Признаците — богооткровеност, църковност, общозадължителност — ние извличаме, анализирайки формулата на определенията на Апостолския събор. Но с тях не се изчерпва сегашното понятие за догматите. Догматите имат още един признак — „сотириологичност“: те сочат пътищата към спасение:

Определенията за църковната дисциплина се именуват канони (κανόνες). Догматите се отнасят към областта на вярата; те са истини от теоретически, съзерцателен характер и определят учението за Бога и Неговото отношение към света и човека. В такъв смисъл думата догмат се среща най-напред у св. Кирил Йерусалимски и у св. Григорий Нисийски — *δόγμα τῆς πίστεως*. Св. Григорий Богослов, св. Василий Велики, св. Йоан Златоуст под догмати разбират християнското вероучение и правят разлика между догматите на вярата и правилата за дейност. Св. Викентий Лерински отъждествява догмата с църковното вероучение. На вселенските събори думата догмат (*δόγμα*) се употребявала за означаване само на ония теоретически ис-

тини, които се отнасят към областта на християнското вероучение. Но думата догмат се употребявала в Църквата не само да означаи истините на вярата — за разлика от другите християнски истини (нравствени истини, канони и др.), а да се подчертае и особеността им характер като истини несъмнени, безспорни и неизменни. На вселенските събори с думата догмати означавали истините на вярата и тези истини обявявали за неизменни и непоклитими¹.

Обобщавайки всичко казано, можем да дадем следното определение на догматите: догматите са теоретически (или умозрителни, съзерцателни) богооткровени истини, определяни и преподавани от Църквата като неизменни и задължителни за всички вярващи норми или правила на вярата, водещи към спасение. Със систематичното и научно изучаване, излагане и осветляване на догматите се занимава науката догматическо богословие.

§ 2. Особеност на догматиката като наука

Както всяка наука, така и догматиката има свои характерни особености. Тя е не само наука за вярата или за истините на вярата; тя освен това разкрива тези истини на вярата и истините, приети на вяра. Тогава, когато философията например за изходен пункт на своите изследвания поставя съмнението във всичко, догматиката изхожда от вярата. Философия, която изхожда от вярата, е такова вътрешно противоречие, каквото е догматика, която е създадена по пътя на разума.

Ние признаваме, че е възможно научно познание на християнските истини и без вяра. Но такова познание, такова философстване за християнството, дори когато то съвпада с определенията на Църквата, още не е догматика. Догматическото познание е неотделимо от личното отношение към християнската истина. Необходимо е не обикновена любов, симпатия, каквато има всеки учен и философ към предмета на своите занятия и изследвания, а лично преживяване на християнските истини; необходимо е тези истини да бъдат усвоени не само с познаващия ум, но и с вярващото сърце, т. е. с цялостния дух. Ясно е, че придобиването на такова познание всецяло се обуславя от нравственото състояние на човека. Като главно условие за такова познание се явява правилната нагласа на познаващия дух, вътрешният стремеж към нравствена висота и пълнота.

За илюстрация на тази мисъл ще се спрем на анализа на известното изречение на Якоби, който противопоставял вярата на знанието. Той, както е известно, е казал за себе си: „По вяра аз съм християнин, а по ум — езичник“, т. е. Якоби противопоставил своята вяра на своя собствен разум. Фактически Якоби, разбира се, е бил прав, понеже вярата и разумът в съзнанието му се борели помежду си. Той смятал обаче за вяра простото изповядване на вярата и противопоставял на своя разум всъщност не своята вяра, а чужда, която той желаел да приеме, но фактически не усвоявал. Ако той би я усвоил, би я имал, а ако би я имал, би я имал разумно, защото да се вярва въпреки своя собствен разум не е възможно. Значи, психологически Якоби свършено не е бил прав в своето изявление; неговият разум се е борел не с вярата, а с изповядването на приетата вяра, борел се е с чужда вяра, а съвсем не със своята собствена вяра.

1. Вж. 1 правило на VI Всел. събор.

Вярващият човек — винаги и навсякъде — от пълнотата на своята вяра се стреми да осмисли съдържанието на вярата си, не за да провери истинността ѝ чрез доводите на логиката и данните на разума, да търси, тъй да се каже, външна опора на своята вяра, а за да приближи догматите към човешкия разум, понеже човек не може да живее иначе, освен с цялостния живот на своя дух. Разумното усвояване на догматите се изисква от самата „жива вяра“, тъй като е невъзможно да предположим, че вярващият не мисли за предмета на своята вяра и не знае в какво той вярва. В този смисъл говори Апостолът: „Чрез вяра проумяваме“ (Евр. 11: 3).

Християнското богопознание е синтез на вярата и разума и всички християни трябва да възрастват в познанието и разбирането на Божественото Откровение, достигайки единството на вярата и познанието (Ефес. 4: 13, 16). Затова, макар мнозина от най-древни времена да са противопоставяли понятията наука и вяра, догматиката като наука винаги е разрешавала и ще разрешава научно своите задачи за тези, които живеят и мислят в духа на християнството.

§ 3. Научно изложение на догматите

Някои отхвърлят разсъдъчното изучаване и научното излагане на догматите, понеже то уж убивало благочестивите наценки на религиозния живот, пораждало равнодушие към вярата и дори водело към отричането ѝ. Като единствено средство за богопознание те признават вътрешния религиозен опит, при който човек осезателно познава божествената истина.

В подобни разсъждения е правилна само общата мисъл, че в религията теоретическата вяра, изповедната вяра не трябва да се отделя от опитната, дейната вяра. Но няма, наистина, съвсем не бива да размишляваме за божествените предмети, а е достатъчно само да ги усещаме и чувстваме? Не е ли все едно да се каже: достатъчно е да усещаш слънцето и да се наслаждаваш на неговата светлина и топлина, а физическите и астрономическите теории за слънцето и слънчевата система не са необходими? Разбира се, те не са нужни за тези, които нямат научен интерес. Щом човек притежава способност и потребност за мислене, той по необходимост трябва да мисли за предметите на своята вяра. Резултат от това мислене е науката „богословие“. Нагласата на човешкия дух е такава, че мисълта възприема вътрешните усещания, преработва ги по свои закони и ги предлага в редица отвлечени положения. Тези положения трябва да бъдат близки до сърцето на тези, които са проникнати от църковния живот и разбрано да му говорят. Християнската вяра, неоспоримо е, трябва да бъде съгрята и наситена от чувството, но тя трябва да бъде и обоснована, и оправдана, и систематизирана от мисълта или идеята за Бога. А това е в обсега на теоретическото учение за Бога.

Има и друг заблуда по въпроса за научното изявяване на догматите: изискват такива логически доказателства и научна нагледност за догматите, каквито изискват и за другите предмети на човешкото знание. Ще възразим с думите на Вл. Соловьев: „Би било твърде печално, ако истините на вярата биха били изведнъж очевидни за всекиго. В такъв случай те собствено и не биха били истини на вярата. Бог, спасението на душата, всеобщото възкресение са напълно достоверни, но тяхната достоверност не е очевидност, принудителна за всеки ум, каквато имат например математическите положения и непосредствено наблюдаваните факти. Очевидно бива само

маловажното в живота. Математическите истини имат всеобщо значение, но те са нравствено безразлични. Винаги и навсякъде два пъти по пет прави десет, но от това никому не става нито по-топло, нито по-студено. Непосредствено наблюдаваните факти може да са по-интересни, но затова пък те нямат всеобщо значение и са ограничени и мимолетни“. Аз виждам например, че сега в София е ясен слънчев ден. Това е очевиден факт; той не е и съвсем безинтересен. Но ние не можем да го задържим и превърнем в истина, неизменна винаги и навсякъде; той си остава факт, достоверен само тук и сега. Също тъй и всяка друга очевидност сама по себе си е или формална, като математиката, или случайна, като днешния слънчев ден в София. А всяка истина, чиято всеобщност и вътрешна необходимост се съединяват с жизнена важност, няма същинска очевидност и осезателност за ума и сетивата.

Обектите на емпиричното познание винаги се намират вън от нашето „аз“ и поради това познаването им е външно, обективно. По тази причина научното познание се отличава с очевидност и нагледност. Но обектите на религиозното или нравственото познание — Бог, добро, прекрасно — при цялата си реалност не подлежат на външно обективно наблюдение. Бог се открива само на сърцето на благочестивия човек, доброто живее само в съзнанието на добрия човек, прекрасното се открива в творческата дейност на художника. А това значи, че обектите на това познание са достъпни само в субективната дейност на човека. Бога можем, според Апостола, да усетим в своята душа (Деян. 17: 27). Атрофираме ли това усещане, ние ще загасим източника на духовния живот и познание. Затова като орган на познанието в религията се явява собствено не разумът, а вярата. Отличителният характер пък на вярата се заключава в това, че тя преди всичко е добродетел, заслуга. Какво нравствено ценно би имало във вярата, ако тя би се насочила само към очевидното, нагледното? Св. Василий Велики казва: „Ако ние измерваме всичко със своя разум и смятаме, че непостижимото за разума съвсем не съществува, то ще погине наградата за вярата, наградата за надеждата. С какво ще станем достойни за тия блаженства, които са ни приготвени при условие, че вярваме в невидимото, щом вярваме само в това, което е очевидно за разума?“

И така, не всички догматически истини по своята същина и в цялото си съдържание могат да бъдат достъпни за разума. Въпреки това ролята на разума и в догматиката е значителна. Той може да изяснява правото на отделни догматически положения да бъдат поставяни за разрешение в религиозното съзнание на човека или да търси съответните мотиви за приемането им; да се вдълбочава в смисъла на богооткровеното учение; да разкрива неизчерпаемостта му за богатство; да определя взаимната връзка между догматическите понятия; да посочва отношението на догматите към съвременните научни понятия и възгледи; да улесни разбирането на това — на какви потребности и искания на човешкия дух отговарят едни или други догматически истини. Без участието на разума лесно могат да се примесват с вярата заблуди, предразсъдъци, суеверия, или пък самата истинска вяра да стане лекомислена и колеблива.

Св. отци на Църквата при цялата си дълбока вяра в Откровението са придавали голямо значение на разума за познаването на Откровението. „Умът е нещо прекрасно — говори св. Василий Велики, — и в него се съдържа това, което ни прави създадени по образа на Твореца... Дадено ни е съдилището на ума, за да разбираме истината. Но има една първична, главна истина — нашият Бог. Затова умът преди всичко трябва да познае нашия Бог... Съдилището на ума е прекрасно, дадено е за

полезна цел — за познаване на Бога; впрочем, дейността му се простира до там, докъдето е възможно това за ума". В ограничеността на ума се крие причината, поради която разумът трябва да бъде пленен в послушание на вярата (2 Кор. 10: 5).

Но това изискване не е ли всъщност отричане от разума?

Не. Пленяването на разума в послушание на вярата може да бъде случайно, сякаш, робско, неволно, но то може да бъде и предвидено, съзнателно и свободно. То може да произтича от съзнаването на превъзходството на вярата пред разума като средство при усвояване на Откровението. В такъв случай висшата степен на послушанието е висша степен на неговата съзнателност.

§ 4. Разбор на антидогматизма

Догматите на вярата според християнското съзнание имат първостепенно и жизнено значение. Те определят светогледа на християнина, т. е. идеалите и целите на неговия живот, понеже хвърлят светлина върху всички съществени въпроси на битието и живота и на най-главния от тях — въпроса за спасението. В първосвещеническата Си молитва към Отца Спасителят говори: „Вечен живот е това, да познават Тебе, Едного Истиннога Бога, и пратения от Тебе Исуса Христа“ (Йоан 17: 3). Заповядвайки на апостолите, при изпращането им на повсеместна проповед, да учат на вярата и да кръщават в името на Отца, и Сина, и Светаго Духа, Спасителят казва: „Който поярва и се кръсти, ще бъде спасен, а който не поярва, ще бъде осъден“ (Марк 16: 16; ср. Мат. 28: 19). А за Себе Си Спасителят говори: „Аз съм пътят и истината и животът: никой не дохожда при Отца, освен чрез Мене“ (Йоан 14: 6). Непосредствените ученици на Спасителя проповядвали: „Господи,... Ти имаш думи за вечен живот“ (Йоан 6: 68).

Такова е било постоянното убеждение на Църквата. Но в живота и науката има хора, които отричат значението и важността на догматите за християнската религия. Тяхното мнение е известно под името антидогматизъм.

Антидогматизмът е възникнал на протестантска почва (Георги Каликст, пиетистите, особено Шпенер, мистиците в XVIII в.), а научната си обосновка дължи на Кант и Шлайермахер. Кант свеждал цялата религия към нравствеността и затова се отнасял отрицателно към догматите. А Шлайермахер виждал същността на религията в чувството и разсъждавал така: Чувствата са субективни, непостоянни и изменчиви, понеже зависят от усещанията. Догматите като неизменяеми правила на вярата убиват религиозното чувство и внасят в религията студенина, мъртвило. Значи те и не са нужни. В по-ново време като антидогматисти се явяват Ричъл и Харнак, които поставят същността на религията в благочестивото християнско настроение.

В противоположност на възгледа на Кант ще кажем, че в религията теоретическото и нравственото учение винаги са тясно свързани. Без да бъде разрешен въпросът що е Бог и какви са Неговите свойства, не може да се реши въпросът какво Той желае и какви са Неговите изисквания. Висотата на нравственото учение съответства на висотата на теоретическото учение за Бога. Християнската нравственост проповядва любов към враговете. Тази заповед е понятието само при съпоставянето ѝ с теоретическото понятие за Бога като любов. Несъмнено е, наистина, че догматът се явява като постулат (изискване) на нравственото чувство, но не в смисъл само на обясняване на нравственото правило, а в смисъл на съвпадане с нравст-

вените стремежи на човешката душа.

Св. Григорий Нисийски, като разсъждава за взаимоотношенията между догматите и заповедите (нравствените правила), стига до убеждението, че „догматът е по-важен и стои по-високо от заповедта“. Той отдавал предимство на догматите пред морала, защото те са обективна основа на обещаното от Христа спасение, а заедно с това основа и на морала. Истинността на догматите служи като гаранция за истинността на обещанието, а истинността на обещанието служи като оправдание на неотклонните стремежи към достигане на обещаното, т. е. разумно осмисля човешкия живот. Следователно, можем разумно да се стремим да достигнем спасение само когато признаем обективните основания на това спасение — догматите.

Мнението, че можеш добър християнин без да знаеш християнските догмати, е, собствено, само частно прилагане към християнската нравственост на неправилния възглед, който отрича въобще ръководното значение на идеите в дейността на човека, и подбудителната сила на волята пренася изключително на чувството. Но това е несъмнена едностранчивост. Всъщност, идеята съдържа в себе си подбудителна сила и непосредствено влияе на волята. Тази истина е установена от най-новата психология. Френските мислители Фулие и Гюйо обосновават учат за тъй наречените идеи — сили. Умът и активността не се представят вече като разделени с някаква пропасть. Поведението на човека е плод на неговия общ теоретически светоглед, съставна част на което е и понятието за Бога и Неговото отношение към света и човека.

Шлайермахер защитава свободата и неопределимостта на религиозното чувство. Но характерът и насоката на чувствата и отношенията им към обкръжаващото ни се определят от едни или други представи за него. Един психолог казва, че чувствата на животните носят стереотипен (еднообразен) характер, а човешките чувства се отличават с извънредно голямо разнообразие. Това се дължи предимно на връзката на чувствата с познанието... Дълбочината, проникателността и яснотата на чувството зависят от озаренията на ума и анализа¹. Въобще психологията е събрала много фактически доказателства за определяемостта на чувствата от представите. Ако искаме да възбудим у човека известно душевно вълнение, трябва да внедрим в неговото съзнание съответна представа или цяла сложна група от представи. Хипнотизаторът, който внушава на хипнотизирания мисълта, че към неговия стол пъзир отровна змия, извиква заедно с това в неговата душа и чувство на ужас: за това говорят изразът на лицето и жестове на хипнотизирания. За да предаде на своя читател желаното настроение, поетът няма никакво друго средство, освен сполучливия подбор на представи. Обратно, за да загасим чувството, достатъчно е да отдалечим от съзнанието тези образи, които го предизвикват. Нищо тъй бързо не лекува сърдечните рани, както пътешествието, което дава постоянно нови впечатления. Ние можем да овладеем чувството само като се ползваме от своята власт над хода на представите. Вследствие на това у аскетите например борбата с чувствата се свежда към борба с помислите.

От казаното за значението на представите и влиянието им върху чувствата можем да заключим каква е важността на теоретическото понятие за Бога по отношение на религиозното чувство и непсихологичността на отричането на догматите.

Понякога съвременните антидогматисти малко видоизменят своите основопо-

1. Сикорски: Всеобща психология.

2. Православно догматическо богословие

XIII 651

лагания и възразяват не против догматите въобще, а против наличните църковни догмати. Тия догмати, казват, които в първите векове на християнството са били пълни с живот, сега са изгубили своята жизненост. Защо това, което тогава е обгряло, сега изсушава? Защо огънят на догматите е престанал сега да животвори? Не означава ли това, че сега догматите са станали окови, които убиват религиозната мисъл и религиозната дейност?

Тези твърдения биха били донякъде сполучливи, ако ние смятахме, че християнството е, така да се каже, напълно промит рудничен пясък, от който нашето съзнание е извлякло всичкото злато, цялата истина. А всъщност истината е съвсем друга. Когато отците на Никейския събор, според нуждите на времето, формулирали например истината за Божеството на Исус Христос, този догмат за общото съзнание на събралата се в Никея Църква е бил ясен като жива истина. Съборът, записвайки истината, преживявал в тази минута и вътрешната идея на самата формула. Но, разбира се, тази истина може да стане достояние на всеки следващ християнин само при едно условие: не само да я изповядва, а живо и действено да се съедини с Христа в Църквата. Значи, в момента, когато е установен догматът, религиозното развитие не се е завършило и животът не е замрял. Предметът на вярата е очевиден и ясен, понеже ние живеем с него и е такъв докато живеем с него. Той се отдалечава, става смътен и дори съвсем изчезва, щом ние престанем да живеем с него.

Но — продължават да ни възразяват — отците на Църквата защитават догмата като неизменяем, не дават правото да се замени старата догматика с нова. Да, но това се дължи на обстоятелството, че догматът в съзнанието им е не суха схема, каквато например е геометричният триъгълник. Според техния възглед в догмата е самият живот, догматите представляват отговор на жизнените нужди на ума и сърцето. Да се защитава такава истина значи да се защитава собственият живот, смисълът, радостта на живота. Достатъчно е например да си припомним от колко небесни благословии и радости се лишавали християните със замяната на понятието *ὁμοούσιος* с понятието *ὁμοιούσιος*. Понятен е оттук стремежът да се запази чистотата и неизменността на първия термин.

Но сега — казват още — буквата е умъртвила догматите. Така ли е? Разказват, че веднъж тъпа слепи дошла при храма на Амон, за да чуе бога, говорещ в храма. Дошли слепите, седнали на стъпалата и започнали да слушат. Уви... глас не се чувал и те решили, че богът е напуснал храма. А работата била много проста: те седели пред затворените врати на храма и не чували гласа отвътре. Не сме ли подобни и ние на такива слепи? Ние сме около догматите, близо до вратите на храма, и казваме: „Не чуваме гласа Божи“. Догматите са станали за нас мъртва, убиваща буква... Следователно трябва да се върнем, както някога, към мистичното преживяване на догматите и да не се ограничаваме само с школското им изучаване или с простото запознаване с тях.

§ 5. Развитие на догматите

Въпросът за развитието на догматите не един път е бил предмет на обсъждане в богословската литература. Интересът към него обаче се е определял повече от чисто полемически цели.

Мисълта за развитието на догматите се защитава напрегнато от Римокатоли-

ческата църква. Тя смята, че има право да създава нови догмати. Поради това там са формулирани догматите за незаблудимостта (непогрешимостта) на папата, за първенството му в Църквата и др. Някои руски мислители като например Вл. Соловьев също тъй са били закрилници на мисълта, че цялата наша догматика се развила от един първодогмат — за Богочовечеството на Исус Христос. Догматическото развитие на Църквата имало за свое начало минимума на догматическо съзнание, което все повече се разширявало, ставало по-сложно и по-богато по съдържание.

Въпросът за развитието на догматите бил поставен няколко пъти на разглеждане и обсъждане на Петроградските религиозно-философски събрания през 1903 год. и то не само с полемически цели. Този общ въпрос бил разделен на следните два въпроса: възможни ли са в Църквата нови догмати и нужни ли са тези нови догмати? Едни от членовете на тези събрания решили и двата въпроса отрицателно. Когато се говори за развитие на догматите или за религиозно творчество на Църквата, има се предвид или количественото увеличаване на догматите, или постепенното разкриване на съдържащите се в догматите тайни. Нито в единия, нито в другия случай не е възможно догматическо развитие. Догматът е твърдествен с Откровението. Той е самото Откровение, но само преведено на друг език. Затова да се пита възможни ли са нови догмати, освен дадените, значи да се пита — възможно ли е количествено нарастване на самото Откровение? Разсъдъчното отношение към догматите няма значение за самото съдържание на догматите, тъй като догматическото съдържание е тайна, абсолютно недостъпна за човешкия разум, и то винаги ще остане тайнствено, колкото и свършена да би била догматическата формула. Догматическото развитие е възможно само за формата, в която се изразяват догматите. Развитие може да става само в нашия умствен апарат и то се заключава само в изменение формите на нашето познаване на догматите.

Тези отговори и размисли предизвикали възражения. Противниците сочели, че понятието за Откровението, от една страна, и за догмата, от друга, не се покриват напълно. Несъмнено, догматите са истини богооткровени. Обаче от тези истини само тия имат догматическо значение, които са определени от Църквата в някой исторически момент, когато възниквала и назрявала историческа жива потребност да се формулира една или друга истина, да ѝ се даде по-точен словесен израз, по възможност по-определен, недопускателни никакви тълкувания. Ако догматите и Откровението са едно и също цяло, то е непонятна дейността на Църквата като Божествено учреждение и нейното историческо творчество. Защо е в такъв случай Църквата? Появяването на догматите е било проява на вътрешното възрастване на Църквата, а не на редица външни наслоения. Има ли ереси или няма, трябва да има догматическо развитие, понеже божественият живот, даден на света в Църквата, засяга не само чувството и волята на човека, но и неговия разум. Да се поддържа, че Откровението е напълно непостижимо, значи да се отрича самото Откровение. Щом Откровението е откровение на Абсолютното, то трябва да бъде безкрайно дълбоко по съдържание и поради това не може да бъде постигнато в целия му обем. Но какъв смисъл би имало Откровението, ако то би давало само непостижимото? То не би било Откровение и не би давало светлина на човешкия разум. Отношенията на ограничени разум към Абсолютното в Откровението трябва да разбираме в смисъл на постоянно вдълбочаване в съдържанието на Откровението. Този процес на религиозното познание е безкраен поради безкрайността на съдържанието на Откровението. Откровението обаче е дадено за човешкия разум. „Християнската истина е тъй дълбо-

ка, широка и неизследваема, както са неизследваеми дълбините на Божия ум, виновникът на тази истина... Вселенската Църква, макар и да притежава винаги цялата истина, не може да каже, че е успяла да я изясни и определи за съзнанието на вярващите всеотчетно и завинаги" (протопр. Ив. А. Янишев). Да се признае абсолютната непостижимост на догмата, значи да се признае за безцелно и ненужно цялото догматическо творчество през периода на вселенските събори. За какво ще се губят усилия за изработка на догматически формули, ако те всъщност са безразлични за самото съдържание на догматическите истини? И цялата следваща история на Църквата от религиозна гледна точка се явява съвършено ненужна: цялото Откровение е разкрито, всички догмати са установени и ни остава само да повтаряме едно и също нещо. Не може да се смята, че творческата работа на Църквата в областта на догматиката е завършена.

Какво да кажем за същността на тези размисли? Не бива, разбира се, да отъждествяваме Откровението с догматите. Такова отъждествяване става поради неправилно разбиране понятието за догмата. Догматът е плод от срещата на разума с вярата, на самосъзнанието на Църквата с Откровението. С догматите се изпълва съдържанието на религиозното съзнание на вярващите, но не Откровението. С догматите се разширява нашето разбиране истините на Откровението, но не се увеличава числото на истините на вярата. С догмата нищо ново не се прибавя към Откровението и Църквата не дава нова истина в догмата. Обогалява се с ново съдържание не Откровението, а църковното вероучение.

Не може да се създава история на догматите върху принципа на еволюцията, както например прави известният историк Адолф Харнак. Съвършено справедливо забелязва проф. Ал. П. Лебедев: „Църковната история има за свой изходен пункт не минимума развитие, а пълнотата на религиозните идеи (Божественото откровение на и в Христа) и към нея особено е приложим методът на гражданската история.“ Такъв несвойствен на християнството характер има развитието на догматите в теорията на Вл. Соловьев, поради несполучливата му мисъл, че идеята за Богочовечеството е „първодогмат“ на християнството, от който еволюционно са произлезли всички други догмати.

Православната църква смята, че догматите имат първостепенно значение. Заедно с това тя признава, че нови догматически истини във от дадените в Божественото Откровение няма и не може да има. Свещеното Писание ясно показва, че с идването на Исус Христос и установяването на Новия Завет се е завършило Откровението. В учението на Христа Изкупителя, възплътната се Истина, и Неговите апостоли, веднъж завинаги е дадена цялата потребна за спасението на човека истина. Сам Изкупителят говори на учениците Си: „Казах ви всичко, що съм чул от Отца Си“ (Йоан 15: 15). „Законът и пророците бяха до Йоана; оттогава се благовествува царството Божие, и всеки насила да влезе в него“ (Лука 16: 16, ср. Мат. 11: 12).

Това Христос не би казал за Себе Си, ако действително не е съобщил пълно и съвършено Откровение. Евангелистите пък свидетелстват за Него: „Знаем също, че Син Божий дойде и ни даде светлина и разум да познаем истиннаго Бога; и ние пребъдваме в истиннаго Бога — Неговия Син Исуса Христа“ (1 Йоан. 5: 20). Дух Свети затова е бил изпратен на апостолите, за да ги научи на всичко, да ги настави на всяка истина, да им припомни онова, което са слушали от своя небесен Учител. „А Утешителят, Дух Свети, Когото Отец ще изпрати в Мое име, Той ще ви научи на всичко и ще ви напъва на всичко, що съм ви говорил“ (Йоан 14: 26; ср. 15: 26, 16: 7

— 15). Затова и апостолите са могли да говорят: „Но ако дори ние, или Ангел от небето ви благовестеше нещо по-друго от това, що ние ви благовестихме, анатема да бъде“ (Гал. 1: 8). Тези свидетелства ясно показват, че на християните е дадено Откровението в пълнота, яснота, цялостност и завършеност. Изкупителят е посочил ясно целта на изпращането на Дух Свети — да припомни за преподаденото от Него учение, а не да дава нови откровения. С тези думи напълно се изключва мисълта за допълване на Откровението с нови истини. Като излизали от положението, че „в Църквата като в богата съкровищница е поставено от апостолите в пълнота всичко, което се отнася до истината“ (св. Иринеи Лионски) и че „истинската вяра не може да се изменя и не може да се проповядва отначало тъй, а после иначе“, каквото непостоянство е свойствено на този, „който не се ръководи от истината“¹, отците и съборите са поставяли задачата на Църквата в това: от век във век, от поколение на поколение да предава учението, което ѝ е завещано от Самия Изкупител чрез апостолите. И в тази вяроност на Древната църква Православната църква вижда не недостатък, застой, а особено свое достойнство; на тази вяроност тя основава и своето наименование „Православна църква“.

При разрешаване на въпроса за развитието на догматите ръководно значение може да има следното разяснение на св. Викентий Лерински (V век): „Може би някой ще каже: и така, в Църквата Христова не трябва да има никакво преуспяване на религията? Безспорно, трябва да има и при това най-голямо... Само че това преуспяване трябва да бъде действително преуспяване, а не промяна на вярата... Нека да възраства и до най-висша степен да преуспява с течение на годините и вековете разбирането, мъдростта както на всеки християнин, така и на всички заедно, както на отделния човек, така и на цялата Църква, но само в същия род, т. е. в един и същ догмат, в един и същ смисъл, в един и същ предмет на разбиране. Религията, дело на душата, нека се уподоби в това отношение на телата. С увеличаване на годините телата разкриват и развиват своите членове, обаче остават същите, каквито са били. Цветущото време на детството и зрялата старческа възраст твърде много се различават помежду си, обаче старци стават същите тези, които по-рано са били деца. Така че макар ръстът и външният вид на един и същ човек да се изменят, природата му остава неизменна, личността му остава една и съща... На църковната нива нашите предци са поселили в древност семената на пшеницата — вяра... А тъй като краят и началото не трябва да си противоречат, то ще бъде законно и последователно, ако от разрастването на пшеничния посев ние пожънем плод — плода на догматическата пшеница... Този закон на преуспяване необходимо трябва да следва и догматическото учение на християнската религия, т. е. макар то с годините да се укрепява, с времето да се разширява, с вековете да се възвисява, но остава нерушимо и неповредено, цяло и съвършено... без всякаква загуба по съдържание, без всякакво изменение по определения“. За критерий на неизменността и непоколебимостта на догмата служи, според мнението на св. Викентий Лерински, „преданието на Вселенската църква“, което е „разум“ и „чувство“ на Църквата.

Този възглед на св. Викентий Лерински за значението на преданието за догматите е отражение на общия възглед на отците на Църквата за преданието. „Истинското познание, според думите например на св. Иринеи, е учението на апостолите и първоначалното устройство на Църквата по целия свят“. Или: „По-голямото или по-

1. Думи на легатите на папа Агатон, казани на VI Всел. събор.

малко знание на някои се състои не в изменение на съдържанието, а в това, щото старателно да се изследва мисълта на казаното в притчите и да се съгласува със съдържанието на вярата“.

§ 6. Символи или образци на вярата и символически книги

Всички християнски догмати са дадени в Божественото Откровение. Значи, източници на вярата и на християнското вероучение са Св. Писание и Св. Предаване. Но тъй като догматите в същото време са израз на гласа на Вселенската църква, то тя предлага изложения на откровените истини в символи или съкратени образци на вярата като плод на своята догматическа дейност. Образци на вярата са създавани поради нуждите на времето. Когато хората започнали да усвояват догматите, преподадени в Откровението, и да ги превръщат в свои понятия, неизбежно се явили разномислия; мнозина дори започнали да изопачават догматите. За да предпази вярващите от заблуди и да посочи въз основа на Откровението в какво именно те трябва да вярват, Църквата, предназначена да бъде „стълб и крепилото на истината“ (1 Тим. 3: 15), пазителка и непогрешима тълкувателка на Божественото Откровение, е предлагала от самото начало образци на вярата и изповедания, които изявяват несъмнената християнска истина и поради това са задължителни за всеки вярващ християнин. Православното догматическо богословие, което има за предмет православно-християнските догмати, естествено, трябва винаги да се ръководи при разкриване на догматите от здравото учение на Православната църква, изразено в съставените от нея образци и изповедания на вярата.

Всички приемани от Православната източна църква изложения или образци на вярата — кратки и обширни — могат да се разделят на две групи: 1. Изложения, които тя е получила от Древната вселенска църква. Те имат безотносително значение; 2. Изложения нейни собствени, явили се по-късно, или тъй наречените символически книги, чиято значимост зависи от съгласието им с първите. Някои от тях имат значение само за отделна поместна Църква.

1. Към изложенията или образците на вярата от първата група принадлежат:

1. *Никео-Цариградският символ на вярата*, съставен на първия (в Никея — 325 г.) и втория (в Цариград — 381 г.) вселенски събори. Според правилата на третия и следващите вселенски събори този символ е станал неизменен (дори по буква) образец на вярата за целия християнски свят и за всички времена. Той заменил всички предишни символи на отделните църкви, употребявани в първите три века и легнали в основата му.

Ето точните формулировки на тези събори:

II Вселенски събор:

„1. Вярваме в единия Бог Отец, Вседържител, Творец на небето и земята, на всичко видимо и невидимо;

2. И в единия Господ Иисус Христос, Божия Син, единородния, Който е от Отца, роден преди всички векове: Светлина от Светлина, Бог истински от Бога истински,

I Вселенски събор:

„Вярваме в единия Бог Отец, Вседържител, Творец на всичко видимо и невидимо;

И в единия Господ Иисус Христос, Божия Син, единородния, Който е от Отца роден, т. е. от същността на Отца: Бог от Бога, Светлина от Светлина, Бог истински

роден, не сътворен, единосъщен на Отца, чрез Когото всичко е станало;

3. Който заради нас човечите и заради нашето спасение слезе от небесата и се възплъти от Духа Свети и Дева Мария, и стана човек;

4. Който биде разпнат за нас при Понтий Пилат, и страда, и биде погребан;

5. Който възкръсна в третия ден, според Писанията;

6. Който възлезе на небесата, и седи отдясно на Отца;

7. Който пак ще дойде със слава да съди живи и мъртви, и на Когото царството не ще има край;

8. И в Духа Свети, Господа, Който животвори, Който от Отца изхожда, Комуто се покланяме и Го славим наравно с Отца и Сина, Който е говорил чрез пророците;

9. В едната, света, вселенска (съборна) и апостолска Църква.

10: Изповядваме едно кръщение за опрощаване грехове.

11. Чакаме възкресението на мъртвите.

12. И живота на бъдещия век. Амин.“

2. *Догматическите определения на следващите Вселенски събори*, например догматическото определение на IV-ия вселенски събор за двете естества в Иисус Христос; на VI-ия вселенски събор за двете воли и двете действия в Иисус Христос; и въобще всички постановления на вселенските събори, които се отнасят до християнското вероучение.

Вероопределението на IV вселенски събор (451 г.):

„Следвайки светите отци, всички съгласно поучаваме да бъде изповядван единият и същ Син, Господ наш Иисус Христос, свършен по божество и свършен по човечество, истински Бог и истински човек, с разумна душа и тяло — единосъщен на Отца по божество и единосъщен нам по човечество — във всичко нам подобен, освен в греха — роден предвечно от Отца по божество, а в последните дни — заради нас и нашето спасение — (роден) от Мария Дева Богородица по човечество — единият и същ Христос, Син, Господ, единороден, в две естества неслитно, неизменно, неразделно и неразлъчно (ἀσυνῆκτος, ἀτρέπτως, ἀδιαίρετος, ἀχωρίστως) познаван, [тъй че със съединението съвсем не се отрича различието между двете естества, но напротив — запазва се свойството на всяко естество и

от Бога истински, роден, несътворен, единосъщен на Отца, чрез Когото всичко е станало, както на небето, така и на земята;

Който заради нас човечите и заради нашето спасение слезе, възплъти се и стана човек.

Страда и възкръсна в третия ден,

възлезе на небесата,

и ще дойде да съди живи и мъртви;

И в Духа Свети.“

двете се съединяват в едно лице и една ипостас], не на две лица разсичан или разделян, но единият и същ Син и Единороден, Бог Слово, Господ наш Иисус Христос, както в старо време пророците за Него (учиха), както Сам Господ Иисус ни научи и както ни предаде символът на нашите отци“.

Вероопределението на VI вселенски събор (680 — 681 г.):

„Проповядваме, съгласно учението на светите наши отци, че в Христа има две естествени искания или воли и две естествени действия неразлъчно, неизменно, неразделно, неслитно (ἀχωρίστως, ἀτρέπτως, ἀδιαρέτως, ἀσυγχύτως); двете пък естествени искания (щения) не са противни едно на друго, както казваха нечестивите еретици — да не бъде! — но човешкото Му искане (щение) следва, не противостои и не противоборства, а — нещо повече — подчинява се на божественото Му и всемогъщо искане (щение)“.

Вероопределението на VII вселенски събор (787 г.):

„Пазим без нововъведения всички със записване или без записване установени за нас църковни предания, едно от които е за иконописта. То е съгласно с проповедта на евангелската история и служи за уверение в истинското, а не въображаемо възплъщение на Бога Слово и за други подобни ползи. Защото когато едни неща се показват чрез други, те несъмнено едно чрез друго се уясняват. Това като е така, ние, ходейки като по царски път и следвайки от Бога внушеното учение на светите наши отци и преданията на католическата (вселенската) Църква [пък знаем, че тя е на Духа Свети, Който пребъдва в нея], с пълна достоверност и грижливо изследване определяме: честните и свети икони, нарисувани с бои или направени с дребни камъчета и от друго годно за такава работа вещество, да се поставят така, както изображението на честния и животворящ кръст, в светите Божии църкви, върху свещени съзиди и одежди, на стени и на дъски, в къщи и по пътища — както иконите на Господа, Бога и Спасителя наш Иисус Христос, и на непорочната Владичица наша света Богородица, така също и на всички свети и преподобни мъже. Защото колкото по-често те биват гледани изобразени на иконите, толкова повече онези, които ги гледат, биват подтиквани да си спомнят и да обичат първообразите, да ги почитат с целуване и с почитно поклонение — не с истинното богопоклонение, което според нашата вяра подобава само на Божеското естество, но почитане като онова, с което се отдава чест на изображението на честния и животворящ кръст, на светото Евангелие и на други светини чрез кадене тамян и поставяне свещи — какъвто благочестив обичай имало и у древните. Защото честта, отдавана на образа, минава върху първообраза, и който се покланя на иконата, покланя се на съществото на изображението на нея. Така се потвърждава учението на католическата (вселенската) Църква, която от край до край земя е приела Евангелието“.

3. Догматическото учение, което се среща в правилата на св. апостоли, св. отци и признатите от Църквата поместни събори.

4. Символът на Вярата на св. Григорий, Неокесарийски чудотворец (III век), написан по особено Божие откровение. Той съдържа в себе си определено и точ-

но учение за лицата на Св. Троица. Този символ се ползвал с особено уважение в Неокесарийската църква и е бил одобрен от Вселенската църква на VI-ия вселенски събор. Той гласи:

„Един е Бог, Отец на живото Слово, на Премъдростта и на самосъщата Сила, и на вечния Образ. Съвършен Родител на Съвършения, Отец на единородния Син. Един е Господ, един от единия, Бог от Бога, образ и израз на Божеството, действено Слово; Мъдрост, съдържаща състава на всичко, и Сила, създателка на цялото творение. Истински Син на истинския Отец, невидим от невидимия, нетленен от нетления, безсмъртен от безсмъртния, вечен от вечния. И един е Дух Свети, от Бога излизащ, явил се чрез Сина на човешките; живот, в Който е причината на живущите; свят Източник; светиня, раздаваща освещение. Чрез Него се явява Бог Отец, Който е над всичко и във всичко, и Бог Син, чрез Когото е всичко. Съвършена Троица, по слава и вечност и царство неразделна и неразлъчна. Поради това няма в Троицата ни сътворени, ни служебно, ни приходящо, което по-рано не е било, и което би влязло после. Нито Отец някога е бил без Сина, нито пък Син — без Духа; но Троицата е непреложна, неизменна и винаги една и съща“.

5. Символът, известен по името на св. Атанасий Александрийски. В него, може да се каже, с класическа ясност, определеност и отчетливост се излага учението за различието и единосъщиято на трите лица на Св. Троица, а тъй също и за начина на съединението на двете естества в Иисус Христос. Този символ не е съставен нито от св. Атанасий, нито през негово време. Независимо от недостатъчните свидетелства в полза на неговия произход и автор, самото му съдържание, насочено против лъжеученията на монофизитите и несторианите, сочи на невъзможността той да бъде съставен по-рано от V век. Той има следното съдържание:

„Ако някой иска да се спаси, преди всичко трябва да държи вселенската вяра. А ако някой не я пазя цяла и непокътната, без съмнение ще погине навеки.

Тази вселенска вяра пък е, щото ние да почитаме единия Бог в Троица, и Троицата в Единица, като не сливаме ипостасите и не разделяме същността.

Защото една е ипостаста на Отца, друга на Сина и друга на Свети Дух.

Божеството на Отца, и на Сина, и на Дух Свети е едно, славата е равна и величието съвечно. Какъвто е Отец, такъв е и Син, такъв е и Дух Свети.

Отец е несъздаден, и Син е несъздаден, несъздаден е и Дух Свети. Отец е непостижим (неизмерим) и Син е непостижим (неизмерим), непостижим (неизмерим) е и Дух Свети. Отец е вечен и Син е вечен, вечен е и Дух Свети.

Обаче не са три вечните, но един е Вечният; също така не са три несъздадени, и не са три непостижимите (неизмеримите), но един е Несъздаденият, един Непостижимият (Неизмеримият).

Подобно на това Отец е вседържител, Син е вседържител, и Дух Свети е вседържител; обаче не са три вседържителите, но един е Вседържителят.

Така, Отец е Бог, Син е Бог, Дух Свети е Бог; обаче няма три Бога, но един е Бог.

Също Отец е Господ, Син е Господ, Дух Свети е Господ; обаче няма три Господа, но един е Господ.

Защото както християнската истина ни подбужда да изповядваме всяка ипостас поотделно като Бог и Господ, така и вселенската вяра ни запрещава да казваме,

че има три Бога или Господа.

Отец от никого не е сътворен, не е създаден, не е роден.

Син от единия Отец не е сътворен, не е създаден, но роден.

Дух Свети от Отца не е сътворен, не е създаден, не е роден, но изхожда.

Затова има един Отец, а не три Отца; има един Син, а не три Сина; има един Свети Дух, а не три Свети Духа.

И в тази Троица няма пръв или последен, няма по-голям или по-малък, но трите ипостаси са една на друга всецяло съвечни и равни; тъй че, според казаното вече по-рано, във всичко трябва да се почита Троицата в Единица и Единицата в Троица.

Затова, който иска да се спаси, така да разсъждава за Света Троица.

Но за вечното спасение е необходимо твърдо да се вярва и във възплъщението на нашия Господ Иисус Христос.

Затова правата вяра е, щото да вярваме и изповядваме, че Господ наш Иисус Христос, Син Божи, е Бог и човек. Бог е, роден от същността на Отца преди вековете, и човек е, роден от същността на Майката във време. Съвършен Бог е и съвършен човек, състоящ се от най-разумна душа и човешка плът.

Равен на Отца по Божество, по-малък от Отца по човечество.

Макар Той и да е Бог и човек, обаче няма два Христа, но един е Христос.

Един е не чрез превръщане на Божеството в човечество, а чрез възприемане на човечеството в Божеството.

Съвършено един е не чрез сливане на естествата, но чрез единението на ипостасите.

Защото, както разумната душа и плътта са един човек, така Бог и човек са един Христос, пострадал заради нашето спасение, слязъл в ада, в третия ден възкръснал от мъртвите, възлязъл на небесата и седнал отдясно на Бога Отца Вседържителя, отдето ще дойде да съди живите и мъртвите.

При Неговото пришествие всичките човеци ще възкръснат със своите тела и ще дадат отчет за своите дела.

И които са вършили добро, ще идат във вечен живот, а които са вършили зло — във вечен огън.

Ето вселенската вяра. Който не държи вярно и твърдо тази вяра, не ще може да се спаси¹.

II. Освен посочените символи, които имат вселенско значение, в Църквата отдавна са влезли в употреба частните вероопределения или символически книги, приемани от една или друга поместна Църква. Особено значение частните вероопределения са получили след отделянето на римокатолиците от Източната църква и след Реформацията. Всяко от обособилите се християнски общества по едни или други подбуди започнало да съставя повече или по-малко пространни определения на своята вяра, които съставляли символическите му книги. На учението, което се съдържало в тия символически книги, Православната църква противопоставяла истинското православно учение. Така били съставени православните частни определения на вярата или символически книги. Такива са:

1. *Православно изповедание на Вселенската и апостолска Източна църква*, съставено от Киевския митрополит Петър Могила или по негово благословение. То било разгледано и одобрено отначало на поместните събори — Киевски

(1640 г.) и Яшки (1643 г.), а след това одобрено и от четирите източни патриарси като изповедание правилно и чисто. „Изповеданието“ е било съставено главно за запазване чистотата на Православието от римокатолическите отклонения.

2. *Определение на православната вяра на Източната църква*, съставено от Йерусалимския патриарх Доситей, разгледано и признато за израз на истинската православна вяра на Йерусалимския събор в 1672 год. Съответствието на истинската вяра и чистотата на това определение били засвидетелствани от всички източни патриарси: те го изпратили в 1723 год. на великобританските християни като истинско определение на православната вяра. В 1838 г. то било издадено от руския Св. Синод под заглавие: „Послание на патриарсите на Православната вселенска църква за православната вяра“. Посланието, както и „Изповеданието“, се отличава с полемически характер (против протестантите); съдържащото се в него учение на Православната църква е изложено в 18 члена¹.

§ 7. История на догматиката

Православното догматическо богословие като наука се развивало постепенно. В историята на неговото развитие можем да различим три периода: първият период обхваща първите седем века на християнството до появата на „Точно изложение на православната вяра“ на св. Йоан Дамаскин; вторият период — от св. Йоан Дамаскин до Киевския митрополит Петър Могила, и третият период — от половината на XVII в. до наше време.

Първи период. В първите седем века на християнството още не е имало догматическо богословие във формата на наука и система, макар и да са били правени опити да се представи християнското вероучение в определена система. Главното значение на този период се състои в това, че тогава бил изработен научният метод на изследване догматите на вярата. За това способствали следните обстоятелства:

1. *Приемането на учени езичници в недрата на Църквата Христова.* Такива са били например св. Юстин философ, Аристид, Атинагор, Тациан и др. Всички те са приели християнството след като лично, от опит са се убедили в безплодността на усилията да се намери истината въвн от християнството — в различните философски или религиозни системи.

2. *Появата на врагове на християнството в лицето на езически мъдrecи,* които отричали неговата божественост. В борбата с тях не е било достатъчно да се посочи какво учи християнството, но трябвало и да се докажат догматите и да се защитят със същото оръжие, което самите езически мъдrecи смятали за действено и силно и с което сами се ползвали, т. е. с оръжието на науката.

3. *Появата на еретици.* Мнозина като ги приемали християнството не се отказвали от предишните си философски убеждения и се опитвали да ги примирят с богооткровеното учение. Тези опити имали за последица изопачаване на догматите. Тъй като те защитавали своите заблуди с помощта на науката, то и при опровергаването им трябвало да се върви по същия път. Под влияние на посочените причини научният способ за изследване на християнските догмати се появил твърде рано:

1. В Руската църква значение на символическа книга има катехизисът на митр. Филарет, преведен на български и издаден от Св. Синод.

началото му било поставено от първия християнски философ св. Юстин Мъченик († 166 г.). По-късно в борбата против християнско-еретическия гностицизъм била направена стъпка напред по пътя на научното разкриване на догматите, когато учените мъже на древността били принудени не само да опровергават при помощта на научния способ еретическия гносис, но и да противопоставят на този лъжлив гносис истинското знание на християнската вяра. Св. Иринеи Лионски († 202 г.) и Тертулиан († 223 г.) прилагали научния метод при опровергаване на еретическия гносис, за да докажат мисълта, че истината е дадена от Христа чрез апостолите само на Църквата и се пази само в нея. Знаменитите пък наставници и възпитаници на Александрийската школа, особено Климент Александрийски († 217 г.) и Ориген († 254 г.) са направили плодovit опит да противопоставят на еретическия гносис истините на християнската вяра във формата на система на научно знание. В съчинението на Климент Александрийски „Στρωματεῖς“ („килими“, „тъкан“) догматическите истини са изложени заедно с нравствените, историческите и философските истини. По-ценен от „Στρωματεῖς“ е опитът на Ориген за систематично изложение на догматите в съчинението „Περὶ ἀρχῶν“ („За началата“). Този труд в много отношения се приближава към изискванията на науката. В разкриването на някои догмати обаче Ориген се е отклонил от чистотата на Православието.

И в епохата на вселенските събори се появили опити за пълно изложение на догматите в система; те са обаче непълни, несвършени и без строго отделяне на догматическите истини от всички други християнски истини. Такива са:

1. „Катехизически поучения“ на св. Кирил Йерусалимски († 386 г.). Те се разделят на два вида: огласителни (18) — за готвещите се да приемат св. кръщение, и тайноводителни (5) — за новопросветените. В първите св. отец подробно изяснява догматическото учение, съдържащо се в членовете на Символа на вярата, който се употребявал тогава в Йерусалимската църква; във вторите пък излага учението за тайнствата: кръщение, миропомазване и евхаристия, и посочва задълженията на новопокръстените.

2. „Голямо катехизическо слово“ (Λόγος κατηχητικός ὁ μέγας) на св. Григорий Нисийски († ок. 394 г.); то съдържа (в 40 глави) богословско-философска защита и положително разкриване на догматите: за Св. Троица, за възплъщението на Сина Божия, за кръщението, евхаристията и последната участ на човека.

3. „Съкратено изложение на божествените догмати“ на блж. Теодорит († 457 г.). В този опит се изясняват изключително догматите на вярата, отделно от другите християнски истини.

4. „За града Божи“ (De civitate Dei) на блж. Августин († 430 г.). Макар главната цел на това обширно съчинение (в 22 книги) да не е догматическа, а философско-историческа, но в него достатъчно обстойно и научно се разкриват догматите за Бога, за творението, за ангелите, за човека и неговото грехопадение, за Църквата, за възкресението, за съда, за вечните награди и наказания в противоположност на лъжливото учение на езичниците за същите тези предмети.

Втори период. Вторият период в историята на Догматическото богословие започва с появата в половината на VIII в. на най-бележития в древността труд, който стои по-високо от всички предишни научно-догматически опити — „Точно изложение на православната вяра“ на св. Йоан Дамаскин. Този труд създава епоха в историята на догматическата наука. Той е в строгия смисъл на думата научна догматическа система. Изпълнен с ревност за истинското благочестие, в което бил възпи-

тан, дълбоко изучил словото Божие и творенията на св. отци, които четял непрестанно, опитен също тъй и сведущ във философията, особено в диалектиката на Аристотел, както и в другите науки, св. отец винаги обосновава съдържащата се в догмата мисъл с цитати от Св. Писание, осветлява я с обилна светлина от Св. Предание и не пренебрегва в същото време данните, които е представляла съвременната му наука, за да направи догмата доколкото е възможно достъпен за човешкия разум. Но това, което особено придава значимост и цена на системата на св. Йоан Дамаскин, е нейната строга вярност на духа на древната Вселенска църква. В това отношение трудът на св. Йоан Дамаскин може да се нарече древноцърковна и древноотеческа догматика.

Появяването на богословието на св. Йоан Дамаскин било важно събитие за цялата Църква, както Източна, така и Западна, които се намирали още в единение. Опитът за хармонично съчетание на вярата с методите на науката, направен от св. Йоан Дамаскин, ясно показва, че е възможно и дори необходимо заради по-голямото преуспяване на вярата да се излагат догматите в система и по научен начин, при спазване на едно важно условие — строга вярност на духа на учението на Вселенската църква. Но, за съжаление, даденият от св. Йоан Дамаскин пример в течение на много векове не е намерил нито на Изток, нито на Запад достойни подражатели. Появилите се на Изток до падането на Цариград под турците (1453 г.) опити за систематично изложение на догматите стоят много по-ниско от догматиката на св. Йоан Дамаскин. Такива са били:

1. „Догматическо Всеоръжение (Паноплия) на православната вяра“ на монаха Евтимий Зигабен (XII в.). Това съчинение представлява по себе си сборник от мисли на св. отци за най-главните догмати на вярата и против най-главните ереси и заблуди.

2. „Съкровище на православната вяра“ (27 книги) на Никита Хониат († ок. 1206 г.) — догматико-полемическо съчинение против ересите.

3. „Църковни разговори за едната вяра Христова“ на св. Симеон Солунски (XV в.) — против безбожниците, езичниците, иудеите и всички ереси.

На Запад пък настъпва пълно отклонение от идеала на св. Йоан Дамаскин. Там се утвърждава схоластиката с всичките ѝ крайности и странности и за идеал било прието богословието на Тома Аквинат (Аквински) („Summa totius theologiae“). Неговото богословие се намира под влияние на философията на Аристотел.

Трети период. В третия период разработката на догматическата наука преминала в Русия (в първата половина на XVII в.). До това време не е имало и не е могло да има в Руската църква самостоятелна богословска наука, защото тук още не е имало разсадници на висша духовна просвета, които биха могли да подготвят за това нужните сили. Но в XVII в. (в 1631 г.) един от най-знаменитите йерарси на Руската църква, Киевският митрополит Петър Могила основал в Киев Колегия, впоследствие преименувана в Духовна академия, в която богословието започнало да се преподава така обширно, както се преподавало във висшите школи на Запад. В същия XVII в. била открита духовна школа в Москва, която скоро станала тъй също разсадник на висша духовна просвета (Академия).

Догматическото богословие се изучавало заедно с други науки в духовните школи. Първоначално (1631 — 1711 г.) то се преподавало в схоластичен дух. Архиеп. Теофан Прокопович († 1736 г.) поставил в Русия началото на Догматиката като систематична наука и значително я освободил от ограничаващата схоластика. От

половината на XVII в. стремежът към освобождаване на Догматиката от западната схоластика и встъпването ѝ на самостоятелен път се проявил още по-силно. Появяват се системи на богословието вече не на латински език, а на руски, без схоластичен формализъм, например трудът на Московския митрополит Платон (Левшин, † 1812 г.) — „Православно учение или съкратено богословие“. Към утвърждаване на догматическото богословие по този нов път бил насочен впоследствие уставът на Академиите и Семинариите от 1814 г. От оригиналните системи можем да отбележим следните: „Догматическо богословие“ от архиепископ Антоний (Амфитеатров), „Православно догматическо богословие“ от Московския митрополит Макарий (Булгаков), „Православно догматическо богословие“ от Черниговския архиепископ Филарет (Гумилевски), „Опит за православно догматическо богословие с историческо изложение на догмите“ от еп. Силвестър, „Православно догматическо богословие“ от прот. Н. П. Малиновски (т. I — IV). Повече или по-малко цялостни системи представляват и следните трудове: „Премъдростта и благодтта Божии в съдбините на света и човека“ от проф. прот. Т. А. Голубински, „Божествената любов: опит за разкриване на най-главните християнски догмати от началото на Божествената любов“ от проф. Ал. Д. Беляев, „Християнско вероучение в апологетическо изложение“ от проф. прот. П. Я. Светлов.

§ 8. Средства за богопознание

Идеята за Бога необходимо възниква у всеки човек. Тя е съставна част на неговото самосъзнание. Тя му обяснява самия него като свободно-религиозна личност. Бог е най-висшето име, с което се съединяват всички чисти и светли упования на човечеството. Към Него човек се стреми и се насочва с цялата си душа. „Както кошута жадува за водни потоци, тъй и душата ми, Боже, копнее за Тебе! Душата ми жадува за Бога силен, живий“ (Псал. 41: 2 — 3), възкликавал някога Псалмопевецът. Доколкото човек чувства, усеща в себе си своя собствен живот, дотолкова той не може да не усеща присъствието и близостта на Бога. Тази мисъл ясно е изразил св. ап. Павел в речта си в атинския ареопаг: „Той (Бог) произведе от една кръв целия род човешки да обитава по цялото земно лице, като назначи предопределени времена и граници на тяхното обитаване, за да търсят Господа, та не биха ли Го някак усетили и намерили, макар Той и да не е далеч от всекиго измежду нас: защото ние чрез Него живеем, и се движим, и съществуваме“ (Деян. 17: 26 — 28). Така се заражда и израства у човека вярата в Бога.

С постепенното си развитие човек чувства нужда да оправдае своята вяра в действителното съществуване на Бога. Необразованите хора намират такова оправдаване във всеобщността на религиозната вяра: щом всички хора вярват в Бога, то истина е, че Бог съществува. Образованите и учени хора стъкмяват научни доказателства за Божието битие. Но известно е, че тези доказателства не постигат своята пряка цел. В най-добрия случай те показват само потребността от вяра в Бога, а съвсем не доказват истинността на тази вяра или, иначе, действителното съществуване на Бога. Затова и срещаме в историята на човечеството теоретически атеизъм.

Най-новият атеизъм, или както още се нарича позитивизъм, отрича Бога, защото въобще отрича субстанцията. Субстанция не съществува: няма нито тяло, ни-

то дух. В света има само факти и закони, т. е. само събития и техните отношения. Ние възприемаме само цветове, звукове, съпротивления, движения, вътрешните наши състояния — с една дума фактите, но не субстанциите.

Идеята за субстанцията не може така леко да бъде иззета от нашата мисъл. Без нея фактът би бил свършено непонятен. Явлението не може да бъде разбрано иначе, освен или като действие, възприемано от съществата, или като взаимодействие на субстанциите.

Нека се опитаме да разберем какво би бил фактът, ако не би имало същества, и явлението, ако не би имало съществувания.

Казват, че ние възприемаме само цветове, звукове, съпротивления, движения. Но без съмнение цветът, звукът, съпротивлението, движението са най-непонятни абстракции, ако само не подразбираме под тези думи обекти, които имат цвят, звучат, съпротивляват се или ако нямаме предвид отношенията между някой външен предмет и нашето „аз“, т. е. отношенията на две сили, две съществувания.

Казват, че целият наш духовен живот се свежда към простата смяна на вътрешните явления — мисли и усещания. Но нима сред тази постоянна изменчивост и смяна на вътрешните явления аз не усещам нещо единно, постоянно, устойчиво, което поставя във връзка тези вътрешни явления? Има следователно нещо друго, освен фактите — субстанциалното „аз“, което обуславя всички наши вътрешни процеси. Следователно субстанции съществуват.

Някои най-нови атеисти направо не отричат субстанциите, но твърдят, че същностите пребъдват само в мисълта. Бог не е нищо друго, освен идеал, който съществува в мисълта на човека и само чрез нея. Истинският Бог пребъдва не някъде в далечното небе, а само в ума на човека, който Го разбира.

Такъв Бог, очевидно, е отвлечена идея. От такова безлично божество може да се задоволява само пантеизмът, който, както е известно, всъщност е истински атеизъм. Религиозното чувство търси Бог, с Когото може да влезе в „лично“ отношение. Това е възможно, ако Бог е вън от човека и над света, ако Той е отделно Същество, самостоятелно и независимо от човека. Тази независимост на Бога от нашите мисловни построения говори за Неговата обективност и реалност.

Най-новите насоки на философската мисъл не привеждат към отричане на истината за Божието битие. Това се дължи на факта, че действителността на Божието битие не е извод от логически построения на разсъдъка. Истината за Божието битие се потвърждава от вътрешния нравствено-религиозен опит, от преживяванията на сърцето. Има ли Бог в нас, значи Той съществува. Усещането на нашето вътрешно единство с Бога, възприемчивостта или вярата в Неговото битие се възвисява според степента на нравственото очистване и просветление на нашето сърце. Според обещанието на Спасителя, „блажени са чистите по сърце, защото те ще видят Бога“ (Мат. 5: 8). Според думите на св. Йоан Богослов, „всякой, който люби, е роден от Бога и познава Бога; който не люби, той не е познал Бога, защото Бог е любов“ (1 Йоан. 4: 7 — 8). Тъй също и св. апостол Павел говори: „Ако пък някой люби Бога, той е познат от Него“ (1 Кор. 5: 3).

Според обясненията на св. Григорий Богослов, „към Чистия трябва да се докосва само чистото и Нему подобното“. За хора, които са запазили в себе си религиозната възприемчивост, които искрено търсят истината и са способни да я възприемат, и разсъдъчните доказателства за Божието битие могат да бъдат полезни. При искрено търсене на Бога тези доказателства усилват религиозното чувство, оживя-

ват го, предразполагат към вяра. С една дума, те имат значение при наличността на вътрешен нравствено-религиозен опит. Шом този път на вътрешния опит или на живота в Христа е достъпен само за истинските християни и невъзможен за атеистите, то остава за тях (атеистите) пътят на историческия опит или свидетелството за Бога, дадено с живота на Христа, възплътият се Син Божи. Има Бог, понеже наистина съществува Господ Иисус Христос.

И така, има несъмнени доказателства за Божието битие, но няма доказателства за Неговото небитие.

§ 9. Характер на богопознанието

В Св. Писание характерът на нашето познание за Бога се определя от представата за недостижимостта на Неговото същество и от учението за относителното Му познаване от откровенията Му в света и на човека. За непостижимостта на Божието същество словото Божие говори: „Бога никой никога не е видял“ или (от гръцки *πλότε*) „никогда“ (Йоан 1: 18). „Който (Бог) е единичък безсмъртен и живее в непристъпна светлина, Когото никой от хората не е видял, нито може да види“ (1 Тим. 6: 16). „В непристъпна светлина“, т. е. в такава област на битието, където разумът не е в сила да проникне, както очите не са в състояние да проникнат в дълбините на слънчевата светлина. Затова, както говори Спасителят, „никой не познава Сина, освен Отец; и нито Отца познава някой, освен Синът“ (Мат. 11: 27). Но, от друга страна, според свидетелството пак на Св. Писание, Бог „ни даде светлина и разум да познаем истиннаго Бога“ (1 Йоан. 5: 20), и в това познание на Бога се заключава животът за душата, висшето й благо. „Вечен живот е това, да познават Тебе, Едного истиннаго Бога, и пратения от Тебе Иисуса Христа“, говорил Спасителят в първосвещеническата Си молитва (Йоан 17: 3).

В това учение за богопознанието, при непостижимостта на Божието същество, някои, например Толстой, намират вътрешно противоречие. Такова същност няма. Това прекрасно е изяснил още св. Василий Велики. Той казва: „Думата „зная“ е многозначна... Който заявява, че не знае същността, той още не признава, че не знае Бога. Тук има такова лъжеумуване, каквото ако се каже: познаваш ли Тимотей? Ако го познаваш, то знаеш и неговата същина... Но аз познавам Тимотей и не го зная, разбира се, не са несъвместими изрази... Зная чертите на лицето му и другите му отличителни свойства, но не зная неговата същност“. И това е така, както е изяснил св. Григорий Богослов, понеже нашият разум не е източник на богопознанието, а само орган за разбиране на божествените предмети. Значи, той може да познава Бога дотолкова, доколкото Откровението му Го открива.

В богословско-философското изясняване на въпроса за богопознанието се забелязват две крайности: учението за пълната познаваемост на Бога и учението за пълната Му непознаваемост. Първият възглед защитават гностиците Аеций и Евномий — еретици от IV в., последователи на Арий. Те усвоили онази „теория на имената“, според която който знае името, той знае и същността. В най-ново време учението за пълната познаваемост на Бога е повторено от пантеистите (Спиноза, Хегел), и от рационалистите; те твърдят, че от обсега на разума нищо не е изключено и от него нищо не е скрито.

Закрилиците на този възглед надценяват човешкия разум. Те изумяват, че той

е ограничен и че ние знаем само формата на познаваемите обекти, но не тяхната същност. Нашето познание въобще е ограничено. Още повече то е ограничено по отношение на абсолютното Същество.

Другият възглед — за пълната непознаваемост на Бога — е поддържан в древността от Маркион, Арий, споделян е винаги от скептиците, а в по-ново време е изразен в две философски направления — позитивизъм и агностицизъм.

Предпоставките на агностиците в гносеологическо отношение са съвършено неверни. Те смятат, че религиозното знание не е емпирично, понеже не е построено на опита. Изумяват, че освен външния опит има опит вътрешен, религиозен. Последният може да се отрича само от предубедени хора.¹

Православната църква избягва посочените крайности: тя учи, че е възможно богопознанието. То обаче не може да бъде приравнено с онова знание, което ние имаме например за външния свят. Ние познаваме Бога отчасти като отражение в огледало, в което виждаме само една страна на изобразения предмет — обратната към нас, а за останалите трябва да се досещаме. „Защото донейде знаем... Сега виждаме смътно като през огледало“ (1 Кор. 13: 9, 12). Следвайки Св. Писание, Църквата именува това наше познание „вяра“. „Понеже с вяра ходим, а не с виждане“ (2 Кор. 5: 7).

От чисто психологическа гледна точка религиозната вяра е приемане на вероятното за несъмнено, увереност по субективно-достатъчни основания. „Вяра е жива представа на онова, за което се надяваме, и разкриване на онова, що се не вижда“ (Евр. 11: 1). Вярата е непосредствено възприета от човешкия дух истина. Положително знание се добива чрез наблюдение, възприятия и рационални съображения. Вярата не се нуждае от тях. Недостатъкът от рационални основания за вярата се допълва от свидетелството на цялото човешко същество. То вижда в догматите божествен отговор на човешките дирения и затова ги признава за реални предмети на вярата. В този практически момент на вярата лежи основанията за нейната вменяемост.

Знанието има характер на необходимост. С такава неизбежност, с каквато камъкът пада на земята, човешкият разсъдък се подчинява на логическите закони и по силата на последните стига до едни или други изводи. Ето защо преобладаваща черта на знанието е пасивността и зависимостта или от въздействията на външния свят, или от логическите закони на мисленето. Във вярата човешкият дух преминава зад пределите на дадената налична действителност, утвърждава съществуването на такива предмети, които не го принуждават да ги признае; той свободно ги възприема и признава. Вярата е подвиг на духа, който разкрива невидимите неща. Като свободен подвиг на духа вярата има нравствено достойнство и заслуга: „Блажени, които не са видели, и са повярвали“ — говорил Спасителят на Тома след възкресението Си (Йоан 20: 29). Затова ако някой не прибави нищо от дълбочините на своята нравствена личност към тия теоретически основания, които съществуват, например относно Божието битие, то съществуването на Бога за него е недоказуемо. Той

1. Необходимостта от разширяване обсега на опита с включване в него на религиозния, мистическия опит се съзнава в най-новата философия. В много интересната например книга на Джеймс „Многообразие на религиозния опит“ се застъпва правото на отричания от емпириците и позитивистите религиозен опит. Ценността на непосредствения опит, на мистичния и религиозен опит е разкрита и във философията на Бергсон.

живее тъй, като че ли Бог не съществува, или пък открито не вярва в Него. Съвършенството на вярата зависи от нравствената висота на човека. Който обладава чиста, възвишена душа, той с цялото си същество се стреми към личния Бог, тъй като чувства своята вътрешна близост с Него и съзнава, че Бог е това Същество, без Което той не може да намери оправдание на своя живот. Той вярва в Бога. Трябва да не се забравя, че под вяра в дадения случай се разбира не наследения от прадедите образ на представи и понятия за Бога и не разсъдъчното само приемане на християнските истини. Вярата е „жива увереност, че Бог съществува, че Той несъмнено има ония свойства и действия, които Му приписва откровението Божие, и сърдечно приемане богооткровеното учение за спасението на човешкия род“.¹

И така, първо условие за богопознание е нравствената чистота на сърцето, възприемането на откровението за Бога не само с ума, но и с волята. Иисус Христос говори: „Който иска да върши волята Му (на Отца), ще разбере дали учението Ми е от Бога, или Аз от Себе Си говоря“ (Йоан 7: 17). А апостолът на любовта учи: „Всякой, който съгрешава, не Го е видял, нито Го е познал“ (1 Йоан. 3: 6; ср. 1 Йоан. 4: 8). Напротив: „По това узнаваме, че сме Го познали, ако пазим Неговите заповеди“ (1 Йоан. 2: 3).

Второ условие за богопознание е молитвата. Апостолът посочва на вярващите, че „не преставаме да се молим за вас и да просим, щото вие да имате пълно познание на волята Му във всяка премъдрост и духовно разбиране“ (Кол. 1: 9; ср. Ефес. 1: 16 — 17). „Преди всичко се моли — четем у св. Юстин Мъченик — да ти се открият вратите на светлината, защото тези неща никой не може да ги види или разбере, ако Бог и Неговият Христос не му дадат разбиране“.

Връзката на молитвата с първото условие — нравствената чистота — е понятна: молитвата издига нашия дух над всичко плътско и сетивно и ни въвежда в общение с Бога.

1. Правосл. христ. катихизис на Митр. Филарет. Изд. на Св. Синод на Бълг. църква. София, 1930 г., стр. 22.

ОТДЕЛ I

Учение за Бога един по Същество

§ 10. Общо понятие за Бога

Същността на Бога е непостижима. Затова не може и да се даде точно логическо понятие за Него: безпределното не може да бъде определено. Въпреки това, всеки човек има общо понятие за Бога. Нагласата на нашия ум е такава, че той извежда частните понятия от общата идея, от общото понятие. За всеки предмет ние питаем преди всичко какво е той, а след това вече определяме отношенията му към другите предмети. Църквата не отхвърля това необходимо изискване на нашия ум; тя позволява да поставяме въпроса: що е Бог по Своята същина?

Има едно твърде много разпространено мнение, че да определяме Бога, да посочваме определени Негови свойства, значи да Го ограничаваме. Но определянето на предмета и ограничаването му са две съвършено различни неща. Да определим един предмет значи да посочим неговите най-съществени и отличителни признаци. Колкото е по-пълно битието, толкова повече определящи го признаци, свойства и качества то има. Ограничеността на съществата и предметите зависи не от това, че всяко от тях има свои отличителни признаци и че ние можем да ги намираме и посочваме, а от това — какви са тези особености и откъде те са произлезли: получени ли са те отвън, или съставляват нещо самобитно в предмета.

При съпоставянето на общо понятие за Бога са възможни две крайни насоки на мисълта, проявени още в Древната църква: идеалистическо и антропоморфическо. Идеалистите избягват да си представят Бога по аналогия с тварния човек; те се опасават да не Го отъждествят с тварите. И тъй като всички наши думи носят сетивен характер и са приложими само към ограниченото, те смятат, че не бива да употребяваме думи и определения по отношение към Бога. За Него можем, според тях, да си съставим понятие само по отрицателен път, тъй като Той е Същество непостижимо за ума и неизречимо за езика. Св. Атанасий Велики говори, че Бога не трябва и да именуваме същество, понеже и тварите се именуват същества. Бог е *υπερουσιος* (надсъществен), т. е. над, по-горе от всяко същество.

Против този идеалистически възглед възразява св. Григорий Богослов. Той казва, че да определяме Бога отрицателно значи да не Му даваме никакво определение. То е същото, ако на въпроса колко правят два пъти по пет отговаряме: не две, не три, не четири, не двадесет и т. н. и не даваме положителен отговор. Отрицателното определяне на Бога не задоволява нито ума, нито сърцето на човека. Религиозната потребност изисква да бъде дадено положително определение на Бога, макар и аналогично.

Антропоморфистите си служат с аналогии от света и човешката природа, за да опишат и определят Бога. Те не се страхуват да Му приписват свойства и качества, каквито има човек, но им придават абсолютна пълнота. Тертулиан учил, че Бога мо-

жем да назовем дори тяло, в смисъл, че Бог е Същество реално, действителна същност. Крайността, в която изпаднал Тертулиан, била отречена. Мисълта обаче, че в свойствата на човека може да се намерят аналогии, за да се състави понятие за Бога, е вярна.

Друг път за познаване на Бога няма. Най-точното определение за Бога, достъпно за човека, е: **Бог е Дух безпределен**. То е дадено в Св. Писание. В беседата Си със самарянката Спасителят говори: „Бог е Дух: и тия, които Му се покланят, трябва да се покланят с дух и с истина“ (Йоан 4: 24). Бог е Дух, т. е. Същество живо, лично, Коего има вътрешен живот, обладава разум и свобода.

Учението за Бога като живо, лично Същество се корени в самата идея за Бога. На мъртво същество е невъзможно да се молим. Религията е съюз между Бога и човека, а съюз е възможен между живи и личностни същества.

За духовността на Бога се говори в Стария Завет, но понятието за Духа там не е изяснено. Понятие за Духа като особена същност там не съществува: то се слива с представата за надсветовния, възвишаващ се над сетивния свят, живот. Бог е свят (на евр. *kadosch*), величествен със святост (Исх. 15: 11; Ис. 6: 3: 40: 25; 57: 15 и др.), т. е. Същество безкрайно, над всичко съществуващо. В този смисъл към Бога се прилага понятието Дух: „Няма Моят Дух да бъде вечно занемаряван от (тия) човечеци, защото са плът“ (Бит. 6: 3). Учението за Бога като живо, духовно Същество се разкрива в Стария Завет чрез сравнения със света, но се подчертава, че Бог е над всичко съществуващо. Допуска се да си представяме Бога в образа на човек. Според Стария Завет антропоморфизмът не води към отъждествяване на Божията природа с човешката. Образът на човека е само аналогия, за да бъде изяснено понятието за Бога.

В Стария Завет аналогите се вземат от физическата природа на човека, а в Новия Завет — от духовната му природа. Св. Писание свидетелства, че аналогическият път за богопознание от духовната природа на човека е правилен: Бог е сътворил човека по Свой образ и подобие, а Син Божи е станал човек. От нравствена гледна точка понятието за Бога като Дух е високо, понеже то подтиква човека към нравствено усъвършенстване. Шом Бог е Дух, то целта на човешкия живот трябва да бъде духовна, духовно-нравствено съвършенство. При аналогическия път на съставяне понятие за Бога трябва постоянно да се помни абсолютното превъзходство на Бога над цялото ограничено битие. Само проникнат от това съзнание човек може отчасти да се приближи към истината при своето богопознание.

Като наричаме Бога безпределен, безкраен, ние искаме да изразим с това идеята за безкрайното съвършенство на Божествения Дух, Неговото превъзходство над цялото съществуващо и мислимо битие, несъизмеримостта Му със света. Шом разумът се опита да си създаде понятие за Бога, той съзнава, че встъпва в областта на безпределното.

Представа за Бога като безпределен, безкраен има и в областта на естествено-богопознание. Всеки човек, непотънал в сетивност, си представя Бога като същество безпределно, безкрайно. Но това понятие е отрицателно; то само изключва от понятието за Бога всякаква граница и условност, свойствени на тварното битие. Затова понятието безпределност, безкрайност се допълва в Откровението от положителна страна с представата за всесъвършенството Божие.

Старозаветното учение за единия Бог е, че Той е Същество единствено, превъзхождащо всичко, всесъвършено. В Новия Завет Бог е не само абсолютно Съ-

щество, но и идеал на нравственото съвършенство: „Бъдете съвършени, както е съвършен и небесният ваш Отец“, говори Спасителят в проповедта на планината (Мат. 5: 48).

Някои мислят, че понятието за безкрайността Божия е несъвместимо с понятието за Бога като Същество лично. Това възражение се е оформило на пантеистична почва, където безкрайност се разбира в смисъл на универсалност, на съвкупност на всички неща. Бог е Същество безкрайно, т. е. съдържащо в Себе Си всичко, всеобемащо, универсално, неограничено от нищо. Личността пък е нещо отделно, частно, ограничено от пределите на външния свят и други личности. А частта може ли да бъде равна на цялото?

Това недоразумение веднага се отстранява, ако правилно разбираме безкрайността Божия. Безкрайното означава съвършена форма на битие, липса на ограничения в Божиите съвършенства. Или, с други думи, то е абсолютността на битието, а не неговата съвкупност. Съвършена форма на битието е личността. Тя е същественото в битието, има в себе си пълнотата на положителните признаци: самосъзнание, воля, чувство. Затова, като смятаме Бога жива личност, не значи, че Го ограничаваме. Когато си представяме съвършенството не като физическа сборност и универсалност, а като вътрешно нравствено съвършенство, то личността, личният живот не се явяват като противоположност на всеобщото. Нравственото достойнство на човека се проявява не тогава, когато неговият живот се върти около неговото „аз“. Висотата на живота се увеличава според разширяването интересите на човека в зависимост от това доколко човек живее с интересите на ближните, на цялото човечество. Нравственото достойнство на личността се проявява тогава, когато нейното „аз“ вмества, така да се каже, „аза“ на нейните ближни. Идеалът на съвършенството на личността води към представата, че на нея не е противоположно всеобщото.

§ 11. Свойства на Бога

Понятието за предмета става ясно чрез разкриване на свойствата му. Този познавателен път е необходим. Но на богословска почва, относно богопознанието, според някои той е мъчно приложим. Свойства, казват те, имат само материалните предмети; само те имат по няколко страни. Бог пък е Същество просто и няма никакви свойства. Представата за свойства внася сложност в Божието същество. Така е учил в древността Евномий.

Бог обаче при Неговата простота и несложност не можем да си представяме като нещо неопределено и безкачествено. Св. Василий Велики изтъква ясно, че Бог е Същество съвършено, а колкото е по-пълно битието, толкова повече в него има определящи свойства и качества. Бог в Своите действия и отношения към света и човека проявява Себе Си по различни начини. Затова приписваните Му свойства и имена се основават на действителното разнообразие на Неговите откровения.

Въпросът за свойствата Божии с това не се изчерпва. Евномий изказвал и друго недоумение: в какво отношение се намират приписваните на Бога свойства и имена към Божията същност? Дават ли те истинска представа за Бога или са само наши субективни представи за Него? С други думи: какво значение имат те — формално

или предметно?

Евномий излиза от положението, че който знае името, знае и същността, и приписвал на Бога само един признак, тъждествен с Неговата същност — нероденост, който уж изразява самата същност на Божеството. На това св. Григорий Нисийски възразява, че свойствата, които ние приписваме на Бога, изразяват не същността Божия, а само човешките представи за дейността Божия. „Не намирайки никакво съответно наименование, което би представило предмета задоволително, ние се принуждаваме да разкриваме намиращото се в нас понятие за Бога, доколкото това е възможно, с много и различни имена“. Значи, разлагането на представите за Бога и разнообразието на свойствата, приписвани на Него, се обуславят от ограничеността на нашия разум, който „не може с една каквато и да било мисъл да постигне съкровеното“.

В посочения израз за значението на имената Божии св. Григорий не приравнява свойствата Божии, подобно на средновековните номиналисти, с общите понятия, на които всъщност нищо не съответства. Той само утвърждава, че нито едно наименование само по себе си не може напълно да изрази същността на Бога. Всички те взети заедно разкриват какво се намира в Него или, както по-късно се изразява св. Йоан Дамаскин, „това, което се отнася към естеството“ (τὸ πρὸς τὴν φύσιν).

Отношенията на свойствата към същността Божия нагледно е поясnil блаж. Августин с помощта на следното сравнение. Както слънчевата светлина не изгубва нищо от своята простота, когато — под нейно въздействие — телата съобразно със своите особености придобиват различни цветове, така и Бог нищо не изгубва от своята единична и проста същност поради това, че раздвижените от Неговите действия души си Го представят съобразно със своята ограничена природа, в много разнообразни видове и черти. Различните цветове в телата се образуват не сами по себе си и не вследствие на индивидуалните качества на тези тела, а при въздействието върху тях на слънчевата светлина; това е първото и най-необходимо условие. Също тъй, макар множествеността и разнообразността на представите за Бога да са последица от ограничеността на нашата природа, все пак тези представи не се изграждат от нищо чрез личните ни усилия, а възникват при въздействието върху ума на самото същество Божие. Значи, различните свойства, приписвани на Бога, не са само чисти създания на нашия ум, а се коренят в Самото Божие същество. С други думи: те имат не формално, а предметно значение.

Бог като Същество безпределно, безкрайно е свободен от недостатъците на ограниченото битие: Той е самобитен, неизмерим, всеприсъстващ, вечен, неизменяем. Като Същество духовно Бог има и силите, които принадлежат на човешкия дух: ум, воля и чувство; но като безпределно Същество Той ги обладава в безкрайно свършена степен: Той е всезнаещ, премъдър, абсолютно свободен, всевял, всемогъщ, всеправеден, всеблажен и всеблаг.

Самобитност на Бога

Всичко, което съществува, има източника, причината на своето битие във себе си. Всеки предмет по произход и съществуване е обусловен от други предмети, а цялото ограничено битие в края на краищата чрез веригата на условните причини

има последно достатъчно условие и причина на своето съществуване в Този, Който единствено има истинско битие и съществува безусловно. Бог като Същество безкрайно свършено, в противоположност на условното битие, в Своето битие и съществуване не зависи от нищо странично — Той има битие не производно, а саможизнено, самобитно. За това свойство Божие свидетелства и разумът; той не може да си представи безкрайна верига от причини, а изисква една първа причина.

Св. Писание ясно говори за самобитността Божия: „Преди Мене нямаше бог, и подир Мене не ще има“, говори Бог чрез устата на пророк Исаия (Ис. 43: 10). „Аз съм вечно съществуващият — говорил Сам Бог на Моисей при къпината. — И рече: тъй кажи на синовете Израилеви: вечно Съществуващият (Йехова) ме прати при вас“ = „Изъ ёсмь сый (Йехова, ὁ ὢν вечно Съществуващият)“ (Исх. 3: 14). На това наименование на Бога „Сый“ с особено внимание се спирали св. отци и учители на Църквата (например св. Григорий Богослов и св. Йоан Дамаскин) и го намирали най-подходящо за Бога, защото сочи на Неговата същност, а тъй също и на всецялото битие, което Му принадлежи. Климент Александрийски казва: „Само Бог наистина съществува“, т. е. обладава цялата пълнота на битието.

В Новия Завет мисълта за самобитността Божия особено ясно е изразена в думите на Спасителя по случай изцървяването на тридесет и осемгодишния разслабен в събота: „Както Отец има живот в Себе Си, тъй даде и на Сина да има живот в Себе Си“ (Йоан 5: 26). Бог е начало на всичко съществуващо: „Аз съм Алфа и Омега, начало и край — казва Господ, Който е, Който е бил и Който идѣ, Вседържителят“ (Откр. 1: 8).

Неизмеримост или всеприсъствие (присъствие навсякъде) на Бога

Бог съществува чрез Себе Си, има самобитно битие. Но как съществува Бог, какъв е начинът на Неговото съществуване?

Всичко, което съществува в света, зависи от ограниченията на пространството и времето. Бог пък съществува във от пространствените граници: Той е неизмерим. Това свойство Божие стои в тясна връзка със свойството самобитност. Наблюдението показва, че колкото повече някое същество или предмет има способност към вътрешно, самостоятелно съществуване, толкова повече то е способно да овладява пространството. Растението например повече може да го овладява (чрез корените в земята, клоните във въздуха), отколкото камъкът; съществата, надарени със самостоятелна сила, още повече (чрез промяната на мястото), отколкото растенията; човешката душа с мислите и стремежите си повече от тези последните; чистите духове още повече са свободни от пространствените ограничения. Бог пък не може да бъде обгърнат и от целия свят (св. Юстин Философ). Той стои над всяка измерима пространственост, така че пространството не може да Го ограничава: „Не изпълням ли Аз небе и земя? — казва Господ“ (Йерем. 23: 24). „Тъй казва Господ: небето е Мой престол, а земята — подножие на нозете Ми; де тогава ще съградите дом за Мене, и де е мястото на Моя покой?“ (Ис. 66: 1).

Бидейки неизмерим по Своето същество, по какъв начин Бог съществува или съпребивава със света?

Св. Писание отговаря така: Бог, като не е ограничен от никакво пространство, се намира във всяко място, присъства навсякъде. Давид изповядва всеприсъс-

тийето Божие с такива думи: „Къде да отида от Твоя дух, и от Твоето лице къде да побягна? Възляза ли на небето — Ти си там; спяза ли в преизподнята — и там си Ти. Взема ли крилете на зората и се преселя на край-море, и там Твоята ръка ще ме поведе, и Твоята десница ще ме удържи“ (Псал. 138: 7 — 10). В Новия Завет мисълта за всеприсъствието Божие необходимо се предполага от учението на Спасителя, че поклонението на Бога с дух и с истина не може да бъде свързано с някакво определено място, а трябва да се извършва навсякъде. В беседата със самарянката Спасителят казва: „Настъпва час, когато нито в тая планина (Гаризим), нито в Йерусалим ще се поклоните на Отца“ (Йоан 4: 21).

Всеприсъствието Божие е разкрито и в някои църковни молитви, напр.: „Царю небесни, Утешителю, Душе на истината, Който си навсякъде и всичко изпълняш, Съкровище на богатата и Подателю на живота! Дойди и се всели в нас, очисти ни от всяка нечистота и спаси, Благий, нашите души“ = „Царю нѣбный оутѣшителю, душе истинны, ѿже вездѣ сый и всѣ исполняѣи, съкровище благихъ и жизни подателю, прииди и вселися въ ны, и ѿчисти ны ѿ всѣхъ скверны, и спаси бл҃же души наша“.

Отците на Църквата, размишлявайки за всеприсъствието Божие, предпазвали от грубо сетивни представи, каквито обикновено се свързват с разливането или разпростирането в света на нещо веществено, например: влагата, въздухът, светлината и др. Но, от друга страна, те не разбирали това всеприсъствие в динамичен смисъл, т. е. като присъствие на силите и действията на всемогъществото, всезнанието, правосъдието Божие, понеже не могат да се отделят у Бога действията Му от Неговото същество.

Отците на Църквата са прибегвали към някои аналогии, за да изяснят присъствието на Бога в света. Например слънцето прониква целия свят и му дава живот, но не се слива с него. Аналогията е външна. Друга аналогия: душата е в тялото, но не съставлява негова част, не може да се посочи мястото ѝ в тялото. Аналогията е непълна, понеже отношението на душата към тялото се определя от известни закони. Такова необходимо съотношение между Бога и света няма.

Отношението на Бога към света е свободно: на едно място и на едни същества Той се открива по един начин, а на други — по друг. Бог е всеприсъщ, т. е. Той свободно се намира навсякъде — и в света, и в ада, у добрите и у порочните хора. Светостта Му от това не губи нищо, както светлината ни най-малко не изгубва своята чистота, когато преминава и през замърсена среда. Св. Григорий Богослов обяснява в силни изрази всеприсъствието Божие: „Бог изпълва всички неща; Той е навсякъде, над и под всички неща. Той е над всички неща като владика на всичко; Той е под всички неща като носещ всичко, Той е вън от всичко по Своето величие. Той изпълва всички неща не като материална същина, но поради абсолютността Си, т. е. всяка част на света Той всецяло изпълва. Като управител на света Той е по-горе от всички същества; като основа, опора на света Той е под всичко; като всичкообемаш Той е вън от всичко; като всичкопроникващ Той е вътре във всичко. Това не значи, че една Негова част е по-високо, а друга — по-ниско от съществата, една Негова част е вътре, а друга вън от нещата. Не. Той навсякъде е всецял. Той е носител на нещата и заедно с това техен обладател; обладавайки всичко, Той носи всичко и, носейки всичко, обладава всичко; прониквайки всичко, Той обкръжава всичко. Той носи всичко, по-ниско е от всичко, без всякакъв труд прониква всичко, вътре е в нещата, като не се намалява и не се съкращава. Той обкръжава всичко, би-

дейки вън от всичко, без да се разтяга или разширява. Той е по-високо от всичко и по-ниско от всичко, а не е свързан с каквото и да било място. Той е цял и безпространствен и се простира без съкращаване или свиване“.

Вечност на Бога

Бог съществува не само над пространствените граници, но и вън от границите на времето: Той е вечен, т. е. няма нито начало, нито край; за Него няма нито преди, нито после. Животът на Бога е не постепенен, не приемствен, не се развива. Бог живее винаги и всецяло, а не по части. Във всеки момент от този живот е цялата Му пълнота. Бог всецяло и винаги е еднакъв на Себе Си. В Неговото битие няма никакво възрастване или намаляване, няма каквато и да било приемственост или промяна, затова за Него няма нито начало, нито край, нито минало, нито бъдеще, а има само винаги еднакво, винаги едно и също или вечно битие. Бог винаги е равен на Самия Себе Си, тъждествен е със Самия Себе Си. Блаж. Августин говори: „Всяко минало вече не е съществуващо, а всяко бъдеще още не е съществуващо. Следователно както миналото, така и бъдещето е недостатък в битието. Но у Бога нищо недостигащо няма. Следователно у Бога няма нито минало, нито бъдеще, а само настояще“. По-ярко и по-положително разкрива мисълта за вечността на Бога св. Исидор Пелусиот: „Вечността е непрекъсваема жизненост.... Понятието безсмъртие може да бъде приписвано и на това, което е получило битие и не умира, например на ангелите, на душата... А вечността в собствен смисъл се прилага обикновено само към безначалното естество“.

Св. Писание твърде нагледно ни изобразява вечността на Бога, като учи, че Господните години не оскъдняват, не се намаляват: „В начало Ти (Господи) си основал земята, и небесата са дело на Твоите ръце; те ще загинат, а Ти ще пребъдеш; всички те като дреха ще овехтеят, и като наметало Ти ще ги промениш — и ще се изменят; но Ти си все Същият, и Твоите години няма да се свършат“ (Псал. 101: 26 — 28). Или: „Преди още да се родят планините, Ти си образувал земята и вселената, и отвика и до века Ти си Бог (Псал. 89: 3). Макар изразите „до века“, „вечен“ на старозаветен език да означават понякога само неопределено продължително време (Екл. 1: 4), но Псалмопевецът говори, че Бог е съществувал преди света, следователно преди времето, защото времето е произлязло заедно със света, т. е. под думите: „от века и до века“ разбира вечност в собствен смисъл.

Неизменяемост на Бога

Понятието за неизменяемостта на Бога е следствие на независимостта Божия от границите и формите на пространството и времето. Изменяемостта е винаги следствие на ограничеността по място и време. Всяко тварно битие подлежи на развитие. Животът на Бога не се развива, следователно той не подлежи на изменение.

Св. Григорий Нисийски, както и други отци на Църквата, които били възпитани в духа на Платоновата философия, извеждат идеята за неизменяемостта от идеята за

първообразната красота и самосъщо благо, каквото е, според тях, Бог: „Божеството не подлежи на превратностите и измененията, тъй като няма нищо, което би било по-добро от Него и в което То би могло да се превърне“ (св. Григорий Нисийски).

И тъй, набелязва се и друго основание за неизменяемостта на Бога, освен метафизично-нравственото. Под неизменяемост на Бога се разбира такова свойство, в силата на което Бог винаги пребивава един и същ и по същност, и по сила, и по съвършенства.

За неизменяемостта на Бога свидетелства Св. Писание: „Аз съм Господ, Аз се не изменям“, говори Сам Бог за Себе Си чрез устата на пророк Малахий (Мал. 3: 6). Бог се противопоставя на изменчивостта във видимата природа и човека: „Всеки съвършен дар иде отгоре, слизайки от Отца на светлините, у Когото няма изменение, нито сянка от промяна“ (Йак, 1: 17). „Бог не е човек, та да лъже, нито е син човешки, та да се отмята“ (Числа 23: 19).

Някои се затруднявали да приписват на Бога като живо, лично същество неизменяемост. Смятали, че неизменяемостта сочи на известна неподвижност, един вид мъртвило, а животът е движение, постоянна изменчивост. Блаж. Августин възразявал на тези недоумения така: Животът на Бога с всичките Му свойства не е нещо случайно, както например случайно съдът се съединява с налятата в него течност, или тялото с неговия цвят, или въздухът със светлината и топлината, или душата с мъдростта. Означените предмети могат да загубят тези свойства, а заедно с това да се изменят. Например съдът може да се изпразни от течността, тялото може да изгуби цвета, въздухът може да се лиши от светлината и топлината, душата може да изгуби мъдростта. Но животът на Бога така неразделимо, съществено Му принадлежи, както и самото битие. Животът на Бога не подлежи на постепенно развитие и усъвършенстване. Значи Божието същество чрез проявяването Си в живота не изгубва нищо от това, което има, и не придобива за Себе Си нищо, което не е имало. С една дума, Той не се усъвършенства и не възраства в Своето битие. Затова не само вътрешните, вечните прояви на божествения живот (раждането на Сина, изхождането на Дух Свети) не внасят изменение в Него, но и временните (творението на света, промишляването за него, възплъщението на Божия Син).

§ 12. Свойства на Божия ум

Бог е Дух, т. е. същество живо, лично. Той обладава, по аналогия с човешкия дух, сътворен по образ Божи, ум, воля и чувство в абсолютна степен.

Св. Писание свидетелства, че Бог има разум, утвърждава, че „разумът Му е неизмерим“ (Псал. 146: 5) и се прекланя пред дълбочината на Неговата премъдрост и Неговия разум: „О, каква бездна богатство, премъдрост и знание у Бога“ (Римл. 11: 33). Божественият разум се отличава с човешкия разум и го превъзхожда по това, че направо, непосредствено знае всичко и то по най-съвършен начин. Понятие за свойствата на Божия ум можем да си съставим пак по аналогия с човешкия ум. Разумността на човешкия дух се изразява в това, че той познава самия себе си и намиращата се във него даденост (действителност) и разумно се ползва от познанията си за тази действителност за постигане на разумни цели; това обикновено се нарича мъдрост. На човешкия разум следователно са присъщи знание и мъдрост. Такива свойства се приписват от Откровението и на Божия ум, само че, разбира се,

в абсолютна степен.

Всезнанието Божие се доказва от Св. Писание преди всичко с това, че Бог обладава най-пълно и най-съвършено самосъзнание: „Никой не познава Сина, освен Отец; и нито Отца познава някой, освен Синът“ (Мат. 11: 27). Самосъзнанието е най-висшето постижение на разумното знание. Човекът се нарича разумно същество, понеже достига, в отличие от животните, които също имат ум, до самосъзнание. Но самосъзнанието е не само най-висшето, но и най-трудното постижение на знанието: „Кой човек знае какво има у човека, освен човешкият дух, който живее в него? Тъй и Божието никой не знае, освен Божият Дух“ (1 Кор. 2: 11). Затова и човешкото самосъзнание е непълно и ограничено.

Против самосъзнанието у Бога се прави следното възражение: самосъзнание въобще се достига при процеса на отличаване себе си от някакъв външен предмет или обект. Ако допуснем обаче съществуването на такъв обект редом с Бога, то трябва да признаем, че той вечно съществува, т. е. да изпаднем в крайностите на дуализма. А тъй като това не може да се допусне, то не може и да се приписва на Бога самосъзнание.

Това възражение е несъстоятелно. Дори относно човека е неправилно да се твърди, че той има самосъзнание изключително затова, защото има възможност да съпоставя себе си с външните предмети и да отличава себе си от тях. Никакво съпоставяне не би дало на човека самосъзнание, ако човек по самата си природа не би бил лично същество, ако той, значи, не би бил способен към самосъзнание. Външните въздействия и влияния дават на човека възможност само да опознае това, което му е присъщо по природа. Абсолютното не се нуждае от такива външни въздействия и помощ. То не се ползва от способите на нашето ограничено мислене. Това е Неговото предимство пред нашия ум. Бог познава нещата непосредствено чрез Самия Себе Си; Той не получава впечатления отвън. Освен това и за човешкото самосъзнание не винаги е нужен външен обект. Човек може да отличи своето „аз“ от вътрешното свое съдържание, т. е. от своите представи, мисли, чувства, стремежи. А битието и животът на Бога са преизпълнени с богато вътрешно духовно съдържание от взаимно-отношенията на трите Божествени лица.

Заедно със знанието на Самия Себе Си, на Бога в Св. Писание се приписва и абсолютно знание на намиращата се във него даденост. „Той гледа до край-земия и вижда под цялото небе“ (Йов 28: 24). „Няма твар, скрита за Бога; а всичко е го-ло и открито за очите на Оногова, пред Когото ние ще отговаряме“ (Евр. 4: 13).

Някои смятат, че не бива да приписваме на Бога знание на нищожни в човешките очи предмети и на случайни обстоятелства, защото това Го унижавало. Но няма достойнството на нещата зависи от тяхната масивност и величина? Истинско величие е онова, което обгръща всичко, даже и онова, което изглежда най-нищожно и маловажно.

Най-после всезнанието Божие се изразява и в знание на проявите от нравствения мир, т. е. знание на свободните човешки действия. Това е засвидетелствал Сам Спасителят с думите: „Горко ти, Хоразине, горко ти, Витсаидо! Защото, ако в Тир и Сидон се бяха извършили чудесата, които станаха у вас, отдавна те биха се покаяли във вретите и пепел“ (Мат. 11: 21). Това предзнание на свободните човешки действия не отнема свободата им; то не е причина, която произвежда самите действия. Някои неща се сбъдват — разсъждавали отците на Църквата (напр. св. Йоан Дамаскин, блаж. Августин и др.) — не поради това, че Бог ги предвижда, но

Той ги предвижда тъкмо затова, защото така ще се сбъднат. А знанието на бъдещето, според обяснението на Плотин, прието от учителите на Църквата, се обяснява с това, че за Бога няма бъдеще, а само настояще, за Него няма време. Затова за Бога и бъдещето е така известно, както миналото и настоящето.

Ако теоретическата страна на Божествения разум е всезнанието, то практическата страна е премъдростта; тя се проявява в съвършеното осъществяване идеите на Божествения разум. У хората тези две страни на разума — знанието и мъдростта — са разединени. Някой владее богат запас от знания, но не умеє да ги приложи на дело. В Божествения разум тези две страни съвпадат и има пълно съответствие на средствата с целите. Премъдростта Божия се е проявила в творението на света. Псалмопевецът, като съзерцава картината на творението, възкликва: „Колко са многобройни делата Ти, Господи! Всичко си направил премъдро“ (Псал. 103: 24). Проявленията на премъдростта Божия в света са: стройност, целесъобразност, множественост на предметите и явленията при единство на техния облик, строга постепенност в развитието на тварите при богато разнообразие, защото всичко в света е наредено „с мяра, брой и тегло“ (Прем. Сол. 11: 21). Висшата проява на премъдростта Божия се е открила в плана на домостроителството Божие за спасението на хората. Бог е избрал такова средство за спасението на хората, при което се запазва тяхната свобода и индивидуалност. Този божествен план св. апостол Павел нарича „Божия премъдрост, тайна съкровена, която Бог е предопределил преди векове за наша слава“ (1 Кор. 2: 7).

§ 13. Свойства на волята Божия

Съгласно с общото понятие за Бога като Дух, Откровението, освен най-съвършен разум, приписва на Бога и най-съвършена воля. „Отче наш... да бъде Твоята воля както на небето, тъй и на земята.“ (Мат. 6: 10), учил Спасителят Своите ученици да се молят. Молейки се да отмине от Него чашата на страданията, Спасителят говори: „Но нека бъде не Моята воля, а Твоята“ (Лука 22: 42). Като приписваме на Бога воля, ние не си я представяме като способност само за искания и желания, както у човека. Божествената воля е заедно с това и дейност.

От вътрешна страна волята Божия се явява абсолютно свободна. Свободата на Божествената воля ние разбираме не само от отрицателна страна — като независимост на Бога от чужда воля или от странична принуда, но и от положителна — че волята Божия има вътрешна основоположеност в Самия Него. Волята Божия е автономна, Бог Сам за Себе Си е законодател. Бог има Свои собствени вътрешни самоопределения, най-съвършени идеи на Своя разум, затова, за разлика от относителната свобода на волята на разумните същества, която винаги е само свобода на избор между различни мотиви — вътрешни и външни, Божията воля е абсолютно свободна. Така, Бог сътворил света не поради външна или вътрешна необходимост, а по Свое желание. „Нашият Бог е на небесата (и на земята); върши всичко, що иска“ (Псал. 113: 11). Също така и в промисъла: „Той действа по Свое шение както в небесното войнство, тъй и между живеещите на земята“ (Дан. 4: 32). Или: Бог „иска да се спасят всички човеци и да достигнат до познание на истината“ (1 Тим. 2: 4). Самото изкупление на хората е извършено по предвечната воля на Бога: „Както предопредели да ни осинови за Себе Си чрез Исуса Христа, по благоволение на Своя-

та воля“ (Ефес. 1: 5).

Някои възразяват против свободата на Божията воля така: как може да се приписва желание, искане на волята на това Същество, Кое от нищо няма нужда и Кое веднага изпълнява Своите решения, щом те се появят? Как да си представим свободата без процес на избор и колебания? На тези възражения още св. Йоан Дамаскин е отговорил, че отсъствието във волята Божия свойството на избор не е признак на отсъствие на тази ограниченост, която е неизбежна за относително свободната воля.

Щом волята Божия е свободна, то свободата ѝ я насочва само към доброто, защото идеалът на свободата се състои в осъществяването на доброто. Следователно, волята Божия е не само свободна, но и света. Светостта се състои в това, че волята Божия в Своите стремежи и действия се ръководи само от представите за най-висшето добро; те съвпадат с вътрешния нравствен закон на Божията съвършена природа. „Бъдете свети, защото Аз, Господ, Бог ваш, съм свет“ (Лев. 19: 2). „Свет, свет, свет е Господ Саваот! Цялата земя е пълна с Неговата слава“, слушал пророк Исаия да възпяват Бога серафимите (Ис. 6: 3). „Бог е светлина, и в Него няма никаква тъмнина“ (1 Йоан. 1: 5), така че Той дори „от зло се не изкушава, а и Сам не изкушава никого“ (Йак. 1: 13).

Пълна и най-съвършена святост волята Божия обладава поради своето всемогъщество. Волята на хората — дори при най-правилни и постоянни стремежи към доброто — само отчасти и постепенно осъществява своя нравствен идеал, а понякога и пада. Причината за това е естествената ограниченост и слабост на нейните сили. Волята Божия обаче е безкрайна, както е безкраен Бог; тя е всемогъща. Разбира се, всемогъществото стои във връзка с другите нравствени свойства на Бога. Затова всемогъществото Божие е всецяла проява на всички Божии съвършенства; то е силата да се извършва всичко, което не противоречи на Божията природа. От тук сами по себе си падат софистическите възражения против всемогъществото Божие, като например: Бог не може да върши зло, да допуска лъжа, да направи смъртния човек безсмъртен и др. подобни, следователно Той не е всемогъщ. Като че ли злото е признак на могъщество, а не на слабост и безсилие!

Божественото Откровение учи ясно за всемогъществото Божие. Приготвяйки Авраам към обещанието, че ще му се роди син и ще остави многочислено потомство, Бог говори за Себе Си: „Аз съм Бог Всемогъщи“ (Бит. 17: 1). Архангел Гавриил, благовествайки на св. Дева Мария за раждането на Исус, говори: „У Бога няма да остане безсилна ни една дума“ (Лука 1: 37). Сам Спасителят свидетелства, че „за Бога всичко е възможно“ (Мат. 19: 26). Висшата степен на всемогъществото Божие се е проявила в творението на света и чудесата. „Той рече — и всичко стана; Той заповяда — и всичко се яви“ (Псал. 32: 9). „Благословен Господ Бог, Бог Израилев, Който единичък прави чудеса“ (Псал. 71: 18; ср. Псал. 76: 14 — 15). Бог може дори „от камъните да въздигне чедо Аврааму“, говори св. Йоан Кръстител в своята проповед пред фарисеите (Мат. 3: 3), но действително върши само това, което е съгласно с Неговата нравствена природа. Неговото всемогъщество, следователно, е не от физически, а от нравствен характер.

Светостта и всемогъществото Божии са основа за ново свойство на волята Божия — всеправедност. Волята Божия, бидейки света, дава и на хората свят и праведен и нравствен закон. „Законът е свет, и заповедта — света, справедлива и добра“ (Римл. 7: 12). Това е законодателната правда Божия. Бидейки всемогъща, во-

лята Божия запазва този закон и награждава изпълняващите го, а наказва нарушаващите го. „Отмъщението е Мое. Аз ще отплатя, казва Господ“ (Римл. 12: 19; ср. Втор. 32: 35). Затова: „Всички ние трябва да се явим пред Христовото съдилище, за да получи всякой заслуженото, според доброто или злото, което е извършил с тялото си“ (2 Кор. 5: 10; ср. Римл. 2: 6). Св. апостол Павел пише за себе си: „С добрия подвиг се подвизавах, пътя свърших, вярата опазих; прочее, очаква ме венецът на правдата, който ще ми даде в оня ден Господ, Праведният Съдия; и не само на мене, но и на всички, които са възлюбili Неговото явяване“ (2 Тим. 4: 7 — 8).

Тържеството на нравственото зло в лицето на благоденстващи грешници не свидетелства против правосъдието Божие. Не трябва да забравяме, че сегашният земен живот е време за подвизи и възпитание за вечността, а не за себе си. И има ли на земята макар и един човек, който да не е съгрешил? (Ср. Йов 14: 4 — 5; Притчи Сол. 20: 9; Йак. 3: 1; 1 Йоан. 1: 8).

§ 14. Свойства на чувствата Божии

Освен разум и воля, Откровението приписва на Бога като Същество лично сърце — орган на чувствата. Така, в Св. Писание се говори за Бога, че Той намерил мъж по сърцето Си — Давид, син Йесеев (1 Цар. 13: 14; ср. Деян. 13: 22), че в едни случаи Той се радва от все сърце (Йер. 32: 41), а в други — сърцето Му се изпълва с жалост (Ос. 11: 8).

Ако отличителна черта на разума е стремежът към истината, то отличителна черта на сърцето е стремежът към доброто. Затова главно свойство на сърцето Божие е всеблаженството. Блаженството Божие се състои в това, че Бог, обладавайки висшите съвършенства на разума и волята, чувства благо от съгласуваните действия на всички сили и свойства на Своята безкрайна природа. Стремежът към доброто у Бога съвпада със самото му обладаване. Поради това Бог е всеблажен. Св. Писание говори за това свойство на Бога, когато Го именува „блажен“ (1 Тим. 1: 11; 6: 15), или посочва, че пълнотата на радостите е пред лицето Му, блаженството — в десницата Му навеки (Псал. 15: 11).

Бидейки Същество всеблажено, т. е. любящо върховното благо и обладаващо го, Бог открива Себе Си и навън като Същество всеблаго и любящо. Сърце, което е пълно с любов към истинското благо и в по-голяма или по-малка степен го обладава, не може да не желае, щото и другите да участват в него и да го споделят. И действително, Откровението говори, че „е благ Господ към всички, и Неговите щедрости са върху всичките Му дела“ (Псал. 144: 9). Сам Спасителят е казал на богатия юноша: „Никой не е благ освен един Бог“ (Марк 10: 18). А св. евангелист Йоан казва за Бога: „Бог е любов“ (1 Йоан. 4: 8, 16). Висша проява на Божията благодат е делото на изкуплението: „Защото Бог толкоз обикна света, че отдаде Своя Единороден Син, та всякой, който вярва в Него, да не погине, а да има живот вечен“ (Йоан 3: 16).

Още в древнохристиянско време е възникнало недоумение: как да се съгласува любовта Божия, която оказва толкова много милости и блага на човека, с правдата Божия, която толкова строго го съди за греховете му и го наказва?

Древните църковни учители са отговаряли на това така: Не бива да се разделят правдата Божия и любовта Божия. Любовта Божия към хората има за цел блаженст-

вото им. В основата си обаче тя не е нищо друго, освен любов към преуспяващото в тях добро, при наличността на което е възможно и самото блаженство. Правдата пък Божия, въздавайки блаженство за доброто и лишавайки от него за злото, съдейства на същата цел, към която е насочена и любовта Божия към хората; тя действа в този случай напълно съгласно с онези основи, на които се утвърждава любовта. „Правдата, според Тертулиан, служи за ограда и светилник на благодатта“. Бог създал човека и му дал велико благо — свободата. Следователно в Своята промислителна дейност за хората Той не ограничава и не насилва човешката свобода. Такъв е вечният закон на любовта Божия за човека, такава е правдата Господня за свободната твар. Като наш Отец Бог иска да ни помилва, да осигури нашето благо, но като Праведен (Всесправедлив) Той не може да направи това независимо от волята ни, защото „доброто — както казва св. Григорий Нисийски, — ако не е свързано със справедливото, премъдрото и могъщото, не е действително добро... И могъществото, отделено от справедливото и премъдрото, не е добродетел... Такова властителство е зверско и насилническо“. Така праведната любов Божия към човека е единствената форма на благодат, в която Бог само може да благоволити на човека.

В светоотеческата литература е ясно изразена мисълта, че праведната любов Божия при раздаване блага на хората се ръководи от степента на вместимостта и достойнството на хората. Но тия изрази не трябва да се разбират буквално. В противен случай би се ограничила Божествената свобода и Бог би бил изменяем. Това затруднение не би могло да се избегне дори при предпоставка, че Бог, макар да се изменя в Своето отношение към света, остава неизменен по Своето същество. В такъв случай може да се постави въпрос: Какво е пък отношението между вътрешния живот на Божеството и външната Му дейност?

От философска гледна точка е невъзможно да си представим друго отношение между вътрешния и външния живот на Божеството, освен тъждество, взаимно съгласуване. „Бог е благ, безстрастен и неизменяем. Ако някой, който признава за истинно това, че Бог не се изменя, недоумява обаче как Той, бидейки такъв, за добрите се радва, от злите се отвращава, на грешниците се гневи, а когато те се каят, Той е милостив към тях, то трябва да му кажем, че Бог не се радва и не се гневи... Неправилно е да се мисли, че на Бога е било добре или зле. Бог е благ и върши само благо, никому не вреди, и винаги е еднакъв“ — казва великият св. отец авва Антоний. „Бог — говори и Марко Подвижник — не е изложен на страстта на гнева, не измисля способности за отмъщение, не се изменя според достойнството на всекиго“.

Но щом е така, как да си обясним факта, че Бог нееднакво раздава Божествени дарове? Това се дължи на нашето съзнание, което съди по разнolikите наши усещания на Божественото въздействие върху нас. Един пример. Здравите хора се радват на ласкаещите лъчи на пролетното слънце. Напротив, за слабите и болни очи те са нетърпими, а у хора, лишени от зрение, те не предизвикват никакви усещания. Значи едно и също действие на слънцето може да предизвика у хората различни усещания в зависимост от състоянието на органа, който възприема това действие. И така, трябва да признаем, че във всеки даден момент Бог се открива на хората като пълна и съвършена благодат. Промисълът Божи за хората е винаги един и същ по енергията на любовта към човека и по количеството на щедростите, изпращани на него. Но тази щедроподателна любов Божия съобразно с Божията правда се открива на хората не механично, но съгласно с духовната нагласа на хората, т. е. според това как те усещат тази любов. Онези, които като демоните и ожесточените греш-

низи съвсем са невъзприемчиви за Божествената любов, ще бъдат напълно отхвърлени от Бога и предадени на вечна мъка.

§ 15. Бог — един по Същество

Бог е един по Същество. Тази истина с логическа необходимост следва от понятието за Бога като Същество чисто духовно, безкрайно и всесъвършено във всяко отношение. Най-висше и най-съвършено от всички същества може да бъде само едно. Ако биха съществували и други, равни на Него, То би престанало да бъде най-висше и най-съвършено от всички, т. е. би престанало да бъде Бог. Бог е един преди всичко във външен, количествен или числов смисъл, т. е. Той е Същество единствено, изключително; няма друго същество нито равно на Него по съвършенства, нито по-висше от Него. Бог е един, следователно не условно и относително, както например е един всеки предмет от група предмети от същия род или вид и в какъвто смисъл би могъл да се нарече един и всеки езически бог, взет отделно в сонма на другите богове; Той е един безусловно и безотносително. Освен числово единство, Бог обладава и най-пълно вътрешно единство. Вътрешното единство Божие се изразява в несложността, простотата, съвършеното единство и тъждество на всички Негови сили и свойства. Според думите на св. Йоан Дамаскин единството Божие с нищо не е подобно на онова единство, което забелязваме в света, където едното се образува от много, където например камъните, дърветата се съединяват в едно и образуват един дом, понеже Божието Същество е просто и неделимо. Не е то и единството на рода, който се разпада на много неделими отделни същества, понеже единството Божие не е отвлечено понятие. Бог живее един живот в три неразделни лица. Следователно единството Божие е несравнимо с каквото и да било единство, което ни е известно от опита.

Истината за единството Божие е една от основните истини на цялото откровено учение за Бога. Тя се възвестява както в старозаветното, така и в новозаветното Откровение.

Учение на Стария Завет. Учението за единството Божие като червена нишка преминава през целия Стари Завет и е едно от ученията, което предимно отличава старозаветната религия от всички други религии. Да вярва в единия Бог — Творец, на Него само да служи, да не смята езическите божества за действителни богове и да не им се покланя, това е било най-главното задължение на древния евреин, основна мисъл на увещанията и речите на Моисей, пророците и другите богопросветени мъже, проповядвана от тях постоянно и настойчиво. Първата заповед на Синайското законодателство е заповед за почитане на единия Бог: „Аз съм Господ, Бог твой, Който те изведох от Египетската земя, от дома на робството, да нямаш други богове, освен Мене“ (Изх. 20: 2 — 3). Като се прощавал с народа преди смъртта си, старозаветният законодател му внушавал в такива думи да пази тази заповед твърдо и вечно: „Слушай, Израилу: Господ, Бог наш, е Господ един“ (Втор. 6: 4). Боговдъновеният цар и пророк Давид възкличава към Бога: „По всичко си велик Ти, Господи мой, Господи, защото няма подобен на Тебе и няма Бог, освен Тебе, по всичко, що сме слушали с ушите си“ (2 Цар. 7: 22). Соломон в молитвата при освещаването на храма е говорил: „Да познаят всички народи, че Господ е Бог и няма други, освен Него“ (3 Цар. 8: 60). Същата истина са възвестявали и пророците (Ис. 10: 10. Йер. 2:

5; 8: 19; 10: 6 — 10. Ос. 13: 2; Мих. 5: 13 и др.). Въобще целият Стари Завет е проникнат от идеята за единството Божие.

Учение на Новия Завет. С пълна яснота се утвърждава истината за единството Божие и в Новия Завет. На въпроса на законника: „Коя е първа от всички заповеди?“ — Спасителят отговорил: „Първа от всички заповеди е: слушай, Израилу! Господ, Бог ваш, е един Господ“ (Марк 12: 28 — 29; ср. Втор. 6: 4). В първосвещеническата Си молитва към Бог Отец Той говори: „Вечен живот е това, да познават Тебе, Едного Истиннаго Бога“ (Йоан 17: 3). Св. апостоли, естествено, възвестявали единството Божие всеки път, когато трябвало да обръщат към Христа многобожници — езичници. Апостолът на езичниците, Павел, в Листра (Деян. 14: 8 — 18), в Атинския ареопаж (17: 22 — 31), в Ефес (19: 26) изобличавал многобожието и научавал на вярата в единия Бог, посочвал, че проповядваният от него Бог е Творец на небето и на земята и за всичко се грижи и затова Той единствен е истински Бог. Същият апостол, противопоставяйки на езическото многобожие вярата в единия и истински Бог, писал на коринтяните: „Колкото за ядене идолски жертви, знаем, че идолът е нищо в света и че други бог няма, освен Единаго Бога. Защото, макар и да има само по име богове, било на небето, било на земята (както и има много богове и много господевци) — ние обаче имаме един Бог Отец, от Когото е всичко и ние сме у Него“ (1 Кор. 8: 4 — 6).

В Древната църква истината за единството Божие особено силно е защитавана при борбата против манихейския дуализъм, който признавал две начала — бог на доброто и бог на злото. В най-ново време истината за единството Божие не се отрича от човешката мисъл. Смята се обаче не за първоначална, а за производна. Като висша и отвлечена идея, тя, казват, е могла да се яви само след дълъг процес на човешката мисъл и като рефлекс: политеизмът е предшествовал монотеизма. Недоразумението произтича от това, че в дадения случай ние разбираме не отвлечена, добивана чрез разсъдъчен рефлекс идея за единството Божие, а единия жив Бог като лично същество. А мисълта за такъв един личен жив Бог няма не е по-сродна на човешкото сърце, както е отбелязал и християнският апологет Минуций Феликс в съчинението си „Октавий“: „Слушам — народът, простирайки ръце към небето, нищо друго не говори, освен това, че споменава Бога и повтаря: велик е Бог, истинен е Бог, ако Богу е угодно. Тези думи са глас на природата и на изповядващия Бога християнин“.

ОТДЕЛ II

Учение за Бога троичен по Лица

§ 16. Съдържание на догмата за Св. Троица

Бог е един и цялостен (неделим) по природа, а троичен по Лица. Основата на Божественото битие у трите Лица е една и съща, но начинът на нейното изявяване и съществуване във всяко от тях е различен. Всяко Лице в Своите отношения към другите съзнава Себе Си като отделно и самостоятелно. В нашия ограничен и едноличен дух няма такива ясни и твърди аналогии, въз основа на които бихме могли с несъмненост да заключаваме и да съдим за начина на триличното (триипостасно) съществуване на Бога. Ето защо догматът за Св. Троица е непостижим за човешкия разум. Усилията на богословската мисъл да реши въпроса как може да бъде мислим триипостасният, троичният Бог, са довеждали нерядко до заблуди и ереси. При опровергаването и борбата с тях се изяснява отчасти съдържанието на този догмат.

Всички ереси, появили се във връзка с догмата за Троицността, са били резултат от опита на разума да обясни този догмат само със собствени средства, въпреки границите, които са му поставени за познаването на тази тайна: „Божие никой не знае, освен Божият Дух“ (1 Кор. 2: 11). Разбира се, към надценяването на разума се присъединявали едни или други странични, чужди на християнството идеи, напр. юдейски и езически, които влияели неблагоприятно на изяснителната дейност на разума: той се старал да сведе непостижимото учение за триединия Бог в сродни и достъпни за него понятия.

Най-първи ереси в Древната църква били ереста на юдействащите или евионитите и тази на гностиците. Евионитите, възпитани в буквата на Моисеевия закон, в който ярко се подчертавала истината за единството Божие, не различавали никакви Лица у Бога. Истината за единството Божие те признавали, но отричали учението за Св. Троица. Гностиците, които се придържали о дуализма и смятали материята за зло, не искали да признаят възплътения се Син Божи за Бог. Той, според тяхното мнение, е еон, еманация на (изтича от) Божествената същност, подобно на много други еони. Те отхвърляли и учението за триипостасната Троица.

По-опасна за чистотата на църковното учение за Св. Троица е ереста, появила се през втория век, известна под името монархианство или антитринитаризъм. Тази ерес застъпвала истината за единството Божие — монархията на Божеството, и отричала троичността. Едно от разклоненията на монархианството, известно под името динамизъм (динамистическо), имало за свои представители Теодот кожаря, Теодот сарафина и Артемон. Системна научна обработка динамистическото монархианство получило от епископ Павел Самосатски (умрял около 272 г.). В основата на догматическата система на Павел Самосатски лежи Аристотелевото понятие за Бога като самозатворено цяло. Като мисъл, мислеща себе си, Аристотелевото бо-

жество е битие самосъзнателно. На богословския език на ап. Павел то получило името *ἑν πρόσωπον* — една личност. Бог обладава самосъзнание; то е Неговият Логос. Този Логос не е ипостасен. Той е само сила, присъща на Отца. Отношението на Логоса към Бога е такова, каквото е отношението на силата на разума към човешкия дух. В този смисъл Логосът е единосъщен (*ὁμοούσιος*) с Бога. Понятно е, че в такъв случай възплъщение на Логоса в собствен смисъл не е могло да има. Исус Христос е обикновен човек; в Когото Логосът като вдъхновяваща сила Божия пребивавал в по-голяма степен, отколкото например във всички старозаветни праведници и пророци. С други думи, Логосът не е особена същност в Христа, не е обитавал в Него по същество, а по качество.

Павел Самосатски смесвал термините *οὐσία* и *ὑπόστασις*. Той приписвал на Христа *οὐσία*, но не искал да признае в Него *ὑπόστασις*. Ето защо в борбата против него бил отхвърлен терминът *ὁμοούσιος*, а впоследствие — в борбата против Арий — този термин бил приет от Църквата.

Друга група на монархианската ерес е известна под името модалистическа. Родоначалниците ѝ били Праксей и Ноет. Те отричали самостоятелното, различно от Отца битие на Сина и Го смятали за същия Отец, само че с друго име. Според тях на Голгота страдал Сам Отец; затова ги наричали още и патрипасиани.

Главен представител на еретиците модалисти е Савелий, презвитер Птолемаидски († около 260). Той учил, че Бог е абсолютно единство, неразделна и сама в Себе Си заключена монада. Тази монада е живо, разумно същество, дух, обладаващ пълнота по съдържание. Като дух монадата не могла вечно да остане в мълчание; в своя разум тя имала необходимост да се изрази навън, да прояви себе си в саморазвитие. Син и Дух Свети са нейни модуси, проявления в света. Нито един от тези модуси или проявления на монадата не изчерпва цялото ѝ същество, но отразява в себе си само една нейна страна и не може да бъде отделена от нея. Както човекът се състои от тяло, душа и дух, така и Отец, Син и Дух Свети са един вид части на монадата и отделно не изразяват нейната пълнота. Всяко лице на Троицата има начало по време, поради това то изчезва в определен момент от живота на света: Лицето Отец се е сменило с Лицето Син при творението на света; Лицето Дух ще се унищожи при свършека на света и монадата ще се възвърне към първоначалното си безмълвие.

И тъй, според Савелий съществуват не три божествени ипостаси, а три откровения или три енергии. Терминът „ипостас“ Савелий не употребявал; той употребявал думата „*πρόσωπον*“, която сочи не на самостоятелна личност, а на образ на лицето, на маска, на „роля“ (театралната дума). *Πρόσωπα* са случайни форми на битието на монадата, зависещи от появилите се нужди.

Тъй като основната заблуда на монархианството е главно отричането на личността и вечното битие на Отца, Сина и Дух Свети, то защитниците на църковно-откровената истина против монархианите разкривали предимно тази страна на догмата за Св. Троица. Особено много спомогнал за опровержението на тази ерес Ориген, макар че не е писал специални съчинения против монархианите. Бог Отец, според Ориген, е самосъзнателна личност, ипостас. Син също е съзнаваща Себе Си и отличаваща се от Отца самостоятелна ипостас. Той е необходимо условие за съществуването на Отца, тъй като Син е цялата пълнота на Божеството на Отца, реално осъществена, пълен и адекватен израз на същността на Отца. Затова Той вечно се ражда от Отца. Дух Свети тъй също е ипостас. Божеството е присъщо само

на тези три Ипостаси. „Три Ипостаси и една Троица“ — тази формула напред е била произнесена от Ориген; тя е получила църковно признание и е ценна придобивка за църковното богословие.

Разликата между οὐσία и ὑπόστασις у Ориген не е съвсем точно и ясно подчертана. Това е причина за едностранчивостта на Ориген по въпроса за взаимоотношенията на Лицата на Св. Троица; той поставял на първо място Отца като Бог в собствен смисъл, Сина по-ниско от Отца, а Духа — по-ниско и от Сина. Така възникнал субординационизмът или съподчинението на Лицата на Св. Троица по същност.

Субординационизмът е причина за появата на арианството. Арий излизал от мисълта, че Син е подчинен на Отца, когато започнал да учи, че Син е твар и е произлязъл във време от несъществуващото. Арий отричал единосъщиято на Сина с Отца. Бог, според него, е не само един, но и едноличен.

През време на арианските спорове и във връзка с арианството възникнало и лъжеучението за Дух Свети. Всички ариани, верни на субординационната основа на своето учение, подчинявали третото Лице на Св. Троица на първите две и извеждали битието Му от Отца чрез Сина. Най-пълно и широко е приложил към учението за Дух Свети арианските начала Македоний (еп. Цариградски). Той учил, че Дух Свети е творение на Сина, че Той е несравнен по-ниско от Отца и Сина и че по отношение към Тях Той е само служебна твар.

Плод на дейността на Църквата против арианството и македонянството и на нейното богословско творчество е Никео-Цариградският символ. Особена ревност и богословска продуктивност проявили представителите на новоникейската група — св. Василий Велики, св. Григорий Богослов и св. Григорий Нисийски. Техните усилия били насочени към разграничаване и установяване точния смисъл на понятията „същност“ и „ипостас“. Съчиненията им поразяват с положения за тях голям умствен труд и литературна енергия, с висотата и дълбочината на богословското съзерцание и с точността на терминологията.

Какво разбирали представителите на новоникейската група, кападокийците, под οὐσία и ὑπόστασις и каква е ценността на тези понятия?

Οὐσία е Божествената природа, обща на трите Лица на Св. Троица и отразена във всяко от Тях. Ὑπόστασις — лице, субект — е Божествената Личност, Която отразява общата за трите Лица Божествена природа, и я съзерцава, така да се каже, по Своему.

Ипостаси — τρόποι ὑπόρρησις, са вечните, разумни, обладаващи лично битие неизменни образи на самооткровението на Божествената същност. Всяка от тях е Бог в неразделно единство с другите Ипостаси и затова всички те образуват единство, един Бог.

Староникейците употребявали οὐσία и ὑπόστασις като равнозначни понятия. Те учили, че Син е роден от същността на Отца (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς), но владее не всецяло, а само част от същността на Отца и вследствие на това е неравен на Отца. Но шом е признато, че с οὐσία се обозначава Божествената същност, присъща в равна степен на трите Ипостаси, то всички те еднакво произхождат ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ θεοῦ, а не τοῦ πατρὸς. И действително, както казва св. Григорий Богослов, получава се, че „всички три са едно: Единица в Троица покланяема и Троица в Единица възглавявана, цялата царствена, единопредседателна, равнославна“.

След бляскавата дейност на св. Кападокийци, които разкрили догмата за Св. Троица, ересите, които възниквали по повод на този догмат, нямали сила. От тях заслужава да се спомене **тритеизмът**, който дължи своя произход на Александрийския граматик **Йоан Филопон**. Той бил монофизит, признавал в Иисус Христос една природа и оттук заключавал, че в Иисус Христос има едно лице. По такъв начин той отъждествявал същност и лице и учил, че трите Божествени Лица са три Божествени същности, отделни и самостоятелни, и имат еднакво, но не единно естество. Единството пък на Св. Троица той разбирал като мислимо обобщаване, като родово понятие. Тази ерес не е имала голям успех.

В по-ново време Михаил Сервет и Фауст Социн се опитвали да възобновят антитринитарното учение.

Михаил Сервет (1509 — 1553 г.) разбира догмата за Св. Троица в савелиански смисъл. В Св. Писание, според него, не се говори, че у Бога има три самостоятелни Божествени ипостаси, а че Бог по природа и ипостас е един, именно Отец; Син пък и Дух Свети не са отделни от Отца лица, а само Негови различни проявления или модуси, проявили се в домостроителството за нашето спасение (oikonomiá). — Това е така наречената икономическа Троица.

Социн (умр. 1604 г.) не могъл да примири троичността на Лицата у Бога с единството на Божията същност. Син Божи, учил той, не е самостоятелна Божествена Ипостас, а олицетворение на историческия Христос. Христос пък е обикновен човек, само че е произлязъл по особен начин и е човек безгрешен. Бог Той може да бъде наименуван само в несобствен смисъл, в какъвто се именуват синове Божии в Св. Писание дори и от Самия Иисус Христос всички вярващи (Йоан 10: 34). В сравнение с другите синове Божии Той е само по предимство възлюбен Син Божи, посланик Божи. Това учение е възобновена динамистическа ерес.

Философите Шейлинг, Хегел и др. влагат в християнските термини за Св. Троица свои философски схващания и по такъв начин напълно изопачават християнското учение за Св. Троица.

§ 17. Богооткровено учение за Св. Троица и значение на този догмат

Указания за троичността на Лицата у Бога намираме в Св. Писание: прикрити, не съвсем ясни, точни и определени в Стария Завет и напълно ясни в Новия Завет.

Указания в Стария Завет. Към свидетелствата, които потвърждават догмата за троичността, можем да отнесем преди всичко ония места в Стария Завет, в които се говори за множественост на лицата у Бога, без да се определя тяхното число. Напр. изразите, в които се представя, че Бог беседва и се съвещава със съзнателни и равни Нему по божество лица. Такива са думите Божии преди създаване на човека: „Да сътворим човек по Наш образ и по Наше подобие“ (Бит. 1: 26); преди изгонването на падналите прародители от рая: „Ето, Адам стана като един от Нас да познава добро и зло“ (Бит. 3: 22); преди смесване на езиците и разпръсване на хората при вавилонското стълпотворение: „Нека слезем и смесим там езиците тъй, че един да не разбира езика на другото“ (Бит. 11: 7) и др. Ако не се признае във всички тези изрази прикритото указание на троичността на Лицата у Бога, трудно е да им се даде задоволително обяснение. Те не могат да се обясняват нито с остатъци

от някакъв политеизъм, защото в Стария Завет ясно е изразена вярата в единия и истински Бог; нито с това, че Бог е беседвал с ангелите, защото Лицата, с които се е съвещавал Бог, се изобразяват като равни Нему (Бит. 3: 22), обладаващи творческа сила (Бит. 1: 26). А такава сила не може да се приписва на ангелите, понеже създаването на човека и смесването на езиците се приписва единствено на Бога (Бит. 1: 27; 11: 9). Най-после, тези изрази не могат да се обясняват и с това, че Бог е беседвал Сам със Себе Си, понеже Той не се нуждае от никакви подбуди към дейност. Затова св. отци и учители на Църквата в посочените места са виждали указания за троичността Божия.

Някои от отците на Църквата, напр. св. Атанасий Велики, св. Амвросий Медиолански и блаж. Августин, в Божието явяване на Авраам при Мамрийския дъб под образа на трима мъже (Бит. 18: 1 — 3) виждат указание за явяването на трите Лица Божии. Според тълкуването на блаж. Августин, „Авраам среща трима, а се покланя на Единия. Като видял трима, той разбрал тайнството на Троицата, а като се поклонил като че ли на Единия, той изповядал единия Бог в три Лица“. В този смисъл се разбира това Богоявление в „Православното изповедание“, в някои църковни песнопения¹ и в иконографията.

В чутата от пророк Исаия във видение, при призоваването му на пророческо служение, серафимска песен: „Свет, свет, свет е Господ Саваот“ (Ис. 6: 3) св. Атанасий Велики, св. Василий Велики, св. Йоан Златоуст и др. виждали също указания за троичността. Това се потвърждава от контекста на речта, понеже Исаия чул гласа на Бога, Който казвал: „Кого да проводя? И кой ще отиде заради нас?“ (6: 8). Значи Исаия видял единия Бог и чул Неговия глас, а трябвало да отиде от името на мнозина — Божествените Лица. В такъв именно смисъл е изтъкнато това Богоявление в Новия Завет. Пророк Исаия говори, че е видял Господ Саваот — Йехова, а според думите на св. Йоан Богослов, той видял славата на Сина Божи и говорил за Него (Йоан 12: 41), а според свидетелството на св. ап. Павел, Исаия чул гласа на Дух Свети (Деян. 28: 25 — 26), Който го изпращал при израилския народ.

Още по-ясно указание на троичността има в 63 гл., 9 — 10 ст. у прор. Исаия. „Във всяка тяхна скръб Той ги не оставяше и Ангелът на Лицето Му ги спасяваше... Но те се възбунтуваха и огорчиха Светия Негов Дух“. В кн. Премъдрост Соломонова (9: 17) се говори: „А волята Ти кой би познал, ако не беше дарувал премъдрост и не беше пратил отгоре Твоя Свети Дух?“. От предшестващите думи в тази глава е ясно, че под Премъдрост се разбира Бог Син.

Косвено указание на троичността Божия има и във формулата на свещеническото благословение в Стария Завет: „Да те благослови Господ и да те опази! Да погледне милостно към тебе Господ със светлото Си лице и да те помилува! Да обърне към тебе Господ лицето Си и да ти даде мир!“ (Числа 6: 24 — 26).

Указания в Новия Завет. В Новия Завет тайната на троичността най-напред е била открита при кръщението на Иисус Христос: след като Син Божи бил кръстен от Йоан в р. Йордан, Бог Отец свидетелствал за Него: „Този е Моят възлюбен Син, в Когото е Моето благоволение“, а Дух Свети слязъл над Него във вид на гълъб (Мат. 3: 16 — 17; ср. Марк 1: 10 — 11; Лука 3: 22). — В прощалната Си беседа Спасителят говори на учениците Си: „И аз ще помоля Отца, и ще ви даде друг Утешител, за да

1. Напр. Видѣлъ єси ꙗкоже єсть мѡжно челоуѣкъ видѣти Троицѣ оугости́лъ єси, ꙗкѡ дръвѣ прѣисныи прѣблжѣние Аврааме (Минея за м. декември).

пребъдва с вас во веки... А Утешителят, Когото Отец ще изпрати в Мое име, Той ще ви научи на всичко и ще ви напомни всичко, що съм ви говорил“ (Йоан 14: 16, 26). Тук ясно се посочват и трите лица на Св. Троица. — След възкресението Си пак, когато изпращал апостолите на проповед в света, Спасителят им заповядал: „И тъй, идете, научете всички народи, като ги кръщавате в името на Отца и Сина и Светаго Духа“ (Мат. 28: 19). Кръщението означава приемане върху себе си задължения, встъпване в съюз (то е заменило обрезанието — Кол. 2: 11 — 12), а встъпването в съюз е възможно само с лица, а не с отвлечени понятия, сили или образи.

Св. ап. Павел също тъй свидетелства ясно за Св. Троица. Той пише: „Благодатта на Господа нашего Иисуса Христа и любовта на Бога и Отца, и общуването на Светаго Духа да бъдат с всички вас“ (2 Кор. 13: 13). — За Св. Троица говори и св. Йоан Богослов: „Трима са, които свидетелстват на небето: Отец, Слово и Свети Дух; и Тия Тримата са едно“ (1 Йоан. 5: 7). Апостолът в доказателство на божествеността на Иисус Христос се позовава на трите свидетелства — водата, кръвта и Духа (6 ст.). Под „свидетелство на водата“ очевидно се разбира свидетелството на Бог Отец при кръщението на Христа (Мат. 3: 17); под „свидетелство на кръвта“ — кръста на Христа, на който Той бил разпнат, защото казал за Себе Си, че е Син Божи; под „свидетелство на Духа“ — явяването на Дух Свети след кръщението на Христа (Мат. 3: 17) и слизането Му над апостолите в деня Петдесетница (Деян. 2: 2 — 4). Паралелно на тези три свидетелства на земята се явяват и тримата свидетели на небето — Отец, Слово и Св. Дух.

Догматът за Св. Троица има твърде важно значение в християнското вероучение. Той ни дава възможност да си представяме Бога с пълнота на живот и съвършенство. Ако Бог е не само един, но и единствен, ако няма равен Нему обект за любовта Му, то трябва да си Го представяме като Същество самозатворено, далеч от света и човека. Този възглед води към деизъм, който изключва любовта Божия към хората. Ако пак любовта Божия е насочена само към тварите, то ограничената твар не може да обгърне тази безкрайна любов. В такъв случай трябва да принизим Божеството и да Го отъждествим с ограничения свят, както е сторено това в пантеизма. Само в ипостасното взаимоотношение на трите Лица на Св. Троица се разкрива пълнотата на любовта и съвършения живот на Бога.

§ 18. Църковно-отеческо учение за равенството и единосъщието на Лицата на Св. Троица

Въпросът за равенството и единосъщието на Лицата на Св. Троица е изпъкнал с всичката си сила пред църковното съзнание от времето на арианството. Арианската ерес отхвърля единосъщието на Божия Син с Бог Отец и утвърждава другосъщието Му. Централен пункт на арианството е мисълта за произхода на Сина от „несъществуващото“. Но ако Син е от несъществуващото, то е ясно, че Той е непричастен на Божествената природа и е нейна противоположност. Като всичко, което е произлязло от нищо, Синът е произведение и твар. Ако Той може да бъде именуван Бог, то е само поради Неговите съвършенства. Той не е истински Бог. Такова е в общи черти арианското лъжеучение.

Как е възникнало то?

Арианската ерес е възникнала на почвата на философски предпоставки. Арий

усвоил Аристотеловото понятие за Божеството като самозатворено единство, което обладава цялата пълнота на идеалните определения. Като самосъзнателно Същество, Бог от вечност има в Себе Си собствения Свой Логос и мъдрост. Затова да се твърди, че редом с Бога, Който има Свой Логос, съществува и друг Логос, ипостасен и съвечен Нему, значи да се допуска битието на две безначални и равни помежду си същества, или да се учи за два бога.

Св. Василий Велики, св. Григорий Богослов и св. Григорий Нисийски посочвали, че Църквата признава безначалността на Отца и Сина в различен смисъл: Отец е безначален по същество и по лично битие, а Син е безначален само по същество, а не по личното Си битие. Следователно, Църквата не допуска многоначалие, но заедно с това не предполага и двама богове. Наименованието „Отец“ обозначава не същност, а отношение към Сина. Същността Божия и отличителните й свойства — неначинаемост на битието и божеско достойнство — принадлежат еднакво и на трите Ипостаси. Като обладаваща цялата пълнота на Божествената същност и всички присъщи ней свойства, всяка Ипостас е Бог. Но тъй като всяка Ипостас владее тази същност не сама по себе си, отделно, но в неразривна връзка и неизменно съотношение с другите две Ипостаси, то всичките три ипостаси са един Бог.

Така се сложил край на всякакъв намек за субстанциален (по същество) субординационизъм на Лицата на Св. Троица. Вместо него се затвърдило в съзнанието на вярващите вътрешното ипостасно съотношение на трите Ипостаси, което ни най-малко не намалява Божественото Им достойнство и единство.

Арианите искали да използват против единосьщия на Сина с Отца думите на православните за ипостасното съотношение между Ипостасите. Ако Отец се отличава от Сина по начина на битието — Единият е нероден, а Другият — роден, то не указва ли това на различната Им природа? Може ли Роденият да бъде единосьщен с Неродения?

На този въпрос отговорил св. Григорий Нисийски. Той взема за пример Адам и Авел. Първият по отношение към втория може да бъде наречен нероден, а вторият е получил битие от първия посредством раждане. Но значи ли това, че Авел не е бил единосьщен на Адам, защото е роден, а Адам — нероден? Такова заключение е явно нелепо; в същност и двамата обладават една и еднаква човешка същност. Този пример задоволително показва, че начинът за получаване на битие няма значение за същността и поради това единосьщия на Сина Божи с Бог Отец не може да подлежи на съмнение.

Самото понятие за вечното отчество на Бог Отец опровергава арианското учение за временното битие на Сина Божи, а следователно и за Неговото неединосьшие с Отец. Ако Бог действително е Отец, то Той е Отец винаги, т. е. никога не е започнал и никога не ще престане да бъде такъв. Но за да има вечен Отец, трябва да има и вечен Син, понеже докато няма Син, Отец не е Отец. Неизменяемостта Божия изисква тъждество на Неговия вътрешен живот — вечни отчество и синовство.

Син Божи е роден от Бог Отец. Това раждане е начало на Неговото лично битие. Но Син Божи е и вечен. Как да се мисли това безначално раждане? Арианите поставяли изкушаващ въпрос: Как е родил Отец Сина — доброволно или по необходимост? Необходимостта по отношение към Бога не може да бъде допусната. Значи Отец е родил Сина доброволно, когато поискал, т. е. Той е Син на волята на Отца, а

не по природа и има тварно, временно битие.

Този силогизъм бил общ и разпространен аргумент на арианите. Той бил разгледан от св. Григорий Богослов и св. Григорий Нисийски. Те посочвали на това, че у Бога волята не предшества действието, а е напълно едновременно с него, така че раждането на Сина Божи се започнало не след изволенieto на Отца, а заедно с него, т. е. от вечност. Бог Отец ражда Сина по силата на пълнотата на Своето Същество. Той е Син на любовта, на божественото благоволение на Отца: „Ти си Моят Син възлюбен, в Тебе е Моето благоволение!“ (Лука 3: 22). А любовта предполага свободно действие на волята, която съпътства, а не предшества действието.

Блестящото опровержение на арианската аргументация разкрило слабостта на основното положение на тази ерес. Но още по-ярко проличала тази слабост, когато били разкрити следствията, логически произтичащи от основната мисъл на арианите. „Ако Спасителят на света — посочвал св. Атанасий Велики — е същество, произлязло от нищо, то истината, съобщена от Него на людетe, не може да бъде неизменна, а евангелието Му — вечно и неизменно. И ако Спасителят е едно от творенията, то никак не може да се каже, че познавайки Сина, ние познаваме Отца“. Арианството лишава хората от най-добрите религиозни упования. Като изопачава християнството, то опустошава цялото му религиозно съдържание. „Не би се обожествил човекът, ако Син не би бил истински Бог... И ние не бихме се освободили от греха и проклятието“ — с неборима убедителност говорил св. Атанасий.

§ 19. Единосьщие на Сина с Отца

Арианите обосновавали своето учение не само с философски предпоставки и диалектически съображения; те търсили основания за него и в Св. Писание. Посочвали главно следното място от книгата Притчи Соломонови: „Господ Ме имаше за начало на: Своя път“ (8: 22). Така говори Премъдростта, която според тълкуванията на св. отци е втората Ипостас на Св. Троица. В превода на 70-те обаче евреиската дума „Kanani“ неточно е преведена с „ἐκτίσεν με“ („създаде ме“). Оттам е преминала и в славянския превод — „созд́а мѧ“. По-правилно е да се преведе, както още св. Василий Велики е посочил, с „придоби“, „приготви“, „имаше“, както е и в преводите на Акил, Симах и Теодотион („ἐκτίσθη με“), блж. Йероним — Vulgata („possedit me“), в немския превод на Лутер („hat mich gehabt“), в руския превод („имѣлъ Меня“) и в синодалния български превод („имаше Ме“). Оттук смисълът на този текст е: „Господ Ме придоби (приготви или имаше) за начало, т. е. за идеал на Своите творения“. Следователно тук съвсем не се изказва мисъл за тварния произход на Премъдростта.

Аналогичен израз срещаме и в кн. Деяния на св. апостоли в речта на св. ап. Петър след съшествието на Дух Свети над апостолите: „Тогова Исуса, Когото вие разпнахте, Бог направи Господ и Христос“ (2: 36). Според изяснението на св. Григорий Нисийски, думите „Господ и Христос“ обозначават не същност, а достойнство и се отнасят към човешката природа на Исус, към Неговото превъзсяване и прославяне като човек.

Св. ап. Павел нарича Божия Син „роден преди всяка твар“ (Кол. 1: 15), а на друго място „първороден“ (Евр. 1: 6). „Първороден — обяснява св. Йоан Дамаскин — е този, който се е родил пръв: или единородният, или най-старият от всички братя.

Ако Син Божи бе именуван първороден, а не единороден, то бихме дошли до познатието, че Той — Сам твар — е първороденият измежду тварите. Но именуването Божия Син „единороден“ препятства да се приписва ариански смисъл на думата „първороден“. Първороден пък между много братя Той се именува затова, защото като нас е имал плът и кръв (Евр. 2: 14) и е станал първороден между нас, които — поради осиновяването и благодатта — сме станали синове Божии и сме се нарекли Негови братя. Следователно тук се има предвид човешката природа на Иисус Христос. Същият смисъл имат и думите: „Когато пък Му бъде подчинено всичко, тогава и Сам Синът ще се подчини на Оногова, Който Му бе всичко подчинил“ (1 Кор. 15: 28), т. е. като представител, глава на изкупеното от Него човечество, извършител на нашето спасение (св. Григорий Богослов).

Най-после арианите спирали вниманието си на пролога на Евангелието на св. Йоан Богослов: „В начало беше Словото, и Словото беше у Бога, и Бог беше Словото. То беше в начало у Бога... И Словото стана плът, и живя между нас, пълно с благодат и истина; и ние видяхме славата Му, слава като на Единороден от Отца“ (Йоан 1: 1 — 2, 14). По аналогия с първия стих на кн. Битие, те разбирали „в начало“ в смисъл на определен момент от времето.

Св. Григорий Нисийски възразявал, че не може да се взема само една дума, а трябва да се разглежда тя във връзка с целия контекст. За Логоса се говори, че в начало, когато почвало времето, Той вече бил, съществувал у Бога и бил Бог. С често повторение на думата „беше“ (ἦν) евангелистът грижливо отстранил всякакво предположение за небитието на Сина Божи, и затова е напълно очевидно, че началото, в което било Словото, не може да бъде начало по време на Неговия произход. В своята реч евангелистът посочва непосредствената, съществена близост на Логоса с Отца, и запазва Неговата самостоятелна ипостас. „Словото Божие било у Бога“ — λόγος τοῦ Θεοῦ — вътрешно, а не λόγος — външно отношение към Бога, т. е. до сливане с Бога. Същият Логос по-нататък у евангелиста се нарича „Единороден Син, Който е в недрата на Отца“ (18 ст.). Син има Своето битие в безначалния Отец и затова има вечно начало.

В по-ново време се прави опит от някои отрицатели да се сближи учението на св. Йоан Богослов за Бога Слово с философското учение на Александрийския юдеин Филон за Логоса. Евангелистът, според тях, уж бил заимствал самия термин и понятието за Логоса от Филон. А Филон поставя Логоса по-ниско от Бога като тварно-служебно същество.

Този опит да се посочи у ев. Йоан заемка от Филон е неоснователен. У Филон Логосът не е в същност личност. Това е светът на божествените идеи или мисли, който се явява като посредник между Бога и вселената и в същото време това е душата на ограничения, сетивния свят. Логосът у евангелиста е самостоятелна Божествена Ипостас. Разликата е очевидна. За евангелиста нямало и нужда да заимства този термин от Филон: той е даден в Стария Завет. В 106 Псалом четем: „Прати Своето слово, изцели ги и ги избави от техните гробове“ (20 ст.); или в книгата Премъдрост Соломонова: „Слезе от небето, от царствените престоли, в сред гибелната земя, всемогнатата Твоя дума (слово) като страшен воин. Тя носеше остър меч — Твоята неизменна заповед, и, като се спря, напълни всичко със смърт: тя се допираше до небето и ходеше по земята“ (18: 15 — 16). Че името „Слово“ евангелист Йоан не е взел от Филон, а го е научил чрез непосредствено откровение, свидетелства сам той в гл. 21, ст. 11 — 13 на своята книга Откровение: „И видях — казва той —

небето отворено, и ето, кон бял. Оня, Който яздеше на него, се нарича Верен и Истинен... Той беше облечен в дреха, обаяна с кръв, и името Му — Слово Божие“ (ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ).

Проф. протоиерей С. Н. Булгаков в няколко свои съчинения учи, че Логосът, Син Божи, ипостасното Слово Божие не е премъдростта Божия (Σοφία); Премъдростта Божия (Σοφία) била особена същност, нещо четвърто в Св. Троица. Макар и не ипостасна, тази Същност (Σοφία) била единственият и необходим посредник между Бога и тварите.

Това учение е осъдено от Московския патриарх Сергей и от Архиерейския събор на Руската православна църква в чужбина. То е библически несъстоятелно и в изводите си отрича догмата за Св. Троица.

Истината за единосъщността на Сина и Отца с неборима яснота е засвидетелствана от Самия Иисус Христос. Когато Иисус Христос изяснявал защо е излекувал тридесет и осем-годишния разслабен при Витезда в събота, казал на юдите, които искали да Го убият за нарушаване на съботата: „Моят Отец досега работи, и аз работя“ (Йоан 5: 17). Юдеите разбрали тези думи на Спасителя буквално: „Но затова юдеите още повече искаха да Го убият, защото не само съботата нарушаваше, но и наричаше Бога Свой Отец, като правеше Себе Си равен Богу“ (18 ст.). И Спасителят не само не посочва, че юдеите погрешно са разбрали мисълта Му за равенството Богу, но напротив, с особена сила я потвърждава по-нататък: „Истина, истина ви казвам: Синът нищо не може да твори Сам от Себе Си, ако не види Отца да твори; защото което твори Той, това твори също и Синът... Както Отец възкресява мъртви и оживотворява, тъй и Синът оживотворява, които иска... Защото, както Отец има живот в Себе Си, тъй даде и на Сина да има живот в Себе Си“ (Йоан 5: 19 — 23, 26). Друг път, когато в притвора на Соломоновия храм питали Христа: „Ако си Ти Христос, кажи ни открито“, Спасителят отговорил: „Аз и Отец едно сме... Отец е в Мене, и аз съм в Него“ (Йоан 10: 30), поради което юдите искали да Го убият с камъни. Тъй също когато първосвещеник Каифа се обърнал към Христа с думите: „Заклевам Те в живия Бог, да ни кажеш, Ти ли си Христос, Син Божи“, Иисус му отговорил: „Ти рече“ (Мат. 26: 63 — 64), т. е., ти изповяда, че аз съм Син Божи. Така поведуваше св. евангелист Матей, а св. евангелист Марк предава направо утвърдителния отговор на Христа: „Аз съм“ (14: 62).

Св. апостоли също изказвали вярата си в истинското, действителното Божество на Христа. „Ти си Христос, Синът на живия Бог“ изповядал Христа св. ап. Петър от името на всички ученици (Мат. 16: 16). „Господ мой и Бог мой!“ говорил св. ап. Тома на явилия му се след възкресението Си Христос (Йоан 20: 28). Тази истина е формулирал св. евангелист Йоан: „Знаем също, че 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). А св. ап. Павел нарича Христа „сияние на славата и образ на Неговата ипостас“ (Бога Отца — Евр. 1: 3). „Образ“ (на гр. εἰκόντης) означава начертание, печат, отпечатак, а „ипостас“ е употребена тук в смисъл на „същност“.

Син е единосъщен на Отца. Наистина, самата дума „единосъщен“ не се среща в Св. Писание, но отците на Църквата справедливо са посочвали, че тя е несъмнено произтича от изразите в Св. Писание и напълно точно предава смисъла им. Този извод не се обезсилва от думите на Христа: „Моят Отец е по-голям от Мене“ (Йоан 14: 28). Тези думи не означават, че Отец е по-голям от Сина: те се отнасят,

според тълкуванията на св. отци, не към същността, а към ипостасното отношение на Сина към Отца, Който първенствува над Сина не по природа, а по причина.

§ 20. Единосъщия на Дух Свети с Отца и Сина

Вярата за равенството и едносъщия на Дух Свети с Отца и Сина винаги е била жива в Църквата. За доказателство е достатъчно да посочим формулата при св. кръщение „Во имя Отца, и Сина, и Святаго Духа“. Подробно обаче въпросът за равенството и едносъщия на Дух Свети с Отца и Сина се разкрива след като е бил изяснен от Църквата догматът за едносъщия на Сина с Отца. Повод за това е послужила ереста на Македоний, Цариградски епископ в IV в. Македоний учил, че Дух Свети стои несравнено по-ниско от Отца и Сина, че той по отношение към Тях е служебна твар, творение на Сина и не бива да бъде именуван Бог.

В защита на православното учение за равенството на Дух Свети с Отца и Сина най-напред се явили св. Атанасий Александрийски и св. Василий Велики. Те изхождали от понятието за Св. Троица. „За да има Св. Троица и вяра в Св. Троица, то нека ни кажат: винаги ли Тя е Троица, или е било време, когато не е била Троица? И ако Троицата е вечна, то вечно присъщият на Словото и пребиваващият в Него Дух не е твар. Ако пък Духът е твар, то явно е, че е било време, когато е имало не Троичност, а двойственост“.

Някои отци извеждали съществуването на испостаста на Светия Дух и от самото понятие за Бога. Особено ясно тази мисъл е изразена у св. Григорий Богослов, за когото Дух Свети е ипостазирана Божествена святост; без тази святост Бог не може да бъде съвършен.

Особено много се потрудил за защита на догмата за Дух Свети св. Григорий Нисийски; той опровергавал лъжеучението на Евномий.

Евномий учил, че Дух Свети е първото от всички творения по същност и по природно достойнство, така че към Него напълно е приложимо понятието единствен, макар Той и да е твар. Но в такъв случай, питал св. Григорий, можем ли да Го присъединим към Отца и Сина? Да Го присъединяваме към несъздадената природа не значи ли да изравняваме несъздаденото с твартата? Наистина би било възможно да кажем, че Духът е възвеличен от Своя Творец и е заел Своего владичество по силата на решението на Височайшата воля. Но това би значило да унищожим съществената граница между Дух Свети и другите творения на Сина. С други думи: това би значило да отнемем от Духа предимството Му на благодатно осветение, научаване и обновление, т. е. да разрушим цялото християнство.

И така, всички, които отричат Божеството на Дух Свети, отричат и спасителната сила на християнството, понеже тази сила се изявява в животворната дейност на Трите Божески Лица, както е ясно и от кръстителната формула. Ако пък на Дух Свети се приписва тази животворна Божествена дейност, а Сам Той се смята все пак за творение, то мислещите така изпадат в противоречие със самите себе си. Тези противоречия в ереста на Македоний и Евномий е посочвал св. Григорий Нисийски.

Евномий и Македоний искали доказателства за Божеството на Дух Свети от Свещеното Писание. Св. Григорий Богослов им посочва много такива доказателства. Така, говори св. Григорий, „Христос се ражда — Духът Го предшества (Лука 1: 35), Христос се кръщава — Духът свидетелства (Йоан 1: 33, 34), Христос се изку-

шава — Духът Го отвежда (Мат. 4: 1), Христос извършва чудеса — Духът Го съпътства, Христос се възнася — Духът Го заменя.“ В кн. Деяния на св. апостоли Духът направо е наречен Бог. Св. ап. Петър говори на излъгалия го Ананий: „Анание, защо сатаната изпълни сърцето ти да излъжеш Духа Светаго?... Ти излъга не човеци, но Бога“ (5: 3, 4). — Дух Свети обладава всеведение, защото „Духът прониква във всичко, дори и в дълбините Божии“ (1 Кор. 2: 10), всемогъщество до извършване на чудеса, защото Христос Сам казал, че с Божии Дух изгонвал бесове (Мат. 12: 28), всеприсъствие, защото Той живее във всички християни: „Не знаете ли, че вие сте храм Божии, и Духът Божии живее във вас?“ (1 Кор. 3: 16). Значи на Него принадлежат Божески свойства. Но, освен това, на Него се приписват и Божески действия. Така например, Нему се приписва въздържането в царството на благодатта, защото, както говорил Спасителят на Никодим: „Ако някой се не роди от вода и Дух, не може да влезе в царството Божие“ (Йоан 3: 5), — след това, отпушане на греховете, защото при Своего явяване на учениците Си след възкресението Христос казал: „Приемете Духа Светаго. На които простите грехове, тям ще се простят; на които задържате, ще се задържат“ (Йоан 20: 22 — 23). На Дух Свети се приписва такава висока чест, че, според думите на Христа, „на човешките синове ще се простят всички грехове и хули, с каквито биха хулили; но който похули Духа Светаго, за него прошка не ще има вовеки, а виновен ще е за вечно осъждане“ (Марк 3: 28 — 29; ср. Мат. 12: 31 — 32).

Наистина, в Свещеното Писание се срещат изрази, които на пръв поглед посочват на нисшето и подчинено значение на Дух Свети. Например Спасителят говорил за Него: „От Себе Си няма да говори, а ще говори, каквото чуе“ (Йоан 16: 13). Но „и Син — пише св. Василий Велики — не говори от Себе Си, а свидетелства: „Отец, Който Ме прати, Той Ми даде заповед, що да кажа и що да говоря“ (Йоан 12: 49). Очевидно е, че и в единия, и в другия случай се посочва, че Отец е начало на Сина и на Дух Св. и че Те имат една сила, една воля, едно мнение, една същност. Думите: „Той Мене ще прослави, защото от Моето ще вземе и ще ви възвести“ (Йоан 16: 14), казани от Спасителя, означават, че Дух Свети ще продължи и довърши започнатото на земята от Спасителя дело.

Неопровержимо свидетелство за равенството и едносъщия на Дух Свети с Отца и Сина срещахме в прощалната беседа на Исус Христос: „И Аз ще помоля Отца, и ще ви даде друг Утешител, за да пребъдва с вас вовеки, Духът на истината, Когото светът не може да приеме“ (Йоан 16: 16 — 17). Или: „А кога дойде Утешителят, Когото Аз ще ви пратя от Отца, Духът на истината, Който изхожда от Отца, Той ще свидетелства за Мене“ (Йоан 15: 26). Тук Исус Христос определено стичава Дух Свети от Себе Си като самостоятелно Лице, наричайки Го „друг Утешител“. Следователно, под Дух не може да се разбира същият Христос, само в прославен вид, както мислят някои. Изразът „изхожда“ („исхо́дитъ“) сочи на вечното, ипостасно битие на Духа, понеже сегашното време по отношение към Божествените лица означава вечност, както например в аналогичния израз на Христа за Себе Си: „Преди Авраам да е бил, Аз съм“ (Йоан 8: 58). От него се отличава изразът „ще ви пратя“ („послѣю“), който посочва на временното изпращане на Дух Свети в света за завършване на делото Христово. Временното Му изхождане (= изпращане) е не само от Отца, но и от Сина или, по-точно, чрез Сина.

Трябва да вземем под внимание и обстановката, при която е дадено от Христа обещанието за изпращане на Дух Свети. Христос утешава Своите ученици поради

предстоящата разлика с Него и им дава обещание, че ще им изпрати вместо Себе Си Духа Свети, Който „ще ги упъти на всяка истина“ (Йоан 16: 13)... „от Моето ще вземе“ (15), т. е. ще продължи Неговото дело. Това утешение би могло да бъде пълно и действително само тогава, когато Утешителят, Дух Свети, би бил такова Божествено лице, за каквото изповядвали Христа Неговите ученици (Мат. 16: 16). И ето Христос ги уверява, че Дух Свети изхожда от Отца, т. е. Той е такова Божествено лице, каквото е и Сам Той.

§ 21. Значение на догмата за Дух Свети в системата на християнството

Значението на догмата за Дух Свети не винаги е било ясно. Затова е възникнал въпрос: Защо трябва да мислим, че освен Отец и Син съществува и Дух Свети, като трета ипостас на Божеството?

Богословската мисъл се е старала, доколкото е възможно, да изясни този въпрос. Посочено бе вече, че св. Григорий Богослов извежда необходимостта на ипостасното битие на Дух Свети от понятието за Бога: Духът е светост, необходима за съвършенствата Божи. Св. Григорий Нисийски изяснява поставения въпрос с учението за Дух Свети като „царство на Отца и помазание на Сина“. Какво означават тези изрази?

В съчиненията на св. Григорий е запазено такова разночетене на Господнята молитва: „Отче наш... да дойде царството Ти“ (според Евангелието на Матей), „Отче наш... да дойде Светият Твой Дух на нас“ (според Евангелието на Лука). Като съпоставя тези паралелни места, св. Григорий заключава, че „Дух Свети е царство. Но тъй като царството предполага цар и съществува заедно с него, то и Дух Свети съществува неразделно от царя, какъвто се явява, според смисъла на посочените текстове, Бог Отец. И така, в Дух Свети почива царственото величие на Бога Отца. По отношение към Сина Той се явява помазание, което е символ на царство. Син Божи като единосъщен с Отца трябва да има в Себе Си цялата пълнота на царственото величие на Отца и затова Нему е нужно да има помазанието на Духа. За това има указание и в Св. Писание: „Ти обикна правдата и намрази беззаконието, затова, Боже, Твоят Бог Те помаза с елей на радост повече от Твоите съучастници“ (Псал. 44: 8). „Бог помаза с Дух Свети и със сила Исуса“ (Деян. 10: 38). Това обяснение на св. Григорий Нисийски ни посочва абсолютната основа на личното битие на Дух Свети във вътрешния живот на Божеството, чиято пълнота не би била съвършена, ако биха съществували само Отец и Син.

Понякога за изясняване догмата за Дух Свети излизат от понятието за Него като Утешител. Утешителят Дух Свети трябва да се яви, според думите на Христа, преди всичко за учениците Му. В какво Той ще ги утеша?

В прощалната Си беседа Спасителят Христос разкривал пред учениците Си картината на предстоящите им гонения и скърби в света. Дух Свети — Утешителят — ще вложи в сърцата на апостолите нравствено удовлетворение за правдата Христова, благодарение на което те ще тържествуват сред гоненията и изпитанията. Затова Спасителят говорил на учениците Си: „За вас е по-добре Аз да си замина: защото, ако не замина, Утешителят няма да дойде при вас; ако ли замина, ще ви Го пратя“ (Йоан 16: 7).

Защо е бил нужен друг Утешител? Защо това не е могъл да направи Сам Христос?

Унижението, което винаги ще съпровожда на земята делото Христово и извършителите му, постоянно ще всява смут и съмнение у тях, каквито завладели и апостолите след Христовата смърт: „А ние се надявахме, че Той е Оня, Който щеше да избави Израеля“ (Лука 24: 21). Нужен е бил друг Утешител, за да дава на изповедниците на Христа небесна радост сред техните скърби и да свидетелства за Исус. С Него, като различен от Христа свидетел, на учениците, според думите на Спасителя, ще бъде по-добре, отколкото с Исус Христос.

Как да направим непосредствено ясно това значение на другия Утешител?

Не ще сгрешим, ако кажем, че мнозина са изпитвали нещо подобно при страданията си за правдата. Когато за някое извършено право и свето дело трябва да понесем и претърпим унижение и ненавист, понякога дори и от хора уважавани и скъпи, тогава душата ни изпада в мрачно, унило състояние. Но ето че срещаме някой, макар и прост, но чистосърдечен и убеден, изпълнен с радостно въодушевление човек, който ни утешава в нашата скръб. Тогава отново огън се разгаря в нашето сърце, появява се отново въодушевление. Такава е силата на Утешителя. В историята на страданията на св. мъченици подобни явления са ставали твърде често. За укрепването им бил нужен друг Утешител, когато пътят на кръста Христов бил подложен на изкусително изпитание в техните измъчени души. „И кога ви предават, не се грижете, как или що да говорите: защото в оня час ще ви бъде внушено какво да кажете: защото не сте вие, които ще говорите, а Духът на Отца ви, Който говори във вас“, обещал Спасителят на учениците Си (Мат. 10: 19 — 20).

§ 22. Различие на Божествените Лица по техните лични свойства

При пълното равенство помежду си трите Лица на Св. Троица имат свои особености (ιδιότηα), лични свойства. Техните лични свойства са: на първото Лице — отчество, нероденост; на второто — роденост, синовство; на третото — изхождение. Отец се явява безначален, безпричинен, а по отношение към другите Лица — начало.

Бог Отец е Отец по отношение към Сина Божи не в преносен (нравствен) смисъл, в какъвто Той се именува в Св. Писание Отец на Израеля (Втор. 32: 6. Ис. 43: 8), Отец на християните (Мат. 6: 9), на всички хора (Мат. 11: 25), а в собствен (метафизичен) смисъл. „Син Мой си Ти; Аз днес Те родих“ (Псал. 2: 7. Деян. 8: 32 — 33. Евр. 1: 5), или: „Из утроба преди денница Те родих“ (по превода на 70-те) = „Из чрева прежде денницы родихъ тѣ“ (Псал. 109: 3). Текстът в кн. Деяния на св. апостоли е преведен като предуказание на възкресението Христово; а възкресението, според представата на юдеите, е второ раждане.

Бог Син, второто Лице на Св. Троица, е Син тъй също в собствен смисъл; Той се именува „Единороден Син Божи“ (Йоан 1: 14, 18; 3: 16), „собствен (ἰδιος) Син Божи“, в отличие от синовете Божи, прославяни по благодат (Римл. 8: 14 — 15, 32). С това Той се отделя от всички твари, защото, „кому от Ангелите някога Бог е казал: „Син Мой си Ти. Аз днес те родих“ (Евр. 1: 5).

Личното свойство на третото Лице на Св. Троица — Дух Свети е това, че „Той изхожда от едного Отца като източник и начало на Божеството“ (Прав. изпов. I ч., въпр. 71); това ясно е изразено в думите на Спасителя: „А кога дойде Утешителят, Когото Аз ще ви пратя от Отца, Духът на истината, Който изхожда от Отца, Той ще свидетелства за Мене“ (Йоан 15: 26).

Що се отнася до това, как Отец ражда Сина и извежда Дух Свети и в какво се състои различието между раждането и изхождането, то отците на Църквата са изповядвали пълната непостижимост на тази тайна. Те старателно са предпазвали само от отъждествяване на тези образи на битието с човешките отношения. Така, те посочвали, че раждането и изхождането се извършват безстрастно, без всякакво сетивно отделяне или изтичане, без всякакво странично съдействие, че те трябва да бъдат мислими като съпадащи хронологически и логически.

Самите изрази в Св. Писание, с които се определят отношенията на Сина към Отца, имат за цел да ни предпазят от лъжливите представи за божественото раждане на Отца, а заедно с това и да посочат, че раждането на Сина е:

1. *Раждаме вътрешно*, т. е. от съществото и в съществото на Отца. Това се разкрива от самата същност на раждането: от природата на раждащия получава своето битие раждаемият, подобен по природа на оногova, от когото се ражда. Раждането на Сина Божи обаче се отличава от обикновеното раждане на живите същества по това, че то става без отделяне на Раждаемия от Раждащия — на Сина от Отца: Единородният Син Божи винаги пребъдва в недрата на Отца (Йоан 1: 18), Отец е в Него и Той е в Отца (Йоан 10: 38). Изобщо, всички понятия, които свързваме с представата за раждането на живите същества, са неприложими към божественото раждане на Сина.

2. *Раждаме свършено*, т. е. нито Този, Който ражда, загубва нещо от Своите съвършенства, нито пък Този, Който се ражда, има някакъв недостиг спрямо Тогова, от Когото се ражда. Тази истина, посочена в думите на Спасителя: „Всичко Мое е Твое, и Твоего Мое“ (Йоан 17: 10), разкрива ясно св. Кирил Йерусалимски: „Отец, Който е родил Сина, си останал Отец и не се изменил... Той родил Премъдростта, без да се лиши Сам от премъдрост; родил Силата, без да остане безсилен; родил Бога, без да се лиши Сам от божество и да загуби нещо, да се умали или измени. Също и Роденият няма никакъв недостиг. Свършен е Този, Който е родил, свършен е и Този, Който се родил. Роденият е Бог; Бог е и Роденият“.

3. *Раждаме Вечно*, т. е. раждането на Сина никога не се е начевало и никога не се е свършвало.

Повечето отци на Църквата нерядко прибегвали към аналогии, за да направят възможно разбирането на вечното раждане и изхождане.

Св. Григорий Нисийски пояснява: Лъчът има битие не сам от себе си, а от слънцето; следователно, той се ражда от слънцето, но не след него, а заедно с него, понеже щом се явило слънцето, явил се и лъчът, и докато съществува слънцето, заедно с него ще съществува и лъчът. Така и Син в Своето раждане е събезначален на Отца. Или: човешкият дух служи за единствена основа на битието на двете отличителни свойства на човешката природа — мисълта и словото. Двете тези свойства са неразделно свързани помежду си, така че не можем да си представим нито мисълта без словото, нито словото без мисълта; но те все пак са различни по начина на произхода си от човешкия дух. Когато духът мисли, той мисли при помощта на словото, но това слово остава в самия него: то се ражда, но не изхожда; когато единосъщна-

та на словото мисъл се явява навън, тя изхожда, а не се ражда.

Всички аналогии, разбира се, имат относително значение. Необяснимо е непостижимото.

Нашето внимание трябва да бъде насочено към друг въпрос — за взаимоотношенията на Духа и Сина. Взаимоотношението между Дух Свети и Отец е определено: Дух Свети изхожда от Отца. Но изхожда ли Той „и от Сина“?

Римокатолиците допускат това (и от Сина — *Filioque*), а православните — не. Кой е прав?

Отците на Църквата ясно са учили, че в Св. Троица съществува единоначалие. „Отец е корен и източник на Сина и Светия Дух“, учил св. Василий Велики. Тази мисъл е била приета и изказвана от всички по-нататъшни отци на Църквата. Следователно, не бива за Дух Св. да се посочват два източника — Отец и Син.

Настина, в Свещеното Писание Дух Свети се нарича „Дух на Христа“ (Римл. 8: 9), „Дух на Сина“ (Гал. 4: 6) и някои отци на Църквата казвали, че Дух Свети сияе чрез Сина, явява се чрез Сина. Тези изрази обаче съвсем нямат значение на причинни отношения между Сина и Светия Дух, а само на съдействие между Единия и Другия. С това само се показва, че Божественият живот протича във взаимната дейност на трите Лица, при което на Бог Отец принадлежи началото, на Сина — продължението или изпълнението, на Дух Свети — извършването или заключението. И това напълно съпада с реда на откриванията на Лицата на Св. Троица в света.

От друга страна, според мнението на св. отци, изпращането на Духа от Отца чрез Сина се отнася към временното явяване на Свети Дух в света за облагодатстване на тварите, а не към вътрешните, иманентни отношения на Лицата на Св. Троица. „Личното свойство, учил св. Йоан Дамаскин, е неизменяемо. Иначе как то би било лично свойство, щом се изменя и предава на други?“¹

1. По-подробно вж. у Д. В. Дюлгерова и Ил. К. Цоневски: Учебник по мисионерство. София, 1937 г., с. 49 сл. сл.

ОТДЕЛ III

Учение за Бога в отношението Му към тварите

§ 23. Бог — Творец на света

Всичко съществувашо — видимият и невидимият свят — според християнското учение е произлязло от Бога. Бог има живота в Самия Себе Си — в ипостасните взаимоотношения на трите Лица — и го открива и проявява и навън, преди всичко в сътворението на света. Битиеписателят говори: „В начало Бог сътвори небето и земята“ (Бит. 1: 1), т. е. в началото на всяко битие, защото и времето е произлязло заедно с тварното битие. С това се отрича мисълта за самобитността на света или за произхода му от готова материя, подобна дори на Платоновото $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$.

Истината за *творението на света от нищо* се разкрива в цялото Божествено Откровение на Стария и Новия Завет. Една благочестива юдейка във времето на Антиоховото гонение увещавала своя син: „Моля те, си́нко, погледни на небето и на земята и на всичко, що е на тях, и ще разбереш, че всичко това е сътворил Бог от нищо ($\epsilon\lambda\ \alpha\upsilon\kappa\ \delta\upsilon\tau\omega\nu$), и че тъй е произлязъл и човешкият род“ (2 Мак. 7: 28). Св. ап. Павел пише: „Чрез вяра проумяваме, че вековете са устроени по Божия дума и че от невидимото произлезе видимото“ (Евр. 11: 3). Под „векове“, естествено, се разбира времето, което започнало да тече от момента на творението. Видимостта на сътвореното, т. е. появата и осъществяването му се противопоставят на невидимостта. Под тази невидимост, очевидно, трябва да се разбира, че всичко сътворено съществува от вечност в Божия ум като съкровена мисъл и намерение Божие. Така също в Божия ум от вечност в съкровен вид е съществувала тайната и за спасението на хората, която щяла да се открие или осъществи в определено време (1 Кор. 2: 7. Кол. 1: 26).

Наистина, в неканоническата кн. Премъдрост Соломонова е казано, че ръката Господня е създала света от безформено, безвидно вещество, но в тези думи трябва да виждаме указание на последвалото образуване на света от Бога от създаденото от Него вещество, първоначалното състояние на което Битиеписателят определя така: „Земята беше безвидна и пуста“ (Бит. 1: 2).

Св. ап. Павел говорил в Атинския ареопаг, че Бог сътворил света — според оригинала — космоса ($\delta\ \Theta\epsilon\delta\varsigma\ \delta\ \rho\acute{o}\tau\eta\varsigma\alpha\varsigma\ \tau\acute{o}\nu\ \text{Κόσμον}$ — Деян. 17: 24), което собствено означава красота, порядък, прекрасно устройство. Неправилно ще бъде да разбираме този израз в смисъл, че Бог е устроил света, вселената, в правилен порядък. Под „космос“ тук трябва да разбираме съвкупността на всичко ограничено, различаващо се от Бога, понеже същият апостол в Посланието до римляни говори за Бога: „Всичко е от Него, чрез Него и у Него“ (11: 36), т. е. причината на всичко — както първоначалната, така и посредстващата и крайната — се заключава само в Бога. Следователно не може да се предполага, че е съществувало или че съществува нещо подобно на материята вън и независимо от Бога. „Всичко чрез Него стана, и без Не-

го не стана нито едно от онова, което е станало“ — говори св. евангелист Йоан в пролога на своето евангелие (1: 3).

Св. отци и учители на Църквата подробно разкриват мисълта за творението от нищо не като положителен принцип или начало, а в смисъл, че причината за битието на света — на материята и формата — е абсолютната воля Божия. Те защитават идеята за сътворяването на света и възразяват: против епикурейското учение, че светът е произлязъл сам по себе си или случайно; против дуалистическия възглед, който поставял редом с Бога съвечна Нему материя, от която бил произлязъл светът, и против гностико-пантеистическите възгледи, които обяснявали произхода на света чрез еманация, самоизявяване на Бога. Всички те съгласно са посочвали, че подобни възгледи са непримирими с понятието за Бога и света.

Бог е единственото безначално и безпределно Същество: „Какво велико би имало в това, ако Бог би създал света от съществуваща материя? И човекът-художник, ако получи от някого вещество, прави от него каквото поиска“ (св. Теофил Антиохийски). Постоянната изменчивост на света свидетелства за това, че причината му не е в самия него. „Кое не е сътворено, а съществува, има причината за съществуването си у себе си; то е самопричина. Преди него няма нищо, което да е съществувало само от себе си. Кое не се изменя и разнообрази, има своята причина вън от себе си“ (блаж. Августин). Те са посочвали и на това, че творението на света е акт на свободната воля Божия, и че не е накърнена с това неизменяемостта на Бога. „Бог — говори св. Василий Велики — преди да е съществувало нещо от видимото сега, имал в ума Си и решил да даде битие на несъществуващото. Той помислил и за това какъв трябва да бъде светът и създал материя, съответстваша на формата на света“.

Св. отци учили, че творението на света от нищо е чудо, възможно само за всемогъщата воля Божия.

Догматът за сътворяването на света от нищо затвърдява правилното понятие за Бога и света. Този догмат, в противоположност на пантеизма, утвърждава свободната личност Божия, а в противоположност на дуализма — Божията безпределност и абсолютно съвършенство. Значи той е яка опора на християнското теистическо понятие за Бога като Дух безпределен.

Догматът за творението разпръсва широко разпространения в езичеството предразсъдък за божество, създало света по необходимост или поради странна случайност. Той отстранява страха пред слепото могъщество на случая, пред безсъзнателната материя и други подобни заблуди, които като кошмар са притискали езичеството. Езическата представа за светотворението лишава човека от възможност да създаде царството на нравствената свобода и истинската човечност. Човешкият ум напразно би полагал усилия да се освободи от мрачното начало на безсъзнателността и необходимостта, от което той е произлязъл. Напротив, при представата за творението на света като свободна проява на съвършенствата, блажения живот и славата на личния Творец, изключително поради Неговата безкрайна любов към света, естествено се създава възможност за нравствена свобода и истинска човечност.

§ 24. Подбуда и цел за сътворяването на света

Във всяко действие могат да се различават два момента: цел и подбуда. Цел — това е предвиденият предварително резултат на действието, а подбуда — основанието, поради което се избира или извършва действието. Ако това се отнася до действията на разумните същества — хората, толкова повече то важи за действията на Бога, особено за такова Негово действие, каквото е създаването на света. Бог е сътворил света свободно, драговолно. Но като всесъвършено Същество Той не е действал без достойни, съответни на Неговите съвършенства подбуди и цели. За земята у прор. Исаия се казва, че Бог „не напразно я сътвори: Той я образува за живеене“ (Ис. 45: 18). Но какво е подбудило Бога да сътвори света и човека и с каква цел те са сътворени? На този въпрос в „Православното изповедание“ се дава следният отговор: „Трябва да вярваме, че Бог, бидейки благ и преблаг..., сътворил света от нищо, та съществата, като Го прославят, да участват в Неговата благодат“. Ясно е от тук, че подбуда за сътворяването на света е била безкрайната благодат Божия, а цел — блаженството на тварите и славата Божия.

Св. Григорий Богослов дава най-точно и изчерпващо указание за подбудата у Бога да създаде света: „Понеже за Благодатта не било достатъчно да съзерцава само Сама Себе Си, а трябвало Нейното благо да се разлива, да тече все по-далеч и по-далеч, да увеличава, колкото е възможно повече, числото на благодетелстваните (тъй като това е свойствено на височайшата Благодат), то Бог създава най-напред ангелските и небесни сили..., след това другия свят — веществен и видимия“. Подбуда за сътворяването на света, според св. Отец, е благодатта Божия.

Св. Григорий Богослов очевидно изхожда в случая от учението на Св. Писание, че Бог е любов (1 Йоан. 4: 8, 16). Основно свойство на любовта е предаване, обдаването от нея на другите. Като обдава Сам битие и живот, Бог създава света и предава тези блага и на другите същества.

В 135 псалом твърде ясно е прокарана същата мисъл. Псалмопевецът призовава да славим Този, „Който премъдро сътвори небесата, защото е вечна милостта Му; Който утвърди земята върху водите, защото е вечна милостта Му; Който сътвори великите светилища, защото е вечна милостта Му“ (5 — 7 ст.). Очевидно е, че подбудата за сътворяването на света е благодатта на Бога: „Благ е Господ към всички, и Неговите щедрости са върху всичките Му дела“ (Псал. 144: 9).

Тази подбуда не бива да се отъждествява с панетистическата сяпка и необходимата потребност на Божеството към самопроявление, към достигане на съзнателно битие във висшето творение — човека. Светът сам по себе си нищо не прибавя и не отмахва от Бога. Дето има любов, там не може да има необходимост; любовта предполага свобода. За Бога битието на света не е по-добро от небитието му, защото Той от нищо не се нуждае, „но Сам дава на всички живот и дишане и всичко“ (Деян. 17: 25). Светът като тварно битие и следователно ограничено и несъвършено, не може да съсредоточи и да вмести в себе си пълнотата на любовта Божия.

По подбудите винаги почти безпогрешно може да се съди за целите. Затова не е трудно да се види, че *целта*, която си е поставила творческата благодат Божия, е блаженството на тварите и славата Божия.

Че блаженството на тварите е била една от целите на творението, се вижда от подбудата за сътворяването на света. Божественото Откровение свидетелства за

това, като учи, че всички действия Божии по отношение към света — промисъл, изкупление и спасение — имат за цел блаженството на тварите. В подкрепа на това е достатъчно да се припомнят думите на Псалмопевеца: „Благ е Господ към всички, и Неговите щедрости са върху всичките Му дела“ (Псал. 144: 9), или думите на Спасителя: „Бог толкоз обикна света, че отдаде Своя Единороден Син, та всякой, който вярва в Него, да не погине, а да има живот вечен“ (Йоан 3: 16). Блаженството на тварите — като цел на светотворението — свидетелства за божествената любов и е нейн израз. В това се състои и същността на любовта, че винаги тя поставя другите, а не себе си, за цел; тя дава, а не получава.

Но редом с тая цел на сътворението на света, според Св. Писание, стои и друга — славата Божия. Всичко сътворено от Бога е предназначено да бъде орган на божествената слава: „Небесата проповядват славата на Бога, и за делата на ръцете Му възвестява твърдата“ (Псал. 18: 1). Същата мисъл се съдържа и в Посланието до римляни: „Онова, що е невидимо у Него (у Бога), сиреч, вечната Му сила и Божеството, се вижда още от създание мира чрез разглеждане творенията“ (1: 20). Човек е създаден също за слава Божия и за откриване на Божиите съвършенства (Сир. 17: 7 — 8, 10, 11; Ис. 43: 7); целият живот на човека трябва да бъде насочен към една цел — славата Божия (Мат. 5: 16; 1 Петр. 4: 10 — 11; 1 Кор. 6: 20; 11: 31). Животът на ангелите се представя в Св. Писание като непрекъснато и непрестанно славословие и химн на Бога (Псал. 148. Ис. 6: 3. Откр. 4: 8). С една дума, всичко създадено от Бога и всички Негови действия, винаги имат една цел, напълно достойна за Него — Неговата безкрайна слава или проявлението на Неговите вечни съвършенства във временното и ограниченото (ср. Притчи 16: 4. 1 Кор. 15: 29. Кол. 1: 16. Евр. 2: 10).

Твърде често под слава Божия разбират външно прославяне, възхваляване Бога. Забравят, че Бог няма нужда от външна слава, понеже вътрешната Му слава е тъй пълна и съвършена, че външната, явила се в творението на света, не прибавя към нея нищо. Светът не увеличава славата на Бога. Ако на тварите бе поставена цел — външно да прославят Божието същество, т. е. да повторят славата на Божествения живот, те щяха да бъдат създадени от Божиата природа (чрез еманация), щяха да бъдат чисто или само божествени. А всъщност на света е поставена цел да прояви Божествената слава в нищожеството, понеже и самото сътворение на света от нищо е проява на Божествената слава в нищожеството, проникване на живота в нищожеството.

Бог — според думите на св. Григорий Богослов — създал човека, за да се възвисява той към Бога, като се освобождава от земното, и да придобие нова слава. Тази нова слава може да принесе на Бога само човекът в своята свободна дейност за слава Божия. Бащата чрез раждането и възпитанието предава на своя син всички свои блага, всичката своя слава, но висша утеха за него е не предаването на благата, а това, че синът приема тези блага като бащински дар, чувства синовна благодарност, признава своя живот като продължение на живота на баща си. Така и Бог за победа над нищожеството проявява Своята слава в нищожеството, хвърля своите лъчи в хаоса при творението. Но за пълната победа е необходимо самата твар свободно да възвърне тази слава Богу, да признае своето собствено нищожество, да се отрече от личното самодоволство, от личното обдаване на мнимото абсолютно естествено съвършенство и своята слава да вижда в славата Божия.

И тъй, славата Божия трябва да бъде ръководно начало за свободната дейност на човека и да определя характера на целия му живот.

Напълно е разкрита идеята за славата Божия в християнската представа за живота като всецяла жертва Богу. Истински християнското настроение произтича от съзнанието, че в нас няма нищо, което би било от нас, и затова наше, за нас (1 Кор. 4: 7; 3: 23), че всичко е от Бога и затова всичко е за Бога — и нашите дела, и нашите чувства, и нашите думи, и нашите мисли и намерения — всичко трябва да бъде немлъкващ химн на Бога, благоухаещ аромат на жертвата Богу. Св. ап. Павел смята, че всеки християнин принадлежи не на себе си, а на Христа (1 Кор. 3: 23). Всяка стъпка в неговия живот, всяко негово дело има своята цел не в себе си, а в Христа, и получава значение дотолкова, доколкото с него и в него се изразява стремежът да се живее за слава на Христа (Римл. 14: 6 — 9). И яде ли, или пие, или нещо друго върши, човек всичко трябва да върши за слава Божия (1 Кор. 10: 31).

Ясно е след всичко това, че целта на сътворението на света може да се достигне само при посредството на човека. Само в човека, своя цар, видимият свят достига осъществяването на поставената му висша цел — служенето на славата Божия. Цялото творение със своите красоти и съвършенства носи върху себе си отражението на Божиите съвършенства, но безсъзнателно. Цялата земя, пълна със славата на Господа Саваота (Ис. 6: 3), говори на човека за тази слава; той единствен на земята може да разбира нейните хвалебни славословия.

Човекът е живата връзка между Твореца и творението. Чрез неговото съзнание и свобода се принася на Твореца безсъзнателното славословие на земните твари. Руският митрополит Филарет нарича човека свещеник и пророк за тварите, „той разгадава с висшия език на духа техните славословия“.

Посочените цели — блаженството на тварите и славата Божия — не се намират в противоречие помежду си. По същество те са не две цели, а една; двете се съвпадат и са само две страни на една обща цел, разглеждани от различни гледни точки и в различни отношения. Когато говори за славата Божия като цел на творението, Св. Писание съединява с нея и блаженството на тварите. Доколкото тварите усвояват съвършенствата Божии или служат за техен израз, дотолкова славата Божия е цел на сътворението на света. Славата Божия в света е хубостта и благосъстоянието на природата, духовните съвършенства на разумните същества и свързаното с тия съвършенства блаженство. Колкото повече човек разкрива своите духовни сили и способности, колкото повече се усъвършенства, колкото повече се уподобява на Бога, толкова повече той Го прославя, а заедно с това и получава блаженство. И обратно, колкото повече човек занемарява своите сили и способности, толкова повече той се отдалечава от своя първообраз, толкова повече се помрачава славата Божия, а заедно с това и самият човек се лишава от блаженство. Какво по-естествено от това, ако тварите, които са създадени поради безпределната любов Божия за блаженство, в своята ограничена любов към Бога се отричат от себе си за Бога, Него поставят за единствена своя цел, единствено ценен и безусловен предмет на своята любов, та, като са се отрекли от себе си, отново да намерят себе си в Бога? Значи, целта на творението, разглеждана по отношение към Бога, е блаженството на тварите, а по отношение към самото творение тази цел е Бог, славата Божия; в края на краищата обаче те се сливат в една цел: във взаимообщението на Божията любов, която дава, и любовта на тварите, която получава.

§ 25. Цел на света от научна гледна точка

Разумният човек в своите отделни прояви и в целия си живот преследва определена цел. Тази цел е определящата неговите действия и стремежи причина. Бог е личност, висш разум, следователно и Той трябва да действа в името на някакви цели; и света Той трябва да е сътворил с някаква цел. Ясно е, че категорията за целесъобразността на света се основава на понятието за личността Божия и е възможна само при съществуването на Бога.

Но и независимо от това ние имаме право да пренасяме своето субективно понятие за целта на всичко съществуващо върху обкръжаващия ни свят. Задачата на нашето познание за света е всички явления да подведем под логическите закони, цялото битие да обединим под едни идеи. Щом смятаме за възможно — при определяне на света — да си служим с логическите закони, то не може да бъде невъзможно — за постигане на същата задача — да си послужим и с идеята за целта. За явленията идеята за целта има същото законно значение, каквото има и идеята за причината, и всяка логическа категория. Възприеманата от нашето съзнание даденост, действителност, необходимо е подчинена на същите логически закони и идеи, на които е подчинено нашето мислене, иначе не би могло да има никакво знание. Законите и категориите на нашия разум обаче не зависят от нашата воля; те имат обективно значение. Следователно категорията за целта има не само субективно, но и обективно значение и приложение.

Телеологическото светоразбиране среща силно противодействие от страна на механистичния светоглед. Този последният разглежда света като ред необходими следствия от необходими причини и отрича телеологическия светоглед, според който светът е система от цели. Целесъобразността се заменя с причинността като единствен закон на битието.

Всъщност причина и цел взаимно не се изключват. Причината и целта са форми на един и същ процес, две прояви на един и същ факт. Разликата между тях е само тази, че целта е насочващ деятел, а причината — осъществяващ. Неоспоримо е, че те взаимно се определят: предшестващото определя последващото, и последващото определя предшестващото.

Един пример. Пеперудата преминава няколко степени на развитие: яйце, личинка, какавида, за да стане пеперуда. Несъмнено е, че всяка нова степен в развитието ѝ се обуславя от предшестващата, но тъй също е несъмнено, че пеперудата е висшият, крайният пункт на развитието, който обуславя цялото развитие. И може да се каже, че пеперудата е такова условие за появяване на яйцето, каквото е и яйцето за пеперудата. Въобще, ако разложим по някакъв начин което и да било цяло на съставните му части, ще видим как всяка последваща част се определя от предишната по чисто механични закони. Ако пък тръгнем по обратния път — от завършека на процеса, ще видим, че Той именно е определял целия негов ход. Цел в случая е осъществяването на определена идея, която определя ред причини и следствия и ги свързва с вътрешна необходимост. Ето защо всички предмети и явления се стремят към определена цел. И така, причината предполага целта, причинният процес по самото си същество предполага целесходния процес.

Така се изяснява въпросът за целта на света в съвременната наука. На механистичния възглед, който отрича каквато и да било цел в света, е нанесен решителен удар.

Някои учени се приближават до християнското учение за целесъобразността, но не го възприемат напълно. Те все още мислят да минат без Бога, да отрекат, че Той е създал света с определени намерения и планове, и му е поставил определена цел. Учението им — тъй наречената иманентна теология — е, че целта се съдържа в самите неща и се разкрива по силата на вътрешна необходимост. Но това игнориране на Бога е последица на суеверие, на особена болест, наречена богомахия, страх от Бога.

Целесъобразността на света говори за Бога. Щом светът е система от цели, необходимо трябва да има някаква последна цел. Последна цел може да бъде само такова битие, което само в себе си носи причината и оправданието на своето съществуване и на което нашият разум не може да постави въпроса: „Защо?“. Такава последна самоцел е нравственото благо. Само нравственото благо намира оправдание то си в себе си. На въпроса: защо съществува доброто, може да се отговори само така: защото то е благо.

Кант изяснява в своята „Критика на чистия разум“ доколко е необходима за разума идеята за нравственото благо. Дълг на разума е да търси нравственото благо. Нравственото благо е за разума необходимост, която трябва да се оделотвори. Всичко, което няма нравствена цел, няма право на битие.

И така, идеята за нравственото благо е висша идея за разума. Тя е самозадоволяваща се, самосъща. Бог е вечно осъществяващо се нравствено благо. Поради това Той е цел на света. Така действително учи и християнството. „Всичко чрез Него и за Него е създадено“ (Кол. 1: 16); „заради Когото е всичко“ (Евр. 2: 10); „Господ е направил всичко за Себе Си“ (Притчи 16: 4), т. е. според правилния превод от еврейски: „щото всичко да му съответства“, да се съобразява с Него. Цялата вселена, от небесните ангели до земните животни, е единен и величествен орган на Божествената слава (Псал. 147); и всичко служи за отражение на Божиите съвършенства, и в това намира блаженство за себе си.

§ 26. Бог — Творец на ангелите

Първо по време и достойнство творение Божие са безплътните духове — ангелите. „В начало Бог сътвори небето и земята“, говори Битиеписателят (Бит. 1: 1).

Според мнението на някои отци на Църквата, като например св. Василий Велики и св. Йоан Дамаскин, под небе трябва да се разбира невидимото, горното небе — светът на безплътните духове или ангелите. Това съответства на по-нататъшния библейски разказ. Докато на земята се приписва безпорядък и неустойство, небето се представя като свободно от тези недостатъци. Видимото небе — твърдата — било сътворено през втория ден, а небесните светила — през четвъртия. Св. ап. Павел противопоставя небето на земята и в Посланието си до коринтяни под небе разбира ангелите: „Чрез Него е създадено всичко, що е на небесата и що е на земята, видимо и невидимо, било Престоли, било Господства, било Началства, било Власти — всичко чрез Него и за Него е създадено“ (Кол. 1: 16). В книгата на Йов (38: 6 — 7) се говори за съществуването на ангелите преди създаването на видимия свят (според еврейския оригинал, както е и в българския превод): „На какво са закрепени основите ѝ (на земята) или кой положи крайъгълния ѝ камък, при общото ликуване на утринните звезди, когато всички Божии синове възкличаваха от радост?“. Под „синове Божии“ тук несъмнено се разбират ангелите, както е и в славянския превод

(ср. 1: 6; 2: 3); ангелите трябва да се разбират и под „утринни звезди“: видими звезди още не е имало, ангелите са първото Божие творение; както утринните звезди предшестват разсъмването, така те предсестваха сътворението на вселената.

Вярата в съществуването на ангелите е тъй всеобща, както и вярата в съществуването на Бога, в Промисъла Божи. Може да се каже, че няма религия без вяра в съществуването на ангелите. Това дава повод на рационалистите да мислят, че откровенията за ангелите са заимствани от езическите религиозни учения, предимно от персите.

Откровенията за ангелите съществено се отличават от езическото.

Езическото учение за ангелите е политеистично. Ангелите са също божества, само по-нисши; те не са сътворени, а са еманация на (изтичат от) Божествената същност.

Според Откровенията ангелите са сътворени от Бога и са Негови служители; те са средства на Божия промисъл за света.

Според езическите религиозни учения ангелите са идеалната страна на реалните предмети; те са олицетворение на световните сили и явления. Слънцето, луната и всичко съществуващо е въплъщение на ангели. С други думи, ангелите в езичесвото не са духовно-нравствени същества.

Персийското религиозно учение със своя дуалистичен характер смята битието на злите духове и техните разрушителни действия тъй законни и необходими, както битието и дейността на добрите. Според учението на Библията злите духове са случайно явление; те са станали такива по своя свободна воля.

При такива съществени отлики на откровенията за ангелите от езическото най-малко е странно да се твърди, че евреите са заимствали това учение от езичниците или от персите през време на Вавилонския плен. В това твърдение има и историческа неправда: вярата в духовете е съвременна на първия човек.

След изгонването на Адам и Ева от рая Бог поставил на изток при Едемската градина херувим с пламенен меч (Бит. 3: 24). Херувимът, за който се говори тук, не е Сам Бог, защото е подчинен на Бога, но не е и човек, понеже освен Адам и Ева не е имало други хора на земята. Очевидно е, че херувимът е небесен жител, ангел.

Адам и Ева добре са разбрали и запомнили кой е бил този херувим, силата на когото те не са могли да превъзмогнат, за да влязат в рая. Те са предали впоследствие на своите потомци случилото се и у тях се утвърдила завинаги вярата в битието на същества по-висши и по-близки до Бога, отколкото хората.

Тази вяра е запазена и в избрания народ Божи. Авраам изпраща своя слуга, за да уговори брачния съюз на сина му с дъщерята на Лаван и от името Божие го обнадеждава, че Бог ще прати с него Своя Ангел и ще насочи към сполука пътя му (Бит. 24: 40). Яков видял на сън стълба, по която се качвали и слизали ангели; това било символ на тяхната постоянна връзка с видимия свят (Бит. 28: 12). Наистина, Моисей не говори ясно за създаването на ангелите, навярно защото еврейският народ бил невъзпитан, груб и склонен към идолопоклонство. Прикрито указание обаче за съществуването на ангелите има в началния стих на книга Битие. Псалмопевецът (8: 5 — 6) пише: „Що е човек, та го помниш, и син човечески, та го сподобиш? Понизил си го с малко нещо спроти Ангелите: със слава и чест си го увенчал“. В оригинала наистина вместо „ангел“ стои „елохим“, но св. апостол Павел в Посланието до евреите, като привежда думите на псалмопевеца, пише „ангелите“ (2: 6 — 7), както е в славянския и българския превод на Псалмите.

От Новия Завет е достатъчно да споменем за явяването на ангел на Захария и на Пресвета Дева Мария. Ангелът се именува Гавриил и се представя за пратеник Божи.

И така, ангелите не са създание на народната фантазия или поетическо олицетворение на особени действия на промислителната сила Божия, както се иска на някои лъжемъдрствуващи. Ангелите са истински, реални, а не въображаеми същества.

Иисус Христос и апостолите често говорят за ангелите. Това не биха сторили, ако ангели не съществували. Те не са се приспособявали към народните вярвания, а — напротив — са разсейвали народните предразсъдъци. Спасителят говори на садукееите, които отричали съществуването на ангелите: „При възкресението нито се женят, нито се мъжат, но пребъдват като Ангели на небесата“ (Мат. 22: 30). А на учениците Си Спасителят говори: „Гледайте да не презрете одного от тия малките, защото, казвам ви, техните Ангели на небесата винаги гледат лицето на Моя Отец небесен“ (Мат. 18: 10). Св. ап. Павел в Посланието до коринтяни не отрича, а потвърждава съществуването на ангели. Той само предупреждава християните от неправилна представа за ангелите, каквато имали някои лъжеучители, и от незаконното служене на тях (2: 18).

Наистина, в Св. Писание „ангели“ са наименувани и бездушни световни сили (Псал. 77: 49), но не по същество, а по длъжност, като пратеници от Бога. „Αγγελοι“ в собствен смисъл се именуват и известителите и изпълнителите на волята Божия, напр. Моисей (Числа 20: 16), св. Йоан Предтеча (Мат. 11: 10), учениците на Иисус Христос (Лука 9: 52), предстоятелите на Църквата в кн. Откровение (1: 20; 2: 1).

Според Св. Писание ангелите са безплътни духове, самостоятелни, действителни личности. Църквата, основавайки се на Св. Писание, винаги е признавала битието на ангелите. Св. Йоан Дамаскин пише: „Ангелът е същество разумно, свободно и безтелесно... Само Бог обаче е абсолютно невеществен и безтелесен“. Ясно е, че ангелите, макар и да са духове (Евр. 1: 14), но не са тъй съвършени, както Бог е съвършен. Ангелите са духове тварни (Кол. 1: 16. Псал. 148: 1 — 2), които макар и да са съществували при създаването на човека (Бит. 1: 1. Иов. 38: 7), все пак са сътворени във времето. Св. Писание приписва на ангелите свойства, които принадлежат и на хората като лични същества: познание (2 Цар. 14: 20. 1 Петр. 1: 12. Ефес. 3: 10), могъщество и воля (2 Цар. 19: 35. Псал. 103: 20. Мат. 24: 53. Лука 11: 21. 2 Петр. 2: 11. Кол. 1: 16. 2 Сол. 1: 7), макар тези свойства и в тях да са ограничени (Мат. 24: 36).

Можем ли да докажем битието на ангелите от гледна точка на разума? Допускането, че съществуват такива същества е необходимо, за да се допълни последователността на битието. Във видимия свят ние забелязваме постепенен възход — от малко съвършеното към по-съвършеното, от материалното към духовното. Човекът, съединение на духовна природа с телесна, е далеч от абсолютния чист Дух. Това ни заставя да предположим, че освен човека има по-висши и по-близки до Бога същества, в които образът Му е без всякакъв примес на телесност. Ангелите, с други думи, завършват онази стълбца на битието, която забелязваме в творението; те са чисти духове. Който отрича царството на духовете, ангелите, трябва да отрече и духа въобще, а след това — поради логическа необходимост — и личното безсмъртие, личния Бог. За садукееите, материалистите на тогавашното време, в кн. Деяния на св. апостоли се отбелязва, че те „казват, че няма възкресение, ни Ангел, ни дух“ (23: 8).

§ 27. Число и степени на ангелите

Божественото Откровение посочва, че числото на ангелите е твърде голямо. Много древни учители, изхождайки от притчата на Спасителя за изгубената овца, смятали, че ангелите са деветдесет и девет пъти повече от всички хора от началото до края на света: загубената овца е човечеството, а незагубените деветдесет и девет — ангелите. В Св. Писание има и по-ясни свидетелства, от които може да се заключи, че числото на небесните жители е необикновено голямо. Така в едно от своите видения пророк Даниил забелязва, че „Старият по дни (Бог Отец) седна... Хиляда хиляди Му служеха и десетки хиляди по десет хиляди предстояха пред Него“ (Дан. 7: 9, 10). Св. Йоан Богослов в своето Откровение говори: „Видях и чух гласа на много Ангели около престола и около животните и старците (и броят им беше много милиони)“ (5: 11).

Отците на Църквата въз основа на Кол. 1: 16. Рим. 8: 38 — 39 и др. учат, че има различни ангелски чинове. В VI в. св. Григорий Велики (Двоеслов) ясно и положително учи за девет ангелски чинове. Същото впоследствие повтаря и св. Йоан Дамаскин. Той, както св. Дионисий Ареопагит („За небесната йерархия“), разделя деветте ангелски чинове на три степени: първа — серафими, херувими и престоли, втора — господства, сили и власти и трета — начала, архангели и ангели. Значението на тези девет ангелски чинове — по наименованието им — е следното:

Серафим, от евр. дума „сараф“ — горя тамян, пламенея — значи пламенен. Пророк Исаия видял, че серафими обкръжавали Божия престол и възнасяли хвалебна песен при дима на тамян (6: 2 — 3). Всеки от тях имал по шест крила: с две всеки закривал лицето си, с две нозете и с две летял. Наричат се серафими, защото са проникнати с пламенна любов към Бога и с ревностно желание да изпълняват волята Му. Те стоят пред престола на Бога, Който по природа е „огън“ и изгаря беззаконниците. Един от серафимите с разпален в ръка въглен се докосва до устата на пророк Исаия, за да го очисти от беззаконието.

Херувим — виждаш, гледаш, разбираш. Във видението на пророк Йезекиил херувимите са с много очи. Това значи, че те се намират в непосредствена близост до Бога, разбират тайните на божественото битие и домостроителството за спасението на човешкия род. Четирите лица на херувимите: орел, човек, теле и лъв означават царствената им сила (1: 10; 10: 14).

Престоли — херувими, на които седи Бог като на престол (Псал. 79: 2), разбира се, със Своята благодат; с нея Той ги помазва и ги изпълва.

Господства — ангели, на които е поверена власт над други по-нисши от тях ангели. Те имат власт и над хората, учат ги да надмогват своите страсти и лоши наклонности. За тях се споменава в Посланието на св. ап. Павел до ефесяни: Бог поставил възкръсналия Христос до дясната Си страна на небесата „по-горе от всяко началство и власт, сила и господство“ (1: 21).

Сили — ангели, които обладават предимно чудотворна сила. Свещената история ни представя много чудеса, извършени от ангели.

Власти — ангели, които имат власт над видимата природа. Книга Откровение разкрива, че има ангели, които държат в свои ръце четирите ветрове, т. е. управляват стихията на вятъра, тъй също и стихията на огъня (8: 7). Те властват над злите духове, водят борба с тях и ги побеждават.

Начала — ангели, които имат власт, началство над нисшите духове, царствата и народите.

Архангели — благовестници и провъзвестници на великите Божии тайни. Архангел Гавриил благовествал на св. Дева Мария. При тръбния глас на Архангели ще последва Второто пришествие на Иисус Христос.

Ангели — най-нисшият чин духове, които са в най-близко отношение с човека. Ангелите са пазители и ръководители на човека в продължение на целия му живот; те съпровождат душата на човека в задгробния живот. Всеки човек има свой ангел пазител и ръководител.

Освен посочените ангелски чинове — според тълкуванието на св. Йоан Златоуст — има още имена и чинове на духове, които ще ни станат известни в бъдещия живот. Това заключение той прави от думите на св. апостол Павел до ефесяни, че Бог е поставил Христа по-високо „от всяко име, с което именуват не само в тоя век, но и в бъдещия“ (1: 21).

Измежду всички ангели изпъкват седем висши; те се намират в особена близост към Бога и управляват всички чинове. В Откровението на св. Йоан Богослов четем: „Благодат вам и мир от Оногова, Който е, и Който е бил, и Който иде, и от седемте духове, които са пред Неговия престол“ (1: 4), а в книгата на Товит ангел Рафаил нарича себе си един от седемте свети Ангели, предстоящи пред Бога (12: 15).

Св. Димитрий Ростовски подрежда тези седем ангели така:

Михаил — „кой е като Бога“ или „кой е равен Богу“ (Дан. 10: 13; 12: 1. Иуда 1: 9. Откр. 12: 7) и е първият служител на Божествената слава. Св. Църква го нарича Архистратиг на безплътните сили.

Гавриил — „сила Божия“. За него говори пр. Даниил (8: 16; 9: 21). Сам се именувал с това име (Лука 1: 19, 26). Той е служител на Божествената сила и вестител на съкровения тайни Божии.

Рафаил — „помощ Божия“. Един от седемте, които възнасят молитвите на светиите и са прашани за изцеляване (Тов. 12: 14 — 15).

Уриил (3 Ездра 4: 1; 5: 20) — „огън“ или „светлина Божия“. Той е служител на Божествената любов, възпламенява човешките сърца с нея и просветлява човешкия ум със светлината на Божественото познание.

Салатиил (3 Ездра 5: 16) — „молитва към Бога“ — сам непрестанно се моли Богу и подбужда и научава хората да се молят.

Йехудиил — „Божествен хвалител“, помощник в подвизите и трудовете, укрепител на тружениците за Божия слава; за всички той измолва от Бога достойна награда.

Варахиил — „благословение Божие“, предава на хората изпращаните им от Бога благословения и дарове.

§ 28. Произход на видимия свят

В повествованието на Моисей за произхода на видимия свят се говори за два акта на Божието творчество: 1) творение на материята в собствен смисъл, т. е. от нищо и 2) постепенно образуване на света от тази неустроена материя в продължение на шест момента или дни. Главен деятел при това образуване на света е не

някаква физическа или механична сила, а Духът Божи, Сам Бог. „В начало Бог сътвори небето и земята. А земята беше безвидна и пуста; тъмнина се разстилала върху бездната, и Дух Божи се носеше над водата“ (Бит. 1: 1 — 2), т. е. Дух Свети, според обяснението на св. Василий Велики, сгривал и оживотворявал материята, за да я направи годна да произведе предназначения й твари.

По какъв начин Вечният произвежда временното, Неизменният — изменчивото и Си остава в същото време Вечен и Неизменен?

Блаж. Августин отговаря така: Временността и изменчивостта са приложими само към света, създаден чрез външния творчески акт на волята Божия. Към Бога те не са приложими. За Него светът не е нещо неочаквано и ново, възникнало поради случайно и преходно възбуждане на Неговата мисъл и воля. Той е съществувал — като идея — в мислите и решенията Божии от вечност, и поради това не внася при оделотворяването му изменения в Божието същество. Категорията на времето принадлежи на тварното битие и възниква заедно с него. Ето защо по-вярно е да се каже, че светът е сътворен не във времето, а заедно с времето.

Библията повествува и за реда, и за начина, по който е бил създаден светът. Светът с всичкото разнообразие на формите му е бил създаден от Бога не изведнъж, а постепенно, в шест дни.

Първи ден (Бит. 1: 3 — 5). Отначало била създадена от творческото слово Божие светлината: „И рече Бог: да бъде светлина. И биде светлина“. Създаването на светлината можем да си представим по следния начин. След като създал първоматерията, която сама по себе си е неподвижна, Бог я привел в движение. Резултат на това движение била светлината. Следователно светлината е първото явление в света след създаването на първоматерията. Това било напълно естествено. Защото светлината и свързаната с нея топлина са първите и най-съществени условия за всеки живот, за всяко развитие и растеж. Естественикът Хелмхолц подчертава, че в този пункт Библията се съгласява с най-новото природознание. Както според данните на съвременната наука, така и според Божественото Откровение, светлината е трябвало да предхожда всички организми, защото без светлина те не биха могли нито да се появят, нито да съществуват. Наблюденията и изследванията показват, че разнообразието на растителните и животинските форми стои в тясна връзка с количеството на светлината и със свързаната с нея топлина. Там, където липсват тези съществени условия за органически живот или където те са недостатъчни, там липсват или са твърде оскъдни и формите на растителното и животинското царство.

Втори ден (Бит. 1: 6 — 8). Създаването на твърдата (στερεωμα; firmamentum) е обозначено от битиеписателя с думите: „И рече Бог: да има твърд...“ Смисълът на тези думи може да се схваща така. Първоматерията, след като била създадена и приведена в движение, от обща маса започнала да се разпада на отделни части. Всяка една от тези части започнала да се движи в строго определено пространство, което образувало нейните граници. Това пространство и тези граници са именно твърдата, която Бог създал във втория ден, т. е. небето, небесният свод, въздушното пространство. И сега за обикновеното човешко око това синьо въздушно море над нас изглежда като нещо твърдо, масивно, като твърд син купол. Като се движели в това пространство, отделните части на разпадналата се първоматерия постепенно се втвърдявали и оформяли. Вероятно в този ден и нашата слънчева система, следователно и нашата земна планета, е получила своето отделно съществуване с повече или по-малко определена форма.

Извънредно наситената с водни пари атмосфера, охлаждайки се, се освободила от излишъка им чрез превръщането им във вода, която паднала на земята. Така се появила вода под „твърдата“ и вода над „твърдата“ (парите).

Трети ден (Бит. 1: 9 — 13). Отвсякъде, като с мъгла, земята била заобиколена с вода. Но в третия ден, по Божие повеление, водата се събрала на едно място — в моретата, и се появила вода и суша: „И рече Бог: да се събере водата, що е под небето на едно място, и да се яви суша. Тъй и стана...“ Делото Божие в третия ден можем да си представим по следния начин. Земната планета все повече и повече се съгъстявала и охлаждала атмосферата, която я обкръжавала, т. е. все повече и повече се освобождавала от парите. В този процес на съгъстяване и охлаждане някои места от земната повърхност се издигали, а други се снижавали, свивали навътре. Първите излизали над водата и се превръщали в суша, а вторите образували долини и вдлъбнатини, които се напълвали с вода и образували моретата. След като съществували вече необходимите условия за растителен живот — светлина, топлина, въздух и влага, — чрез творческото слово Божие „да произведе земята“ се появило растителното царство.

Четвърти ден (Бит. 1: 14 — 19). С очистването от излишното количество пари атмосферата се прояснила и за нашата земя станали видими най-близките до нея и най-важните за нейния живот светила, т. е. слънцето и месеца, а също и останалите звезди, които били създадени по-рано и съществували наред със земята. Това означават думите на битиеписателя: „И рече Бог: да бъдат светила на небесната твърд“ (за да осветляват земята).

Пети ден (Бит. 1: 20 — 23). С появяването на растенията били подготвени условията за появяване и съществуване на висшите организми — животните. Но животинските видове се появили постепенно, в зависимост от съвършенството си и от физическите условия за тяхното съществуване. Преди пълното отводняване на почвата били създадени само рибите, влечугите и птиците: „И рече Бог: да произведе водата влечуги, живи души; и птици да полетят над земята по небесната твърд“. Със сътворението на живите същества се възело в природата ново, висше начало на живота. Мъртвата и неподвижна материя, която не е могла и не може да произведе дори нисши — растителни — организми, още по-малко е могла и може сама по себе си, със своите естествени сили да произведе по-висшата форма на живот — животинската. Тъкмо това посочва точно и ясно и битиеписателят, като подчертава, че живите организми са създадени от Бога.

Шести ден (Бит. 1: 24, 26 — 27). Както по-рано творческото слово Божие било обърнато към водната и въздушната стихия, от които произлизали обитаващите ги живи същества, така и сега Божие слово се обръща към земята, от която произлизали животните. „И рече Бог: да произведе земята живи души...“ (Бит. 1: 24).

Човекът, който включва в себе си всички елементи и на природата и се явява един вид като малък свят (микрокосмос), бил създаден от Бога в същия шести ден, след като вече съществувало всичко необходимо за неговия живот и развитие. Той бил създаден след всички животни, като завършек на цялото творение — като негов венец. „След това рече Бог: да сътворим човек по Наш образ, и по Наше подобие“ (Бит. 1: 26).

От това кратко изложение на Моисеевото повествование за произхода на света се вижда, че Моисей дава космогония, т. е. учение за произхода на целия видим свят, а не геогония, т. е. учение за произхода само на земята. Наистина, той говори

и за сътворението на небесната твърд и на светлината. Но това той прави пак с оглед на отношението им към земята, съобразно със схващанията и обикновените представи на нейния обитател — човека. Затова сведенията, които той дава за образуването на света, от естествено-научна гледна точка могат да изглеждат непълни и несвършени. Моисей описва образуването на света не като учен естественик, а като учител на вярата и нравствеността с цел да укрепи вярата в Бога — Творец на всичко видимо и невидимо. За тази цел историята на светотворението, описана от битиеписателя, трябва да бъде призната за напълно достатъчна и удовлетворителна. В главните и съществени моменти тя не стои в противоречие с данните на естествознанието.

За Догматиката собствено не е нужно да се сравнява библиейският разказ с изводите на естествознанието и да се разглеждат възраженията от страна на естественици. За Догматиката е важно как са гледали на този библиейски разказ за творението самите свещени писатели и Църквата.

Моисей, очевидно е, не се е съмнявал в историческата действителност на шестодневното творение; на него се основава в Десетте Божии заповеди заповедта за шестдневната работа и почивката в седмия ден: „Помни съботния ден, за да го светиш; шест дена работи и върши в тях всичките си работи; а седмият ден е събота на Господа, твоя Бог: недей върши в него никаква работа... Защото в шест дена създаде Господ земята и небето, морето и всичко, що е в тях, а в седмия ден си почива; затова Господ благослови съботния ден и го освети“ (Изх. 20: 8 — 11). И Апостолът споменава за това, като казва: „Нейде е казано за седмия ден тъй: и в седмия ден Бог си почива от всичките Си дела“ (Евр. 4: 4). По същия начин псалмопевецът прославя Бога с думите: „Славете Господа... Който премъдро сътвори небесата, защото е вечна милостта Му; Който утвърди земята върху водите, защото е вечна милостта Му; Който сътвори великите светила, защото е вечна милостта Му; слънцето — да управлява деня, защото е вечна милостта Му; луната и звездите — да управляват нощта, защото е вечна милостта Му“ (Псал. 135: 5 — 9). „Аз сътворих — говори Бог чрез пророк Йеремия — земята, човека и животните, които са по земното лице, с великата Си мощ и с пространната Си мишца“ (Йер. 27: 5). Св. ап. Павел, като говори за приелите християнството езичници, си служи с образ от историята на светотворението: „Бог, Който някога заповяда да изгрее светлина от тъмнината, Той Същият озари сърцата ни“ (2 Кор. 4: 6). А св. ап. Петър утвърждава: „Небесата и земята открай бяха съставени от вода и чрез вода със силата на Божието Слово“ (2 Петр. 3: 5).

Всички древни юдейски тълковници, с изключение на алегориста Филон Александрийски, признавали, че Моисеевото повествование за шестдневното творение има значението на действителна, достоверна история. В съзнанието на Древната църква тъй също се утвърдил възгледът, че Моисеевото повествование за творението е достоверна история, напр. у св. Василий Велики, в неговото знаменито тълкувание на творението в Шестоднева, св. Григорий Нисийски, св. Йоан Златоуст, св. Йоан Дамаскин. Изключение правят само Климент Александрийски и Ориген — двамата крайни алегористи.

Заслужава да се отбележи, че с повествованието на Моисей за шестдневното творение се сходат преданията на всички народи. Почти във всички древни езически космогонии се отбелязват шест периода. В персийската космогония, а тъй също в халдейската, се запазва същата последователност на светообразуването,

както и в книга Битие.

Най-новите противници на историческото разбиране за произхода на света смятат дните на творението като неопределено продължителни периоди от време. Това, което се извършва според книга Битие в обикновени денонощия, според научните данни можело да стане само през грамадни периоди от време, през цели хилядолетия.

Въпросът за продължителността на дните на творението нито в символа на нашата вяра, нито в съборните вероопределения е получил догматическо разрешение. Следователно, възможна е свобода на богословски мнения. Наистина думата „ден“ се употребява в Библията понякога в неопределен смисъл, напр. седмият ден, който продължава до днес. Но не трябва да забравяме, че шестодневното образуване на света, описано в кн. Битие, се е извършило не по естествените закони на самата природа, а при непосредственото участие на всемогщата и чудотворна сила Божия. Затова да прилагаме към него естествената мярка е логическа несправедливост. Щом гледаме на светотворението, съгласно с Библията, като на чудо, за вярата е свършено безразлично дали: то е станало в дълъг или кратък срок. Значението на чудото от това нито се намалява, нито се увеличава.

Съвременното естествознание отрича библейската история за творението, защото тя не признавала еволюцията, т. е. постепенното развитие на видовете и формите. То отрича специалното творение на постоянните форми на растителното и животинското царство в техния готов вид.

Не трябва обаче да забравяме, че по мнението на обективни учени-естественици (напр. ботаникът Райнке), еволюцията е философска идея, с помощта на която искат по умозрителен път да разрешат големия биологически проблем. Научната убедителност и основателност на тази идея е във висша степен съмнителна. На въпроса как е възникнал светът дават единствен отговор — всичко се е развило случайно, само по себе си, по пътя на еволюцията, планове на която се определяли и от самата нея; всичко се явило от атомите, които били материалът и деятелят в процеса на творчеството. Не е дадено обаче необходимото обяснение на въпроса как е започнала еволюцията, как органичното е възникнало от неорганичното, как се явило живото от мъртвото, как организираното е произлязло от неорганизираното, как интелектуалното е възникнало от физическото. Като се ръководим от правилото, че от две тайни винаги — по силата на принципа за икономия — се приема по-малката, то не можем да не признаем разумния Творец на света — Бога.

§ 29. Произход на човека

За творението на човека в първата глава на кн. Битие четем така: „Рече Бог: да сътворим човек по Наш образ и по Наше подобие... И сътвори Бог човека по Свой образ, по Божии образ го сътвори: мъж и жена ги сътвори“ (ст. 26, 27). По-частно за сътворението на мъжа се говори: „И създаде Господ Бог човека от земя пръст и вдъхна в лицето му дихание за живот; и стана човекът жива душа“ (2: 7), за сътворението на жената: „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 (евр. = *išā* = иша), защото е

взета от мъжа (евр. *iš* = иши) си“ (Бит. 2: 21 — 23).

От повествованието на Моисей е ясно, че човек се отличава от всичко по-рано създадено във видимия свят. Той е не само завършек на творението, но и особено звено, чрез което тварите се съединяват със своя Творец. С други думи, той не е висша порода животно, а, както съзнавали още някои езически поети, „род Божии“ (Деян. 17: 28). При създаването на човека се отбелязват две действия Божии: създаване от пръст външния вид на човека и одушевяването му с диханието на живота непосредствено от Бога. Това свидетелства, че у човека има две начала — видимо и невидимо, телесно и духовно.

Книга Битие говори за дихотомия, т. е. за двусъставност на човека — душа и тяло. Св. ап. Павел като че ли говори за трихотомия, т. е. за троен състав на човека — тяло, душа и дух: „Словото Божие е живо и действено и по-остро от всеки двусъствър меч: то прониква до раздяла на душа и дух, на стави и мозък“ (Евр. 4: 12 ср. 1 Сол. 5: 23). Изхождайки от тези думи на св. апостол Павел, някои отци и учители на Църквата, напр. св. Юстин Философ, Тациан, Климент Александрийски, Ориген и др. различавали у човека тяло, душа и дух. Но у Апостола думите „душа“ и „дух“ — по отношение природата на човека — означават не различни начала, а само висшата и нисшата страна на едно и също начало. Паралелните у същия Апостол изрази „духовен“ и „душевен“ човек (1 Кор. 14: 15) означават: човек духовен — с висше знание и озарение от Бога, който прозира в областта на горния, духовния свят, и човек душевен — с неразвито или даже притъпено духовно зрение, неспособен в това състояние да вижда нищо по-висше от осезаемото. Ето защо мнозинството св. отци на Църквата учили, че човекът се състои от тяло и дух, а душа и дух са само две страни на една същина.

Трихотомията довела до Аполинариевата ерес. Аполинарий учил, че Иисус Христос има непълна човешка природа — само тяло и неразумна душа. Блажени Теодорит например писал: „Според учението на Аполинарий в човека има три съставни части: тяло, душа (неразумна) и душа разумна, която той нарича ум. Но Божественото Писание признава само една душа, а не две. Това ясно е посочено в историята за сътворението на първия човек...“ Сам Спасителят казва: „Не бойте се от ония, които убиват тялото, а душата не могат да убият; а бойте се повече от Оного-ва, Който може и душата и тялото да погуби в геената“ (Мат. 10: 28). За да се избегне тази ерес, св. отци подчертавали, че човекът е двусъставен — има тяло и душа.

От повествованието на Моисей за сътворението на първите хора е ясно, че жената не е същество, напълно отделено от мъжа; тя е плът от плътта му и кост от костите му. Творецът от реброто на първия човек създал същество, подобно нему, и Ева станала „майка на всички живеещи“ (Бит. 3: 20). Отношението между цялото човечество и първия човек прилича на отношението между клоните на дървото и корена му: човешкият род е единен организъм. Следователно не са прави онези учени, които твърдят, че са съществували някакви преадамити и коадамити. Библейският текст не дава основания за подобни твърдения.

Новият на пръв поглед разказ за сътворението на Адам и Ева във 2 гл. на кн. Битие е само допълнение и по-подробно изяснение на повествованието в първата глава за сътворението на хората, а не изобразяване на някакво ново творение. Това се потвърждава от еднаквото устройство на телесния и духовния организъм на всички хора от всички племена във всички времена през цялата история на човечеството.

Историчността на цялото Моисеево повествование за сътворението на пър-

вите хора се потвърждава от други библейски книги. Например в книга Еклисиаст четем: „И ще се върне пръстта в земята, каквото си е била; а духът ще се върне при Бога, Който го е дал“ (12: 7). Сам Спасителят, като доказвал на фарисеите неразтрогваемостта на брака, посочил на това, че „в начало на създанието Бог ги сътвори мъж и жена“ (Марк 10: 6). Св. ап. Павел говори: „Първият човек Адам стана жива душа... Първият човек е от земя, земен“ (1 Кор. 15: 45, 47; ср. Бит. 2: 7), или: „По-напред биде създаден Адам, а после Ева“ (1 Тим. 2: 13).

§ 30. Произход на човешкия род

Бог дал на Адам и Ева следното благословение: „Плодете се и се множете, пълнете земята“ (Бит. 1: 28). Техните отношения в брака са определени в следните думи: „Затова ще остави човек баща си и майка си и ще се прилепи към жена си; и ще бъдат двамата една плът“ (Бит. 2: 24). Мъжът и жената чрез съединение помежду си създават нов човек „по свое подобие и по свой образ“, както е казано в кн. Битие за Сит (5: 3). Такъв е законът за размножението на човека, на целия човешки род. Църквата винаги е смятала този закон за Божие установление. Изказвано е било мнение (напр. св. Григорий Нисийски), че този начин за размножаване на хората е последица от грехопадението на прародителите; преди грехопадението те нямали деца. Това мнение не е възприето от св. отци. Наистина последици от грехопадението са и извратеността на хората, намаляването на любовта между мъжа и жената, преобладаването на похотливостта, раждането на децата в болки, но самият закон за брака е несъмнено благословен от Бога и нищо греховно няма в него. Като такъв го посочва и Спасителят на садукееите (Мат. 19: 4 — 6).

Бракът е доказателство за единството на човешкия род. Той посочва защо хората произлизат от една кръв (както е казано в Деян. 17: 26) и защо са съединени потомците с прадедите и прадедите с потомците.

Всеки човек е индивид, но с неговата индивидуалност не се изчерпва човешкият живот. Всеки човек има общи кръвни връзки с всички хора, а цялото човечество образува един организъм, членовете на който са всички хора. Поради този общ закон родоначалникът предава на потомците си свои телесни и душевни качества и всички хора образуват един човешки род. Законът за брака напълно се изяснява от думите на апостола: „Той (Бог) произведе от една кръв целия род човешки да обитава по цялото земно лице“ (Деян. 17: 26), и възможността за прехода на първия грях и за изкуплението.

Посоченият закон за произхода на всички хора е даден от Бога. Следователно всеки човек дължи своя произход на Бога. Поради това ние изповядваме, че Бог, Творецът на Адам и Ева, е Творец и на всеки човек. Разликата е само в това, че Адам и Ева Той е създал непосредствено, а всички техни потомци твори посредствено — чрез силата на благословието, дадено на прародителите и осъществяващия го закон за брака.

Въпросът за произхода на всеки човек, поради двусъставността на човешката природа, се разпада на два въпроса: за произхода на тялото и за произхода на душата. Законът за произхода на телесната природа е повече или по-малко понятен, но въпросът за произхода на душата не тъй лесно е разрешим. Относно него има няколко мнения.

Първо по време е мнението за предсъществуването на душите, развито още от Платон. Ориген усвоил това мнение, за да обясни всеобщността на прародителския грях. Според учението на Ориген душите на всички хора са били сътворени заедно с прародителите, заедно с тях съгрешили и за очистване се явяват на земята в тела. Това мнение явно се приближава към дуализма, според който тялото като материя се смята за зло. Възгледът на Ориген е бил осъден на Петия вселенски събор.

Има още две мнения по въпроса за произхода на душите: креационизъм — Бог създава душата в момента на зачатие на тялото в утробата на майката, и генерационизъм или традиционизъм — душите се предават или преминават от родители в децата. Защитниците и на едното, и на другото мнение привеждат основания от Св. Писание.

Креационистите се позовават на думите на Еклисиаст: „И ще се върне пръстта в земята, каквото си е била; а духът ще се върне при Бога, Който го е дал“ (12: 7), на думите на пророк Захария: „И образува духа на човека вътре в него“ (12: 1) и на св. ап. Павел, който именува Бога „Отец на духовете“ (Евр. 12: 9), в противоположност на плътските родители.

Генерационистите посочват сходството и родството на децата с родителите по тяло и по душа. Тъй като за Сит в Св. Писание е казано, че Адам „роди син по свое подобие и по свой образ“ (Бит. 5: 3), а думите „Бог сътвори човека по Свой образ и по подобие“ говорят за духовната природа, то ясно е, че родителите предават на децата своите нравствени качества и техния носител — душата. Това мнение задоволително обяснява наследственото предаване на прародителския грях.

Кое мнение трябва да бъде прието?

В Църквата след Петия вселенски събор преобладаващо значение е имало мнението за творението на душите от Бога. Това мнение обаче трябва да бъде допълнено с мнението за произхода на душите от родителите. По-естествено е да се разреши този въпрос така: душата като жизнено начало, което одушевява тялото — духовната природа, ние получаваме в момента на зачатие на тялото по Божие съизволение. Но личността и индивидуалността като качествено съчетание на духовни сили и способности ние получаваме от Бога. Духовната природа у всички хора е еднаква, но качественото съчетание на духовните сили и способности е различно и това последното е дар Божий. Така за пророк Йеремиа е казано, че Бог преди да го образува в утробата, го е познал (1: 5), т. е. определил го за порорческо служение и му дал нужните за това сили. Тъй също и св. ап. Павел бил избран от Бога от утробата на майка му за бъдещото служение (Гал. 1: 15). В притчата на Спасителя за талантите разпределението им е дело и дар Божий.

Посоченото разрешение на въпроса за произхода на душите изяснява въпроса за връзката между душата и тялото. Според обикновената наивна представа тялото и духът имат пространствени отношения. Тялото е материална обвивка, убежище на духа. Поради това и поставят въпросите: може ли духът да съществува отделно от тялото и къде е седалището на духа в тялото? Тези въпроси стават излишни или получават най-добър отговор в посочения правилен възглед, че душите се явяват заедно и едновременно със своето тяло. Духът и тялото са свързани помежду си с динамически отношения, по силата на които духът, първоначално даден в зародиша, след това сам си създава тялото. Тялото не е носител на духа и не е форма на неговото съществуване; то е само условие за неговата дейност. Доколкото това условие е дадено като постоянно и необходимо, духът, разбира се, се намира в определена

зависимост от него. Но доколкото той в качеството си на дейна причина, образуваща си тялото, може да действа върху самите условия на своя живот — той необходимо приспособява и това условие — тялото, към целите на своя живот в света.

§ 31. Образ и подобие Божие на човека

Св. Писание, като повествува за произхода на първия човек, говори: „Рече Бог: да сътворим човек по Наш образ и по Наше подобие“ (Бит. 1: 26), или, както превеждат някои, „с Наш образ, като Наше подобие“, т. е. за да бъде той — доколкото е възможно — подобен на Бога (Архиепископ Филарет Черниговски: Догматика). За самия акт на творението битиеписателят повествува така: „И сътвори Бог човека по Свой образ, по Божи образ го сътвори, мъж и жена ги сътвори“ (1: 27). И така, човекът е образ Божи; в това е неговото предимство и главното му отличие от всички други твари. Образът Божи се е запазил и в падналия човек, защото Бог е говорил на Ной след потопа: „Който пролее човешка кръв, и неговата кръв ще се пролее от човек на ръка, защото човек е създаден по образ Божи“ (Бит. 9: 6).

Какво означават думите, че човек е сътворен по образ Божи? В какво се състои този образ?

В Св. Писание за раждането на Сит от Адам се казва: „И роди син по свое подобие и по свой образ“ (Бит. 5: 3), т. е. със своя точен образ. Излизайки от понятието за Бога като най-чист дух по природа, повечето от отците и учителите на Църквата, като разсъждавали върху този въпрос, стигали до заключението, че образът Божи е в нематериалната душа на човека. И Св. Писание учи християните: „Да отхвърлят от себе си ветхия според предишното си живееие човек, който изтлява в прелъстителни похоти..., и да се облекат в новия човек, създаден по Бога в правда и светост на истината“ (Ефес. 4: 22, 24), или на друго място: „Не се лъжете един друг, след като съблякохте ветхия човек заедно с делата му и се облякохте в новия, който се обновява в познанието, по образа на своя Създател“ (Кол. 3: 9 — 10). Образът Божи, според Апостола, е в „правдата и светостта на истината“, „обновяването в познанието“, т. е. в определено състояние на духовните сили на човека. И това, разбира се, е понятно. Душата на човека е най-главната по значение съставна част на човека; тя е принцип, определящ човешката личност, индивидуалност. Едно или друго качествено съчетание или съотношение на душевните сили и способности на човека съставя неговата индивидуалност.

Поради тясната връзка на душата с тялото образът Божи трябва да бъде отражен и в тялото на човека. И наистина първият човек бил сътворен от Бога съвършен по душа и по тяло. Според характерната забележка на битиеписателя: „И видя Бог всичко, що създаде, и ето, беше твърде добро“ (Бит. 1: 31). Доброто тук е съответствието на идеята и формата, или пълния израз на идеята във формата. Значи, първият човек в своята форма изразявал идеята си, т. е. тялото му съответствало на душата и било отражение на нейното богоподобие. Езичество смята тялото за зло, окови за духа, тъмница за душата. Библията го смята за дар Божи, а в Новия Завет е казано, че телата на възрождените християни са храмове на Духа Светаго, Който живее в тях, и че ние трябва да прославяме Бога не само в душите си, но и в телата си (1 Кор. 6: 19 — 20).

В светоотеческата литература срещаме мисли, които подкрепят възгледа, че тя-

лото в някои отношения е отражение на образа Божи. Св. Юстин Мъченик напр. пише: „По-нататък следва да говорим против тези, които унижават плътта и казват, че тя е недостойна за възкресение и небесно жителство... Нима словото не говори: „Да сътворим човек по Наш образ и по Наше подобие“ (Бит. 1: 26)? За какъв човек говори то? Очевидно, за плътския... Не е ли нелепо да говорим за плътта, създадена от Бога по Негов образ, че тя е безславна и нищо не струва?“ И св. Ириней пише: „Съвършеният човек е единение и съюз на тялото с душата, която е създадена по образ Божи“. — В една погребална песен, съставена от св. Йоан Дамаскин, се казва: „Плача и ридая, когато си помисля за смъртта и виждам лежаща в гроба създадената по образ Божи наша красота“.

Първообраз, според който е сътворен човекът и изображение на който той се явява, е второто Лице на Св. Троица — Син Божи. Особено ясно тази мисъл е разкрита у св. Атанасий Александрийски.

Св. Атанасий Велики (Александрийски) сравнява падналия човек със стара картина, от която поради изветхялост са се заличили образите и която се нуждае от възстановяване. Само художникът, който я е нарисувал обаче може да обнови предишните черти. Син Божи се възплъттил и възстановил у хората образа Божи, възобновил старата картина, бидейки Сам истински образ Божи, „Словото се въчовечило, за да ни обожестви“, говори св. Атанасий; „Син Божи станал Син човешки, за да стане синът човешки син Божи“, пише св. Ириней Лионски. Обожествяването на човека според мисълта на св. отци се състои не в нравственото само съединяване на Божеството с човечеството. Божеството се съединява с човешката природа реално, съществено, един вид физически и причинява в нея пълно и всестранно обновяване, не само нравствено, но и физическо. Принципът на тлението, присъщ на тялото, от съединяването с Божеството в лицето на Исус Христос се унищожава.

Св. Атанасий пояснява мисълта си със следното сравнение. Сламата може да се запази от огъня, като не се допусне той да се докосне до нея. В този случай в самата слама не ще стане никаква промяна и възможността от пожар при невнимателно боравене с огъня не е отстранена. Ако бъде обаче покрита с огнеупорна обвивка, сламата става неизгоряема. Тялото на Христа било „облечено в безплътното Божие Слово и поради това то не се бои нито от смъртта, нито от тлението: то има дрехата на живота и в него е унищожено тлението“. Същата физическа промяна в тялото става и у всички изкупени от Христа по силата на генерическото, т. е. родово сходство на Неговата и техните човешки природи. Ето защо „Бог се вселява в тялото на човека и Господ има за Себе Си прекрасна обител — човека. Както небето и земята Бог сътворил, за да обитава в тях човекът, така тялото и душата Той създал за Свое жилище, за да се всели в тялото като в Свой дом, имайки за прекрасна невеста възлюбената душа, сътворена по Негов образ“ (св. Макарий Египетски). Напълно ще се обожестви човешката природа едва след възкресението на умрялата плът.

Св. Писание учи още, че човекът е сътворен не само по образ, но и по подобие Божие. Това се вижда от следните библийски текстове. „Рече Бог: да сътворим човек по Наш образ и по Наше подобие“ (Бит. 1: 26) — „С него (езика) благославяме Бога и Отца, с него и кънем човешките, сътворени по подобие Божие“ (Йак. 3: 9). — „Но вие не тъй познахте Христа, щом наистина сте чули за Него и в Него сте се научили (както е истината в Исус) да отхвърлите от себе си ветхия според предишното ви живееие човек... и да се облечете в новия човек, създаден по Бога в правда и светост на истината“ (Ефес. 2: 22, 24). Употребата на двете думи

едновременно показва, че има разлика между тях, т. е. между образ Божи и подобие Божие у човека. Според разяснението на св. отци, образът Божи се намира в духовната природа на човека, а подобие то се състои в съответното развитие и усъвършенстване на духовните сили на човека. Значи, образ Божи ние получаваме от Бога заедно с нашето битие, а подобие то в значителна степен трябва да придобиваме сами. Свидетелство за това намираме в думите на Спасителя: „Бъдете съвършени, както е съвършен и небесният ваш Отец“ (Мат. 5: 48) — ето безкрайната цел, посочена на нашата душа, за да стане напълно подобна Богу.

§ 32. Съвършенството на първосъздадения човек и назначението му

Като творение на всесъвършения Бог земните твари заедно с човека до грехопадението на последния били съвършени, доколкото това е възможно за тварното битие. Древният гръцки философ Платон казва: „За всесъвършеното е неприлично да твори нещо друго, освен най-доброто“. И битиеписателят завършва всеки ден при творението с думите: „И видя Бог, че това е добро“ (Бит. 1: 4, 10, 12, 18, 21), а след творението на човека забелязва: „И видя Бог всичко, що създаде, и ето, беше твърде добро“ (Бит. 1: 31). Дори за сегашния извратен свят апостол Павел казва: „Всяко творение Божие е добро, и нищо не е за отхвърляне“ (1 Тим. 4: 4).

Човек е създаден от своя Творец съвършен по душа в умствено и нравствено отношение. За мъдростта на Адам свидетелства фактът, че той дал имена на животните (Бит. 2: 20); за това е бил необходим проникателен ум, обладаващ дълбоко познаване на нещата и техните свойства. „Сам Питагор, пише блаж. Августин, е казал, че най-умен е бил този човек, който пръв е дал имена на нещата“. Доказателство за правилното и хармонично състояние на първите хора в нравствено отношение служи обстоятелството, че Адам и Ева били голи и не се срамували (Бит. 2: 25), т. е. не е имало в тях похотливи и покварени трепети на волята и чувствата.

Първобитното състояние на духовния живот на хората не е било грубо и ограничено, както мислят еволюционистите. То е било благодарение на целостта и неповредеността на тяхната природа състояние на най-бързо и хармонично развитие и възрастване на всички техни сили и способности. Ето в какви черти премъдрият син Сирахов изобразява това състояние: „Господ създаде човека от пръст и пак го връща в нея. Той даде на хората определено число дни и време, и даде им власт над всичко, що е на земята. Според природата им, облече ги в сила и ги сътвори по Свой образ, и вложи във всяка плът страх към тях, за да владеят над зверове и птици. Той им даде разум, език и очи, уши и сърца за разсъждаване, изпълни ги с проникателност на разума и им показа доброто и злото. Той тури окоето Си на сърцата им, за да им покаже величието на Своите дела, та да прославят светото Му име и да разгласят величието на Неговите дела. Той им прибави знание и даде им в наследство закон на живота; постави вечен завет с тях и им показа Своите съдби. Очите им видяха величието на славата, и ухото им чу славата на Неговия глас“ (17: 1 — 11).

Първобитното състояние на нашите прародители не бива да се разбира като пълна зрелост и завършеност на развитието; тях не бива да смятаме за завършен образ на човешко съвършенство, както мислят някои протестантски богослови. „Нека чуят (еретиците) от нас, писал Климент Александрийски, че първият човек

при творението не е бил напълно съвършен, но е бил способен да възприеме всичко добро, защото добродетелта и способността за усъвършенстването ѝ не са едно и също нещо. Бог иска да ни спаси чрез самите нас“. И така, по-правилно е да се мисли, че първите хора са притежавали всички дадености за съвършенство. Тези дадености лежали в самата им природа. Те не били свръхестествен дар Божи, даден им по-късно като външен придатък, както учат римокатолиците. Нравственото съвършенство не се дава отвън, а се придобива посредством свободната дейност на духа. Сам Иисус Христос — вторият Адам — въпреки че човешката Му природа ипостасно била съединена с Божествената, се подчинявал на естествения закон за телесното и духовното растене и усъвършенстване (Лука 2: 40).

На съвършената душа съответствало у първите хора и съвършено тяло.

Всички древни отци смятали тялото за съществена съставна част на човека; човекът е истински човек, защото има не само душа, но и тяло. Св. Ириней Лионски пише: „Нито плътта сама по себе си е съвършен човек, но е тяло на човека и част от човека“. Противопоставяйки се на гностиците, които смятали тялото за излишно и даже зловредно по отношение на душата, древните апологети поддържали мисълта, че тялото не само не е излишно за душата, но напротив, то ѝ служи като постоянен и неразлъчен орган, спътник и даже сътрудник. Вследствие на това и то трябва да възкръсне за участие във вечното мздовъздаение.

Поради връзката на тялото с душата, тялото на първите хора трябвало да бъде приспособено към душевните прояви. И наистина известно ни е от библейската история, че телесното разстройство, болестите, въставането на тялото против духа и самата смърт са се явили вследствие на грехопадението на първите хора (Бит. 3: 16). Според изразителната забележка на Иисус син Сирахов, Бог „според природата им, облече ги в сила“ (17: 3). Значи тялото на първия човек имало сили, сили свежи и непоковарени.

Високото съвършенство на духовната и телесната природа на човека трябва да има и определено от Бога високо назначение. Това назначение битиеписателят формулира така: „И сътвори Бог човека по Свой образ, по Божи образ го сътвори; мъж и жена ги сътвори. И благослови ги Бог, като им рече: плодете се и множете се, пълнете земята и обладавайте я и господарувайте над морските риби (и над зверовете), над небесните птици (и над всякакъв добитък, над цялата земя) и над всякакви животни, които пълзят по земята“ (Бит. 1: 27 — 28). Назначението на човека е същото преди всичко в това — да се наслаждава от живота и битието, да изпитва блаженство. В ладения случай учението на Библията съвпада с научно-етическото учение (например в етиката на Спенсър) за щастието като цел или смисъл на живота. Библията обаче ни дава много по-широко понятие за блаженството; тя допълва това понятие с тясно свързаната с него идея за усъвършенстването на човека, без което не може да има блаженство. Нравствено разбираното щастие не е в удоволствието, а във верността на разумните твари на своята природа, надарена със стремж към безкрайно усъвършенстване и богоуподобяване, със способност за разумно, свободно изобразяване в себе си свойствата на своя Творец: „Бъдете свети, защото аз (Господ Бог ваш) съм свет“ (Лев. 11: 44), заповядва Бог чрез Моисей на старозаветния израилски народ; а Спасителят казва: „И тъй, бъдете съвършени, както е съвършен и небесният ваш Отец“ (Мат. 5: 48). Съвършенството е залог за самото блаженство. Това е ясно от учението на Спасителя за блаженствата.

И така, последната цел на човека е Бог, единението с Бога. Син Божи се въплътил, за да разруши преградата, която отделяла човека от Бога, и да приведе човека към мир и единение с Бога (Йоан 17: 21. Ефес. 2: 14). Властта на човека над природата не е външна власт и господство над нея, а подпомагане за усъвършенстването ѝ, за да настане царството Божие на земята. Цялата вселена трябва да вземе участие в служенето на Бога; в приготвянето на царството Божие: „И тварите с нетърпение очакват прославянето на синовете Божии, защото тварите се покориха на съетата не доброволно, а по волята на Оногова, Който ги покори, с надежда, че и самите твари ще бъдат освободени от робството на тлението при славното освобождение на синовете Божии“ (Римл. 8: 19 — 21).

§ 33. Бог Промислителя

В шестия ден се завършило творението на света и „в седмия ден (Бог) си почина от всичките Си дела, що извърши“ (Бит. 2: 1 — 3); но дейността Божия по отношение на света не се е прекратила, а само се е видоизменила в промисляне за света.

Под *промисъл Божи* (провидение, *πρόνοια*, *providentia*) се разбира непрестанното действие на всемогъществото, премъдростта и благостта Божии, чрез които Бог запазва живота и силите на Своите творения, насочва ги към добри цели, помага на всяко добро, а злото, което изниква при отдалечаване от доброто, пресича или поправя и обръща към добри последици. Учението за промисъла Божи е извод от учението за сътворението на света от нищо. Последното отрича автономията (самоуправлението) на света. Самобитно съществуване има само Бог. Светът, създаден от нищо, не може да не се намира в зависимост от самосъществуващия Бог.

Разбира се, пълно и ясно учение за промисъла Божи е могло да се оформи само при светлината на Откровеното учение за Бога и Неговото отношение към света и човека. Мисълта обаче, че Бог управлява света, не е била чужда и на естественото съзнание на хората. Само че тя не е била изразявана ясно и е била разбираана ограничено. Древните езичници-дуалисти смятали материята за несътворена и съвечна Богу и ограничавали по такъв начин промисъла Божи. Други като Цицерон и Аристотел допускали само общ промисъл, т. е. за цялото битие и отричали частния промисъл, т. е. за отделните същества и неща. Последният промисъл според тях е недостоеен за Бога.

В основата на тази философия лежи лъжливото понятие за Бога, за Неговото величие и достойнство. Величието Божие се състои не само във възвишеността Му над цялото битие, но и в безпределната любов и промисляне за всичко, дори и за най-малкото според човешките разбирания. Евангелието ни учи, че достойнството и величието се проявяват не в горделивост и високомерие, а в простота и смирение.

Езичниците нямали истинска представа за ценността на човешката личност; те винаги принасяли личността в жертва на обществото и държавата. Евангелието говори за абсолютната ценност на човешката личност. Сам Господ Исус Христос ни научи да уважаваме всяка човешка личност, колкото тя и да ни изглежда нищожна, защото Той е дошъл да потърси и спаси всяка погинала душа. Той говори: „Молете се за ония, които ви обиждат и гонят, за да бъдете синове на вашия Отец небесен: защото Той оставя Своето слънце да грее над лоши и добри, и праща дъжд на пра-

ведни и несправедни“ (Мат. 5: 44 — 45). „Погледнете птиците небесни, че не сеят, нито жънат, нито в житници събират; и вашият Отец небесен ги храни. Не сте ли вие много по-ценни от тях?“ (Мат. 6: 26). „Не две ли врабчета се продават за един асарий?¹ И ни едно от тях няма да падне на земята без волята на вашия Отец; а вам и космите на главата са всички преброени“ (Мат. 10: 29 — 30). Необходими ли са по-добри доказателства от тия за частния Божи промисъл?

В най-новата философия главни противници на учението за промисъла Божи са деистите. Те допускат творението на света от Бога, но отричат промисъла на това основание, че светът като добре и съвършено устроен от Бога механизъм не се нуждаел от Неговия промисъл. Светът можел да поддържа своето битие и да се управлява сам по себе си при действието на присъщите му закони.

Да се отрича промислителната връзка на Бога със света значи да се отричат свойствата Божии: благост, вездесъщие, всемогъщество. Тези Божии свойства не са, така да се каже, изчерпани при творението. Любовта Божия, както говори и Спасителят, се проявява в непрекъсвана жива и дейна връзка със света: „Моят Отец досега работи, и аз работя“ (Йоан 5: 17). Несъмнено, светът е сътворен от Бога съвършен. Но неговото съвършенство е ограничено и относително.

Относителното съвършенство не само не изключва, но напротив, изисква Божествения промисъл като сила, която запазва и подпомага живота на ограниченото битие. Ако светът беше дори мъртъв механизъм, то и в такъв случай е необходима за него външна помощ. Относително съвършеният механизъм се поврежда и отслабва. Но светът не е механизъм, а живо, органически развито цяло. В него има постоянно взаимодействие и борба на сили. И едното, и другото е насочено към осъществяване на известна цел и идея. Светът има своя логика. А всичко това не би било възможно, ако нямаше ум, който да управлява света. Живите същества в света зависят от Бога по произход, зависят от Него като Източник на живота и по съществуване. „Всички те от Тебе чакат да им дадеш храната о време. Даваш им — приемат, отваряш ръката Си — насищат се с благо; скриваш лицето Си — объркват се, отнимаш духа им — умират и в пръстта си се връщат; пратиш духа Си — създават се, и Ти подновяваш лицето на земята“ (Псал. 103: 27 — 30). Свободните същества — хората, могат да дават неправилна насока на действащите в света сили и закони и да нарушават планомерността и порядъка. В това се крие началото на злото в света. И ако въпреки злото светът не се разрушава, то това ни заставя да признаем, че Бог промисля за него. В Св. Писание се говори за Божия Син, че Той „държи всичко с мощното Си слово“ (Евр. 1: 3). Или: „Чрез Него е създадено всичко, що е на небесата и що е на земята, видимо и невидимо; било Престоли, било Господства, било Началства, било Власти — всичко чрез Него и за Него е създадено; Той е по-напред от всичко, и всичко чрез Него се държи“ (Кол. 1: 16 — 17). „Той произведе от една кръв целия род човешки да обитава по цялото земно лице..., за да търсят Господа..., защото ние чрез Него живеем, и се движим, и съществуваме“ (Деян. 17: 26 — 28).

Признаването на промисъла Божи за света не изключва самостоятелността на света. Според опозиционалистите² (Декарт и др.) естествените причини не са същинските причини на явленията в света, а само поводи за процесите, които се извършват в

1. Дребна монета.

2. Опозиционализмът е богословско-философско учение, според което взаимодействието между тялото и душата представя случай (*occasio*) за проява на Божията сила.

природата. В света действия непосредствено силата Божия.

Това учение е неправилно. Слънцето и луната не без волята на Бога осветляват земята, но я осветляват по силата на присъщите им закони. В тях непосредствено не действия волята Божия, а само им съдейства. Бог е дал за слънцето и луната закони постоянни и неизменни. Те са оръдия за осъществяване плановите на Божествената воля. В този смисъл се говори в книгата на Йов за Бога, че Той „дава дъжд на земята и праща вода на полетата“ (5: 10), или, както говори Сам Спасителят, че нашият небесен Отец „оставя Своето слънце да грее над лоши и добри, и праща дъжд на праведни и неправедни“ (Мат. 5: 45).

§ 34. Разбор на възраженията против промисъла Божи

Представата за висшия Разум, управляващ света, винаги се е съединявала с убеждението за целесъобразност — телеология — в природата. За това говори известната творба на св. Василий Велики „Шестоднев“. Но можем да приведем свидетелства и от „външните“. „Колкото повече изучавам природата, писал Дарвин, толкова повече става за мене необходимо това заключение, че удивителната планомерност и поразителните приспособявания в несравнима степен превъзхождат цялата тази планомерност и тия удивителни приспособявания, които би било в състояние да измисли и най-богатото въображение на най-гениалния човек, комуто е дадено неограничено време да осъществи своите планове“. Също и Волтер писал: „Аз съм размишлявал по цели нощи и съм се удивлявал на необятното пространство и на движението на безбройните звезди, пред които простият народ не умеє да благоговее. Аз съм казвал: трябва човек да бъде спял, за да не се ослепи от поразяващата картина; трябва да е глупав, за да не признае Виновника на света, и безумен, за да не наведе смирено глава пред Него. Аз се прекланям пред Разума, Който управлява вселената“.

Има и друго учение — за дистелеологията (нецелесъобразност); то се основа на факти, които като че ли говорят за нецелесъобразност в света, следователно подриват мисълта за разумен промисъл в света.

Защитниците на дистелеологията смесват целесъобразността със съвършенството и забравят, че е съвършен само Бог, само безусловната причина на битието и че съвършенство е мислимо само в областта на идеала. Действителността пък никогам не може напълно да въплъти идеала. Целесъобразността е пригодност за постигане на определена цел и при определени външни условия на живота. Окоето на мравката, колкото и да е слабо и нищожно в сравнение с нашето и колкото и да са верни възраженията против неговото устройство, по съвършен начин е приспособено към нуждите и потребностите на мравката.

Бюхнер, известен материалист, казва: „Безумец е този, който помисли сериозно да твърди, че земята е устроена от всеблагого и премъдро провидение като подходящо за човека местожителство. Само крайното напрежение на телесните и духовните сили прави възможно съществуването на човека на земята при постоянна заплаха на хиляди опасности“.

Без естествени и нравствени препятствия обаче при нашето сегашно греховно състояние не би имало задачи и работа за нашите сили и способности, не би имало въобще живот и история. Светът е предназначен да служи за проява на силите, а не за пасивна наслада. Добра е тази среда, която поставя съобразни с нашите сили

задачи. Добър е за човека този свят, който с противодействия извиква и развива неговите сили и способности. От тази гледна точка само може да се съди дали светът е добър или лош.

Посоченото мнение смята, че промисълът е само за запазване на земното благополучие. Това е неправилно и противоречи на Библията. Доброто не е необходимо свързано със земно щастие, а злото — с нещастие. Пророк Исаия изобразява Праведник, Който не е извършил грях и не е имал лъжа в устата Си, но е бил презрян и унижен пред хората, изранен за чуждите грехове и мъчен за беззаконията на другите хора. Такова несъответствие на добродетелите на Праведника и страданията Му не принуждава пророка да отрича промисъла, а напротив, затвърдява у него мисълта за най-великата разумност на страданията Му: „Чрез Неговите рани ние се изцелихме“ (Ис. 53: 3 — 5). Промисълът Божи е духовна сила, насочена главно към разпространяване на царството Божие. Духовната сила при своите действия не унищожава дейността и борбата на естествените и нравствените сили. Сам Спасителят е посочил, че на света е съдено да изпита всякакъв род бедствия: религиозни, нравствени, политически и физически: „Всичко това трябва да стане... Защото ще въстане народ против народ и царство против царство; и на места ще има глад, мор и трусове; а всичко това е начало на болки“ (Мат. 24: 6 — 8). Но нима промисълът Божи е безсилен? Разбира се, не. Това само значи, че нравственото благо на човечеството под управлението и ръководството на промисъла се изгражда сред природни и нравствени сътресения. Видимите бедствия имат за християнина същото значение, каквото имат болестите и мъките при раждане на човека. Сред тежки мъчения и страдания се ражда нов човек. Сред бедствия пък се възражда човек. Такъв е законът на доброто, той произлиза от неговата същност — доброто неизбежно се подхвърля на страдание при съприкосновение с външните условия на живота, защото светът в злото лежи (1 Йоан. 5: 19). Животът на Христа е бил страдание поради правдата и заради правдата, постоянен кръст, увенчан и с видим за плътските очи кръст на Голгота. Ето защо и християнството в своята най-дълбока основа е религия на кръста, т. е. на страданието на доброто за победа над злото. То учи своите последователи да побеждават злото с доброто и да страдат със спокойно и радостно убеждение, че страданията са път и средство за победа над злото. „Нашите страдания — говори еп. Теофан, — са точка на съприкосновение със страданията на Христа... Чрез страданията преминава върху нас силата на Христовите страдания, извършва се нашето спасение“. „Защото ние, живите — поучавал св. ап. Павел, — непрестанно се предаваме на смърт заради Иисуса, та и животът Иисусов да се открие в смъртната ни плът... Затова ние не падаме духом; макар външният ни човек и да тлее, но вътрешният от ден на ден се подновява“ (2 Кор. 4: 11, 16).

Казват, че злото разрушава самата идея за Бога-Промислител. Ако човек не би бил свободен, не би имало зло. Бог е виновник на свободата, следователно Той е виновник и на злото.

Струващата ни се значимост на това възражение се дължи на това, че се въвежда тъй нареченото четвърто понятие. Понятието „виновен“ в този случай се употребява в два различни смисъла. В единия случай (в предпоставките) то се употребява в смисъл на „причинен“, в другия (в заключението), в смисъл на „нравствено-отговорен“. Но отговорност се налага само за нравствено-лошото в деянията. И тъй като нравствено-лошото при свободата на човека не принадлежи на Бога, а е внесено от човека, то божествената святост не се помрачава от лошите деяния на хората. Може да се

злоупотреби и с най-високия дар; това се и случило със свободата. Бог наистина предвиждал, че човек ще съгреша, ще злоупотреби с дадената му свобода, но от това не следва, че Той не е трябвало да сътвори човека свободен. Ако Той и не би сътворил света и човека поради това, че последният ще съгреша, то доброто, каквото е свободата, поне в идея, щеше да бъде пренесено в жертва на злото. Бог един вид щеше да отстъпи пред злото. Но щом ние осъждаме човека за нарушаване на принципите, то като не създадеше доброто — сътворяването на свободния човек, Бог щеше да постъпи против Своята природа и щеше да бъде виновен, че е допуснал и търпи зло.

§ 35. Промисълът Божи за духовно-ангелския свят

Промисълът Божи за ангелите се изразява в непрекъснатото общение с тях, в запазване битието им, както и в управлението или насочването им към целите на тяхното битие. Ако мислено се допусне — разяснява св. Василий Велики — макар и мигновено прекъсване на това общение на ангелите с Бога, то в ангелския свят неминуемо би се случило това, което става в тъмна стая, когато се изнесе от нея светилникът, или с един певчески хор, когато му се отнеме диригентът. Ангелите обаче са в непрекъсващо общение със Светия по естество Дух; светостта е проникнала в тяхната същност както огънят напр. прониква в желязото и то приема неговите свойства. Дух Свети е свет. Неговата святост е по естество, а тази на ангелите е само осветеност поради общение с Бога.

В какво се състои общението на ангелите с Бога?

Божественото Откровение дава следния отговор на този въпрос. Ангелите непосредствено предстоят пред Бога (Дан. 7: 10), имат постоянна възможност да гледат лицето Му (Мат. 17: 10), славославят Го (Ис. 6: 3. Откр. 4: 8), изпълняват волята Му на небето (Мат. 6: 10), явяват се във всички най-важни моменти на откриванията на Бога в света: при творението на света (Йов 38: 7), Синайското законодателство (Деян. 6: 53. Гал. 3: 19), при раждането на Спасителя (Мат. 1: 20. Лука 1: 26 — 38; 2: 9 — 15), при изкушаването Му в пустинята (Мат. 4: 11), при страданията (Лука 22: 43), възкресението (Мат. 28: 2 — 7), възнесението на небето (Деян. 1: 20), при второто Му пришествие на земята в последния ден на света (Мат. 25: 31). На тях Откровението приписва въобще стремеше да проникнат в тайната на домостроителството Божие (1 Петр. 1: 12. Ефес. 3: 10).

Ангелите вземат близко и постоянно участие не само в съдбата на царството Божие в неговата цялост, но и ръководят отделните му членове в подвига им към спасение. Те са „духове служебни, изпращани да служат на ония, които ще наследят спасение“ (Евр. 1: 14). Те се радват за обръщането на грешниците (Лука 14: 10), грижат се за „тия малките“ (Мат. 18: 10), т. е. за тия, които стават като че ли малки деца като станат членове на царството Божие и които „от другите се смятат за такива (малки), т. е. бедните, презираните и незнатните“ (св. Йоан Златоуст), застават около ония, които се боят от Бога и ги избавят (Псал. 33: 8), като се явяват като техни ангели-пазител. Товит говори за своя син Товий, че „ще го придружава добър Ангел“ (Тов. 5: 22). Когато св. ап. Петър бил освободен по чудесен начин от тъмницата и отишъл при християните, те отначало казвали: „Това е неговият Ангел“ (Деян. 12: 15).

Изпълнявайки толкова много и различни служения за слава Божия и преуспяване

на доброто в света, добрите ангели чрез това несъмнено сами преуспяват в доброто; те стават, по думите на св. Григорий Богослов, втори (в сравнение със Сина Божий) светлини или отблясъци на Божествената светлина.

§ 36. Отношение на Бога-Промислител към злите духове

Божественото Откровение показва, че не всички ангели останали верни на своя Творец — Бога. Св. ап. Юда говори за ангелите, „които не опазиха своето началничество, а напуснаха жилището си“ (1: 6). Ще разбираме ли тук под началство в собствен смисъл власт, или заедно със св. Юстин и Атинагор — повереното им служение, общия смисъл на думите на апостола е този, че падналите духове първоначално са били добри, а след това са станали зли по собствена воля. Падането им било тъй дълбоко и всестранно, че те напълно извратили своята природа, станали въплътено зло. Според думите на Христа, дяволът „си беше открай човекоубиец и не устоя в истината, понеже в него няма истина. Кога говори лъжа, своето говори, защото е лъжец и баща на лъжата“ (Йоан 8: 44).

Битието на злите духове като лични същества, които се борят против царството на Бога и доброто (Бит. 3: 15. Ефес. 6: 12. Кол. 2: 15), не подлежи на съмнение. В нееднократните споменавания на Христа за дявола и неговото царство няма основание да виждаме просто олицетворение на злото или приспособяване към суеверните представи на съвременните Нему юдеи. Христос е противопоставил на царството на сатаната царството Божие, несъмнено, в буквален смисъл. Той опровергава обвинението на юдеите, че изгонва бесове със силата на Велзевул, бесовския княз, така: „И ако сатана изгонва сатана, той се е разделил сам против себе си: тогава как ще устои царството му?... Ако пък аз изгонвам бесовете с Божи Дух, то значи, дошло е до вас царството Божие“ (Мат. 12: 26, 28). Исус Христос се отнасял към бесните не като към просто истерично болни, обхванати от натрапчива идея (idée fixe). Той смятал бесовете за действителни същества, които влизат и излизат от човека. За това особено ясно ни говори евангелският разказ за изцеляване на гадаринските бесни (Мат. 8: 28 — 32).

Всеки, който води духовен живот и е чувствителен към неговите прояви, от опит се убеждава в съществуването на такива живи зли същества. От светите подвижници е изработена цяла наука — аскетика, в която видно място заемат правилата за борба със злите духове.

Що се отнася до произхода на греха у дявола или до неговото падане, то „то е изумително“, казва руският епископ Теофан (Говоров). Представете си най-чистата и най-съвършена разумна твар, каквато е бил Ангелът, току-що сътворен от Бога с високи достоинства, които го приближават до Твореца. Знаейки напълно волята на своя Творец, всичко, което Му е угодно и негодно, той избира негодното Богу... Не мога да намеря нито една мисъл, с която би могло да се обясни тази постъпка. Това е непостижима тайна“. Едно може с достоверност да се предполага, че дяволът е паднал поради своята горделивост. Това е ясно от думите на апостола, който като посочва какви трябва да бъдат качествата на епископа, между другото казва: „Да не е новопокръстен, за да не се възгордее и падне в еднакво осъждане с дявола“ (1 Тим. 3: 6). Тук собствено се говори за епископа, който не трябва да е новопокръстен, за да не се възгордее и падне в еднакво осъждане с дявола. Но все пак от тия думи на апостола

поради еднаквостта на наказанието и в двата случая, както посочват някои св. отци, може да се заключи, че и причината е еднаква, т. е. дяволът се възгордял поради своите достойнства и възмечтал да стане Бог.

По думите на св. Григорий Богослов, виновник за падането на хората бил „най-първият светлосеец“ в Божия мир, който, по думите на св. Григорий Велики, превзхождал всички други ангели. Въпреки високото положение и големи достойнства той не достигнал съвършенство. Шом Бог „и у Ангелите Си съглежда недостатъци“ (Йов 4: 18), неоспоримо е, че животът на безплътните духове е трябвало да се подчинява на закона за развитието и усъвършенстването. Значи, за тях не се изключвала възможността да паднат, да съгрешат.

Относно възможността за въздействия на злите духове върху човека и външната природа не може да има съмнение, макар за нас и да остават непонятни начинът и способът на техните действия. Ако са възможни въздействия на един човек върху друг, въздействия на духа върху тялото и въобще на силите върху веществото, толкова повече са възможни въздействия върху човека и външната природа от страна на духовете, по-могъщи от духа на човека.

Демоничният характер на злите духове, които намират радост само в злото, също тъй не подлежи на съмнение. Опитът, животът ни показва, че злото нерядко става за човека втора природа. Злото у хората е толкова по-упорито, колкото е по-съзнателно, и колкото по-надарена и по-енергична е самата личност. У злите духове, силни по могъщество, злото, като преднамерено и съзнателно противене на Бога, стига до висшата точка на своето развитие — до невъзможност и неспособност за разкаяние: свързали сами себе си с веригите на мрака, те се пазят за съда на великия ден (Йуда 1: 6).

Църквата съборно е осъдила мисълта на Ориген, че Иисус Христос е изкупил не само хората, но и всички зли духове. Последните не могат да се разкаят; те са съгрешили дълбоко и всестранно; грехът съвършено извратил тяхната природа. Човекът пък, макар да е съгрешил свободно, но е бил съблазнен от дявола и поради това вината му се намалява. Злите духове са паднали без да се намират под някакво външно влияние. Поради това изкуплението, дадено от Божия Син, е възможно за човека и невъзможно за злите духове.

Съгласно ли е това учение с понятието за Божествената любов? Нали Бог е създавал разумните твари за блаженство? Защо демоните вечно трябва да се мъчат? Нима творещата любов Божия по отношение към тях не е постигнала своята цел? С други думи, съвместима ли е благостта Божия с вечните мъки на създадените от Ней същества?

Тези недоумения приличат на наивния възглед за всемогъществото Божие, според който Бог може да върши безусловно всичко. Бог обаче може да обича само доброто; но тъй като от доброто у дявола не е останало нищо, то Бог не може да го обича. В плановите на Божественото промисляване за всички разумни твари е предвидена тяхната свобода; нея Бог не иска да наруши. Пък и неоспоримо е, че грешниците не могат насилствено да бъдат водени към блаженство; те не биха го узнали. Блаженството е у самия човек, в неговото сърце; то не може да бъде дадено отвън; то е невъзможно, ако за него няма почва в сърцето, подготвена от самия човек.

Спасителят изгонва бесове, благ и милостив е към бесноватите, но не прави нищо, няма ни най-малко намерение да обърне бесовете към Себе Си или да ги научи на доброто, или да им окаже благоденствие. Напротив, Спасителят гледал на дявола като на Свой враг и като на противник на извършването от Него дело за спасението на

хората — враг, когото Христос със самото това изкупително дело поразил, а не спасил. Сам Спасителят преди страданията Си казал: „Сега е съд над тоя свят; сега князът на тоя свят ще бъде изпъден вън“ (Йоан 12: 31), „князът на тоя свят е осъден“ (Йоан 16: 11). А възлюбеният ученик на Христа Йоан свидетелства, че „за това се и яви Син Божий, за да разруши делата на дявола“ (1 Йоан. 3: 8). Следователно, ние имаме достатъчни основания да защитаваме убеждението, че любовта Божия е недейна по отношение към дявола, че това не намалява нейното величие и всеобемност и че няма никаква необходимост да се доказва с пресилени твърдения, че уж любовта Божия се простира и върху демоните и някога ще ги обърне към себе си.

Наистина, в Свещеното Писание се говори, че при Второто пришествие на Христа ще Му се покорят всички врагове — и демоните включително (1 Кор. 15: 24 — 27), но тази покорност ще бъде принудителна, а не поради влечение на любовта. За да бъдеш блажен, трябва да умееш да цениш вечната истина на доброто и свободно да го желаеш.

Царството на дявола ще бъде разрушено в края на света, при второто пришествие Христово, когато Спасителят ще каже: „Идете от Мене, проклетии, в огън вечни, приготвен за дявола и неговите ангели“ (Мат. 25: 41). А сега Бог допуска дейността на дявола, но я ограничава: Той е посочил средства за борба с дявола и за победа над него, с помощта на които ние можем „угаси всички нажежени стрели на лукавия“ (Ефес. 6: 16). Те са: призоваването името на Господа Иисуса: „С името Ми ще изгонват бесове“ (Марк 16: 17), постът и молитвата: „Тоя род с нищо не може да излезе, освен с молитва и пост“ (Марк 9: 29). „Ако пък питат — говори св. Йоан Златоуст — защо Бог не е унищожил древния изкусител, ние ще отговорим, че всичко това е направил поради големите си грижи за нас... Бог оставил дявола, та тези, които вече са победени от него, да победят самия него, а доблестните да имат случая да проявят своята твърда воля... Чрез него ние можем да придобием много и доброто... Когато лукавият ни застрашава и смущава, тогава ние се вразумяваме, тогава познаваме себе си и тогава с по-голямо усърдие прибъгваме към Бога“. Проявяването на злото предпазва от изпадане в нравствено безразличие и безгрижие, а от друга страна извиква, силите на хората за борба и ги укрепва, като нравствено ги усъвършенства.

§ 37. Промисълът Божи за първосъздадения човек

Първият човек бил сътворен от Бога съвършен, т. е. получил всички средства и сили, за да изпълни своето високо назначение. Но съвършенството му не било пълно и завършено. „Адам не бил съвършен — говори Климент Александрийски, — но бил нагоден, настроен да възприеме добродетелта, а друго е настроеността за придобиването ѝ. Настроеността е само стремеж към добродетелта, а не е още добродетел“. Стремехът към добродетелта трябвало да укрепне у Адам чрез самодейно развитие и упражнение в доброто.

Човекът бил създаден и свободен. Неговата свобода не изключвала възможността той да върши зло. Затова първият човек се нуждаел от особеното съдействие Божие, от най-близкото Божие промисляне за него. И наистина, Библията свидетелства, че Бог проявил големи грижи за сътворения човек. Веднага след създаването на човека Бог го въвежда в рая.

Раят — от материална страна — бил блажено жилище за човека на земята, а от

духовна — особена близост на човека към Бога, в която, според думите на св. Йоан Дамаскин, човек се наслаждавал от най-сладкото съзерцаване на Бога и се питаел от това съзерцание. Разбира се, близостта на Бога към човека озарявала с обилна светлина естествените сили на първосъздадения. Бог нееднократно се явявал на първите хора в рая, беседвал с тях, въвеждал ги в светлината на богопознанието. Със същата цел — за укрепване и развитие на духовните и физическите сили на човека — „направи Господ Бог да израстат от земята всякакви дървеса, хубави наглед и добри за ядене, и дървото на живота посред рая, и дървото за познаване добро и зло“ (Бит. 2: 9). Първото — „дървото на живота“, т. е. даващо живот, е служило за проводник на живота и Божествената благодат. Като вкусвал от плодовете на това дърво, човек се приобщавал с Божествената благодат и макар и произлязъл от тленната материя, могъл да стане безсмъртен не само по душа, но и по тяло (ср. 3: 22). Второто — „дървото за познаване добро и зло“, в случай на вкусване от него носело на хората не живот, а смърт: „В който ден вкусиш от него, бездруго ще умреш“ (Бит. 2: 17). Това дърво било смъртоносно не поради отровността на своите плодове, а по символично значение, каквото имало вкусването им: На Бога било угодно да забрани на хората вкусването от плодовете на това дърво, за да ги подтикне към свободно предпочитане на доброто пред злото. Необходимо било детската невинност на първите хора да се превърне в съзнателна и свободна решимост да избират доброто и да отхвърлят злото. На тази цел служила райската заповед. Не бива да се смущаваме от нейната видима незначителност и външност. Силата е не в съдържанието на заповедта, а в самото ѝ съществуване. „Нам е била дадена заповед — пише св. Григорий Богослов, — защото Бог е постановил закона на свободата. Като надарил човека със свобода, Бог го поставил в рая. Дава му и закон, за да упражнява свободата си“. А според думите на св. Василий Велики — „необходима била заповед за изпитване на нашето послушание“. Като даването на имена е имало значение за изпитване и изостряне ума на първосъздадения човек, така и заповедта за невкусване от плодовете на забраненото дърво е имала значение за изпитване волята и личния подвиг на човека. И навярно това изпитание за човека би завършило благополучно, ако не се намесеше със своето коварно осветляване на заповедта дяволът. Значи, съгрешаването не е, както мислят древните еретици-офити¹ и най-новите рационалисти (Хегел), необходим вътрешен момент в развитието на човека; самоопределянето на човека към греха не е условие за самоусъвършенстването му, за пробуждане на разума и на способността да се различава доброто от злото; то не е и начало на интелектуално-моралното му развитие. Като че ли грехът е съвършенство, а не отрицание на доброто! Като че ли за здравия човек е необходимо непременно да бъде болен, за да се развият неговите телесни и духовни сили! Св. Йоан Златоуст, като опровергава с особена сила разпространеното в негово време мнение, че уж дървото за познаване добро и зло, както показва самото му наименование, само в себе си съдържало и след вкусването от него предавало на човека такова познаване, противопоставя му съображението, че човек, надарен с най-съвършен разум и даже сподобил се с дара на пророчеството, не е могъл в първо време да не обладава необходимата способност за различаване на доброто и злото;

1. Офити (от οφίς — змия) — гностическа секта или група от секти, които почитали в змията образа, приет от върховната Премъдрост, или небесния еон Софийа, за да съобщи истинско знание на първите хора, които ограниченият Демиург искал да държи в детско неведение. Учението на египетските офити е запазено в книгата „Πίσις σοφ(α)“ (на коптски език).

заповедта за невкусване плодовете на едно дърво била средство за опитното прилагане на това различаване. Поради това е и дадено такова име на самото дърво: в Св. Писание се дават на много места и неща имена, които означават случилите се при тях събития.

След грехопадението Бог не лишил човека от Своите грижи за него. Веднага след падението Той се приближава към Адам и Ева, призовава ги към разкаяние, обявява им, наистина, суровата присъда за техния грях, но веднага прибавя утешителното обетование за семето на жената, което ще порази властта на дявола. Самите наказания: на жената — болезнено раждане на децата и покорност на мъжа (Бит. 3: 16), на мъжа — обработване на земята не винаги успешно, но винаги мъчително (Бит. 3: 17), на двамата — телесна смърт и изгонване от рая — имали за цел да ограничат силата и разпространението на греха.

§ 38. Грехопадение на прародителите

За грехопадението на прародителите в книга Битие се разказва следното: „Змията беше най-хитра от всички полски зверове, които Господ Бог създаде. И рече тя на жената: истина ли каза Бог, да не ядете от никое дърво в рая? Жената отговори на змията: плодове от дърветата можем да ядем, само за плодовете от дървото, що е посред рая, рече Бог: не яжте от тях и не се докосвайте до тях, за да не умрете. Тогава змията рече на жената: не, няма да умрете; но Бог знае, че в деня, в който вкусите от тях, ще ви се отворят очите, и ще бъдете като богове, знаещи добро и зло. Видя жената, че дървото е добро за ядене и че е приятно за очите и многожелано, защото дава знание, взе от плодовете му и яде, па даде и на мъжа си, та яде и той“ (3: 1 — 6).

Като се съди по това, че змията говори, разсъждава, клевети Бога, старее се да увлече Ева към злото, трябва да се заключи, че съблазнителят на първите хора бил дяволът. Не напразно Христос го нарича „човекоубиец открай и баша на лъжата“ (Йоан 8: 44), а св. Йоан Богослов в кн. Откровение направо говори, че „големият змей — древната змия — е дявол и сатана, който мами цялата вселена“ (12: 9; 20: 2). Но същинска причина за падането на първите хора били самите те; те злоупотребили със своята свобода, като се поддали на измамата на дявола и понесли отговорността за своята вина.

Библейският разказ за грехопадението не малцина смятат за прост мит. Всъщност той е напълно и дълбоко психологически правдив и има всички вътрешни признаци за историческа достоверност. Като пристъпва към Ева, дяволът иска преди всичко да възпламени у нея искра на съмнение в благожелателството и любовта към тях на Бога и да предизвика у нея чувство на недоверие и неприязън към Бога. Дяволът представя Бога като несправедлив, недобър, завистлив, понеже Той, като насадил рай в Едем (Бит. 2: 8), забранил им да вкусват от плодовете на всички райски дървета. Дяволът имал очевиден успех; Ева не само влиза в беседа с него, но и изопачава заповедта Божия, усилява я с прибавката, че Бог им забранил даже да се докосват до дървото за познаване добро и зло. Проличава желанието да се подчертае строгостта и несправедливостта на заповедта — черта, психологически напълно правдоподобна за човек, който се е поддал на влиянието на злите мисли. Дяволът действа вече по-напразно и по-смело. Той употребява явна лъжа: утвърждава, че с вкусване на плодовете от дървото за познаване добро и зло хората не само няма да умрат, но сами ще станат

като богове, знаещи добро и зло. Тъй като стремежът към богоподобие бил вложен в първите хора и те, чувствайки го в себе си, несъмнено го желали и се стремели към достигането му, то дяволът лукаво си послужил с него. Ева не съобразила, че такова високо състояние може да се постигне при свободно развитие на духовните сили, при пълна съгласуваност с волята Божия, а не поради самостоятелна проява на волята. Тя пожелала да достигне нравствено съвършенство с лични средства, при помощта на забранените плодове, с пълна увереност, че нммо вълшебната сила на тези плодове механично или магически ще я направи по-съвършена. Човекът — както пояснява св. Григорий Богослов, — не пожелал да владее отразените съвършенства, а поискал да има свои собствени съвършенства, каквито никога не е имал. Затова той останал съвсем без съвършенства. Така в душата на човека станало отделяне на неговото „аз“ от Бога: човекът избрал своята собствена насока на волята към лично нравствено съвършенство.

Последицата от този избор била пълен вътрешен преврат, зло, което веднага се проявило в Ева като похот на плътта, похот на очите и горделивост житейска (1 Йоан. 2: 16). Ева станала нов човек: всичко обкръжаващо я получило в нейните очи ново осветление и плодовете на забраненото дърво и се сторили прекрасни за зрението, добри за ядене и многожелани, защото дават знание, и тя яла от тях, а след нея ял и Адам (Бит. 3: 6). Яденето от подовите на забраненото дърво е естествен резултат на вътрешното настроение на прародителите. Значи грехът на първите хора се състоял не просто само в това, че те яли от забраненото дърво, но и в пълното извратяване на тяхната вътрешна духовна природа, тяхната личност. Затова грехът им имал толкова гибелни и тежки последици.

Повествованието на книга Битие за грехопадението на прародителите се смята за истинска история както в неканоническите, така и в каноническите книги на Стари Завет. В книга Премъдрост Соломонова се говори: „Бог е създал човека за нетление и го е направил образ на Своето вечно битие; ала по завист от дявола влезе в тоя свят смъртта“ (2: 23 — 24). А Иисус син Сирахов пише: „От жена е началото на греха, и чрез нея всички умираме“ (25: 27). Прор. Йезекиил се ползва от общите черти на библейското повествование за райския живот и падането на прародителите, за да изобрази величието и падането на царя на Тир: едно историческо събитие той осветлява с друго. „Сине човешки! Плачи за тирския цар и му кажи: тъй казва Господ Бог: ти си печат на съвършенство, пълнота на мъдрост и венец на красота. Ти беше в Едем, в Божията градина... Ти бе съвършен в пътищата си от деня, когато бе сътворен, докле не се намери в теб беззаконие... От хубостта ти се възгордя сърцето ти, от тшеславието си ти погуби мъдростта си“ (28: 12, 13, 15, 17). Пророк Осия говори за евреите: „И те, като Адама, нарушиха завета и там Ми изневериха“ (6: 7). В Новия Завет на библейското повествование за грехопадението тъй също се придава историческа достоверност. Св. ап. Павел говори, че „змията с хитростта си прельсти Ева“ (2 Кор. 11: 3), или: „По-напред биде създаден Адам, а после Ева; и не Адам биде прельстен, а жената биде прельстена и падна в престъпление“ (1 Тим. 2: 13 — 14).

Освен библейските, съществуват и извънбиблейски, твърде древни предания у езическите народи за историчността на Моисеевото повествование за грехопадението. Такива са например данните, извлечени от клинообразните надписи на тъй наречения „Халдейски генезис“. Особено интересен в това отношение е откритият в XX в. от Георг Смит твърде древен халдейски цилиндър. По средата на този цилиндър е

изобразено дърво със седем клонки и два плода. От страните му стоят две фигури с протегнати ръце, мъж и жена — като се съди по накитите на главата. Зад жената е изобразена надигаща се змия. Библейският и халдейският разказ за грехопадението възпроизвеждат един и същ исторически факт, само че библейският разказ го предава в първоначалната му чистота, а халдейският е повече или по-малко успешна вариация.

§ 39. Понятие за първия (първородния) грях

В Библията терминът „първороден грях“ не се среща. Той принадлежи на Тертулиан и е употребяван от блаж. Августин в полемиката му с Пелагий.

Пелагий, еретик от края на IV и началото на V в., прокаравал мисълта, че грехът на първите хора не е повредил съществено духовната им природа и поради това не може да става дума за наследствена извратеност у потомците на Адам. Но психологията ни учи, че нито едно душевно явление, нито едно душевно движение не пропада безследно, но оставя повече или по-малко дълбоки следи в душата и оказва влияние на нейния по-нататъшен живот. Толкова повече неестествено би било да смятаме, че безследно би минал за първите хора и техните потомци такъв дълбок нравствен преврат, какъвто те преживели при първия си грях. Затова блаж. Августин е бил прав, когато учел въз основа на Св. Писание за всеобщността и наследствеността на прародителския грях или, което е същото, за последиците от първородния грях у потомците на прародителите.

Учението за първия (първородния) грях най-подробно е изяснено у св. ап. Павел в Посланието му до римляни: Установена е мисълта за всеобщността на греха, вътрешната му сила над човека, отношението към закона, посредством който човек по-ясно познава своя грях, и смъртността му за човека (гл. 5 — 7).

Под „първороден грях“ се разбира греховността или греховното състояние на нашата природа, с които ние се раждаме. С други думи: първородният грях е наследствено разстройство и разтление на нашата духовна природа, вътрешна наклонност, живо греховно начало, което действа у човека със силата на закон и го влече към злото. „Аз зная, че в мене, сиреч в плътта ми, не живее доброто; защото 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. А щом върша това, що не искам, не аз го върша вече, а грехът, който живее в мене. И тъй, намирам у себе си такъв закон, че, когато искам да върша доброто, злото стои до мене“ (Римл. 7: 18 — 21).

Православното учение за първородния грях не споделя песимистичния възглед на протестантите, според който прародителите при първия си грях извратили своята природа до такава степен, че изгубили дори способността да вършат добро¹. То е свободно и от повърхностния оптимистичен възглед на римокатолиците за греха на прародителите, който уж се състоял само в загубване на първодадената свръхестествена благодат, която изглаждала противоположностите на плътта и духа, и във възвръщане на човека към предишната му чиста, предоставена сама на себе си природа². Разстройство на цялата човешка природа от греха всъщност нямало. Според право-

1. Вж. по-подробно у: Д. В. Дюлгеров и Ил. К. Цоневски: Учебник по мисионерство. София, 1937 г., с. 192 сл.

2. Пак там, с. 64 сл.

славното учение грехът, като прониква подобно на отрова в цялата природа на човека, заразява основните й способности и сили, а заедно с това внася разстройство и във външната природа, като я подхвърля, според израза на апостола, на суетата (Римл. 7: 20).

Последиците на греха стоят в двояко отношение към самия грях.

Първо. Връзката между тях е вътрешна, причинна, доколкото последиците на греха са естествен резултат от самата природа на греха, подобно на това, както обгарянето е естествена последица от докосването до огъня. Грешникът според Стария Завет „сам носи върху себе си своето беззаконие“ (Лев. 17: 16) или „своя грях“ (20: 17; ср. Ис. 53: 11), така че той не може да се освободи от тях безнаказано. Бог предава грешниците „в ръката на тяхното беззаконие“ (Йов 8: 4), така че „които са орали нечестие и сяли зло, него пожънват“ (Йов 6: 8) и „които са сеяли вятър, буря ще пожънат“ (Осия 8: 7). Св. ап. Йаков посочва естествената вътрешна връзка между греха и смъртта като последица на греха с думите: „Грехът, извършен, ражда смърт“ (1: 15). Същата мисъл разкрива и св. ап. Павел: „Недейте се лъга: Бог поругаван не бива. Каквото посее човек, това и ще пожъне: който сее в плътта си, от плътта ще пожъне тление“ (Гал. 6: 7 — 8).

Второ. Връзката между последиците на греха със самия грях е външна, доколкото последиците служат за наказание на грешника. Така гледа напр. на смъртта св. ап. Павел: „Платката, що дава грехът, е смърт“ (Римл. 6: 23), т. е. смъртта е възмездие за греха или данък, който грехът взема от човека. Значи, смъртта е наказание за греха.

Разглеждани като наказание за греха, последиците му нямат характер на отмъщение за греха, а имат дълбоко педагогическа или изправителна и спасителна цел. Например смъртта служи и като наказание и заедно с това като благо за човека. Тя поставя преграда на развитието на греха до безкрайност, заставя човека да мисли за Бога, за бъдещия живот, за вечността. Страхът от смъртта и мисълта за нея са най-доброто средство за поддържане в нашата душа сериозно нравствено настроение... „Във всичките си работи помни за твоя край, и вовеки не ще съгрешиш“ (Сир. 7: 39).

Най-голямо недоумение буди проклинането на земята от Бога за греха на човека. Под „проклятие“ се разбира лишаването на земята от някои нейни съвършенства, дадени й чрез благословението Божие при нейното създаване. Най-очевиден показател на това е намаляването на нейното плодородие: „Тръне и бодили ще ти ражда тя“ (Бит. 3: 18). Според св. ап. Павел „тварите се покориха на суетата не доброволно“ (Римл. 8: 20). Тварите са подхвърлени на суетата, т. е. на напразно, безцелно съществуване, или, с други думи, те изгубили разумната цел на своето битие, престанали да съответстват на разумната основа на битието. И това става, защото сам човекът вследствие на греха не е могъл да осъществи предвечната цел и истината на своето битие, а затова и не е могъл да направи разумно и нравствено както своето лично съществуване, така и съществуването на целия свят. Целта на живота на света може да се достигне само чрез човека и в човека; той трябвало да бъде цар на природата. Но поради греха си той изгубил това господство и попаднал под действието и зависимостта на материалните закони за съществуване. Първите хора очаквали, че с вкушването на забранените плодове ще достигнат висше божеско знание, но скоро се разочаровали в своята надежда: „Тогава се отвориха очите на двамата и разбраха, че са голи“ (Бит. 3: 7). С други думи, вместо да станат богове, хората се убедили чрез греха, че са се подчинили на външните, физически закони на съществуване и с това — в значителна степен — обезсмислили своето съществуване и за себе си, и за света. Господството над света се сменило с робство пред него.

§ 40. Последици от първия (първородния) грях

Над съгрешилите прародители преди всичко се сбъдва казаното от Бога, че щом нарушат заповедта Му, ще се покорят на смъртта: „В който ден вкушиш от него, бездруго ще умреш“ (Бит. 2: 17). Каква смърт?

Първо, смърт духовна, която се състои в отдалечаване на човека от Бога, Източника на живота. Ако истинското благо е в Бога, то Бог трябва да бъде последна цел и главен обект на човешката любов, знание, стремежи. Човекът няма самобитен живот, такъв има само Бог, „защото ние чрез него живеем, и се движим, и съществуваме“ (Деян. 17: 28). Отдалечаването на душата на човека от Бога естествено има за последица отслабване на духовните сили и на живота; това е духовната смърт на човека. Отдалечаването на човека от Бога незабавно се отразява в съвестта на човека с чувството на страх, виновност, тревога. Когато Бог искал да призове първите хора към покаяние, Адам Му отговаря: „Чух гласа Ти в рая и ме достраша, защото съм гол и се скрих“ (Бит. 3: 10). По-рано гласът на Бога бил приятен за Адам, а сега станал страшен.

Второ, смърт телесна, т. е. първият човек от деня на вкушването от плодовете на забраненото дърво станал смъртен; грехът привнесъл със себе си в организма на човека началото на повредата и разстройството, болестите и отслабването. С голяма определеност говори за това Бог на Адам: „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). От това време смъртта станала обща съдба за всички хора. Св. ап. Павел говори: „Чрез един човек грехът влезе в света, а чрез греха — смъртта, и по такъв начин смъртта премина във всички хора чрез един човек, в когото всички съгрешиха“ (Рим. 5: 12).

Смъртта е рожба на греха. Тя не е естествено явление, присъщо на човека.

Тъй нареченият натуралистичен възглед за смъртта е неприемлив; той е несъстоятелен. Според него в природата няма живот без смърт. Животът, по силата на закон за борбата за съществуване в органичния свят се поддържал от смъртта: всеки организъм живеел за сметка на друг. Животните унищожават растенията, а растенията на свой ред се хранят от остатъците на животните, разложили се в земята. Но всъщност има голяма разлика между смъртта на животните и смъртта на човека. Смъртта за животните не може да бъде тъй тежка и страшна, понеже животното няма съзнание за нея. То безсъзнателно изгубва живота и се слива с общия живот на природата. За човека смъртта е страшна вследствие на присъщото му съзнание за нейното значение.

Натуралистичният възглед върху смъртта търси опора в самата Библия. Бог говори на Адам: „Пръст си и в пръст ще се върнеш“ (Бит. 3: 19). Също и писателят на кн. Еклисиаст смята физическата смърт очевидно за естествена, неизбежна участ на човека и на всички животни, когато говори, че една и съща е участта на човека и животното, че всичко живеещо умира и че след това: „Ще се върне пръстта в земята, каквото си е била; а духът ще се върне при Бога, Който го е дал“ (12: 7). Най-после, св. ап. Павел приписва на Адам тяло смъртно, душевно, за разлика от тялото на възкръсналия Христос (1 Кор. 15: 42 — 55). Но трябва да имаме предвид, че в тези места се говори за тялото след греха. След греха смъртта, разбира се, е необходимо, неизбежно явление. Но собствено: „Бог не е създал смъртта“, а „е създал човека за нетление“ (Прем. Солом. 1: 13; 2: 23). Смъртта била възможна поради първоначалната при-

рода на човека („земля́ еси́“), но тя станала действителна поради личното участие на човека в греха. Адам е могъл да не умира физически. Това е ясно от думите на Бога: падналият Адам „да не простре ръка да вземе от дървото на живота, та, като вкуси, да заживее вечно“ (Бит. 3: 22). Очевидно е, че човек е бил предназначен за вечен живот и по тяло.

Грехът преди всичко внесе разстройство в областта на човешката воля, засегнал нейната свобода. За това свидетелства нежеланието на първите хора да се покаят за греха, да се изправят. Вместо разкаяние, те изявяват самооправдание: Адам хвърля вината върху Ева, Ева върху змията. У потомството на Адам наклонността повеќе към злото, отколкото към доброто, придобива характер на вътрешен закон. За това говори св. ап. Павел в Посланието си до римляни: „И тъй, намирам у себе си такъв закон, че, кога искам да върша доброто, злото стои до мене. Защото с вътрешния си човек намирам услада в закона Божи, но в членовете си виждам друг закон, който воюва против закона на моя ум и ме прави пленник на греховния закон, що е в членовете ми“ (7: 21 — 23). Усещането на доброто и желанието му се запазили у човека, но не останали у него сили да върши доброто, да превърне своето желание в дело.

След нравственото извратяване на човека естествено трябвало да последва и повреждането на неговия ум, на познавателната му способност. Тук под ум се разбира способността за познаване висшите религиозни предмети, а не логическата способност за мислене. Способността за познаване на външния свят се запазила, макар и в това отношение човек да не прилича на този господар на природата, какъвто го изобразява кн. Битие до грехопадението. Човек посредством знанието и сега покрива природата, но частично и с голямо напрежение. Историята на просвещението говори, че слабата страна в областта на човешките знания не е външният свят и придобиваните за него чрез външен опит знания, а областта на вътрешния духовен свят на човека и особено свръхсетивния, божествения свят. Висшият, горният, божественият свят станал за човека като че чужд, а обикновено става чуждо на ума това, което е далеч от сърцето: „Душевният човек не възприема онова, 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).

§ 41. Наследственост на първия (първородния) грях

Мисълта, че първородният грях е всеобщ и последиците му се предават на поколенията е изразена ясно в Св. Писание: „Вече обвинихме както иудеи, тъй и елини, че всички са под грях, както е писано: „няма нито един праведен“ (Римл. 3: 9 — 10), или: „Всички съгрешиха и са лишени от славата Божия“ (3: 23). В Св. Писание се говори и за начина, по който се е разпространил грехът в човешкия род: от родители на деца чрез раждането. Псалмопевецът говори в своя покаянен псалом: „Ето, в беззаконие съм заченат и в грях ме роди майка ми“ (Псал. 50: 7). А Спасителят говори на Никодим: „Истина, истина ти казвам: ако някой се не роди от вода и Дух, не може да влезе в царството Божие: роденото от плътта е плът, а роденото от Духа е дух“ (Йоан 3: 5 — 6). Думата „плът“ тук означава още греховна насока на живота на естествения човек, т. е. общия нравствен облик на естествения човек.

Истината, че грехът на Адам се предава на неговото потомство, е напълно съгласна с биологичния закон за наследствеността, по силата на който родителите предават

на децата си не само своите физически особености — родови и индивидуални, — но и нравствените черти на своя характер. Според общия закон семето дава свой определен плод и произведението не е по-добро от своята причина. За този закон говори и св. Григорий Нисийски: „Съгласно закона на природата роденото е еднакво с родилца: така и от човека се ражда човек, от страстния — страстен, от грешника — грешник“. А Московският митрополит Филарет пише: „Както от заразения извор естествено тече заразен поток, така и от Адам, заразен от греха и затова смъртен, естествено трябвало да произлезе греховно и смъртно потомство“. Обичаят да се кръщават децата, който съществува в Църквата от дълбока древност, е ясно свидетелство на винаги съществуващата в Църквата вяра в наследствеността на първородния грях.

Твърде несериозно и неправдоподобно е мнението на Пелагий, че първородният грях се е разпространил у хората по външни пътища — поради подражаване на греховния пример на Адам и поради придобитата привичка на волята да греша.

Влиянието на примера е чисто нравствено, а не принудително и неизбежно. Тъй е заразителен поради наследственото влечение на душата към злото. Даже децата при първото пробуждане на техния съзнателен живот преди всякакво странично влияние на средата проявяват явно признаци на зла воля, егоизъм, завист, ревност, алчност, злост, каприз и т. н. Без наследствено влечение към злото всичко това би било неосъществимо.

Как да обясним предаването вината на Адам и осъждането на всички негови потомци за греха, който те лично не са извършили? Справедливо ли е да се възлага на всички хора отговорност за Адамовия грях? Защо всички хора са по природа чеда на гнева Божи? (Ефес. 2: 3).

Някои богослови се опитват да обяснят отговорността за първородния грях и неговата наследственост с това съображение, че Бог, поради Своето предведение, знаел, че уж всеки от нас на мястото на Адам непременно би извършил същия грях и затова вменява на хората Адамовия грях като техния собствен, личен. Това обяснение е напълно несъстоятелно: несъществуваща вина се смята за действителна; налага се наказание преди да има вина.

Други богослови дават следното обяснение: Адам е глава на произлязлото от него човечество, негов родоначалник във физически и нравствен смисъл. Следователно, неговият грях е грях на цялото му потомство. „Несъмнено — пише Ориген, — всички ние сме били в утробата на Адам“. Това обяснение е несъстоятелно. Ние сме били в Адам по природа, а не като личности. Всяка отговорност зависи от личното самоопределение на човека.

Трети пък казват: цялото човечество е организъм; членовете му са тясно свързани един с друг. Следователно и те носят взаимна отговорност за първия грях. В основата на това мнение има дълбока нравствена идея: децата или в по-широк смисъл потомците споделят съдбата на своите прародители, не бягат от техните нещастия. Тъй като спасението на прародителите от греха, съгласно думите на Бога, ще дойде от „Семето на жената“, от благословен Потомък на прародителите, то цялото тяхно потомство поема върху себе си отговорността за греха, за да спомогне да не погинат прародителите. Иисус Христос изкупил човешкия род, потомството на прародителите, което съзнало като свой техния грях, и заедно с това изкупил и тях — прародителите — от греха, „та без нас да не достигат съвършенство“ (Евр. 11: 40). И в обикновения живот децата със своето добро поведение възстановяват честта на своите престъпни родители, като понасят покорно и добросъвестно всички наказателни

следствия на техните престъпления.

Правилно изяснение на отговорността за първородния грях е възможно при правилно учение за изкуплението. Изкуплението, възстановяването на съюза между Бога и човека е дадено от Христа с възплъщението Му, страданията Му, кръстната Му смърт, възкресението и възнесението Му. Целият Му живот е изкупителна жертва за греха на прародителите. За да се спаси човек, необходимо е лично да усвои изкупителното дело Христово, да се приобщи към него. Усвоеният даденото от Христа изкупление изгражда с вяра, надежда и любов своето спасение; то е завършек на подвига му през целия земен живот. Вярващият усвоява изкупителното дело Христово чрез тясно единение с Христа, подобно на съединението на лозата с пръчката (Йоан 15: 5 — 7), на главата с членовете (Ефес. 4: 16). Силата, близостта на единението с Христа определят степента на участието му в плодовете на изкуплението. Прегрешението на Адам има за последица осъждане и гибел на всички негови потомци, защото всеки от тях в една или друга степен като следва влечението и гласа на ветхата Адамова природа в себе си, свободно се приобщава с греха на Адам, лично участва в него. „Грехът стои при вратата: той те влече към себе си, но ти владей над него“, говорил Бог на Каин преди неговото престъпление (Бит. 4: 7)¹.

Малцина водят борба с греховното влечение; мнозинството с готовност му служи. Затова то понася и отговорност. Потомците се наказват само когато продължават греховете на своите бащи или когато грешат „според своите бащи“, т. е. също така, както и техните бащи и с това като че се обединяват с тях в един неразделен греховен организъм. Така на Стария Завет е присъща мисълта за наказанието на децата за вината на бащата. Но при какво условие? Това е посочено в кн. Изход: „Аз съм Господ, Бог твой, Бог ревнител, Който за греха на бащи наказвам до трета и четвърта рода децата, които Ме мразят“ (20: 5; ср. 34: 7). Последните думи („които Ме мразят“) показват, както пояснявали пророците, че „всеки ще умира поради своето собствено беззаконие“ (Йер. 31: 30), „Син не ще понесе вината на син, правдата на праведния при него си и остава, и беззаконието на беззаконния при него си и остава“ (Йез. 18: 20). Принципът за личното вменяване и личната отговорност за първородния грях се е проявил с пълна сила само в християнството, благодарение на Христовото изкупително дело, което дало на човека възможност и сила да побеждава греха. И пророците съзерцават пълното прилагане на този принцип в бъдещото за тях месианско време, когато собствено станало възможно свободното отношение към греха.

И така, първородният грях сам по себе си носи само възможност за духовна смърт; тя става действително наказание само чрез личните грехове или личното развитие на наследствената греховност.

Подлежат ли в такъв случай на осъждане умрелите младенци, които не са съучаствали съзнателно със своя ум в греха на Адам?

В Божественото Откровение няма положителен отговор на този въпрос, но някои отци на Църквата, които засягали в учението си този въпрос (св. Григорий Богослов, св. Григорий Нисийски), допускали възможността такива младенци да бъдат освободени от наказания, защото „не всеки, недостоен за чест, е достоен вече за наказание“ (св. Григорий Богослов).

II ЧАСТ

1. Вж. по-подробно във II ч., § 12 — 14.

ОТДЕЛ I

Учение за Бога като Изкупител

§ 1. Бог-Изкупител

Първородният грях внесъл разстройство във вътрешната природа на човека и във външния свят. Той не лишил обаче човека от способността да се избави от него, да се спаси. Ето защо идеята за спасението, наравно с идеята за грехопадението, заема централно място в библейския светоглед. При всичката склонност към злото у падналия човек се запазило влечението към доброто. У естествения човек (у езичниците) се запазило според св. ап. Павел съзнанието за греховност, т. е. съзнанието, че трябва да вършат доброто, а не злото, защото „те показват, че делото на закона е написано в техните сърца, в туй време, когато тяхната съвест свидетелства, и мислите им една друга се обвиняват, или се оправдават“ (Римл. 2: 15). Освен съзнанието за греха, на естествения човек било присъщо и съзнанието за своята виновност. Езичниците, според думите на св. ап. Павел, „знаят правдата Божия, именно, че тия, които вършат такива (лоши) дела, са достойни за смърт“ (Римл. 1: 32). Поради това съзнание вътре в самия човек от дълбочината на неговото сърце могло да се породи желание да се освободи от греха и положително да се стреми към спасение. Това желание и този стремеж са получили по-голяма сила и напрежение у евреите под влияние на даденото им Божествено Откровение. Предвид на това възниква естествено предположение: може ли човек да се освободи от греха сам? Може ли той да развие у себе си зачатъците на доброто до такава степен, щото злото у него напълно да бъде победено от доброто?

Човек не може напълно да унищожи в себе си греховността. Достатъчно е да си припомним картинното изобразяване от св. ап. Павел борбата у човека на доброто със злото (Рим. 7: 18 — 23). Като съзнава безсилието си сам да се освободи от греха, апостолът с мъка и горест възкличава: „Нешастен аз човек! Кой ще ме избави от тялото на тази смърт?“ (Римл. 7: 24). Но дори ако хората, въпреки смътното съзнание на своя грях и безсилното желание да се освободят от него, можеха да принесат Богу искрено разкаяние за своя грях, и тогава те не щяха да достигнат спасение. Тази мисъл разкрива св. Атанасий Велики в своята знаменита проповед „За възплъщението на Бог Слово“: „С покаянието не би се спасила справедливостта по отношение на Бога. Той не би бил верен на Себе Си (т. е. на Своето законоположение за смъртта заради греха), ако смъртта би престанала да владее хората. При това покаянието не извежда от естественото състояние, а само прекратява греховете. Ако беше само прегрешението, а не последваше след него тлението, то прекрасно щеше да бъде покаянието“.

Човек също така не би могъл да измоли сам прошка за своя грях от Бога. „Не е ли могъл Бог чрез Своето слово да унищожи клетвата, която тежала върху хората?“ — пита св. Атанасий Александрийски — и отговаря така: „Трябва да имаме

предвид полезното, а не да разсъждаваме, че за Бога всичко е възможно... Ако Бог поради всемогъществото Си изрече да се унищожи клетвата, то благодаратта, възвръната на човека, щеше да бъде външна. Чрез това човек само би се научил да престъпва закона, и непрестанно като съгрешава, той непрестанно би имал нужда от прощаване и Бог отново би трябвало да изрича повеления и да унищожава клетвата. И затова тази потребност би се продължавала до безкрайност, хората пък все още биха били виновни, раболепствайки на греха". Грехът никога и в никакъв случай не би могъл да бъде простен на човека; всяко извинение на греха всъщност е само примиряване с него, а не освобождаване от него. За освобождаване от греха, за спасяване на човека е било нужно всецяло нравствено възраждане на човека; грехът тежал върху него не само като вина, но и като определено състояние. Такова нравствено възраждане било невъзможно за човека с похабени от греха сили. както е невъзможно за възрастния човек да влезе отново в утробата на майка си и стено да се роди (Йоан 3: 4). Но невъзможното за хората, според думите на Христа, е възможно за Бога (Мат. 19: 26). И изкуплението, и спасението на хората, невъзможно и непосилно за тях чрез лично напрежение, било осъществено от Бога. В Св. Писание то се представя като дело на триипостасния Бог: „А когато се яви благодтта 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 Исуса Христа, нашия Спасител" (Тит. 3: 4 — 6). По-частно, в Св. Писание се посочва, че делото на изкуплението и спасението е извършено от второто Лице на Св. Троица — Син Божи: „И ние видяхме и свидетелстваме, че Отец проводи Сина за Спасител на света", пише св. ап. Йоан Богослов (1 Йоан. 4: 14).

§ 2. Подбуди за изкуплението на човека

Бог е свет и не е причастен на греха. Грехът е следствие на злоупотребата от страна на хората със своята свобода. Но не бива да мислим, че грехът и свързано с него зло са се явили без знание на Бога, или че те са били необходими, т. е., че сътвореният от Бога свят по необходимост носил в себе си като необходима проява своето несъвършенство и ограниченост. Светът, както и човекът, според мисълта на Твореца, трябвало да служат за отражение на Неговите съвършенства и в това да намират блаженство. Човекът злоупотребил със своята свобода и извършил нравствено и физическо зло. Обещанието Божие обаче за блаженството на тварите трябвало да остане неизменно, „защото у Бога няма да остане безсилна нито една дума" (Лука 1: 37).

Бог предвиждал падането на човека, и от вечност определил и спасението му. Тази мисъл ясно е изразена в Свещеното Писание: „Жертва и принос Ти не пожела, а тяло Ми приготви (или буквално от еврейския текст, „продупчили са Ми ухото", както са правили с роба, ако той в седмата юбилейна година не е искал да напусне своя господар. Това означавало пълна покорност завинаги. В различните преводи — гръцкия на 70-те, славянския, руския, българския, немския и др. — цялото е взето вместо частта). Всесъжжения и жертви за грях не Ти са угодни. Тогава рекох: ето, ида (писано е за Мене в началото на книгата), да изпълня, Боже, Твоята воля" (Евр. 10: 5 — 7; ср. Псал. 39: 7 — 9). Св. ап. Павел пише на солуняни: „От-

начало Бог чрез освещение от Духа и чрез вяра в истината ви избра за спасение" (2 Сол. 2: 13). Вследствие на това предвечно определение („въ главизнѣ книжѣй", „ѿ началѣ") Бог веднага след грехопадението на човека дава обещание, че човекът ще бъде изкупен и освободен от греха чрез „семето на жената". По-нататъшната история на човечеството е история на божественото домостроителство — на умъртвяване на злото и на тържество на доброто и славата Божия. Това тържество на доброто се разкрива във всичката си пълнота с идването на Божия Син на земята, защото „Той еднакво взе участие в същите (в плът и кръв), та чрез смъртта да порази оногово, у когото е властта на смъртта, сиреч дявола, и да избави ония, които от страх пред смъртта през цял живот бяха подложени на робство" (Евр. 2: 14 — 15).

Бог по Своята природа е любов (Ср. 1 Йоан. 4: 8, 16). Желанието на любовта Божия да блаженстват разумните твари и да постигнат целта на своето битие не се изменило вследствие греха на човека. Грехът стеснявал проявата на любовта Божия: човек не откривал сърцето си за Божията любов. Разбира се, и преди Христа Бог обичал човека. За това говори предхристиянската история, която носи печата на явните грижи на Божествения промисъл за болното, паднало човечество — юдейството и езичеството. Но тази любов не била изявявана в пълнота. Тя била само дълготърпелива, очаквала времето, за да се открие като любов на баща към непослушен, блуден син. За пълнотата ѝ е била нужна взаимна любов. И Бог очаквал тази любов, очаквал човек да се опомни, да се освободи от себе си и да прояви пълна готовност да обича Бога.

Човек обаче не може сам да даде откуп за сторения грях, да се освободи от греховното самолюбие и да възпламени у себе си свята любов към Бога. Необходимо било, така да се каже, Бог да се приближи към човека, да даде откуп вместо него, и чрез проявяване на Своята любов към човека да го обърне и привърже към Себе Си. Любовта на Бога към човека не може да не възроди у човека любов към Бога. От опит знаем, че дори нашата несъвършена любов привлича към нас сърцата даже на озлобените. Толкова повече любовта на Бога към хората може да възпламени у тях искрата на любовта към Себе Си. „Ние Го любим (Бога) — говори апостолът на любовта, — защото Той по-напред ни възлюби" (1 Йоан. 4: 19). Син Божи слязъл на земята от любов към хората, дал откуп за греха, възвърнал човека към Бога и възпламенил у него любов към Бога. Той възродил човека за нов живот, преобразил, възсъздавал неговия вътрешен мир, възстановил у него образа Божии, би-дейки Сам образ Божии: „Бог, богат с милост, поради голямата Си любов, с която ни обикна, макар да бяхме мъртви поради престъпленията, оживотвори с Христа" (Ефес. 2: 4 — 5). „За това дело — разяснява св. Атанасий Велики — не е бил достатъчен никой друг, освен Образът на Отца. Понеже написаният на дърво лик станал невидим поради замърсяване, трябвало отново да дойде Този, Чийто е този лик, за да може да го възстанови в същото същество: заради изображения лик ни се хвърля и самата същност, на която той е изобразен, но се възстановява отново у него. Подобно на това и Всесветият Син на Отца като Образ на Отца дошъл на земята, за да обнови човека, създаден по този Образ". Разбира се, „това не е могло да се извърши чрез хората, понеже сами те са сътворени по образ, не е могло да се извърши и чрез ангелите, понеже и те не са образи. Затова Божието Слово дошло самолично, та да може като Образ на Отца да възсъздаде сътворения по образ Божии човек".

Изкупителното дело Христово има две страни: 1) възстановяване на Божията любов към човека (обективна страна), и 2) възстановяване на любовта на човека

към Бога (субективна страна), свързано с пресъздаване на човека за нов божествен живот. Изкуплението е могло да се извърши само от Бога; то се извършило от въплътилия се Син Божи. Бог се съединил с човека, като предал на възприетата от Него човешка природа силата на Божествения живот, а чрез нея обновил и осветил природата на цялото човечество. „Поради Своята неизмерима благодат — говори св. Иринеи Лионски — Син Божи станал това, което сме и ние, за да направи нас това, което е Той“. „Самото Слово Божие, Образ неизменяем, израз на Отца, се явява при Своя образ, приема плът зарази плътта, съединява се с душата заради моята душа, като очистива подобното с подобно“, писал св. Григорий Богослов. Според св. Йоан Дамаскин въплъщението на Бог-Слово напълно съответствало и на личното Негово свойство като Син Божи: „Отец е Отец, а не Син; Син е Син, а не Отец; Дух Свети е Дух, а не Отец и не Син. Защото свойството е неизменно... Затова Син Божи става и Син човешки, та да остане свойството неизменно. Бидейки Син Божи, Той станал Син Човешки, като се въплътил от св. Дева, без да се лиши от синовното свойство“ („Точно изложение на Православната вяра“ IV, 4).

Христология

§ 3. Исус Христос — Изкупител

Изпълнило се определеното време и Син Божи се въплътил, за да изкупи всички хора: „Когато се изпълни времето, Бог изпрати Своя Син (Единороден), Който се роди от жена и се подчини на закона, за да изкупи ония, които бяха под закона“ (Гал. 4: 4). Въплътилият се Син Божи е Исус Христос, роден от Пресвета Дева Мария, съгласно благовестието на ангела: „Ето, ти ще заченеш в утробата, ще родиш Син и ще Го наречеш с името Исус“ (Лука 1: 31). „Той ще спаси народа Си от греховете му. А всичко това стана, за да се сбъдне реченото от Господа чрез пророка, който каза: ето, девицата ще зачене в утробата си и ще роди Син и ще Му нарекат името Емануил, което ще рече: с нас е Бог“ (Мат. 1: 21 — 23).

Учението на Църквата за личността на Исус Христос кратко е изяснено в именуването Му Богочовек. Това наименование наистина не се среща в Св. Писание, но то изразява напълно същността на богооткровеното учение за личността на Исус Христос, същността на христологията.

Истината за богочовечеството на Исус Христос кратко е формулирана от св. ап. Павел с думите: „Велика е тайната на благочестието: Бог се яви в плът“ (1 Тим. 3: 16). Св. евангелист Йоан, който е изразил в своето Евангелие възвишеното учение за това, че „Исус е Христос, Син Божи“ (20: 31), говори: „Всякой дух, който не изповядва, че в плът е дошъл Исус Христос, не е от Бога: това е духът на антихриста“ (1 Йоан. 4: 3).

Вярата в Исус Христос като Богочовек е основополагаща вяра в Църквата. А учението за Христа Богочовека е един от основните догмати на Църквата, винаги защитаван и при възниквали ереси запазван от изопачавания и изразяван в конкретни формулировки.

Ересите, които давали повод подробно да бъде разкрито учението на Църквата за личността на Исус Христос, са възникнали под две влияния — на юдейството и на езичеството. Юдеите и езичниците като приемали християнството не се отказва-

ли изведнъж от своите предишни възгледи и се стараели да изяснят християнството от свое гледище — юдейско или езическо. Поради това в първите векове срещаме две разнолики ереси — юдействащи и езичестващи.

Юдействащите изхождали от възгледа, че Месия ще бъде земен цар — властелин, Който ще създаде за юдеите блестящо политическо положение, ще възвърне времената на Давид и Соломон. Образът на явлия се Месия, смирен и унижен, претърпял кръстни страдания за изкуплението на хората, будил у тях съблазън; те не могли да се примирят с Него. За това свидетелства св. ап. Павел: „Ние проповядваме Христа разпнатия, Който за юдеи е съблазън“ (1 Кор. 1: 23).

Под влияние на юдейските възгледи и очаквания се създава евионитската ерес. Известен нейн представител е Керинт (през I в.). Него изобличавал още св. Йоан Богослов. Керинт представял Исус Христос за прост човек, родил се по естествен начин от Йосиф и Мария, но надарен свише — при кръщението — с даровете на Дух Свети. Разпнат бил и страдал като прост човек. Поради това страданията и смъртта Му не могли да имат изкупително значение. Керинт смятал Христос само за божествен пратеник или пророк и отричал Неговата божествена природа. Но най-строг и последователен защитник на евионизма бил епископ Павел Самосатски, осъден на Антиохийските събори в 266 и 272 г. Той именувал Христос Син Божи, но само в нравствен смисъл.

Учението на езичестващите имало за основа езическия дуализъм, според който материята е зло начало. Поради това те смятали, че Изкупителят или Спасителят на човечеството не може да принадлежи на веществения свят, а трябва да бъде един от духовете, за да освободи свързаните от веригите на материята души на хората. Представители на това учение били гностиците; те смятали Христос за един от висшите еони, божествени духове, Който се явил на земята, за да възвести на хората небесния живот и чрез просвещение да ги освободи от сетивния живот. Христос, според тях, не е истински човек, защото материята или плътта е зло. Поради това и учението за изкуплението чрез Неговите страдания и смърт е несъстоятелно. Спасение се достига по пътя на знанието, просвещението, висшето познание, а проповедта за разпнатия Христос е безумие. Към езичестващите гностици са приложими думите на св. ап. Павел: „Елините търсят мъдрост, а ние проповядваме Христа разпнатия, Който за юдеи е съблазън, а за елини безумство“ (1 Кор. 1: 22 — 23).

Юдействащите отричали Божествената природа на Исус Христос, а езичестващите — Неговата човешка природа. От гностиците особено ревностни били докетите; те учели, че Христос имал само вид на човек, а не истинска човешка природа, имал плът привидна, призрачна.

Тези противоположни ереси изопачават и рушат вярата на Църквата в Исус Христос като Богочовек. Отците на Църквата от първите три века отстоявали тази вяра и именували Христос, съгласно със словото Божие, ту истински Бог, ту истински човек, Син Божи и Син човешки, ту направо Богочовек. Терминът „Богочовек“ принадлежи на Ориген. Учението за богочовечеството на Исус Христос отците и учители на Църквата поставяли в неразривна връзка с изкуплението. Въплъщаването на Исус Христос е било необходимо, защото човек не е могъл да пресъздаде и изкупи сам себе си: това е могъл да направи само Бог. „Исус Христос като Посредник между Бога и човеците — по думите на св. Иринеи Лионски — чрез Своето родство с Единия и другите трябва да ги приведе към приятелство, да постави човека пред Бога, а на човеците да открие Бога“.

Появили се и отражения на споменатите еретически направления — евионитското и докето-гностическото. Църквата трябвало да защитава истината за Божеството на Исус Христос против ереста на Арий и истината за човешката природа на Исус Христос против ереста на Аполинарий. Аполинарий учел, че човешката природа се състои от три части — тяло, душа и дух, и че Исус Христос имал само душа и тяло човешки, а вместо човешки дух — Божество, т. е. приписвал на Христос непълна човешка природа.

Аполинариевото учение било осъдено от Църквата. Църковните отци и учители напомняли, че Исус Христос, за да възстанови и излекува човешката природа, изцяло трябвало да я възприеме във всичката ѝ пълнота. „Кое то не е възприел, то не е излекувано, но което се е съединило с Бога, то се спасява“ — писал и говорил св. Григорий Богослов против Аполинарий. Ереста на Аполинарий ясно се опровергавало от Свещеното Писание: „Понеже децата са участници в плът и кръв, то и Той (Исус Христос) еднакво взе участие в същите... Защото, наистина, не от Ангели приема естество, а от потомството Авраамово приема“ (Евр. 2: 14, 16).

§ 4. Съединение на двете естества на Исус Христос

Църквата формулирала и изяснила догмата за Богочовечеството на Исус Христос. Тя трябвало да определи и отношенията между Божеската и човешката природа на Исус Христос. Имало две крайни мнения, които се оформили в ереси. Едни признавали различието на естествата в Исус Христос, но отричали единството им, а други признавали единството, но отричали различието им и ги смесвали.

Подтик за тези два крайни възгледа дал Ориген. Той искал да разясни съединението в Христос на двете природи и твърдял, че Божеството не се е съединило с човешкото тяло непосредствено, но чрез посредничеството на душата, която по своята природа е годна за съюз с Бога и е предназначена за живот в тялото. Как и кога Божеството се е съединило с човешката душа, Ориген обяснявал въз основа на своята теория за предсъществуването на душите. Душите на всички хора, според Ориген, са сътворени от Бога отначало. Тогава е съществувала и душата на Изкупителя на света. Когато всички души паднали, душата на Изкупителя на света останала вярна на Бога, пребивавала в съюз с Него, приближила се към Него с вяност и любов. Така се създадо общение между човешката душа и Бога, установило се нравствено единение между тях. Ориген съзнавал непълнотата на това обяснение и добавял, че душата на Христос все повече и повече се приближавала към Бога и с това се обожествила.

В учението на Ориген има две положения, които впоследствие станали изходни начала на два крайни еретически възгледа. Първо — между двете природи на Христос има само нравствено единение; то било защитавано от Антиохийската богословска школа, която се отличавала с рационалистичен характер. Второто — човешката природа на Христос се обожествила и се сляла с Божеската; то било усвоено от Александрийската школа, която се отличавала с мистичен характер. От видните представители на Антиохийската школа, които разделяли естествата на Исус Христос и отричали единството им, можем да посочим Диодор Тарсийски и Теодор Мопсуестийски. Ревностен проповедник на техните възгледи бил Константинополският патриарх Несторий. Той учил, че между Божеското и човешкото естество на

Христос няма вътрешно ипостасно единство, а само нравствено единство. Бог Слово пребивавал в Христос като в храм. У Него станало съприкосновение, а не единение на естествата. Бог Слово бил едно лице, а човекът Христос — друго лице — ἄλλος καὶ ἄλλος. Поради това Пресв. Дева Мария е родила не Бога, а човека Христос; тя трябвало да бъде именувана Христородица, а не Богородица.

Защитник на православното учение против Несторий бил св. Кирил Александрийски. Той написал 11 анатематизми против него.

Увеличащи се и недостатъчно подготвени последователи на св. Кирил не проумели някои негови неточни изрази вследствие на неизработената още точна богословска терминология и станали проповедници на нова ерес. Св. Кирил казал: „Едно е естеството на въплътителото се Слово“, като употребявал μία φύσις вместо μία ὑπόστασις. От този израз те извадили заключение, че Исус Христос има едно естество, а не две — човешкото било погълнато от Божеското и затова плътта Му не била единосъщна на нашата. Евтихий, който поддържал това учение, бил осъден на поместния Константинополски събор в 448 г. Голям защитник на неговата ерес бил Александрийският патриарх Диоскор.

Истината на Православието, впрочем, наскоро възтържествувала. В определеното на IV Всел. събор (451 год.) за личността на Исус Христос по повод ересите на Несторий и Евтихий били внесени термините „неслитно, неизменно, неразделно, неразлъчно“, за да се определят по-точно взаимоотношенията на двете естества у Исус Христос: „Следвайки светите отци, всички съгласно поучаваме да бъде изповядван единият и същ Син, Господ наш Исус Христос, съвършен по божество и съвършен по човечество, истински Бог и истински човек, с разумна душа и тяло, — единосъщен на Отца по божество и единосъщен нам по човечество, — във всичко нам подобен, освен в греха, — роден предвечно от Отца по божество, а в последните дни — заради нас и нашето спасение — (роден) от Мария Дева Богородица по човечество, — единият и същ Христос, Син, Господ, Единороден, в две естества неслитно, неизменно, неразделно, неразлъчно познаван, (тъй че със съединението съвсем не се отрича различието между двете естества, но напротив, запазва се свойството на всяко естество и двете се съединяват в едно лице и една ипостас), — не на две лица разсичан или разделян, но единият и същ Син и Единороден, Бог Слово, Господ наш Исус Христос, както в старо време пророците за Него (учиха), както Сам Господ Исус Христос ни научи и както ни предаде символът на нашите отци“. Термините „неслитно, неизменно, неразделно, неразлъчно“ обезвредили несторианската и евтихианската ерес.

Термините „неслитно, неизменно, неразделно и неразлъчно“ имат не само отрицателно значение; те имат и положително съдържание. Те неоспоримо установявали, че: 1) въплъщението на второто Лице на Св. Троица не внесло никакво изменение в Неговата природа, защото Син Божи, като се съединил с човешко естество, не престанал да бъде Божествена Личност, т. е. нито божествената природа изгубила своите божествени свойства и станала човешка, нито човешката изгубила своите свойства и се погълнала от божествената, както учил Евтихий, но всяко естество си останало цяло и с всички присъщи нему свойства (неслитно и неизменно); 2) божествената и човешката природа на Исус Христос не са две отделни една от друга личности, съединени помежду си само нравствено (както учил Несторий), а образуват едно лице, една личност — личността на Бога-Слово, Който възприел в лично съединение със Себе Си човешка природа от момента на Своето зачатие по плът

(неразделно и неразлъчно). Тези термини точно утвърдили мисълта, изразена още от св. Иринея Лионски: „Ако човек не бе победил човешкия враг, то врагът не би бил победен законно. И ако Бог не бе дарил спасението, то ние не бихме го имали трайно“. Иисус Христос ни е изкупил не само като Бог или само като човек, но като Бог и като човек, т. е. като Богочовек. „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 изповеданието на възплътлото се Слово“, писал св. Иларион Пиктавийски.

Като издънка на евтихианската или монофизитската ерес се явило монотелитството. Монотелитите учили, че Христос има една воля, защото е едно Лице. Две воли или действия в Христа не предполагат ли две лица? — питали монотелитите.

Св. Максим Изповедник очевидно доказал, че волята се отнася не към лицето, а към природата. В противен случай Христос не би имал пълна човешка природа. Всички хора са еднакви по воля като сила на природата, но се различават по характера на желанието си. Монотелитите смятали, че ако допуснат човешка воля в Иисус Христос, ще трябва да признаят у Него борба между нея и божествената воля. Това тяхно опасение е неоснователно, защото такава борба или разделение може да има само у обикновения човек, вследствие на греховността му.

Издънка на несторианството била адопцианската ерес — през втората половина на VIII век. Адопцианите различавали две синовства на Иисус Христос: смятали Го по божество истински Син, а по човечество — осиновен. Тяхната грешка е в това, че понятието синовство отнасят към естествата и тъй като в Христос има две природи, две естества, те различавали у Него и две синовства. А всъщност синовството се отнася към личността; то е лично свойство и поради това Иисус Христос е единороден Син Божи по божество и по човечество.

Най-новите лъжеучители за личността на Иисус Христос повтарят древните еретически възгледи. И те се придържат или към дуалистичния, или към пантеистичния възглед за всичко съществуващо и затова или напълно отделят Бога от света и смятат невъзможно близкото и вътрешно общение между Бога и човека, или напълно отъждествяват или смесват Бога със света и отричат самостоятелната личност на човека. Така например социнианството, което отхвърля божествеността на Христос, напомня древния евионизъм, а идеалистичният пантеизъм, който смята, че Христос и християнството са призрак, а не историческа действителност, напомня древно-гностицисткия докетизъм.

§ 5. Единство на личността на Иисус Христос

Църквата изповядва, че Иисус Христос има две естества — божеско и човешко, съединени в едно лице, в една ипостас: Бог-Слово възприел човешка природа в личностно единство със Своята божествена природа. Това единство на личността на Иисус Христос се разкрива в Св. Писание в онези места, в които като на Бог Му се приписват човешки свойства, а като на човек — божески свойства. Така например, от една страна, се говори, че юдеите „ако бяха познали (Божията премъдрост), не биха разпнали Господа на славата“ (1 Кор. 2: 8), че те убили Началника на живота (Деян. 3: 15) и че Господ Бог придобил Църквата със Своята собст-

вена кръв (Деян. 20: 28); от друга пък страна Сам Иисус Христос говори: „Никой не е възлязъл на небето, освен слезият от небето Син Човечески, Който пребъдва на небето“ (Йоан 3: 13), и че Този същият Син човешки, Който се родил във времето на римския император Август, е съществувал „преди Авраам да е бил“ (Йоан 8: 58). Да се говори, че Господ Бог бил убит и със Своята собствена кръв придобил Църквата (човешки свойства се приписват на Бога), а от друга страна, че Син човешки е вездесъщ и вечен (божески свойства се приписват на човека), е възможно само в този случай, когато се приеме, че Господ Бог, Който бил разпнат на кръст, и Синът човешки не са две отделни личности, а една и съща личност, носител на две естества — божеско и човешко, с всички техни природни свойства. Тази личност е личността на Бог-Слово, или на Сина Божи. Това ясно е посочено в Посланието на св. ап. Павел до филипяни: „Вие трябва да имате същите мисли, каквито е имал Иисус Христос, Който, бидейки в образ Божии, не сче за похищение да бъде равен Богу; но понизи Себе Си, като прие образ на раб и се уподоби на човеци; и по вид се окажа като човек, смири Себе Си, бидейки послушен дори до смърт, и то смърт кръстна“ (2: 5 — 8). В Посланието пък до римляни св. ап. Павел, като изброява предимствата на юдеите, между другото говори: „Техни са и отците, от тях е и Христос по плът, Който е над всички Бог, благословен веќе“ (9: 5). Значи, човешкото естество на Иисус Христос няма отделна ипостас, не е самостоятелна личност, а е възприето от Божественото естество в единство с Неговата божествена Ипостас.

Против учението на Църквата, че Син Божи — Иисус Христос — има едно лице, една Ипостас, възразявал още Аполинарий. Щом признаваме човешко естество у Иисус Христос, казвал Аполинарий, трябва да признаем у Него и човешко самосъзнание, а заедно с това и самоопределение, следователно трябва да признаем у Него отделно човешко лице. Природата или естеството предполагат лицето. И така, има ли у Христа две лица? — питал Аполинарий.

Аполинариевото възразение се основава на Аристотелевата философия. Аристотел отъждествявал понятията „природа“ и „ипостас“. Аполинарий сливал божествената и човешката природа на Христос. Независимо от това той поставил най-трудния в христологията въпрос. Очевидно било, че не може да се допусне двойственост, две лица у Иисус Христос, понеже в такъв случай би трябвало да се мисли, че двете естества на Христа са съединени по чисто външен, механичен начин, че не е възможно общение между тях, а следователно не е възможно и обновяване на човешкото естество. Не можело да се допусне и сливане на двете естества на Христа. А било и твърде трудно да се обясни единството на самосъзнанието, единството на ипостаста на Иисус Христос. Най-добър отговор на този труден въпрос дал впоследствие св. Йоан Дамаскин.

Св. Йоан Дамаскин се съгласява, че няма естество без ипостас и няма същност без лице, но това се отнася към естества разделени, а не съединени. Доколкото предметите се отличават, дотолкова те се изчисляват. „Трябва да се знае, че числото е необходимо, за да бъдат отличавани предметите един от друг. Не е възможна отлика между предмети и дадености, ако няма число. Например Петър и Павел, доколкото са еднакви (като човеци) не се нуждаят от число (изчисляване); а доколкото са различни (като отделни индивидуалности) се нуждаят от изчисляване. Защото както еднакви по същност и Петър, и Павел са човеци; по-точно: и Петър е човек, и Павел е човек. Но като индивидуалности (ипостаси) те са различни — Петър е един човек, а Павел — друг човек“.

Протестантски богослови се опитват да обясняват въпроса за единството на Иисус Христос посредством тъй наречената кенотика. Този термин е заимстван от Посланието до филипци, където се говори, че Христос, „бидейки в образ Божи“, понизил (ἐκένωσεν), самоунизил (в църковните песнопения — *изтошил*) Себе Си чрез възплъщението. Същността на кенотиката се състои в това, че второто Лице на Св. Троица чрез възплъщението претърпяло уж съществена метафизична промяна, самопонижило Божеството, лишило се от това, което е свойствено на Христа като на Бог: Божеството временно престанало да бъде Бог, превърнало се в човек.

Учението на „кенотиците“ е преди всичко неправилно обосновано екзегетически. „Образ Божи“ (по гръцки *μορφή* не значи същност) е употребено не в смисъл на οὐσία. Сегашното време — *σύϊ* (иже во *образѣ бжїѣ* *σύϊ*), не означава, че отначало Христос е бил Бог, а след това е престанал да бъде такъв. Понизяването не е изменяване на същността Божия, а само своеобразно вътрешно скриване на божествената слава в човешка плът. Тази слава проявявала своите божествени свойства само понякога, напр. при Преображението, но въпреки това Христос през целия Си земен живот непрекъснато обладал пълнотата на божествения живот и „кеносисът“ се състоял в това, че Той не винаги външно проявявал този божествен живот.

Кенотиците не оценят правилно и напълно вътрешния смисъл на възплъщаването. Син Божи се възплът, за да победи греха и да утвърди божествения живот, божествената слава в условията на човешкия ограничен живот, да преживее в Своята личност и немощите, и прославата на човешката личност. Само по такъв начин Христос е могъл да приобщи хората към божествения живот, да им даде възможност да участват в божествената слава. С други думи, при Своето самоунизяване до пълно подобие на човека Син Божи не престанал да бъде Бог.

§ 6. Последици от ипостасното съединение на двете естества на Иисус Христос

Първа последица от ипостасното съединение на божеското и човешкото естество в едното Лице на Иисус Христос, съединение не външно, а вътрешно и живо, е общението на свойствата на двете естества в Иисус Христос. В обикновената човешка личност по силата на органичното съединение на душата и тялото се установява постоянно взаимодействие между тях, така че преживяването от тялото се отразява върху душата и преживяването от душата се отразява върху тялото. Така в Иисус Христос двете естества живеят и действат съвместно; всичко, което чувства и изпитва човешкото естество, чувства и изпитва и божеското естество. Затова може да се направи смелото заключение, че в лицето на Иисус Христос Божеството съучаства във всичко, което е свойствено на нашата природа, че То при тясното съприкосновение с нашето естество в лицето на Иисус Христос съучаствало в Неговите страдания и смърт, приети от Него по човечество. В това именно се заключава основанието на християнската вяра в изкуплението на Иисус Христос, в неговата действителност и сила. Ето защо в Священото Писание се говори, че „Господ Бог придобил Църквата със Своята кръв“ (Деян. 20: 28). Божеството само по себе си не може да страда, но като се съединило ипостасно с човечеството, То, според израза на Откровението, претърпяло всички наши немощи, изпитало нашата бедност: „Макар и

да е Син, Той се научи на послушание чрез онова, което претърпя“ (Евр. 5: 8). От друга страна, Сам Христос говорил за Себе Си: „Никой не е възлязъл на небето, освен слезлият от небето Син Човечески, Който пребъдва на небето“ (Йоан 3: 13).

Общението на свойствата на Христа обаче не трябва да се разбира тъй, че свойствата на едното естество стават свойства на другото или че самите естества се превръщат едно в друго. Всяко естество, взето отделно, запазва своите свойства: Божеството — безкрайността, човечеството — ограничеността. Общението на свойствата е възможно, когато двете природи са неразделно съединени, а не взети отделно една от друга.

Друга последица от ипостасното съединение на двете природи на Христа е обожествяването на човешкото естество. То се състои не само в това, че човешкото естество на Иисус Христос от съединението с Божеството се възвисило до възможната за Него степен на съвършенство, обогатило се с всяка премъдрост, благодост и т. н. Обожествяването се състои в това, че човечеството е възнесено в лицето на Иисус Христос на висотата на Божеството, съпребивава с Него навсякъде и вовеки веков, приобщено е с вечната власт и сила и е станало „едно с Бога и Бог“, както се изразява св. Йоан Дамаскин. Обожествяването, следователно, е един вид обратната страна на възплъщението. Възплъщението означава, че Бог е станал човек. Но шом Бог е станал човек, то и човешката природа е станала едно с божеската поради ипостасното съединение. Последното се обозначава с думата „обожествяване“ (θέωσις = обожение). С други думи, човешкото естество, принадлежащо на Иисус Христос, т. е. възприето от Него индивидуално, е прославено и обожествено. Но в Иисус Христос е обожествено не само Неговото човешко естество, но и нашето, на всички хора, защото Иисус Христос приел плът единосъщна на нашата. Той също тъй е „семе Авраамово“ (Евр. 2: 16).

Трета последица от ипостасното съединение на естествата в Иисус Христос е единното, неразделно поклонение Нему като на Богочовек, като на едно Лице. „Не отхвърляме поклонението на плътта — говори св. Йоан Дамаскин, — защото ней се въздава поклонение в едната ипостас на Словото, която станала ипостас и на плътта; не служим на творението, защото се покланяме на плътта не като на проста плът, но като на плът, съединена с Божеството, и затуй, че двете естества са съединени в едното Лице и едната Ипостас на Бога-Слово“.

§ 7. Безгрешност на Иисус Христос като човек

Иисус Христос е бил истински, съвършен човек. По думите на св. ап. Павел, Той „не от Ангели приема естество, а от потомството Авраамово приема; затова длъжен бе да прилича по всичко на братята“ (Евр. 2: 16 — 17). Обаче Той има съществено различие от другите хора: Той е абсолютно безгрешен. Според израза на същия апостол: „Бог изпрати Своя Син в плът, подобна на плътта на греха“ (Римл. 8: 3). Тук думата „подобна“ се отнася към греха, т. е. човешката природа на възплътлия се Син Божи била само подобна на нашата, склонна към грях природа, но не била повредена и развратена. Иисус Христос бил непричастен на първородния грях, защото зачатие Му било свръхестествено, по наитие на Дух Свети, Който предочистил душата и тялото на пресветата Му майка. „Дух Свети ще слезе върху ти — благовестил Ангелът на Дева Мария, — и силата на Всевишния ще те осени; затова

и Светото, Което ще се роди от тебе, ще се нарече Син Божи" (Лука 1: 35).

Бидейки свободен от първородния грях, Иисус Христос бил съвършено чист и от всякакъв личен грях. „Кой от вас ще Ме укори за грях?“ — питал Спасителят юдеите (Йоан 8: 46). Преди Своите страдания Той казал на учениците Си: „Иде князът на тоя свят, и в Мене той няма нищо“ (Йоан 14: 30). Поради тази Своя безгрешност Иисус Христос е могъл да осъществи в Себе Си идеала на човека, да покаже Себе Си такъв, какъвто трябва да бъде човекът. Пред нравствената висота на Неговата Личност се прекланят, както е известно, даже невярващите в Него като Бог. И те често, против волята си, изповядват, подобно на стотника, който стоял при кръста: „Наистина, Тоя Човек е бил праведник“ (Лука 23: 47).

Но тъй като безгрешността на Иисус Христос като човек е чудо, то отрицателите на чудесата — рационалистите — отричат в Него и абсолютното съвършенство. Човешкото естество на Христа било подчинено на обикновения закон за постепенното развитие, както е казано у Евангелист: „Иисус пък преуспяваше в мъдрост и възраст и в любов пред Бога и човеците“ (Лука 2: 52). Следователно Иисус Христос не е бил безгрешен, казват те.

В случая се смесват няколко понятия из областта на нравствеността: грехът се смята за непълнота на доброто, а всъщност той е пълно отричане или нарушаване на доброто. Впрочем, главни основания, за да отричат безгрешността на Христа рационалистите посочват изкушенията на Христа от дявола и Гетсиманската молитва за чашата. Изкушенията в пустинята уж свидетелстват за това, че Иисус бил склонен към злото, но се борил с него. Изкушенията уж били могли да Го засегнат поради похотта. Наистина, грешният човек повече се изкушава, увличан и примамван от собствената си похот (Йак. 1: 14). Но изкушенията могат да имат почва не само в похотливите, безнравствени движения на душата, а и в съвършено законните подбуди на човешката природа. Естествените и безпорочни немощи, които пречат на висшите стремежи на духа, поради ограничеността на човека по природа, са могли да послужат като изходна точка за дявола при изкушенията. Иисус, казва се в Евангелието, „като пости четиридесет дена и четиридесет нощи, най-сетне огладня“ (Мат. 4: 2). Гладът и жаждата са законни потребности на човешката природа. И те послужили на дявола като естествена почва за изкушаване на Христа, отслабнал от продължителния пост, с цел да Го отвлече от тежкия изкупителен подвиг и Той да избере по-лесния път за спасението на хората — посредством чудото и външната сила. Но Христос възтъргъжествувал над човешките слабости и представи за спасението. Той проявил пълна Богопреданост и Богосиновство, като отговорил на дявола, че „не само с хляб ще живее човек, а с всяко слово, което излиза от Божии уста“ и „Господу, Богу твоему, ще се поклониш и Нему одному ще служиш“ (Мат. 4: 4, 10). По такъв начин злото не се докоснало до душата на Иисус Христос.

Гетсиманската молитва за отминаване чашата на страданията също не говори против божественото достойнство на Иисус. Ако смъртта като възмездие за греха внушава ужас и отвращение на нас — грешниците, то неизмеримо по-голямо отвращение тя буди у безгрешния и свят Христос. В молбата за отминаване чашата на кръстните страдания ние чуваме воплите на свята душа, потръпнала при съзерцаване на потресната картина на греха в най-крайната му проява — страданията и смъртта на Праведника.

Според друго тълкувание Христос скърбял и тъгувал не за Себе Си, а за човешкия род, представяйки Си мислено греховете и беззаконията, извършени от нас и

всички наказания, приготвени за нас. Всички потоци от такива беззакония се вливали за Иисус в една чаша на скърби и страдания (Митр. Филарет Московски).

§ 8. Приснодевство на Божията Майка

Учението за личността на Приснодева Мария е свързано тясно с учението за личността на Иисус Христос. Православната църква изповядва, че майката на Господа нашего Иисуса Христа е Приснодева: тя била девица преди раждането на Иисус Христос, останала девица при самото раждане, което станало по свръхестествен и безболезнен начин, и си останала девица и след раждането, защото и след това никога не се омъжвала. Първата истина е ясна от пророчеството на Исаия: „Ето, Девицата ще зачене и ще роди Син, и ще Му нарекат името Емануил“ (7: 14), и от благовестието на ангела на Дева Мария: „Не бой се, Мариам, понеже ти намери благодат у Бога; 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“ (Лука 1: 30 — 32). Когато Дева Мария изразила недоумението: „Как ще бъде това, когато аз мъж не познавам?“, ангелът ѝ отговорил, че зачатие ще стане по свръхестествен начин: „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 Божи“ (Лука 1: 34 — 35). Още по-ясно същата истина проличава от повествованието на Евангелиста за действителното зачатие и раждане на Месия: „След сгодяване на майка Му Мария за Иосиф, преди още да бяха се те събрали, оказа се, че тя е непразна от Духа Светаго“ (Мат. 1: 18). Когато узнал за това, праведният Иосиф се смутил и искал да напусне тайно Дева Мария; тогава му се явил ангел Господен на сън и му казал: „Иосифе, сине Давидов, не бой се да приемеш Мария, жена си; защото заченалото се в нея е от Духа Светаго... Като стана от сън, Иосиф направи, както му бе заповядал Ангелът Господен, и прие жена си. И не познаваше я, докле тя роди своя първороден Син“ (Мат. 1: 20, 24 — 25). Думите „и не познаваше я, докле тя роди своя първороден Син“ не показват, че след девственото раждане на Иисус Иосиф и Мария встъпили в обикновено брачно съжителство. Думата „докле“ на езика на Свещеното Писание не означава, както е известно, непременно определен момент — „докато“, а нерядко е равносилна на „никога“¹. Първенец Христос се нарича не в смисъл на пръв от мнозина, а в смисъл на първороден и единствен. Св. Богородица останала Девица и след раждането на Иисус Христос. За приснодевството на Божията Майка отците на Църквата са намирали преуказание в Стария Завет. Пророк Йезекиил, като описва тайнственото видение за храма, за източната врата на този храм, говори: „И доведе ме назад при външните врати на светилището, обърнати към изток, и те бяха затворени. И каза ми Господ: тия врати ще стоят затворени, не ще се отворят, и никой човек не ще влезе през тях, защото Господ, Бог Израилев, влезе през тях, и те ще стоят затворени“ (44: 1 — 2). Под „врата“ тук — според тълкуванието на св. отци — трябва да се разбира св. Дева Мария.

1. Ср. Бит. 7: 8. Псал. 109: 3. 1 Кор. 15: 25.

Сотириология

§ 9. Изкупление

„Делото“ (Йоан 17: 4), за извършването на което се възплътил Единородният Син Божи, е делото на спасението¹ или делото на изкуплението² на човешкия род от греха и всички негови последици, възвръщане на човешката природа в нормалното ѝ състояние чрез оздравяването ѝ. За ограничения човешки разум е непосилно да обхване великото дело на Изкупителя във всичката му пълнота и всестранност. Затова, за да може вярващият разум поне отчасти да разбере великата тайна на изкуплението, още от древнохристиянско време в догматическите курсове учението за изкупителното дело на Иисус Христос се разкрива под схемата на тройното Негово служение. Според тази схема Иисус Христос ни е изкупил по троен начин:

като Пророк възвестил на всички хора истината и им дал закон за вяра и дейност,

като Първосвещеник принесъл Себе Си в жертва за примиряване на всички хора с Бога, и

като Цар проявил необходимото за нашето спасение могъщество.

Тази схема има несъмнено основания в Св. Писание. Самото име Месия или Христос — помазаник — говори за тройното служение на Иисус Христос: в Стария Завет помазаници се наричали пророците, първосвещениците и царете; тяхното служение е било предобраз на новозаветното служение на Иисус Христос за изкуплението на човешкия род. В Новия Завет Иисус Христос се именува пророк (Лука 24: 19), първосвещеник (Евр. 3: 1; 4: 14 — 16; 5: 5 — 6) и цар (Йоан 18: 36 — 37).

Тази схема намира основание и в Св. Предание. В зародиш я срещаме у св. Григорий Нисийски, Лактанций и особено у църковния историк Евсевий, но научна обработка на учението за изкуплението по тази схема е дадена в по-ново време.

Човекът в своето греховно състояние страда от три беди: от невежество или незнание на истината и доброто, от греха като вътрешна нагласа на душата, и от безсилие да се бори със заобикалящото го от всички страни зло и особено смъртта. Следователно да бъде изкупен човешкият род, ще рече да бъде избавен от тези три беди. Тройното служение на Спасителя като Пророк или Проповедник и Учител на истината, като Първосвещеник или Жертвоприносител и Изкупител от греха и като мощен в борбата със злото Цар в царството на правдата, удовлетворява напълно тези три изисквания. Не бива обаче да придаваме всеизчерпващо значение на схемата за тройното служение на Христа. Ако делата на великите хора трудно могат да бъдат вградени в определени рамки, толкова повече е трудно и дори невъзможно да вкажем в рамки или богословски схеми изкупителното дело на Богочовека, безкрайно богато по вътрешно съдържание. Разглежданата схема може да има само относително, условно, формално значение.

Някои като гностиците в древността, а в най-ново време рационалистите, особено Ренан и Ричъл, смятат, че Иисус Христос е извършил изкуплението само чрез

1. Мат. 1: 21; 18: 11. 1 Петр. 1: 5, 10. Ефес. 1: 13. Евр. 2: 10; 5: 9.

2. Рим. 3: 24. 1 Кор. 1: 30. Ср. Мат. 20: 28. 2 Петр. 2: 1. Откр. 5: 9.

Своето учение, по-точно чрез Своето нравствено учение. Само проповедта на планината, казват те, е била достатъчна за спасението на хората. Пророческото служение на Иисус Христос имало първенстващо значение.

Според възгледите на рационалистите, в учението на Христа няма абсолютно нищо ново, което отчасти и с по-малка яснота да не са изказвали древни учители, философи, религиозни реформатори като например Конфуций, Буда, Сократ, Платон, след това еврейските мъдrecи Гилел, Шамай, Гамалиил и др. В какво тогава е спотаена силата на учението на Иисус Христос? Защо то е оказвало и оказва такова неотразимо въздействие върху хората? Зашото, първо, възвестил го Този, Който не е само човек, за какъвто Го смятат рационалистите, а Богочовек; второ, Христос като Богочовек съобщил не само истината, но дал и благодат, прощение, живот, избавление от греха. Иисус Христос основал на земята царството Божие не само със Своето учение, като съобщил на всички хора истината, но и като ги изкупил от греха и смъртта, чрез което човешката природа получила нови благодатни сили, „потребни за живот и благочестие“ (2 Петр. 1: 3). Пророческото служение на Иисус Христос стои в неразделима връзка с първосвещеническото и царското Му служение.

§ 10. Пророческо служение на Иисус Христос

Пророческото служение на Иисус Христос се състояло в това, че Той, подобно на старозаветните пророци (Аг. 1: 13), възвестил на всички хора волята Божия за тяхното спасение и им дал Евангелието, благовестието за царството Божие.

В Стария Завет обещаният Месия се сравнява с пророка — законодателя Моисей. Във Второзаконие четем думите на Бога към Моисей: „Аз ще им издигна Пророк изсред братята им, какъвто си ти, ще вложа думите Си в устата Му, и Той ще им говори всичко, що Му Аз заповядам“ (18: 18). Архидякон Стефан в своята реч преди убиването му отнася тези думи към Иисус Христос (Деян. 7: 37). Пророк Исаия говори от лицето на Месия: „Духът на Господа Бога е върху Мене, защото Господ Ме помаза да благовестя на бедни, прати Ме да изцелявам съкрушени по сърце, да проповядвам на пленени освобождение и на слепи — проглеждане“ (61: 1). Сам Иисус Христос в Назаретската синагога отнесъл тези думи на пророк Исаия към Себе Си, и прибавил: „Никой пророк не е приет в отечеството си“ (Лука 4: 18, 24). Двамата ученици, които отивали за Емаус, изповядали Иисус Христос като „пророк, силен на дело и слово пред Бога и целия народ“ (Лука 24: 19). Сам Спасителят смятал за съществено Свое служение пророческото служение: „Аз затова се родих и затова дойдох на света, за да свидетелствам за истината; всякой, който е от истината, слуша гласа Ми“ (Йоан 18: 37).

Иисус Христос именувал Себе Си учител и наставник и казал, че само Той е в пълен и истински смисъл Учител на хората (Мат. 23: 8, 10). Дори за пророка Йоан Кръстител е казано в пролога на Евангелието на св. Йоан Богослов: „Той не беше светлината, а бе пратен да свидетелства за светлината“ (Йоан 1: 8). Пророците светили на света с дадената им от Бога светлина. Христос е самосветеща светлина на света.

Иисус Христос не може да бъде сравняван с обикновените учители и философи. Всеки от тях само търси истината, а Иисус Христос е самата истина (Йоан 14: 6), т.

е. Той я обладава в пълнота. С наименованието „учител“ ние сме свикнали да свързваме представата за философ или, най-малко, за човек, който обладава много теоретични познания. Иисус Христос не ни е оставил никаква философска система. Той избрал — за спасение на хората от злото — средство по-могъщо и по-действено от това, чрез което се въздейства само върху ума на човека: да въздейства върху целия духовен лик на човека и предимно на сърцето. Злото се корени преди всичко в сърцето, и пътят към истината е задръстен преди всичко пак в сърцето. Иисус Христос очиства и обновява сърцето, за да направи човека отново способен да познае и възприеме истината. Човешкото сърце е подобно на окото: ако окото е чисто, всичко ще бъде светло; ако пък окото е болно, всичко ще бъде тъмно (Мат. 6: 21 — 24).

Обикновено личността на учителя, на учения, на философа се скрива зад учението им. Ние ценим не толкова личността, колкото това, което е направено от нея, написано, казано. Не такава е нашето отношение към Иисус Христос. Съществената особеност на християнството се състои в това, че то не е сбор от теоретически истини и нравствени правила, а явява Божествената Личност на Христа, Чиито дела и учение са записани в Евангелията. Обаянието от Божествената Личност на Христа е било огромно. Чулите Неговото учение казвали: „Словото Му беше с власт“ (Лука 4: 32). И днес Христовото учение има същата власт и сила, защото е неразривно свързано с Неговата Божествена Личност. За да се възприеме спасителното Христово учение, е нужна жива, яка вяра в Христа като Бог: „Който вярва в Сина, има живот вечен; който пък не вярва в Сина, не ще види живот“ (Йоан 3: 36).

Изреченията предпоставки обясняват вселенската значимост на Христовото учение, пригодността му за всички хора и всички времена. То таи в себе си божествена сила. Думите на Христа, както Сам Той казва, са „дух и живот“ (Йоан 6: 63), т. е. те оживяват душата на човека, разстроена от греха.

Учението на Христа безмерно надмогва старозаветния Моисеев закон. Сам Христос е казал, че Той е дошъл „да изпълни“ (Мат. 5: 17), или по-точно, „да допълни“ (πληρώσει) закона, т. е. да изпълни на дело това, което е предсказано в закона и пророците чрез слово, да извърши наченатото домостроителство за спасение на всички хора и да разкрие дълбокия вътрешен смисъл на старозаветния закон, да го усъвършенства. Христос дал най-съвършен закон на вярата, научил хората на истинско Богопознание, защото „който е видял Него, е видял Отца“ (Йоан 14: 7 — 10). Той е дал и най-съвършен нравствен закон, в центъра на който стои новата заповед за любовта (Йоан 13: 34). Не без основание праведният Симеон нарекъл Христа „светлина за просвета на езичниците“ (Лука 2: 32), а Сам Христос заповядал на Своите ученици „да научат всички народи“ (Мат. 28: 19), „да проповядват Евангелието на всички твари“ (Марк 16: 15).

§ 11. Отношение между догматическото и нравственото учение на Евангелието

Изкупителното дело Христово придобива значимост и смисъл от личността на Изкупителя Христа. Учението Му издига съзнанието на слушащите го до личността на Христа, разкрива значението на Христа за човешкия живот и за изкуплението от греха и смъртта. Поради това в Христовото учение са изяснени следните въпроси: отношението между Бог Отец и Иисус Христос като възплътيل се Син Божий, отношението на Иисус Христос като Изкупител на света към хората, учението за

Неговото божествено пратеничество, за Неговото месианско дело.

Юдеите попитали Христа: „Какво да правим, за да извършваме делата Божии“. Той им отговорил: „Делото Божие е това — да повярвате в Оногова, Когото е Той пратил“ (Йоан 6: 28 — 29). Преди Своите страдания Той пък казал: „Вечен живот е това, да познават тебе, Едного Истиннаго Бога и пратения от Тебе Иисуса Христа“ (Йоан 17: 3).

Ясно е, че не са състоятелни твърденията на съвременните рационалисти, че в Евангелието няма догматическо учение; че догматическото учение няма съществено значение и че значимост има само нравственото учение на Евангелието, което е ясно и просто, съединява и примирява хората помежду им.

Простотата и непосредствената убедителност са присъщи на елементарните правила на морала, неусложнени още от условията на живота. Те обаче различно се пречупват в съзнанието на хората и в зависимост от различните условия на живота и на развитието различно се разбират и преценяват. Догматическите формулировки запазват единни и неизменни нравствените норми; те не са самостоятелни, без нравствена значимост формулировки. Всяка догматическа истина има нравствено значение. Напр. ап. Петър казва: „Покайте се (нравствен елемент) и всеки от вас да се кръсти в името на Иисуса Христа, за прошка на греховете (догматически елемент), и ще приемете дара на Св. Духа“ (мистичен елемент) (Деян. 2: 38). Сам Христос казва: „Който изпълнява волята Ми (нравствен елемент), той ще узнае дали Моето учение е от Бога или Аз говоря от Себе Си (догматически елемент). Ясно е, че истините на вярата (догматите) определят пътищата на нравственото творчество в живота и обратно — нравственият опит служи за проверка на истините на вярата. Движението на волята определя мисълта, а мисълта дава насока на волята. Който изпълнява волята на Небесния Отец, той знае и учението, което Бог Отец е открил чрез Сина Си на всички хора. Догматическото учение за Св. Троица — най-отвлечената и недостъпна за разума истина — е метафизична обосновка на нравствения дълг за любовта. То дава отговор на въпросите: как и защо да обичаме малките братя и сестри Христови. Мартенсен, познат моралист, пише: „Ако християнската догматика не бе развила учението за Св. Троица, то етиката щеше да стори това поради свои интереси“.

Що се отнася до многото печални страници на борби около догматите, които ни е оставила историята, вината за това са не самите догмати, а хората с техния фанатизъм и страсти. Нравствеността и догматиката разделя само този, който немар Евангелието или не го разбира правилно и смята, че заповедите на Христа имат значение само за настоящия живот. Православната църква пази Христовото учение като единно и цялостно догматико-нравствено учение. Догматите за нея са не само формулировки, но и живот: те имат неоспоримо сотириологическо значение.

§ 12. Първосвещеническо служение на Иисус Христос

Като Пророк Иисус Христос възвестил „думи за вечен живот“ (Йоан 6: 63, 68), Сам осъществил напълно нравствения закон за истински праведен и свят живот и посочил на всички хора пътя към спасение. Обаче само научаването на истината и примерът за съвършен живот не могат да спасят човека, както например не може да оздравее умиращият, ако при леглото му доведат с цветущо здраве човек и посъветват умиращия да му подражава. Грешният човек се е нуждаел от истинско спасение,

от възстановяване на повредената му природа, от вътрешно прераждане, т. е. от фактическо унищожаване на греха. Това Иисус Христос е сторил посредством първосвещеническото Си служение.

Първосвещеническото служение на Христа има няколко момента: изкупление на хората от греха и смъртта, примиряване на хората с Бога, нравствено възраждане на хората. Тези моменти, разбира се, не бива да се мислят разделени; те са неразделими. Първосвещеническото служение на Иисус Христос обхваща целия Негов земен живот, но предимно то е извършено при страданията и кръстната Му смърт.

Същността на първосвещеническото служение на Христа е внедрена в двете наименования на Христа — Първосвещеник и Жертва. В Посланието на св. ап. Павел до евреите се прави паралел между Първосвещеника Иисус Христос и старозаветния първосвещеник, който принасял в деня на очишението кръвна жертва като откуп за греховете на народа. „Христос, като дойде Първосвещеник на бъдещите блага, с по-голяма и по-съвършена скиния, неръководна, сиреч, не от обикновена направа, нито с козя и телешка кръв, но със Своята кръв влезе веднъж завинаги в светилището и придоби вечно изкупление... Сега веднъж завинаги, в края на вековете; се яви, за да премахне греха, като се принесе Сам в жертва“ (9: 11 — 12, 26). Също и в Посланието си до ефесяни св. ап. Павел говори: „Христос ни възлюби и за нас предаде Себе Си принос и жертва Богу за приятно благоухание“ (5: 2). Жертвата на Христа имала заместващо значение: „Син Човечески не дойде, за да Му служат, но да послужи и даде душата Си откуп за мнозина“ (λύτρον ἀντὶ πολλῶν, откуп вместо мнозина или за мнозина — Мат. 20: 28).

На кого принесъл Христос този откуп и какъв смисъл имал той?

Първ е отговорил на този въпрос св. Ириней Лионски. Според него Спасителят е откупил хората от този, който ги е държал в плен, т. е. от дявола. От западните богослови този възглед е бил споделян от Тертулиан, а от източните — от Ориген. Но този отговор напълно противоречи на ясното учение на Св. Писание, което говори за победата над дявола, за съкрушаване на силата му, а съвсем не за откуп от него, за договор с него. Например: „Понеже децата са участници в плът и кръв, то и Той еднакво взе участие в същите, та чрез смъртта да порази оногова, у когото е властта на смъртта, сиреч дявола, и да избави ония, които от страх пред смъртта през цял живот бяха подложени на робство“ (Евр. 2: 14 — 15).

Св. Григорий Богослов оборва изложения възглед. Той пише: „Ако откупна цена се дава само на онзи, който държи в своя власт откупувания, 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 и Самого Бога! А ако на Отца, то — преди всичко — защо? Ние сме били в плен не у Него. И второ — защо кръвта на Еднородния е приятна на Отца, когато Той не е приел Исаак, принасян от своя баща, но заменил жертвоприношението с разумна жертва — овен? Не е ли очевидно, че Отец приема жертвата не затова, че я е изисквал или имал нужда от нея, а поради домостроителството, поради това, че човек е трябвало да бъде осветен чрез човешкото естество на Бога?“ И така, св. Григорий Богослов признава не безусловната, а само условната домостроителствена необходимост на Христовата смърт. Тази мисъл с още по-голяма сила е изразил св. Кирил Александрийски: „Отец почти снизхожда към това, да умре за нас Синът, защото не се отвърщава, гледайки на закалемия, и не похвалява, разбира се, страда-

нията, но знаейки, че страданието на Емануила за нас е спасително, и за нас, и за света“.

Жертвата Христова дава примирение. В Посланието до колосяни св. ап. Павел говори за Спасителя: „В Него благоволи Отец да обитава всичката пълнота и чрез Него да примири със Себе Си всичко, било земно, било небесно, като го умиротвори чрез Него с кръвта на кръста Му. И вас, които някога бяхте отстранени от Бога и Негови врагове поради разположение към лоши дела, сега ви примири в тялото на Неговата плът чрез смъртта Му, за да ви представи свети, непорочни и безукорни пред Себе Си“ (1: 19 — 22). И така, примирението чрез жертвата на Христа се състояло в това — хората да станат свети, непорочни и безукорни пред Бога. То следователно означава обнова, промяна не у Бога, а у човека. Примирява се чрез жертвата на Христа не Бог, а човек, „понеже, както говори св. Йоан Златоуст, не Бог враждува“. Такова примирение е могло да се постигне след унищожаване на греха, чрез премахване на вътрешната преграда към примирение. Човекът винаги е съзнавал отговорността си за извършения от него грях, своята виновност пред Бога. Смъртта винаги му е напомняла за това. Тя, според св. ап. Павел, е платка, възмездие за греха (Римл. 6: 23). Христос, Спасителят на хората, споделил с нас чравствената отговорност за греха, стигаща до смърт, защото грехът е ужилил с жилото на смъртта всички хора (1 Кор. 15: 56).

Обстойно, ясно и много основателно е развил тази мисъл св. Атанасий Велики в своя дълбокомислен трактат „За възплъщението на Бог Слово“: „Смъртта на (Сина Божи) е била необходима за всички хора, понеже трябвало да бъде заплатен общият дълг на всички хора“. И наистина, Иисус Христос се именува в Св. Писание Агнец Божи, Който взема върху Си греха на света (Йоан 1: 29). Тези думи не означават, че Христос взел върху Себе Си греха на света като нравствено състояние на волята — греховността и нравствената развратност на душата, а че взел нравствената отговорност за греха. Или, както се изразява св. Йоан Дамаскин, Христос усвоил лично и относително греха. Това „става тогава, когато някой приема върху себе си отговорността на друг поради състрадание или любов. И Господ Иисус приел върху Себе Си и проклятието, и изоставеността — подразбира се чувството на изоставеност на кръста: „Боже Мой, Боже Мой! Защо си Ме оставил? (Мат. 27: 46) — и друго подобно, което не Му е присъщо (по природа Христос не е имал грях), без да бъде или да стане такъв, но само приел нашата отговорност, като поставил Себе Си наедно с нас. Такъв смисъл имат и думите: „Като стана заради нас клетва“ (Гал. 3: 13). Нека поясним това с пример. Ние страдаме, когато виждаме, че близък нам човек извършва тежко престъпление, умира духовно. Тези страдания при вида на престъпния живот на друг човек биват толкова по-силни и непоносими, колкото повече състрадащият обича този човек и колкото сам той е по-чист и по-свет. Колкото повече той обича, толкова по-мъчителна е за него нравствената нечистота на любимия му човек; колкото той е по-свет, толкова той е по-способен да чувства, съзнава и обхваща тежестта на престъпленията на другия и тежестта на неговите страдания. Опитът ни показва, че такова съчувствие към духовните падения на другите хора, доброволното преживяване с тях нравствената им отговорност с всичките й последствия действа благотворно на падналите, издига ги в нравствено отношение, очисти ги. Така и Христос, нашият Спасител, „затова бе длъжен да прилича по всичко на братята, та да бъде милостив и верен първосвещеник във всичко, що се отнася до Бога, за очистване греховете на народа. Защото в това, що Сам претърпя, като биде изкушен, може и на изкушаваните

да помогне“ (Евр. 2: 17 — 18). Такова уподобяване на Христа на братята във всичко, дори до смъртта като последица на греха, не е могло да не бъде съпроводено с нравствено преобразяване на човека, с очистиането му от греха, с вътрешното му възраждане. „Кръвта на Христа, говори св. ап. Павел, ... ще очисти съвестта ни от мъртви дела“, свойствени на греха (Евр. 9: 14).

Ясно е вече класическото изречение на апостола за Иисус Христос: „Когато Бог отреди да бъде с кръвта Си умиловитна жертва чрез вярата, за да покаже Своята правда в прощението на сторените по-преди грехове“ (Римл. 3: 25), Христос е средство или източник за очистиане. Като принесъл Себе Си изкупителна жертва, Той умиловитил Бога, смекчил Неговия гняв и в същото време освободил човека от властта на греха и му дал сили за вътрешна обнова и разраст. Гръцките изрази: ἱλασκεσθαι, ἱλαστήριον, ἱλασμός в Свещеното Писание означават не умиловитиване на Бога, а очистиане от греховете, което предизвиква обнова у хората. Бог поради Своята правда и любов иска човек да бъде свободен от греха, да се очисти от него, и Сам Той предлага средство за това — жертвата на Своя Син. Христовата жертва следователно има домостроителствена необходимост, т. е. принесена е „за наша полза и за наше запазване“ (св. Атанасий Велики), „за наше излекуване“ (св. Григорий Богослов), вместо нас: „Христос, Пасхата наша, биде заклан за нас“ (1 Кор. 5: 7). Христос Сам не е извършил никакъв грях и заразата на греха не се е докоснала до Неговата душа, но Той слял, тъй да се рече, Своята съдба със съдбата на цялото човечество, приел върху Себе Си нравствената отговорност за неговия грях, преживял нашето нещастие като собствено, с цялата пълнота на Своята любеща душа. „Защото ние имаме не такъв първосвещеник, който не би могъл да ни съчувства в нашите немощи, а такъв, Който е изкушен като нас във всичко, освен в грях. И тъй, нека дръзновено пристъпваме към престола на благодатта, за да получим милост и да намерим благодат за благовременна помощ“ (Евр. 4: 15 — 16).

§ 13. Едностранични възгледи за изкуплението

Относно изкуплението има два едностранчиви възгледа. Първият е изказан през века на схоластиците от Анселм, Кентърбърийски архиепископ (род. 1033 г. — умр. 1109 г.), в съчинението му „Cur Deus homo?“. Анселм изгражда своето учение за изкуплението върху особено понятие за греха. Да се греши значи да не се въздава Богу това, което трябва да Му се въздава или, с други думи, да се ограбва от Него подобаващата Му чест. От Бога не можело да бъде отнета принадлежащата Му чест, но Той искал, щото славата Му да се разпространи и във вселената, и тварите да Му въздават чест, като изпълняват волята Му. Иначе славата Му не се разпространявала, и тварите ограбвали божествената чест. Възстановяването на ограбената Божия чест от хората чрез нарушаване на Божиите заповеди могло да стане чрез наказание на грешниците: както чрез греха се ограбвало Божието, така чрез наказанието се отнемало от човека принадлежащото на Бога. Този път за възстановяване на Своята чест — чрез наказание на човека — Бог не избрал, защото би възстановил честта Си мимо волята и съгласието на тварите, т. е. насилствено. Той избрал друг способ, за да възстанови честта Си: удовлетворяване или отплата за поруганието, принасяне на свръхдължни заслуги, които могат да загледят безчестието. Такова удовлетворение човек не може да принесе, понеже всичко, каквото би направил

угодно Богу, той е длъжен да го направи. Удовлетворение, напълно съответстващо на безкрайната вина на човека, е могъл да принесе само Бог, Който стои много по-високо от всички твари. А тъй като удовлетворение е трябвало да се даде и от името на човека, то и Принасящият го трябвало да бъде не само Бог, но и човек, т. е. Бого-човек. С това се обяснявала необходимостта от Боговъплъщението и се давал отговор на въпроса: „защо Бог станал човек = Cur Deus homo?“

Как е дал удовлетворението на Бога Син Божий? Анселм смята, че послушанието и земният живот на Христа не са имали изкупително значение, защото като човек Христос е бил длъжен да проявява послушание към Бога. Но тъй като Той бил безгрешен и не подлежал на смърт, то жертването на живота е могло да има значение на заместваща заслуга. Дадената от Христа жертва е доброволна; тя съответствала на изискването на Божиата справедливост. Бог не е могъл да остави това доброволно пожертване без награда. Тъй като Богочовекът нямал никаква нужда от нея, тя се прехвърля върху людето. Такава е в общи черти Анселмовата теория за изкуплението. Тя била усвоена от Тома Аквинат (Аквински), а след това и от цялата Римокатолическа църква.

Съществените недостатъци на Анселмовата теория са заключават в неправилното понятие за греха и Христовите заслуги. Грехът се определя у него от отрицателна страна: човек не е въздал Богу това, което трябвало да въздаде. Положителната страна на греха не се обяснява: не се говори за повредата, внасяна от греха в природата на човека. Грехът се разбира като вина, а не като състояние. Неправилно е и самото понятие за удовлетворението (satisfactio). То е прекомерно юридическо.

Смята се, че вярващият сам трябва да даде допълнителен, втори откуп за удовлетворение на Божествената справедливост, за да усвои изкупителното дело Христо-во. Поради това се оформят ученията за свръхдължни заслуги, за съкровищница, за добрите дела на човека като изкупителен подвиг от страна на човека.

Това учение подценява изкупителното значение на кръстната смърт Христова. Усилията на човека да усвои даденото от Христа изкупление не са негова заслуга. Всички са оправдани и осветени даром и техните добри дела, тяхната любов са само условие за усвояване на благодатното оправдание, дадено от Христа — те говорят за оделотворяването вътрешна обнова чрез вяра в Христа.

Това учение смесва обективната и субективната страна на изкуплението. То има старозаветно-законнически и полупелагиански характер.

В противоположност на Анселмовото учение за изкуплението, което получило впоследствие названието обективна или юридическа теория за примирението, още Абелар, католически учен от XII в., развивал учението за субективното, само психологическо примирение на хората с Бога. Това учение във времето на Реформацията било повторено от социнианството, а в наше време — от рационалисти, особено от Ричъл. Според това учение, смъртта на Христа имала само морално значение, доколкото тя осезателно изразила любовта Божия към хората и чрез това пробужда и у тях любов към Бога. Смъртта на Христа е видим залог за прощаване на греховете от Бога; тя няма характер на изкупителна жертва, понеже Бог е неизменна и непреложна Любов, а любовта не изисква жертви.

Според смисъла на приведената теория Иисус Христос със Своята смърт не е унищожил силата на греха, който е завладял човека и го е отдалечил от Бога. Със своето учение и кръстна смърт Той само засвидетелствал, че Бог като любещ Отец вече допуска човека до общение със Себе Си, прощава греха му, не му го вменява

във вина. Но изкуплението на човека се състои в унищожаване на греха, на който робува човек, в съкрушаване на неговата сила и премахване на онова вътрешно несъгласие, под гнета на което унival и падал човекът — несъгласие между висшите и нисшите стремежи на неговата природа. Необходимо е не само външно опрощаване на греховете, но и очистване на човека от тях, пресъздаването му за нов живот, обновяването на неговото същество.

Бог — казват — е любов, а любовта не изисква жертви. Тя сама жертва всичко. Наистина, неизменна и непреложна е любовта на Бога, но несъмнено е, че грехът е бил пречка за проявата на тази любов към човека. Любовта Божия не е могла да приеме в общение със Себе Си грешниците преди да ги направи праведници, понеже в противен случай те не биха били способни за блаженство. Любовта и светостта взаимно се допълват у Бога: любовта Божия може и трябва да бъде само свята. Вследствие на това тя изисква светост и от човека, когото тя иска да направи блажен, изисква освобождаване от греха, отстраняването му. Но грехът може да бъде унищожен само чрез отричане от него, от неговата същност, от неговата първооснова — егоистично направление на волята, чрез смърт за себелюбивото „аз“, чрез самопожертване. Човек, както се говори в Евангелието, трябва да се отрече от себе си, да погуби своята душа (Мат. 17: 24 — 25), т. е. да умре за своето себелюбиво „аз“, да го пожертва за Бога. Това е показателят на пълното обръщане на човека към Бога, на съвършеното послушание и любов към Него. Любовта към Бога е същност на нравствения закон, чрез нея човек действително премахва нравственото зло. И Бог не е могъл да не разкрие обятията на Своята любов за такава готовност на човека отново да се възвърне към Него и да Го обича. Значи, премахването на греха чрез жертва, смърт като възмездие за нарушената заповед е необходимо. И то е дадено поради любовта на Бога към всички хора. Смъртта е жертва на Неговата любов. Любовта Божия изисквала жертва и затова, че обръщането на грешника към Бога не е могло да се извърши без жертва: жертвата не е само удовлетворение, откуп, но и знак на покорност, всецяла преданост Богу, пълно самоотричане, любов към Бога. И така, и любовта може да изисква жертви. Тъй като жертвата за първия грях е била непосилна за хората, то любовта Божия сама принесла тази жертва, и Син Божий се възплътил, страдал и възкръснал, за да премахне греха. Христос чрез Своя пълнен със страдания живот и чрез Своята смърт се явява олицетворение на доброто, любовта, послушанието към Бога като противоположност на греха. „Както чрез непослушанието на един човек мнозина станаха грешни, тъй и чрез послушанието на Едного мнозина ще станат праведни“ (Римл. 5: 19). Животът и смъртта на Христа като безусловно съвършено добро били пълно отрицание и унищожение на греха; превръщането им в добро, следователно, било източник на живота. Христос възплътил в Себе Си най-голямата жертва на любовта — смъртта за ближните: „Никой няма любов по-голяма от тая, да положи душата си за своите приятели“, говорил Спасителят (Йоан 15: 13). А тъй като нашият Изкупител възглавява човечеството, защото Той е наш Творец и Образ, по Който сме сътворени, то жертвата Му има универсално значение за всички, „които участват в страданията на Христа“ (1 Петр. 4: 13), които се присаждат към Христа като пръчката на лозата (Йоан 15: 8). Значението на всяка жертва не може да бъде измервано количествено; то се определя от силата на любовта и самоотвержението. Колкото по-силна и по-самоотвержена е любовта, толкова по-ценна и по-висока е принасяната от нея жертва; без любов и самоотвержение жертвата престава да бъде жертва, колкото видимо тя и да е била голяма.

Но любовта и самоотвержението няма можем да измерваме количествено? Особено това трябва да се каже за най-святата и най-чистата любов на Иисус Христос, проявена в Неговата кръстна смърт. Св. ап. Павел говори: „Любовта Христова ни обхваща, кога разсъждаваме върху това, че, шом един е умрял за всички, всички са умрели“ (2 Кор. 5: 14). Странна и непостижима е на пръв поглед тази мисъл! Но тази велика истина е понятна за тези, които са обхванати от любовта Христова, които гледат на изкупителната жертва на Иисус Христос като на жертва на Неговата безгранична любов, които благоговейат пред тази чиста самоотвержена любов и имат макар и най-малка частица от нея в своите сърца.

Иисус Христос като новозаветен Първосвещеник принесъл Себе Си изкупителна жертва за греха, дал откуп за греха. Това особено ясно е посочил св. ап. Павел в Посланието си до евреите. В това послание е разкрита същността на изкупителното дело Христово; идеята за първосвещеническата жертва на Христа има определен, неоспорим догматически характер; изяснено е значението на Кръста на Голгота. Син Божий предвечно е определен да принесе като Първосвещеник изкупителна жертва за греховете на всички хора (Евр. 2: 17), да им даде освещаващи сили, за да възрастват в доброто и да установи нов завет между Бога и хората. Той дал изкуп, откуп за нас и независимо от нас — дал Себе Си.

§ 14. Всеобщност на изкуплението

Спасителната сила на Христовата жертва обгръща, според ясното свидетелство на Св. Писание, всички хора, всички грехове, минали и бъдещи. „Чеда мои! Това ви пиша, за да не съгрешавате; и ако някой съгреши, то пред Отца имаме Иисуса Христа Праведника: и Той е омилоствие за нашите грехове, и не само за нашите, но и за греховете на цял свят“, пише св. Йоан Богослов (1 Йоан. 2: 1 — 2). Според думите на св. ап. Павел, „Бог отреди [Иисуса Христа] да бъде с кръвта Си умиловитна жертва чрез вярата, за да покаже Своята правда в прощението на сторените по-преди грехове“ (Римл. 3: 25). Жертвата Христова има всеобхватно значение, защото „Един е ходатай между Бога и човеци — Човекът Христос Иисус, Който отдаде Себе Си откуп за всички“ (1 Тим. 2: 5 — 6).

На какво се основава това вменяване на изкупителната сила на жертвата Христова за всички хора?

Отговор има в Св. Писание. То свидетелства, че в Иисус Христос „имаме изкупление чрез кръвта Му и прошка на греховете... Понеже чрез Него е създадено всичко, що е на небесата и що е на земята, видимо и невидимо..., всичко чрез Него и за Него е създадено; Той е по-напред от всичко, и всичко чрез Него се държи“ (Кол. 1: 16 — 17). Апостолът посочва, че основание за това вменяване е творческо-промислителното отношение на Сина Божий към света. Като Творец на целия свят — видим и невидим — Той може да приеме върху Себе Си греховете на света. Наистина, грехът е влязъл в света поради злоупотреба със свободната воля от страна на разумните същества, и Творецът на света ни най-малко не е виновен за това. Той е виновен обаче за самото съществуване на света и затова само Той единствен има основание да приеме върху Себе Си греховете на света, да го спаси от погибел и по такъв начин да спомогне на всички сътворено от Него да постигне целите си.

Изкупителното дело Христово се вменява на всички хора, защото Иисус Хрис-

тос е втори Адам. „Както чрез непослушанието на един човек мнозина станаха грешни, тъй и чрез послушанието на Едного мнозина ще станат праведни“ (Римл. 5: 19). „Понеже, както смъртта дойде чрез човека, тъй и възкресението от мъртви дойде чрез Човека. Както в Адама всички умират, тъй и в Христа всички ще оживеят“ (1 Кор. 15: 21 — 22). Значи, Спасителят стои в такова отношение към човечеството, в каквото отношение стои родоначалникът на човечеството Адам. Така че ако произлизащите от Адам получават заедно с разстроена човешка природа и неговата греховност, то присъединяващите се към Христа заедно с възродената природа получават и Неговата праведност.

Това съпоставяне на Христа с Адам са употребявали много отци на Църквата. Според мнението на св. Иринеи, Христос възглавил цялото човечество, понеже Той през Своя земен живот пресъздал във всички подробности живота на Адам и човечеството. Например Адам не се родил от мъж, но бил създаден от девствена земя. Точно така и Христос се родил от девица без участието на мъж. Адам бил подхвърлен на изкушение от дявола, също тъй и Христос и т. н. Христос е преминал всички стадии на развитие, през които е трябвало да премине всеки от потомците на Адам. Той бил Младенец, за да освети в Себе Си младенческата възраст, бил отрок за спасението на отроците, станал юноша, за да бъде образец на юношите. Плодовете на изкуплението се присвояват на вярващите, според учението на св. Иринеи, поради съвпадането на живота на Христа с конкретните и индивидуални подробности от живота на Адам.

Върху идеята за подобие между Христа и хората е построено учението на св. Атанасий Велики за вменияването на изкуплението. Това подобие той разбира в генерически, родов смисъл, т. е., че всички хора имат общи родови черти с Иисус Христос като човек. „Господ с принасянето на сходното у всички подобни унищожил смъртта, пребивайки с всички посредством подобното тяло“. „Христос е лозата, а ние пръчките, съединени с Него не по същността на Божеството (това е невъзможно), но по човечество, понеже и пръчките трябва да бъдат подобни Нему“. „Както пръчките са единосъщни с лозата и от нея произхождат, така и ние, като имаме еднородни тела с Господното тяло, от Неговата пълнота приемаме, и тялото Му за нас е корен за възкресение и спасение“.

Мисълта на св. Атанасий е такава: ние сме се намирали в тялото на Христа, човешката природа на Христа се намира в нас, затова Христос е взел греховете на всички ни върху Себе Си. Това проникване на човешкото естество на Христа у всички хора св. Атанасий нарича обикновено с платоновския термин „причастие“. Например: „Всички ние, като се причастваме с Неговото тяло, ставаме едно тяло, имайки в себе си единия Господ“. Тялото на Христа е присъщо на човешките тела, както общото понятие влиза в съдържанието на всяко единично понятие от същия клас. Тялото на всеки човек носи в себе си тялото на Христа, както в единичното понятие се мисли общото родово понятие. Св. Атанасий имал пред вид платоновското учение за причастие (приобщеността) на всичко индивидуално с общите идеи, когато мисълта му се спирала на идеята за връзката на Изкупителя с изкупените. Христос приел не някаква индивидуална човешка личност, а всецялата природа на хората. Той приел тази природа във вечно единение със Себе Си, защото с нея се възнесъл на небето; ще рече, тя станала в Него вечно тяло на Бога. Със самото това Той, очевидно, приобщил към вечността и целия човешки род.

Към идеята за единосъщия и генерическото родство на Христа с хората по

природа св. Григорий Нисийски присъединил още мисълта, че Христос е не само член на човечеството, но и негов родоначалник. Приемственото предаване на греха се обяснява не само с нашето единосъщие с Адам, но и с произхода ни от него. Така и Христос представя цялото човечество и е нов негов родоначалник. За пояснение на това св. Григорий Нисийски сравнява човечеството с организъм. „Както става у нас, поради връзката между членовете — ако нещо се случи с края на нокъта, то цялото тяло изпитва болката на страдащия член, понеже чувството преминава по цялото тяло — така и Съединеният се с нашата природа усвоява нашите немощи, според думите на пророк Исаия (53: 4 — 6): „Той взе върху Си нашите немощи и понесе нашите недъзи; а ние мислехме, че Той беше поразяван, наказван и унизяван от Бога. А Той бе изпоранен за нашите грехове и мъчен за нашите беззакония; наказанието за нашия мир биде върху Него, и чрез Неговите рани ние се изцелихме. Всички ние блуждаехме като овци, отбихме се всеки от пътя си — и Господ възложи върху Него греховете на всинца ни“. Спасителят бил единственият здрав член в болния организъм на човечеството и макар да нямал никакъв грях, обаче напълно страдал от болки за греха, т. е. страдал от такива болки, каквито изпитвал целият болен организъм на човечеството. Следователно Той страдал и умрял заради греха на целия организъм и затова спасение придобил не за една само негова част, а за целия организъм. В придобиване на спасение Той е Първенец на човечеството в същия смисъл, в какъвто се нарича с това име Адам. Адам и Христос са двама родоначалници на човечеството: единият — на падналото, Другият — на възроденото.

Така се обяснява преходът на спасителните плодове на жертвата Христова върху всички хора. Самата жертва има спасителна, благодатна сила, защото е принесена не от обикновен човек, а от Богочовека. Разбира се, Божеството е безстрастно; То е непричастно на страданията и смъртта; обаче То не се е отделило от човешкото естество на Христа във време на страданията и смъртта. „Страданиято, пояснява св. Григорий Нисийски, се е извършило не така, като че е страдало Самото Божество, но така, че То се намирало в Страдащия и поради единението с Него усвоявало за Себе Си Неговите страдания“. По силата на неразделното единство, Божеското естество на Спасителя пренасяло върху Себе Си това, което изпитвало Неговото човешко естество, и по такъв начин Божеството, не изпитвайки страданията по природа, благоволило да ги вземе върху Себе Си свободно. Както през време на страданията Божеското естество се намирало в неразделно единство със страдащото човешко естество, така и при смъртта то не се отделило от него, а пребивавало с душата и тялото в неразделимо единение. Иначе, без участието на Божествената сила никога не би могъл да се извърши последният и най-важен акт в делото на изкуплението на хората — победата над смъртта и възкресението на Христа. Само с неразделимото единение на Божеството и човечеството у нашия Спасител се обяснява възможността за възкресението Му.

§ 15. Царско служение на Иисус Христос

Освен велик Пророк и Първосвещеник нашият Спасител Иисус Христос като Бог е и Цар на целия свят, на всички създадени чрез Него видими и невидими твари (Йоан 1: 3. Кол. 1: 16 — 17). Нему принадлежи царска власт като на едно от трите Лица на Св. Троица, наравно с Отца и Духа Свети. Но Иисус Христос е Цар и като Изкупител на падналия човек. И по самото Си човешко естество Той получил

от Бог Отец царска власт над всичко съществуващо, за да извърши нашето изкупление и спасение и за победа над греха и смъртта.

Това възвишено царско служение на Иисус Христос било предсказано още в Стария Завет. Там Той е изобразен като Цар Сионски, Който ще получи в наследство народите (Псал. 2: 6 — 7), като славен Потомък на Давид, Който ще седне на неговия престол и царството Му ще продължава вечно (1 Цар. 7: 17 — 19. ср. Дан. 2: 44; 7: 13 — 14 и др.). Съгласно с тези предсказания Ангелът, като благовестил на Дева Мария за зачеването на Иисус, ѝ казал: „И ще Му даде Господ Бог престола на отца Му Давида; и ще царува над дома Йаковов довеки, и царството Му не ще има край“ (Лука 1: 32 — 33). И Сам Спасителят приемал да Го наричат цар, когато напр. одобрил изповеданието на Натанаил: „Рави! Ти си Син Божи, Ти си царят Израилев“ (Йоан 1: 49), и народните възклицания при тържественото Му влизане в Йерусалим: „Осана Сину Давидову! Благословен Идещият в име Господне!... Царят Израилев“ (Мат. 21: 9. Йоан 12: 13). А св. ап. Павел говори за Христа, че „Той трябва да царува, докато тури всички врагове под нозете Си“ (1 Кор. 15: 25).

Царското служение на Иисус Христос често разбират само в смисъл на царствено могъщество или Божествена сила, проявена от Него в делото на изкуплението. Но евангелският смисъл на понятието за царството Христово е много по-широк. Сам Христос наричал Себе Си Цар (Йоан 18: 36 — 37), и като главен предмет и съдържание на Неговото учение е проповедта за царството Божие (Лука 9: 11; 4: 33. Деян. 1: 3). Идеята за царството Божие прониква в цялото догматическо и нравствено евангелско учение, а също така и в идеята за изкуплението. В този смисъл идеята за царството Божие е централна и основна идея в християнския светоглед, крайъгълен негов камък. Сам Спасителят отбелязал характерните черти на царството Божие. „Моето царство не е от тоя свят“ (Йоан 18: 36), говорил Той на Пилат, като противопоставил по такъв начин Своето царство на обикновеното, земното царство, външно, материално. А попитан от фарисеите кога ще дойде царството Божие, отговорил им: „Царството Божие няма да дойде забелязано, и няма да кажат: ето тук е, или: на, там е: Понеже ето, царството Божие вътре във вас е“ (Лука 17: 20 — 21), т. е. във вашите сърца и души или, според друго тълкувание, сред вас, между вас. Значи, то е царство духовно. В света то се осъществява не със сила или с външна принуда или въобще с външни средства.

Пътят към царството Божие е тесен (Мат. 7: 13 — 14. Лука 13: 23 — 24), така че всеки с усилие влиза в него (Лука 16: 16). Това е пътят на кръста и страданията, пътят на самоотричането в името на любовта към Христа.

И така, три основни истини относно царството Божие са ни дадени в Евангелието: 1) това царство не е от този свят; то е дар свише, а съвсем не резултат на естествените сили; 2) то е религиозна ценност, вътрешно съединение с Бога и 3) царството Божие прониква и господства над всички области на човешкия живот, защото греховете са простени, а силата на злото е сломена.

§ 16. Царство Божие и явяване на Христа

Сам Спасителят Иисус Христос, като се явил на земята, възвестил, че се е приближило царството Небесно (Мат. 4: 17). Свидетелства за това царство Божие са чудесата на Христа, слизането Му в ада, възкресението и възнесението Му на небето.

Чудесата, които вършил Иисус Христос, по най-убедителен начин свидетелствали за Неговото божествено пратеничество и достойнство. Величието на чудесата на Иисус Христос, тяхната многобройност, извършването им само с една дума, рядко с едно движение на волята Му, без всякакви думи, на всяко място, винаги и във всяко време, открито и всенародно, без каквито и да било приготовления, ясно са посочвали, че чудотворството е свойствено на Неговата природа. А това ясно е посочвало, че Той е изпратеният от Бога Месия, Изкупителят на света, Богочовекът: „Самите тия дела, що Аз върша, свидетелстват за Мене, че Отец Ме е пратил“ (Йоан 5: 36).

За чудесата Си Христос казал: „Ако пък Аз изгонвам бесовете с Божи Дух, то значи, дошло е за вас царството Божие“ (Мат. 12: 28), а когато изпращал седемдесетте Си ученици на проповед им поръчал: „В който град влезете и ви приемат..., изцелявайте болните, които са в него, и казвайте им: приближи се до вас царството Божие“ (Лука 10: 8 — 9). Това е и понятно. Чудесата са служели не само като доказателства за божественото посланичество на Иисус Христос, но и като символи, знаци на спасителното дело Христово, на онзи нов порядък на живота, който трябва да се създаде сред хората след избавянето им от греха.

Слизането на Иисус Христос в ада може да бъде разглеждано като последна, крайна степен на Неговото унижение. Душите на старозаветните хора, дори и на праведниците, били в ада. Там слязъл Христос, за да възвести, да проповядва и на тях Евангелието, царството Божие. Това е началото на царственото прославяне на Иисус Христос като Изкупител, защото Христос слязъл в ада, за да приобщи към изкуплението целия предхристиянски задгробен свят. Учението за слизането на Иисус Христос в ада най-пълно е изразено в следните думи на св. ап. Петър: „Христос, за да ни заведе при Бога, веднъж пострада за греховете ни, Праведник за несправедните, бидейки умъртвен по плът, но оживял по дух, с който Той, като слезе, проповедва и на духовете, които бяха в тъмница, и които някогаш се не покориха, когато Божието дълготърпение ги очакваше, в дните на Ноя“ (1 Петр. 3: 18 — 20). И така, Христос слязъл в ада да проповядва Евангелието на всички, дори на упоритите някога в неверие и нечестие съвременници на Ной.

Какви са били резултатите от слизането на Иисус Христос в ада и на проповедта Му там? Отговор дава св. ап. Павел с думите: „Като се възкачи на височината, плени плен и даде дарове на човеците. А „възкачи се“ шо означава, ако не това, че Той е и слязъл по-напред в най-долните места на земята?“ (Ефес. 4: 8 — 9. Ср. Псал. 67: 19; Йоан 3: 13). Христос пленил плена, разрушил царството на дявола, освободил пленниците от веригите. Но всички ли? Пряк отговор на този въпрос няма. Някои от древните отци и учители на Църквата отговарят утвърдително, но смятали, че е необходимо и съгласието на самите хора за спасението им. Ориген учил за спасението дори на дявола, но св. Григорий Нисийски утвърждавал, че дяволът не може да се спаси, защото не се е излекувал от своята болест; той „не е почувствал Божията благодат“. Същото, разбира се, е и за всички хора: спасяват се повярвалите в Христос, усвоили Неговото изкупително дело и оделотворявалите Неговото учение.

Възкресението на Иисус Христос от мъртвите е доказателство за Неговата божествена личност и оправдание на Неговото изкупително дело. Той, по думите на св. ап. Павел, „се открил за Син Божи чрез силата на чудесата, по духа на освещението, чрез възкресението от мъртвите“ (Римл. 1: 4), тъй като до възкресението славата на Неговото Божество била скрита под покроя на униженото човешко естество.

Това значение на Своео възкресение посочвал и Сам Иисус Христос, когато, например, говорил на невярващите в Него юдеи: „Разрушете този храм, и в три дни ще го въздигна“ (Йоан 2: 19), т. е. в третия ден ще възкръсна: „Лукав и прелюбодеен род иска личби; но личба няма да му се даде, освен личбата на пророк Йона; защото, както Йона беше в утробата китова три дни и три нощи, тъй и Син Човечески ще бъде в сърцето на земята три дни и три нощи“ (Мат. 12: 39 — 40); или когато бил запитан кой е Той, отговорил: „Кога издигнете Сина Човечески, тогава ще узнаете, че съм Аз; и нищо не върша от Себе Си, но както Ме е научил Моят Отец, тъй говоря“ (Йоан 8: 28), т. е. след разпятието на кръста ще последва възкресението.

Христовото възкресение е безпримерно чудо: то се отличава от всички други чудеса, каквито някога е виждал и чувал светът. Възкресението на Иисус Христос е истина, върху която като на най-здрава основа се изграждат всички християнски вярвания и упования: „Ако Христос не е възкръснал, то празна е нашата проповед, празна е и вашата вяра“ (1 Кор. 15: 14). Без възкресението на Христа гробът Му би бил гроб и на християнството.

Възкресението на Иисус Христос е най-силно доказателство за действителността на извършеното от Него изкупително дело. Ако Христос би останал в гроба, то кръстът за християнина щеше да бъде само оръдие за най-позорно наказание и смърт, а Христовата смърт не би могла да има изкупително значение за човека и да унищожи оковите на смъртта и греха: „Ако Христос не е възкръснал, суетна е вярата ви: вие сте си още в греховете“ (1 Кор. 15: 17). Но тъй като Той наистина е възкръснал, то грехът и свързаното с него осъждане са изгубили своята власт над човека. Победата на Иисус Христос над смъртта е начало на победата над смъртта и за цялото изкупено от Него човечество; възкресението Му е залог за възкресението на всички хора за вечен живот: „Христос възкръсна от мъртви и за умрелите стана начатък. Понеже, както смъртта дойде чрез човека, тъй и възкресението от мъртви дойде чрез човека. Както в Адама всички умират, тъй и в Христа всички ще оживеят“ (1 Кор. 15: 20 — 22).

Възнесението на Иисус Христос на небето с прославно човешко тяло е нова и висша проява на Неговата царствена слава и могъщество. То е станало пред всички ученици, за да се убедят, че виждат не призрак, а възкръсналия свой Учител и Господ (Лука 24: 50 — 51. Деян. 1: 9 — 11). Иисус Христос като Син Божи не е имал нужда от тържествено възнесение на небето: Той живял на земята в образа на раб (Фил. 2: 7), но никога не се отделил с Божествената Си природа от Отца и Св. Дух. Славата на Христовото възнесение е слава на възприетото от Него човешко естество; човешката плът, прославена и обожествена, била възнесена на небето и се приобщила с вечната слава, величие и власт на Сина Божи. Чрез това Бог „ни постави на небесата в Христа Иисуса“ (Ефес. 2: 6). Този завършек на видимото пребиваване на земята на Господ Иисус Христос е понятен и естествен поради това, че Той е Богочовек и Изкупител на света. След извършване на земята на изкупителното дело, естествено било Слезият от небето отново да се върне там, „дето е бил по-преди“ (Йоан 6: 62), към тази форма на съществуване, която Му била присъща от вечност по Божество (Йоан 17: 5; 1: 1 — 2), да се върне при Отца (Йоан 14: 28; 16: 5, 16; 20: 17) с възприетата за вечни времена човешка природа.

ОТДЕЛ II

Учение за Бога като Осветител

§ 17. Бог-Осветител

Разкрихме учението на Църквата за Бога като Творец, Промислител, Изкупител и Спасител. Сега ще разкрием догматическото учение за Бога като Осветител. Това учение стои в непосредствена връзка с учението за Бога като Изкупител. С изкуплението е придобито и дадено всичко, което е необходимо за спасението на хората. Изкуплението, извършено от Христос, има всеобхватно значение — то е за всички хора и за всички времена.

По какъв начин всеки човек поотделно действително участва в делото на спасението, как лично той може да се възползва от плодовете на изкуплението? Това е особена тайна на домостроителството за нашето спасение, предопределена в предвечния съвет Божий и в зависимост от нейното осъществяване и степента на нашата възможност да я разберем, откривана чрез словото Божие.

Бог е наш Осветител.

Всеки човек има лично отношение към Бога, стреми се към лично съвършенство. Той припечелва спасение не само поради това, че е член на изкупеното от Христа човечество, но и поради личното си отношение към Христа, към Неговите малки братя и сестри, и личното освещаване от Дух Свети, Който се дава от Христовата Църква чрез извършваните в нея тайнства.

Господ наш Иисус Христос не само ни е дал благодат за спасение, но и направил хората способни и достойни чрез Своео учение, живот, страдания и смърт да приемат благодатта на Светаго Духа. Той разрушил всички прегради в сърцето и ума на човека, които го отделяли от общение с Бога и които били изградени от греха докато живеел далеч от Бога. Иисус Христос посял в душите на хората чрез Евангелието семето на нов, духовен живот.

Личният и историческият опит показват, че семето на този нов живот, предоставено на естествените сили на човека, не дава здрави плодове. Нашата сила е съкрушена от греха, ветхото се таи дълбоко в нашата душа; то отслабва и дори съвсем засенчва това ново и светло, което ни дава Евангелието. Семето на новия живот, посято от Христа на естествената почва на нашите души, може да израсте в прекрасно растение, ако се оплодотвори от живо-ворящата светлина и топлина на Дух Свети. Чрез съзидателната сила на Дух Свети човек от душевен или плътски става духовен, от греховен „ветх човек“ (Кол. 3: 10), живеещ по своите похоти, става нова твар.

И така, възплътилият се Син Божи, нашият Изкупител, е дал неизчерпаем източник за нов живот с Бога и в Бога за всички хора. Който вярва в Него, „из неговата утроба ще потекат реки от жива вода“, т. е. ще приеме Дух Свети и ще бъде осветен чрез Него и в Него (Йоан 7: 37 — 39).

§ 18. Дух Свети — Осветител

Делото на освещението принадлежи на трите Лица на Св. Троица. В Посланието си до Тит св. ап. Павел говори: „Когато се яви благостта 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“ (Тит. 3: 4 — 6). Но предимно то се приписва на Дух Свети, Който затова се и нарича Свети (1 Кор. 12: 3) или Дух на освещението (Римл. 1: 4).

Св. отци и учители на Църквата говорят за двоен порядък в откриването на Лицата на Св. Троица: низходящ — от Отца чрез Сина към Духа Свети, и възходящ — от Духа Свети чрез Сина към Отца. Първият започнал със сътворението на света и със старозаветните откровения чрез пророците, продължава с пълното богооткриване на Сина Божии при възплъщението Му, извършеното от Него изкупление, и завършва със сливането на Дух Свети над апостолите. Вторият започнал със сливането на друг Утешител, Дух Свети на земята, продължава с привеждането на всички чрез Дух Свети към Христа Изкупителя, възплътения се Син Божии, и ще се завърши с привеждането на всички чрез Сина към Бог Отец, Комуто Син и ще предаде Своето царство. Ние живеем в царството предимно на Дух Свети или в периода, в който Дух Свети привежда към Христа и чрез Христа към Бог Отец. „Сега — говорил св. Григорий Богослов в деня на Петдесетница — ние празнуваме пришествието на Духа, окончателното завършване на обетованията... Завършват се телесните Христови дела, започват се делата на Духа“. Не трябва обаче да забравяме, че — както се изразява св. Василий Велики — „Духът във всяко действие е съединен и неразделен с Отца и Сина“.

Отделът за Дух Свети-Осветител е разработен в православната богословска литература сравнително по-малко, отколкото другите отдели на догматическото богословие. Причината за това е обстоятелството, че отделът за Дух Свети е разработен на Запад, а не на Изток. Изток е бил склонен повече към отвлечени съзрения, а Запад дал само сухи схеми на учението за Дух Свети. Чувства се недостатък от светоотечески, общоприети от Древната църква формулировки на учението за освещението от Дух Свети.

Освен това този отдел е средоточие почти на всички (с малки изключения) догматически различия между главните християнски вероизповедания. Той е и твърде благоприятна почва, на която най-добре се проявяват и изявяват в догматическите учения крайните лъжливи начала, легнали в основата на западните инославни изповедания. Християнските изповедания имат нееднакво учение за Дух Свети — Извършителя на освещението. Неправилното понятие за Дух Свети привежда към неправилна представа за Неговите дела. За да имаме правилно учение за освещението от Дух Свети, трябва да имаме правилно учение за личното свойство на Дух Свети. Последното осветлява правилно и ясно различията между християнските изповедания по въпроса за освещението.

От православните догматически системи само една — на архиепископ Филарет Черниговски — предполага учението за Дух Свети на учението за освещението и разглежда следните въпроси: изливали ли са се и в каква мярка даровете на Дух Свети в Стария Завет? Обещал ли е Спасителят да изпрати Дух Свети? Дошъл ли е Той? На какво се основават Неговите действия?

Словото Божие ни учи, че макар по реда на откриванията на Лицата на Света Троица Дух Свети да се явява завършител на нашето спасение и със Своите благодатни действия да се открива в света след като Син Божии е завършил Своето изкупително дело, обаче и преди пришествието на Христа Той е действал винаги и отначало наравно с Отца и Сина.

Подготовката за спасението на хората се започнала непосредствено след тяхното грехопадение. Старият Завет е история на тази подготовка. Поради това още в Стария Завет се откриват действията на Дух Свети. Старозаветните хора били участници на даровете на Свети Дух, макар и не в такова изобилие, както новозаветните. Архидякон Стефан говорил на юдеите: „Вие всякога се противите на Светия Дух, както бащите ви, тъй и вие“ (Деян. 7: 51). И Давид се молил: „Сърце чисто създай в мене, Боже, и правия дух обнови вътре в мене. Не ме отхвърляй от лицето Си и Светия Твой Дух не отнимай от мене“ (Псал. 50: 12 — 13).

Даровете на Светия Дух в Стария Завет са давани рядко, само на избраници: Авел, Енох, Ной, Авраам, пророците, избраните от Бога за особени цели, например Йосиф, седемдесетте старейшини. Моисей изказвал желание, щото целият народ да може да бъде пророк Божии: „О, да бяха всички от народа Господен пророци, и да им пратеше Господ Своя Дух!“ (Числа 11: 29). Пророците говорили, че даровете на Дух Свети ще се излеят в пълнота през новозаветно време, например пророк Йоиш (2: 28 — 32); тези думи св. ап. Петър отнася към съшествието на Дух Свети над апостолите (Деян. 2: 17 — 21). В Евангелието на св. Йоан Богослов четем: „В последния велик ден на празника застана Иисус, издигна глас, и рече: който е жаден, да дойде при Мене и да пие, който вярва в Мене, из 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: 37 — 39). След Своето славно възкресение, при възнесението Си на небето, Христос заповядва на апостолите да не се отдалечават от Йерусалим, а да чакат обещанието на Отца за изпращането на Дух Свети: „Ще приемете сила, кога слезе върху ви Дух Свети“ (Деян. 1: 4, 8); това се осъществило в деня Петдесетница, когато според свидетелството на книга Деяния св. апостоли „се изпълниха с Дух Свети“ (2: 4). След апостолите и всички вярващи получили Дух Свети и на тях „Бог изпрати в сърцата Духа на Своя Син“ (Гал. 4: 6).

За благодатта

§ 19. Благодатта като сила освещаваша

Думата „благодат“ (χάρις), добър дар, означава в Свещеното Писание преди всичко благоволение или любов Божия към хората. В такъв смисъл е употребена тази дума например в приветствието на архангел Гавриил към Пресвета Дева Мария: „Не бой се, Мариам, понеже ти намери благодат у Бога“ (Лука 1: 30), т. е. благоволение Божие. Същият смисъл има думата „благодат“ в приветствията на св. ап. Павел към християните, с които той имал обичай да започва и завършва своите послания: „Благодат, милост и мир“ от Бога; „Благодат и мир от Бога Отца нашего и Господа Иисуса Христа“ (Римл. 1: 7; 16: 24. 1 Кор. 1: 3. 16: 24. 2 Кор. 1: 2; 13: 13 и др.). Но особено често думата „благодат“ у св. ап. Павел означава любовта Божия към грешното човечество, проявена в изкупителното дело: „Яви се [в Христа] Божията благо-

дат, спасителна за всички човеци" (Тит. 2: 11. Ср. 3: 4). „Не сте под закона, а под благодатта" (Рим. 6: 14). Тук, както и на много други места (особено Рим. 5 гл.), под благодат се разбира изкупителното дело Христово, неговите плодове и последици; него и направо ап. Павел нарича „дар Божи, благодат Божия, дар чрез благодатта на одного Човека Исуса Христа" (Рим. 5: 15).

В Свещеното Писание думата „благодат" има и друг смисъл, именно — особена божествена сила, която Бог дарява на човека, за да извърши в душата му присъщите ѝ действия. Такъв несъмнен смисъл има думата „благодат" у прор. Захария: „Върху дома Давидов и върху жителите йерусалимски ще излея дух на благодат и умиление, и те ще погледнат на Него, Когото те прободоха и ще ридаят за Него, както се ридеа за единороден син, и ще скърбят, както се скърби за първороден" (12: 10). Тук на духа на благодатта се приписва сила да извиква промяна на вътрешното разположение на човека. В Новия Завет има много места, в които думата „благодат" означава сила Божия, действаща в хората. Сам Исус Христос при извънредното Си явяване на св. ап. Павел след трикратната негова молитва да бъде избавен от изкушенията казал: „Стига ти Моята благодат; защото силата Ми се в немощ напълно проявява" (2 Кор. 12: 9). Св. ап. Павел знаел, че благодатта е сила Божия, която живее и действа в него, затова добавя: „С много по-голяма радост ще се хваля с немощите си, за да се всели в мене силата Христова" (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", говори същият апостол за себе си (1 Кор. 15: 10).

Благодатта, силата Божия се дарява на човека независимо от неговите усилия или заслуги. Тя е истински дар Божи. „По благодат сте спасени чрез вярата; и това не е от вас — Божи дар е; не е от дела, за да не би някой да се похвали" (Ефес. 2: 8 — 9), или „Всички съгрешиха и са лишени от Божията слава, оправдавайки се даром, с Божията благодат" (Рим. 3: 24). „Ако е по благодат — пояснява апостолът, — не е вече по дела; защото, инак, благодатта не би била вече благодат. Ако пък е по дела, то това не е вече благодат; защото, инак делото не би било вече дело" (Рим. 11: 6). Дарът на благодатта се излива в сърцата на хората по волята на Бог Отец в Сина чрез Дух Свети, Който е извършителят на нашето осветение. Затова понятията благодат и Дух Свети в Свещеното Писание са взаимозаменящи се (Ср. Рим. 1: 4 и Гал. 3: 2. Рим. 15: 15 и 5: 5. 2 Кор. 1: 22 и 1 Сол. 4: 8).

Дадената на човека благодат не е външна проява на Духа Божи, без всякаква вътрешна връзка с духовната му нагласа. Дух Свети влиза в най-тясно единение с човека; между човека и Духа Божи се установява вътрешно тайнствено общение, не само мислимо, а реално; не само по действие, но и по същество.

Някои богослови (напр. Тома Аквинат) смятали, че Дух Свети пребъдва у човека само по действие — *κατ' ἐνέργειαν*, а не по същество — *κατ' οὐσίαν*. Но древните отци на Църквата, като например св. Атанасий, св. Кирил Александрийски и др. са учили, че Дух Свети се съобщава *οὐσιαστικῶς*, т. е. субстанциално. По това благодатта се отличава от промисъла Божи въобще. Промисълът е повече външно действие на Бога върху човека, а благодатното действие се състои в това, че Бог Сам се вселява чрез Своята сила у човека, прониква го и го освещава, живее в него. Ето защо не бива да смесваме благодатта с промисъла Божи, както това правят заедно с древните пелагиани мнозина от протестантските богослови. Отъждествяването на благодатта с промисъла е всъщност отричане и на благодатта, и на самото християнство;

християнството се смята само като учение, а не като благодатен живот. Рационалистите протестанти така именно мислят и учат.

И така, благодатта съединява вярващите с Дух Свети. Това единение на благодатта на Светия Дух с човека в Свещеното Писание се именува различно, напр. оправдание, осветение — „И такива грешници бяхте някои от вас; но се омийте, но се осветихте, но се оправдахте в името на Господа нашего Исуса Христа и чрез Духа на нашия Бог" (1 Кор. 6: 11); възраждане — „Ако някой се не роди от вода и Дух, не може да влезе в царството Божие" (Йоан 3: 5); оживотворение, спасение — „Бог, богат с милост, поради голямата Си любов, с която ни обикна, макар да бяхме мъртви поради престъпленията, оживотвори с Христа (по благодат сте спасени)" (Ефес. 2: 4 — 5). Всички тези наименования означават, че благодатта извършва вътрешно обновяване на човека, създава нов живот у човека, духовен, свят, божествен.

Обобщавайки всичко казано, можем да определим благодатта така: Благодатта е свръхестествена спасителна сила Божия, която се дава на човека чрез Светия Дух даром (туне), заради изкупителното дело Христово и която извършва нашето духовно възраждане, т. е. оправдание или очистване от греховете и осветение за наследяване на вечен живот.

§ 20. Учението на Пелагий и на блаж. Августин за благодатта

Догмата за благодатта църковници от V в. разкриват по повод ереста на Пелагий. Преди това нямало причина, която да наложи подробното изясняване на този догмат. Самото понятие за благодатта се пазело в Църквата, но намирало израз не толкова в теоретически формулировки, колкото на практика — в молитвите, в извършването на тайнствата. Понякога впрочем то било изяснявано от отците на Църквата, но кратко, сбито. Така напр. св. Ириней говори: „Бидейки сухо дърво, ние никога не бихме давали плод, ако нямаше небесния благодатен дъжд. Нам е необходима росата Божия, за да не бъдем изгорени и да не останем безплодни". Най-древните отци и учители на Църквата до Ориген смятат действията на Дух Свети не като особена благодат, присъща на Дух Свети, а като резултат от благодатта на Отца и Сина. Ориген и отците след него учат за три рода благодат, специални действия на Лицата на Св. Троица: Отец и Син въздействат на всички, а Дух Свети — само на достойните; на Него приписват особена благодат, наречена висша.

Догматът за благодатта се разкрива по-пълно на Запад при борбата с ереста на Пелагий. Пелагий твърде повърхностно разбирал повредата на човешката природа от грехопадението; той дори отричал първородния грях и смятал, че човек може да се спаси сам, със свои собствени сили, без особена божествена помощ. Пелагий не отричал благодатта, но разфирал под нея естествената, дадена от Бога способност да се върши доброто (*gratia naturalis*), или Моисеевия закон (*gratia legis*), или учението и примера на Христа (*gratia Christi*). Такова било уж учението на Свещеното Писание за благодатта. Висша благодат, действаща вътре в човека като особена сила Божия Пелагий не признавал.

Против Пелагий писал и говорил блаж. Августин. Той учил, че благодатта е тази сила Божия, която действа вътре в човека, която просвещава неговия ум, движи неговата воля, обновява сърцето му, води го към добро. Блаж. Августин, както често се случва при спорове, изпаднал в друга крайност: утвърждавал, че човек с грехопадението напълно изгубил дадената му от Бога свобода и че може да се оправдае

единствено чрез благодатта.

Оформило се и средно учение — полупелагианството. То е механично примирение на крайностите в ученията на Пелагий и блаж. Августин. Полупелагианите признавали и свободата, и благодатта, но ги смятали разединени и несъвместими по време: когато действа благодатта, бездейства свободата и обратното, когато действа свободата, бездейства благодатта.

Пелагианите задавали следните въпроси: „Защо не се спасяват всички хора, щом спасението зависи от благодатта? Нима Бог не може да спаси всички, нима Той не е всемогъщ и всеблаг, нима не иска да спаси всички?“. Блаж. Августин отговарял: „Бог е предопределил в предвечния Си съвет едни да се спасят, а други да погинат. За първите — избраните — е проповядвано Евангелието и Христос умрял“. Това, според мнението на блаж. Августин, не отрича правдата Божия. „Всички хора са съгрешили, казвал той, и затова подлежат на осъждане и погибел. Ако пък Бог е избрал от тях едни за спасение, а други за погибел, то спасения трябва само да благодарят на Бога за избирането им, а неизбраните нямат право да се оплакват, защото получават това, което са заслужили.“ Божествената благодат действа върху спасяемите неотстранимо.

Учението на блаж. Августин за предопределението и за непреодолимото действие на благодатта най-ярко са провеждали и защитавали неговите последователи — Готшалк в IX в. и Тома Аквинат (Аквински) в XIII в. И Лутер отричал напълно свободата на волята на човека и споделял учението на блаж. Августин. Калвин фанатизирал учил за предопределение и за непреодолимата благодат Божия. Римската църква официално споделя полупелагианския възглед за взаимоотношението на свободата и благодатта в делото на спасението. Но има римокатолици, които споделят учението на блаж. Августин (напр. Тома Аквинат), а отделилата се от Рим Утрехтска или Янсенистка църква споделя учението на Янсен, че само благодатта Божия спасява човека, но тя действа незабелязано — услажда и привлича волята на човека.

§ 21. Същност на освещаващата благодат

Как да си представим по-определено, по-ясно същността на освещаващата благодат? Това можем да постигнем, като я сравним с общопромислителната благодат.

По какво се отличава освещаващата благодат от общопромислителната?

1) Общопромислителната благодат не е свръхестествено действие на Божията сила, независимо от естествените сили на човека, от неговата съвест и разум; тя е действие на самите тези сили под промислителното въздействие Божие. Тази благодат, с една дума, е *gratia naturalis* или *generalis* на пелагианите и полупелагианите.

2) Общопромислителната благодат не оправдава и не освещава човека; тя не дава мир на съвестта и сила на волята да върши доброто, а само ръководи човека към покаяние, буди недоволство от духовното състояние на човека или, както се изразява руският епископ Теофан (Говоров), поражда духовна тъга и стремеж към доброто, макар то и да не се представя в определена форма.

Действието на промислителната благодат не винаги има осезателни и спасителни последствия. Нисшите стремежи у човека изопачават и отслабват стремежа му към Бога. Съвестта понякога замлъква или говори неясно. Дори извънредните действия на промисъла Божи върху грешника — различни благодеяния и скърби — не

винаги са вразумителни за него и не винаги го насочват към Бога. Радостните и скръбните свои преживелици човек приписва на случая, а упреците на съвестта, потресите на душата — на своето малодушие, на разстроено въображение и пр. Необходимо е следователно по-силен, по-ясен, по-осезателен призив. Това прави предхождащата евангелска благодат. В посланието на източните патриарси тя се нарича пресвещаваща.

Св. ап. Павел привежда думите на прор. Йоиил (2: 32), че „всякой, който призове името Господне, ще се спаси“, и пита: „Но как ще призовават Оногова, в Когото не са повярвали? Как пък ще повярват в Оногова, за Когото не са чули? А как ще чуят без проповедник? И как ще проповядват, ако не бъдат пратени?“ (Римл. 10: 13 — 15). След това посочва, че такива проповедници винаги е имало и заключава: „И тъй, вярата иде от слушане, а слушането — от слово Божие“ (ст. 17). Слово Божие е „словото на благодатта“ (Деян. 20: 32), което възражда хората съгласно с думите на апостола: „Той ни роди по Своя воля чрез словото на истината“ (Йак. 1: 18; ср. 1 Петр. 1: 23 — 25). То е „сила Божия за спасение на всеки вярващ, първом на иудеин, сетне и на елин“ (Римл. 1: 16). Евангелската благодат, следователно, е особена свръхестествена сила Божия, която извършва такива изменения в греховната природа на човека, каквито не извършва промислителната благодат. Тъй като тя се явява когато е чуто словото на Христа, то тя и се нарича, за разлика от промислителната, евангелска благодат. Няма ли богооткровеното слово, няма и спасяваща евангелска благодат, няма и онези изменения в греховната нравствена природа на човека, които обуславят встъпването му в царството на благодатта. Сам Спасителят говори: „Никой не може да дойде при Мене, ако не го привлече Отец, Който Ме е пратил; и аз ще го възкреса в последния ден. У пророците е писано: „и ще бъдат всички от Бога научени“. „Всякой, който е чул от Отца и се е научил, дохожда при Мене“ (Йоан 6: 44 — 45).

Заедно със словото на Христа и чрез това слово у човека се пробужда порив към доброто, какъвто по-рано той не е имал; съвестта става по-будна, по-дейна. Това потвърждават много примери, записани в свещените книги. Напр. св. ап. Петър след слизането на Дух Свети над апостолите избличава юдеите, че като убили Иисус Назорея, те убили Господа. Като чува това, „на сърце им стана умилно“ (сърцето им бе пронизано — *κατενύγησαν τὴν καρδίαν*), казва писателят на кн. Деяния на св. апостоли (2: 37). По-чистите сърца на двамата ученици, отиващи в Емаус, радостно горели в това време, когато — непознат от тях — Спасителят говорил с тях и обяснявал Писанието (Лука 24: 32). И в двата случая словото за Христа е било оръдие на благодатта, която причинява особените движения на сърцето. Тя дава възможност на човека живо да възприема откровените истини, дава му, така да се каже, сърдечен слух или, както се казва в Св. Писание, „отваря му очите“ (Деян. 26: 18), „отваря сърцето“ (Деян. 16: 13 — 14). Така е било с всички повярвали в Христа — Лидия (Деян. 16: 13 — 14), Мария Египетска и др.

За да затвърди у себе си това настроение, за да укрепи вярата си в Христа, необходимо е за човека „отново да се роди“ от Дух Свети (Йоан 3: 1 — 6). Всеки живот започва само от друг подобен живот. И християнският свят живот започва с възраждането от Дух Свети. И затова св. ап. Петър в деня Петдесетница казал на онези, на които станало „умилно на сърцето“: „Покайте се, и всеки от вас да се кръсти в името на Иисуса Христа, за прошка на греховете; и ще приемете дара на Светаго Духа“ (Деян. 2: 38). Повярвалите в Христа и дори „говорещи на разни езици

и величаещи Бога“ апостолите кръщавали (Деян. 10: 46 — 48), та да могат да се осветят, оправдаят (1 Кор. 6: 11).

И тъй, евангелската благодат просвещава човека, призовава го да се обърне към Христа, нашия Спасител, води го към нов живот, посява в душата му семе за духовен живот, и той вътрешно се възражда и издига към съвършенство — става осветен.

Необходимостта от евангелската осветяваща благодат е ясно посочена в Св. Писание. Когато св. ап. Петър от името на всички апостоли изповядал Исус Христос за Син Божи, „Исус отговори и му рече: блажен си ти, Симоне, син Йонин, защото не плът и кръв ти откри това, а Моят Отец, Който е на небесата“ (Мат. 16: 16 — 17). Живата вяра на ап. Петър в Христа като Син Божи и изповядването ѝ били следствие на особено вътрешно благодатно въздействие. Съобразно с това св. ап. Павел учил, че „никой не може да нарече Исуса Господ, освен чрез Духа Светаго“ (1 Кор. 12: 3). Ако признаването на Исус Христос за Син Божи е възможно само при помощта на благодатта на Дух Свети, то толкова повече са невъзможни без благодатта на Дух Свети подвизи на духовен живот. И наистина, в Свещ. Писание се говори, че всички християнски добродетели са плодове на Духа: „Плодът на Духа е: любов, радост, мир, дълготърпение, благодет, милосърдие, вяра, кротост, въздържание“ (Гал. 5: 22). На ефесяни св. ап. Павел писал: „Да ви даде Отец, по богатството на славата Си, крепко да се утвърдите чрез Духа Му във вътрешния човек“ (3: 16). Значи, без благодатта на Светия Дух никой не може да има истински духовен живот. Благодатта е винаги необходима на човека, за да крепне и върши добро. „С Божия сила чрез вяра сте пазени за спасение, готово да се открие в последно време“ (1 Петр. 1: 5). Или: „Тоя [Бог], Който почна у вас доброто дело, ще го върши дори до деня на Исуса Христа“ (Филип. 1: 6).

Руският епископ Теофан (Говоров) така отговаря на въпроса „за какво е необходимо действието на благодатта — нима ние сами не можем да вършим добри дела?“, „Става дума не за отделни добри дела, а за обнова на целия живот, за живота във всички негови прояви, който води към спасение. Не е трудно случайно да се върши нещо много добро; вършели са го и езичниците. Но нека някой съзнателно реши непрестанно да служи на доброто, според указанията на словото Божие — и то не за един ден, не за един месец или за една година, но за цял живот — и едва след като пребъде верен на своето решение, нека се похвали със своята сила“.

§ 22. Всеобщност на благодатта

Благодатта Божия се дава на всички хора. Който твърди, че Бог е предопределил едни за спасение, а други — за погибел, той отрича всеобщността на благодатта. Още първата стъпка по пътя на истинския християнски живот зависи от благодатта Божия; тя призовава всекиго към спасение. Затова християните се именуват „призвани“ (Римл. 1: 7), и царството Божие се уподобява на вечеря, на която хората са поканени, а не отиват сами (Мат. 22: 2 — 3).

Благодатта Божия е всеобща. В предвечния Божий съвет е определено, че всички трябва да бъдат съединени с Христа в едно живо органично цяло и да бъдат спасени по Божие „благоволение и благодат, дадена нам в Христа Исуса преди вечни времена“ (2 Тим. 1: 8 — 9). Но при историческото осъществяване на това предопределение има постепенност. Най-напред има благодатно избиране измежду всички

само на някои за нов живот в Христа. Не всички призвани в царството Божие могат да бъдат първи; едни ще бъдат първи, други последни. Не всички едновременно и еднакво възприемат въздействието на благодатта; призовават се мнозина, но се откликват и поради това избират само някои.

Предопределение и благодатно избиране са две различни понятия. Предопределението е вечен, а благодатното избиране — временен исторически акт. Предопределението прави всички хора обект на Божествената благодат, благодатното избиране провежда между тях граница, разделя ги на избрани и отхвърлени. Благодатта не немари свободната воля на човека и поради това не всички в един момент са избрани; всеки сам приема поканата, с която е удостоен.

Думите на Спасителя „мнозина са звали, а малцина избрани“ (Мат. 22: 14) не говорят за вечно предопределение Божие; те посочват само историческия факт, който показва, че не всички са се откликнали на зова на благодатта Божия. Щом нашето сърце не се мери с мисълта, че Бог от вечност е лишил мнозина от Своята благодат, толкова по-малко с нея може да се мери Божието сърце; То е абсолютно чисто, свято и всеобхватно. Бог няма любимци, каквито имали боговете на Омир. Неговото сърце принадлежи на всички. И Христос Исус е умрял за целия свят. Бог иска всички хора да се спасят и не иска нито един от тях да погине. Гласът на Неговата благодат призовава всички: „Дойдете при Мене всички отрудени и обременени, и аз ще ви успокоя“ (Мат. 11: 28).

Наистина, ако пожелаем да посочим следите на благодатта Божия в историческия живот на народите и на отделни хора, ще се натъкнем на много факти, необясними при нашата вяра във всеобщността на благодатта. Едни Бог от люлката обкръжава с усърдна загриженост и ги поставя под влияние на религиозния дух, а други подхвърля на изкушения и опасности и ги оставя да живеят в такава нравствена атмосфера, която сигурно, наглед, трябва да ги опорочи. Едни, наглед, са поставени в невъзможност да погинат, а други — да се спасят. Същото е, наглед, и за цели народи. Някои народи в пълна мяра живеят обляхвани от учението Христово, а други се раждат и живеят в страни, където още не е проникнал лъчът на християнството. Кой народи обаче или личности в даден период от време ще бъдат избрани не може да се предвиди; ние не знаем белега, по който може да се отсъди дали някой народ или някой човек ще бъде избран. Ние знаем, че митари и блудници преварват в царството Божие отличаващи се със законническата праведност (Мат. 21: 31). Природните дарования също не са такъв белег; мнозина, надарени с гениалност, с житейска мъдрост и опитност, със сила и благородство, биват посрамени, а незнатни и унижени биват избрани (1 Кор. 1: 27 — 28).

Какво да правим в такъв случай? Трябва да се предадем всецяло на волята на Бога с искрена вяра, без колебание и да се откажем от всякакви опити да обхванем със своя ограничен ум необятното, с ограниченото да изчерпим безкрайното. Тварт трябва да съзнава своята тварност и да се прекланя с благоговение пред тайната на непостижимото, необятно великото, превъзхождащото всяко разбиране безпределно битие. Такъв е смисълът на думите на св. ап. Павел: „И тъй, когото иска милува, а когото иска ожесточава. Но ще ми кажеш: а защо още обвинява? Кой се е възпротивил на волята Му? Ами ти, човече, кой си, та спориш с Бога? Изделието нима ще каже на майстора си: защо си ме тъй направил? Или грънчарят не е властен над глината, та от едно и също месо да направи един съд за почетна употреба, а друг — за долна?“ (Римл. 9: 18 — 21). Божиите дела са непостижими за нашия ум.

„Моите мисли не са ваши мисли; нито вашите пътища са мои пътища, казва Господ. Но както небето е по-високо от земята, тъй Моите пътища са по-високи от вашите пътища, и мислите Ми — по-високи от вашите мисли“ (Ис. 55: 8 — 9).

Тази безусловна покорност на ума и сърцето и това пълно лично самоотричане пред всемогъщия Промисъл не водят ли към отричане на основните искания на правдата в името на силата? Такава страшна жертва от нас не се изисква. Бог при Своето благодатно въздействие върху хората се ръководи от разумни намерения. Бог е Бог на разума и нравствената правда. За доказателство на тази мисъл нека направим макар и кратък анализ на 9 гл. от Посланието до римляни, в която съзират обосновка на учението за безусловно предопределение. В тази глава се говори, че еврейският народ е отхвърлен от царството на Месия и се доказва, че това не противоречи на старозаветните обетования, дадени на избрания народ Божи. Във въстъплението (1 — 5 ст.) апостолът съжалева за съдбата, която е била постигнала „сродниците му по плът“ евреи. След това той обяснява защо са отхвърлени евреите и предпочетени пред тях в царството на благодатта езичниците: 1) те не разбрали смисъла на обещанията, в които под семе Авраамово се разбирало не плътското потомство (евреите), а духовното, всички сродни нему по дух — по вяра и благочестие (ст. 6 — 9); 2) евреите не разбрали смисъла на някои предобрази, напр. отхвърлянето на Исав и предпочитането на Йаков (ст. 10 — 13). Тъй като това обяснение е могло да предизвика възражение в смисъл, че в такъв случай у Бога има неправда, то апостолът го има пред очи и отговаря: Съвсем не (ст. 14 — 19). Първо, защото човек не е в състояние да проумее пътя на Промисъла (20 — 21). Второ, защото гневът Божи (22) и милосърдието Божие (23) се обуславят от поведението на самите хора. Трето, Бог е избрал за спасение не само езичниците, но и юдеите, „остатъкът“ им ще се спаси (24 — 27). Четвърто, избирането на езичниците и отхвърлянето на Израила напълно са съгласни с пророчествата на Стария Завет (28 — 29). Пето и най-главно, евреите сами са виновни, задето са отхвърлени, защото те са се препънали о „камъка за препъване“ — Христа и Го отхвърлили (32 — 33).

Благодатта е всеобща, защото призовава всички хора към спасение, но нея всеки възприема по своя свободна воля. Тази истина разкриват много често отците и учителите на Църквата. „Подобно на това — писал Ориген, — както плодът от земеделския труд зависи от добрата воля на земеделеца, от неговото умение, и от зависещото от Промисъла благоразтворение на въздуха и достатъчно обилния дъжд, така и проявите на разумния човек зависят от свободната му воля и съдействието на Божествената благодат“. Още по-изразително са учили за значението на свободната воля на човека преподобни Макарий Египетски и св. Йоан Златоуст. Съобразно с настроението на човека, известно на Бога преди проявата му, благодатта не само призовава, но и избира и привлича: „Който Той [Бог] е предугаднал, тях е и предопределил да бъдат сходни с образа на Сина Му..., а които е предопределил, тях и призвал; и които е призвал, тях и оправдал; а които е оправдал, тях и прославил“ (Римл. 8: 29 — 30).

§ 23. Отношение между благодатта и свободата на човека

Отношението между благодатта и свободата на човека в делото на спасение преподобни Макарий Египетски определя така: „Благодатта Божия подбужда, а не принуждава, за да се запазят у нас свободата и желанието“. Поради свобода-

та си човек може да се противи на благодатта, може дори да оскърбява Светия Дух Божи“ (Ефес. 4: 30), Когато е получил в тайнствата кръщение и миропомазание, „да угасява“ в себе си Духа (1 Сол. 5: 19). Това е засвидетелствал св. архидякон Стефан за юдеите: „Твърдоглави и необрезани по сърце и уши! Вие всякога се противите на Светия Дух, както башите ви, тъй и вие“ (Деян. 7: 51).

Освен такова отрицателно отношение към благодатта от страна на човека възможно е и положително съдействие на благодатта. Човек може „да расте в благодатта“ (2 Петр. 3: 18), повече „да се изпълва с Дух“ (Ефес. 5: 18). Духът Божи води нашата свободна воля по пътя на доброто, към усъвършенстване, не насилствено, но ни „подкрепя в нашите немощи“ (Римл. 8: 26). При слушане на евангелската проповед ние можем да отваряме и да затваряме нашите сърца: „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). Сам Спасителят говори: „Който иска да върви след Мене, нека се отрече от себе си, да вземе кръста си и Ме последва“ (Марк 8: 34). Въобще, от човека се изисква „да не приема напразно благодатта Божия“ (2 Кор. 6: 1). Това не значи, че човек трябва да се предостави изцяло на благодатта, да не ѝ препятства, пасивно да я възприема. Човек е призван към активно, положително съдействие на благодатта: трябва да приеме предлаганото му от благодатта съдействие с най-горещо желание и да споделя с нея труда за своето духовно обновление. Св. ап. Павел пише за себе си: „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). С тези думи св. ап. Павел ясно изразява истината, че благодатта му е била необходима, за да преуспява в служението си на Бога и че благодатта не унищожава и не отслабва свободата му; той се трудил сам на своето поприще, но под постоянното ръководство и съдействие на благодатта.

И тъй, спасение се постига чрез цялостно взаимодействие между благодатта и свободата: „Със страх и трепет вършете вашето спасение, защото Бог е, Който ви прави и да искате, и да действате, според благата Му воля“ (Филип. 2: 12 — 13). Благодатта действа при свободата и свободата — при благодатта; те, по думите на руския епископ Теофан (Говоров), „взаимно се проникват“.

Същността на светоотеческото учение за необходимостта от най-тясно, неразделимо взаимодействие на благодатта и човешката свобода точно е формулирал св. Григорий Нисийски: „Правдата на делата (т. е. субективният фактор) и благодатта на Духа (т. е. обективният фактор) съгласувани и обединени, взаимно изпълват с блажен живот душата, в която са се съединили“.

Самодейност не значи употреба само на своите естествени сили. Странно е да се мисли, че в процеса на спасението едно върши сам човек, а друго за него и заради него върши живеещата в него благодат. Къде и как действа свободата, къде и как действа благодатта е невъзможно да се определи. „Несъмнено е едно — казва еп. Теофан, — че благодатта действа веднага след своеличните движения на човека, допълвайки безсилието им със своята сила“. С други думи, свободата и благодатта в пълно съгласие изграждат спасението на човека. Делата на човека сами по себе си нямат характер на заслуги. Участието на свободата при усвояване на благодатта не обуславя благодатта, не я прави заслужена от страна на човека. „Благодатта, както говори митр. Филарет, е дар от Благия, благ дар, дар без предварителни право или заслуги и достойнства на приемащия я“. Дори най-великите дела на нашата

свободна воля не могат да се смятат за заслуги. Сам Исус Христос учил: „Кога изпълните всичко вам заповядано, казвайте: ние сме слуги негодни (слав. — **неключими** = не струващи нещо особено), защото извършихме, що бяхме длъжни да извършим“ (Лука 17: 10). Само при такова смирено отношение към благодатта ние можем да приготвим почва за нея в своите сърца.

§ 24. Оправдаващата или спасяваща вяра

Благодатта, както видяхме, не немари, а напротив, подпомага човека, неговата самодейност за спасение. Участието на човека в спасението се изразява чрез вярата: „По благодат сте спасени чрез вярата“ (Ефес. 2: 8), или: „Бидейки оправдани с вяра, имаме мир с Бога, чрез Господа нашего Исуса Христа, чрез Когото с вяра получихме и достъп до тая благодат, в която стоим, и се хвалим с надежда за слава Божия“ (Римл. 5: 1 — 2).

Думата „вяра“ се употребява в Свещеното Писание не в еднакъв смисъл. Тя означава или просто доверие, или вяра от слух, както се изразява св. ап. Павел (Гал. 3: 2), или съгласие на нашия ум с някоя религиозна истина — вяра разсъдъчна или теоретическа: „Ти вярваш, че Бог е един: добре правиш; и бесовете вярват и треперят“ (Йак. 2: 19), или съдържанието на богооткровените истини (не нашата душевна нагласа): „А вие, възлюбени, като се назидавате в пресветата ваша вяра и се молите чрез Дух Свети, запазвайте себе си в любов Божия“ (Йуда 1: 20). В Свещеното Писание се говори и за оправдаваща или спасяваща вяра.

Предмет и съдържание на оправдаващата вяра въобще е изкуплението и спасението чрез Господ Исус Христос, оправданието от Бога даром, без заслуги от страна на човека. Това съдържание на вярата ѝ придава особен характер като психическо състояние: 1) пълна убеденост в невъзможността на самооправданието, сърдечно признаване на собствената си греховност и нравствено безсилие; 2) дълбоко убеждение в необходимостта и действителността на оправданието не със собствени сили, а с милостта Божия. Повярвал, убедил се в невъзможността да се самооправдае и в необходимостта и действителността на оправданието чрез Христа, чрез усвояване на правдата Божия, човек се стреми да усвои, да влее съдържанието на своята вяра в душата си изцяло, предава себе си на Христа и на Неговата благодат, гори от желание да направи свое всичко Христово. По такъв начин вярата, от една страна, е отричане от себе си, от всичко греховно, а от друга — преданост на Христа, стремеж за седииняване с Него и усвояване на Неговата правда. „Смятам, че и всичко е вреда, поради превъзходството на познаването Христа Исуса, моя Господ, заради Когото от всичко се отрекох, и всичко смятам за смет, за да придобия Христа, и да се намеря в Него; имайки не своя от закона праведност, а придобивана чрез вяра в Христа, сиреч праведност от Бога чрез вяра“, пише ап. Павел (Филип. 3: 8 — 9). В тези думи на св. ап. Павел е изразена същността на вярата, заменила неговото предишно фарисейско неверие, което го подтикнувало да гони последователите на Христа. От тях е ясно, че вярата е самоотверженост заради правдата Божия и стремеж у човека да възприеме в себе си Христа, а себе си да пренесе в Христа. Оправдаващата или спасяваща вяра, следователно, е не само логическо познание, а и начало нравствено; тя съпада по съдържание с любовта. Тя е психически акт на всецяла лична преданост на Христа като на Спасител и Бог в мисли, чувства и дела, или, с други думи, пълно усвояване на евангелските истини и любов

към Господ Исус Христос. Оправдаващата вяра, по думите на св. ап. Павел, „действа с любов“ (Гал. 5: 6).

От казаното е ясно, че вярата и добрите дела не само еднакво са необходими за спасението, но са и немислими, невъзможни без взаимна връзка. Изявяването на вярата във външни дела е също тъй необходимо, както при кръвообращението — биенето на сърцето. Добрите дела не са нищо друго, освен външни отпечатьци на вътрешната напрегната работа в душата на вярващия; те са осезаеми прояви на вярата. Наистина ние отличаваме и разделяме вярата и добрите дела, както отличаваме и разделяме жизнената сила и нейния материален носител в природата, но всъщност те са неразделни.

Спорът между римокатолици и протестанти за предимственото значение за оправданието и спасението на добрите дела или на вярата за православното богословие има само историческо значение. Сам Изкупителят говори: „Не всеки, който Ми казва: Господи, Господи!, ще влезе в царството небесно, а оня, който изпълнява волята на Моя Отец небесен“ (Мат. 7: 21). А св. ап. Йаков пише: „Каква полза, братя мои, ако някой казва, че има вяра, а дела няма? Може ли да го спаси вярата?... Вярата сама по себе си е мъртва... Ти вярваш, че Бог е един: добре правиш; и бесовете вярват и треперят. Но искаш ли да разбереш, о суетни човече, че вярата без дела е мъртва?... Чрез делата вярата стана съвършена... Защото, както тялото без дух е мъртво, тъй и вярата без дела е мъртва“ (Йак. 2: 14, 17, 19 — 20, 22, 26). „Както на огъня е свойствено да сгрява, на водата — да оросява, на светлината — да осветлява, така на живата вяра е свойствено да се проявява в добри дела“, пише св. Тихон Задонски.

Някои мислещи хора отъждествяват православното учение с лутеранското, защото в Символическите книги на последното, макар че се говори за спасение само чрез вяра, напрегнато се подчертава необходимата връзка на вярата с добрите дела. „Апологията на Аугсбургското изповедание“ утвърждава, че „вярата като нов живот необходимо ражда нови стремежи и дела“. „Формулата на съгласието“ учи: „Добрите дела непременно и без всякакво съмнение следват след истинската вяра както плодовете — плодonoсното дърво“.

Руският епископ Теофан (Говоров) разкрива несъстоятелността на подобно отъждествяване. „Има ли някой, пита той, или имало ли е някой някога, който би вършил добри дела неизбежно? Непременното, неизбежното не става свободно, по волята. Доброто дело, за да бъде добро, трябва да изхожда от добра воля и да се извърши по свободно желание. Делата, които неизбежно и непременно стават, не можем да отнасяме към добрите дела. В нравствено-религиозната област на живота нищо само по себе си не става. Всяко, дори най-малкото дело трябва да бъде извършено съзнателно и при лично напрежение на силите. Всички пък дела, които стават сами по себе си, нямат никаква нравствена цена“. И наистина, самите лутерани всъщност не придават никаква цена на добрите дела. Символическите им книги правят твърде важна уговорка: добрите дела не са необходимо условие за спасение и оправдание на човека. Те различават необходимост на делата при вярата въобще и необходимост на делата за спасението в частност; последната именно необходимост те не признават, т. е. „съдействащата любов“ те отделят от оправдаващата вяра за спасението на човека. В такъв случай какво остава от оправдаващата вяра? Тя престава да бъде живо нравствено начало, а има само пасивен характер, само усвоява и възприема Христа и благодатта. Вярата, според лутеранските символически

книги, „възприема Христа... и благодатта на Светаго Духа, чрез която човек се възражда за обновен живот“. А според православното учение вярата спасява човека само с дейното, постоянно участие в нея на добрата воля.

Дадените изяснения за вярата и за добрите дела обясняват видимото разномислие между св. ап. Йаков и св. ап. Павел. Св. ап. Павел учи, че „човек се оправдава с вяра, без дела по закона“ (Римл. 3: 28), а св. ап. Йаков говори, че „човек се оправдава с дела, а не само с вяра“ (2: 24). Апостолите говорят за различен род дела: св. ап. Павел има предвид делата на закона като средство за самооправдание, за достигане праведност със свои собствени сили, а не добрите дела, които произтичат от вярата и които говорят за самоотричане и предаване себе си на благодатта Божия. Те се характеризират със стремеж с помощта на благодатта Божия да се усвои правдата Христова вместо собствената неправда. Разбира се, за вярващите християни са нужни добрите дела от вярата, но не делата на закона. За необходимостта от добри дела — плод на вярата — за вярващите говори св. ап. Йаков, а св. ап. Павел говори за неуместността на делата на закона.

Спасение, вечен живот, Царство небесно получават не всички, макар че изкупление от греха и смъртта чрез кръвта Христова е дадено на всички (Деян. 20: 28). Само онези, които обикнат Христа (1 Йоан. 4: 7 — 8), които обновят духа си (Римл. 12: 2), които разрушат „дѣла дѣвѣла“ (1 Йоан. 3: 8) и оделотворят волята на Бога, учението на Христа, ще привлечат спасение. А този подвиг на волята е възможен при чиста и искрена вяра в Христа Богочовека. Само тя, вярата, възгрява търпение (Лука 8: 15) и усърдие (Филип. 3: 14), дава сили да се носи кръстът в живота (Мат. 16: 24 и др.) и да се пребъдва в любовта Христова (1 Йоан. 4: 16, ср. Гал. 5: 6. Ефес. 4: 15).

Църквата Христова

§ 25. Връзка на догмата за Църквата с догмата за освещението

Догматът за Църквата е непосредствено свързан с догмата за изкуплението и освещението на човека. Тази връзка е посочена в Св. Писание: „Христос обикна Църквата и предаде Себе Си за нея, за да я освети“ (Ефес. 5: 25 — 26). Тя ярко е подчертана още в творбите на Апостолските мъже. Св. Климент Римски напр. пише, че Църквата е избрано от Христа общество, стадо Христово, тяло Христово, членове на което се стремят да получат освещение и спасение.

Църквата е необходима за нашето спасение. Защо? Спасението е духовно обещание и единение с Бога. Без единение с Бога няма и не може да има живот и спасение. Единение с Бога е възможно чрез единение с Христа. Пълно единение с Христа е възможно само в Църквата, която Христос „придобил със Своята кръв“ (Деян. 20: 28). Който пребъдва в Христа, като пръчката на лозата, може да припечели спасение (Йоан 15: 1 — 5). Органично единение с Христа е възможно само в Църквата; тя е мистично (тайнствено) тяло Христово, духовен богочовешки организъм; в нея — общувайки един с друг — вярващите общуват и с нейния глава — Исус Христос. Целта на домостроителството Божие за спасение на човешкия род, по думите на ап. Павел, е следната: „Бог отпреди положил в Себе Си, в нареждане изпълнението на времената, за да съедини всичко небесно и земно под един глава — Христа... Когато постави от дясната Си страна на небесата, по-горе от всяко на-

чалство и власт, сила и господство, и от всяко име, с което именуват не само в **тоя** век, но и в бъдещия, и покори всичко под нозете Му и Го постави над всичко **глава** на Църквата, която е Негово тяло, пълнота на Тогова, Който изпълня всичко **във** всичко“ (Ефес. 1: 9 — 10, 20 — 23).

И тъй, Църквата е необходима, защото в нея се освещава вярващият в Христа. Пребъждане в Църквата е необходимо за пълнота на духовния благодатен живот.

§ 26. Догматическо понятие за Църквата

Църквата като обект за научно изучаване може да бъде разгледана от разни страни и от различни гледища: исторически, канонически, догматически и т. н. Като обект на вярата Църквата е една и съща и за догматиста, и за канониста, и за историка. Научните определения обаче за Църквата могат да бъдат разнообразни: всеки подчертава от същината и от уредбата на Църквата онова, което привлича научното му внимание. Когато дава догматическо определение за Църквата, догматистът не бива да забравя, че Църквата Христова не е обикновено общество или учреждение; че тя е несравнима с тях, защото по своята същина е даденост (реалност) дълбоко тайствена и несравнима.

В Св. Писание и у древните отци и учители църковни думата Църква има различно значение: означава ту отделно християнско семейство („домашна църква“, по думите на св. ап. Павел (Римл. 16: 4), ту поместна църква, ту вселенска Църква, ту обемаща земята и небето, живите и мъртвите църква, ту Царство Божие, към което Църквата се отнася както частно понятие към общо. Догматическото значение обаче на тази дума е само едно.

Същността на Църквата се разкрива в Св. Писание с няколко образа: дом, град, царство, народ Божи, общество, тяло и др. Ап. Павел най-често си служи с образа тяло, за да изясни тайнствената същина на Църквата. С този образ предимно са си служили и древните отци и учители църковни. Това е много понятно. Другите образи за Църквата разкриват предимно нейната външна страна — историческия ѝ развой и съществуване, а образът на тялото разкрива вътрешната страна на Църквата, нейния вътрешен живот. Освен това този образ е много по-пълнен: той обединява Стария и Новия Завет, сътворението и възсъздаването на човешкия род, ветхия и новия Адам, умрелите и живите.

Изразът „Църквата е тяло Христово“ (Ефес. 1: 22 — 23) е не напълно точен, ясен и определен: 1) членовете на тялото са обединени в един жив организъм по необходимост, не свободно, не доброволно, а Църквата е жив богочовешки организъм на мислещи и свободни хора; 2) между членовете на тялото няма любов като обединяваща стихия, а Църквата е живо единство на любовта между членовете ѝ и нейния глава Исус Христос. Въпреки тази непълнота този образ — на тялото — е най-подходящ. Само той донякъде улеснява несравнимостта на Църквата и нейното единство: единството на Църквата е като единството между лицата на Св. Троица (ср. Йоан 16: 11, 21, 23, 24, 26).

Понятието за Църквата като общество ни е по-достъпно и по-понятно: живеем в и виждаме постоянно различни общества. Църквата обаче се отличава от всички общества: тя е органично единство, членовете ѝ образуват тяло Христово. Обществата са случайно, повече или по-малко сполучливо групирани живи хора за закрила на се-

бичните си интереси. Любов между членовете на обществото може понякога да има, но като личностна проява, а не като стихия, легнала в основата на обществото. Думата Църква се среща в Новия Завет 110 пъти — в Евангелието само 2 пъти. Заменим ли тази дума с думата общество, ще се убедим колко е неподходяща тя, за да изяви същината на Църквата.

С образа тяло се подчертава мисълта за мистическото единство между Христа и Църквата, а също тъй за единството между небесната и земната Църква. Това единство има съществено значение за земната Църква: тя живее в постоянно общение с небесната и без него не може да живее и да бъде живо цялостно тяло. Църквата Христова обединява небесната Църква — ангелите и светите православни хора, а земната Църква — живите на земята нейни членове, войнстващи за Христа и за спасение.

Земната Църква, безспорно, трябва да има своя външна организация; на земята тя е и видимо общество или организация. Употребената от Христа дума ἐκκλησία (Мат. 18: 17) означава земната Църква, т. е. съединение на призваните (ἐκκαλέω — призовавам) към спасение: в Св. Писание вярващите християни често се именуват звани (Мат. 22: 14. Рим. 8: 28 и др.). И тъй, Църквата Христова е органично богочовешко единство на вярващите в Христа хора, търсещи спасение в Него и чрез Него. А земната Църква е основаното от Христа общество от вярващи в Христа Богочовека хора, съчленени в един жив духовен богочовешки организъм, в едно тяло Христово с невидим Глава Иисус Христос, обединени от еднаква вяра, единно свещеноначалие (йерархия), еднакви тайнства и постигащи освещение и спасение чрез действието в тях на освещаващия Дух Божи. Очебийно е, че от понятието за Църквата не се отстраняват напълно характерните особености на обществото, но те са подчинени, а не основни.

Понятието за Църквата се разкрива нееднакво. На Запад от най-старо време има две неправилни разбирания за Църквата Христова. Според едното Църквата е видима организация; тя има редица външни средства, мерки, начини и условия, които спомагат за оформяването ѝ, за запазването ѝ и за проявите ѝ. Другото подчертава вътрешните, духовните, невидимите свойства на Църквата, онези религиозно-нравствени прояви, които характеризират Църквата (напр. новациани, донатисти, катарии, арнолдисти, валденци, реформаторите — Виклиф, Хус, Йоан Везел, Йоан Вессел). Тези две разбирания са се оформили на Запад много рано. Първоначално отликата между тях е едва уловима, но постепенно тя се разраства и днес общото между тях е едва уловимо. В епохата на Реформацията тези две разбирания за Църквата се оформят ярко и определено като напълно противоположни — римокатолическо и протестантско.

И двете разбирания за Църквата са едностранчиви. Всяко едностранчиво учение закрива част от истината; то разкрива само една страна на предмета, присъща наистина на него, но не го разглежда в пълнота. Поради това то никога не може да бъде вярно. Надценило една страна на предмета, то немари другите и съзира всичко в избраната от него страна, т. е. заменя цялото с частица от него. А това води до неистина. Тази неистина има за последица отричане на самия предмет. Естествен завършек, неизбежен логически извод от римокатолическия и протестантския възглед за Църквата е отричане на Църквата. Протестантът откъсва Църквата от земята и я премества в тайнствената област на невидимото, лишава я от определен образ на земята. За да бъде последователен, той трябва да осъзнае и откровено да заяви:

„Няма Църква“. Последователните протестанти правят това заявление, а останалите изповядват, че Църквата е невидимо общество от светии. Римокатоликът никога няма да каже: „Няма Църква“ или „не е нужна Църква“. Напротив. Колкото по-последователен е той и колкото по-силно закриля разбирането си за Църквата като външна видима организация, толкова по-ярко и непоколебимо той ще защитава реалността на Църквата на земята; не само не ще я откъсва от земята, но ще я прикрепя за земята; не само не ще отрича нейния външен образ, но ще го прави по-очебийен и по-нагледен. А в такъв случай все по-трудно става да се определи по какво Църквата се отличава от другите организации, какви особени признаци и свойства има тя, които ярко я отделят и отличават от другите организации на земята. А нима това всъщност не е пак отричане на Църквата, само че в друга форма!

Богословстващият Запад след като се откъснал от живото вселенско тяло Христово и от църковното вероучение, подменил истинската идея за Църквата, изопачил правилното учение за нейната същина.

§ 27. Нравствено значение на идеята за Църквата като тяло Христово

Значението на идеята за Църквата изпъква при противопоставянето ѝ на идеята за обществото. В съвременния светоглед, а също така и на практика идеята за обществото — социалната идея — има все по-нарастващо значение. Тя постепенно засенчва идеята за Църквата — църковната идея — и даже се поражда стремеж последната да бъде преляна в първата, обществото да погълне Църквата. Човешкото общество като неоспорима даденост, като световен факт, пленява умовете със своята сила, стройност, ползотворност. Към обществото, към социалната среда се отнасят почти с религиозно благоговение. „Да живееш за обществото“, „да живееш с обществени интереси“ — това не са безсъдържателни думи за мнозинството най-добри хора на нашето време, а са изказ на нравственото съдържание на техните души; за тях те са готови да дадат живота си. А идеята за Църквата е потъмняла в немалко умове. Мнозина се свенят да се нарекат църковници. Даже ясно и открито заявяват: „Ние (или аз) сме (или съм) християни (християнин), но не сме църковници (не съм църковник)“. Всеки знае какво означава „да живееш за обществото“ и как да употребиш силите си в служба на него. Но какво означава „да живееш за Църквата“ малцина знаят. Смятат, че това означава да станеш чиновник по църковното ведомство или да станеш клисар или клиросен певец, или най-много — да намериш особена среда за „задоволяване религиозните си потребности“, както има среда за задоволяване на естетически потребности и т. н.

Това е последица от факта, че в днешния светоглед липсва вътрешният смисъл на понятието за Църквата като тяло Христово. А този вътрешен смисъл на понятието за Църквата не е метафора или символ, а израз на истинския мистичен живот на Църквата в единение с Източника на този живот — Иисус Христос; той говори за реалното единение на Бога с хората в Христа. В Църквата вярващите встъпват в единение помежду си и с всички разумни същества — с ангелите и с душите на праведниците — и стават членове на великото Царство Божие, което обгръща векове и вечност, небе и земя под властта на нетленния Цар на вековете, Главата на Църквата, на Когото са подчинени и ангелите (Евр. 12: 22 — 23. Ефес. 1: 20 — 23. Филип. 2: 9 — 11. 1 Петр. 3: 22). Църквата служи за осъществяване на Царството Бо-

жие на земята; то е крайна цел на цялото дело Христово. От това не следва, че Църквата и Царството Божие са тъждествени.

Царството Божие е духовно, невидимо. Църквата е видимо, организирано единство на вярващи с определена вероизповед, култ и управа. Но макар и различна от Царството Божие, Църквата, по думите на руския епископ Йоан Смоленски, е „централен кръг в големия, всичко изпълващ кръг на идващото Царство Божие“. Царството Божие започва в Църквата и с Църквата, центъра на големия кръг, и оттук отива към окръжността. Църквата е средище на духовен живот за цялото човечество, извор за обнова на всички естествени, духовни стихии на човека и човешкия живот... Църквата е предназначена да послужи като средство за преобразуване на света в духа на евангелските начала и да бъде закваска за Царството Божие (Мат. 13: 33), да съдейства по такъв начин за преобразуването и подобренieto на обществена среда.

Идеята за Църквата е по-широка от идеята за обществото; тя включва последната в себе си и ѝ придава истинско, незаменяемо и неоскъдняващо съдържание.

Посоченото отношение между Църква. а и Царството Божие спомага правилно да бъде разрешен въпросът: „Какво е положението на намиращите се вън от Църквата, но работещи за настъпване на Царството Божие на земята?“ Наистина, Царството Божие като по-широко по обем от Църквата може да се разпространява и независимо от Църквата, по други пътища. Поради това „у всеки народ оня, който се бои от Бога и върви по правда, приятен Му е“ (Деян. 10: 35). Най-добрите между хората съзнателно или безсъзнателно работят в полза на Царството Божие. На Царството Божие могат по-силно да служат на земята и наука, и право, и държава, и литература, и изкуство — с една дума, всички органи на културата. Но само в Църквата и чрез Църквата Царството Божие се осъществява в пълнота: съдбата на Царството Божие е свързана неделимо с Църквата. Царството Божие се постига по Божии пътища, и последните ни сочи Църквата.

До такива широки, жизнено необходими нравствени изводи ни води догматическото понятие за Църквата като тяло Христово.

§ 28. Основаване на Църквата

Подбудите за основаване, за изграждане на Църквата намираме в думите на Иисус Христос, казани след като ап. Петър изповядал от името на всички апостоли вярата им в Христа като Син Божи: „Ти си Петър [Πέτρος = камък], и на тоя камък [на Тогова, Когото изповяда] ще съградя Църквата Си“ (Мат. 16: 18). И в притчата за добрия пастир Иисус Христос говори: „Аз съм добрият пастир и познавам Моите си, и Моите Ме познават... Имам и други овци, които не са от тая кошара, и тях трябва да приведа; и ще чуят гласа Ми, и ще бъде едно стадо и един Пастир“ (Йоан 10: 14, 16). Но Иисус Христос не само искал да изгради Църквата, но наистина я основал на кръста, когато по думите на Апостола — „Той я придоби със Своята кръв“ (Деян. 20: 28). Ясно е, че Църквата няма човешки произход. Тя е изградена от Бога, основана е с непосредствено действие на Бога чрез изкупление от Христа и изпращане на Дух Свети. Пръв исторически ден от живота на Църквата или, по-точно, появата ѝ в света е Петдесетница; тогава за пръв път „всички се изпълниха с Дух Свети“ (Деян. 2: 4).

Необходимостта от Църквата може да бъде изяснена и психологически. Християнство няма без Църква; без нея християнство е немислимо. Всички хора се

стремят да задоволят своите жизнени нужди в общество. На всяка стъпка в живота срещаме братства, съюзи, дружества и др. организации; това показва, че всеки човек, слаб и безпомощен сам по себе си, става силен и преуспява в обществото и при подпомагане от членовете на обществото. Още по-слаб и безпомощен е човекът в уредбата на своя религиозен живот. Следователно, още по-необходима му е помощта на религиозно общество и на неговите членове, за да може той да расте духовно, да възмогва в доброто.

Спасение се постига като завършек на тежък подвиг през целия земен живот. Търсещият спасение поради това се нуждае от съдейници; у тях може да намери пример или помощ при падение, съвет — при заблуда. Еднаквата цел винаги сближава онези, които я догонват. Тяхната сплотеност влива в една жизнена съкровищница силите и дарованията им, и всеки поотделно черпи от нея толкова, колкото му е необходимо. Усамотеността е чужда на истинското религиозно чувство. Религиозното чувство не се задоволява от субективна убеденост; то търси съмишленици, други еднакво горящи души. Същината на религиозното чувство изисква изграждането на Църквата като единство, съюз от вярващи, които имат еднакви религиозни убеждения, цели и стремежи; в нея то намира своето психологическо оправдание. Винаги и навсякъде, където е греивала искра на религиозен живот, са възниквали повече или по-малко организирани религиозни общества.

Всичко казано обяснява и друга характерна черта на всяка религия — религиозната мисия, проповедта. Религиозният човек не прилича на лукавия роб, който заровил в земята дадения му от господаря талант (Мат. 25: 25), а на жената, която, обградена, че намерила загубената драхма, свикала другарки и съседки и им казала: „Радвайте се заедно с мене, защото намерих загубената драхма“ (Лука 15: 8 — 9).

В християнството особено ярко проличава тази същина на религията — да съзижда църква. Християнството отрича егоизма; то признава любовта към ближния като закон за човешкия живот. Християнската любов обединява, свързва всички, които я показват, в живо цяло — Църквата. Силата на християнската любов може да бъде оприличена на магнитната сила: всяка малка частица, притеглена от магнита, се изпълва с магнитна сила, плътно прилепва към него и сама става магнит. Отдели ли се обаче от магнита, тя губи придобитата магнитна сила. И Църквата сплотява отделните личности в едно цяло, в живо общество, в единство. Който се прилепи към нея, става неин, има нейната сила, споделя дадените ней дарове, даровете на Дух Свети. Отдели ли се от нея — губи всичко, което тя всеотдайно му е предоставила. Не случайно в притчата Царството Божие се уподобява на квас, който прониква във всички обкръжаващи го частици и им дава своята сила: „Царството небесно прилича на квас, що го взе жена и тури в три мери брашно, докле възкисна всичкото“ (Мат. 13: 33).

Църквата не е обикновено религиозно общество. Тя е богочовешки, свръхестествен съюз, единство, защото е получила живот от своя Глава Христа, а не от някакъв човешки извор. Тя е пълнота на Изпълващия всичко във всичко.

§ 29. Устройство на Църквата на земята. Вътрешният ѝ живот

Устройството на Църквата на земята и нейният вътрешен живот са посочени в Св. Писание с образите на здание и тяло. Да направим анализ на тези образи. Ап.

Павел пише: „И тъй, вие не сте чужди и пришълци, а съграждани на светиите и свои на Бога, като се утвърдихте върху основата на апостолите и пророците, имайки Самия Иисуса Христа за крайъгълен камък, върху който цялото здание, стройно сглобено, възраства в храм свет чрез Господа, върху който и вие се съзидате в жилище Божие чрез Духа“ (Ефес. 2: 19 — 22). Вярващите със съдействието на благодатта Божия, а не независимо от нея, се вграждат в Църквата.

Изразът „като се утвърдихте“ напомня за строителство и показва, че вярващите членове на Църквата се вграждат като „живи камъни“ (1 Петр. 2: 5) в нея към цялото здание. Същият израз говори за незавършено, още продължаващо действие.

Зданието се строи върху основата на апостолите и пророците; те са първите камъни на зданието, на Църквата. Под „основа“ трябва да разбираме благовестията за Христа: „Смятах за чест да проповядвам Евангелието не там, дето името Христово беше вече известно, за да не зидам върху чужда основа“ (Римл. 15: 20). И Сам Иисус Христос казал на ап. Петър, че ще основе Църквата Си на Тогова, Когото той е изповядал за Син Божий. Такъв е историческият път, по който се гради Църквата Христова на земята. На Петдесетница, след благовестието за Христа, към Църквата се присъединили около 3000 души. Същото е било и след този ден при всяко благовестие за Христа. Не само апостолите са били съработници на Бога (1 Кор. 3: 9) в съграждане на Църквата. Такива са били и старозаветните пророци, доколкото прозирали в новозаветното бъдеще, съзерцавали го и го проповядвали на своите съвременници. И тъй, апостолите със своята проповед за разпнатия и възкръснал Спасител и старозаветните пророци със своите пророчества за разпъването и възкръсването на Месия са полагали нерушимите основи на Църквата.

За всяко здание, освен основите, голямо значение има крайъгълният камък. Той се поставя „во главу угла“, свързва две страни на зданието, поддържа цялото здание и в същото време е опора и за основите. Иисус Христос е крайъгълният камък на Църквата, защото: 1) Сам Той се е поставил в основата на нашето спасение; 2) Той подготвил всичко необходимо за съграждане на Църквата — вестители на истината и нейни приемници, чиито умове и сърца Той подготвил да възприемат истината и да повярват в Него; 3) Той образува първата община от вярващи в Него като предобраз на бъдещата велика и славна вселенска Църква; 4) Той примирил с Бога всички хора чрез възплъщението Си, живота и страданията Си, кръстната Си смърт и възкресението Си; 5) Той основал църквата Си на земята и й дал необходимите сили и дарове на Дух Свети.

Какво е отношението на крайъгълния камък — Иисус Христос, към Църквата? Това разкрива св. ап. Павел с думите: „Върху Него цялото здание, стройно сглобено, възраства в храм (църква) свет чрез Господа“ (Ефес. 2: 21). Върху Него, с други думи, всички постепенно усъвършенстват вярата и добродетелите си, увеличават се количествено и възрастват в Църква света. И тъй, Вселенската Църква живее и възраства върху Христа, нейния крайъгълен камък. Тя възраства не по същина, защото е пълнота и й е дадено всичко необходимо за живот, а по количество на членове; те нарастват и духовно се усъвършенстват. И всяка отделна Църква се съзидва върху Иисус Христос. Затова и св. ап. Павел пише на ефеските християни: „Върху Него и вие се съзидате в жилище Божие чрез Духа“ (2: 22).

Вътрешния живот на Църквата св. ап. Павел сравнява с органичния живот на тялото. Заслужават дълбоко и сериозно внимание в случая следните думи на ап. Павел: „С истинска любов да растем по всичко в Оногова, Който е глава — Христос,

от Когото цялото тяло, стройно сглобено и свързано чрез всички дарувани свръзки, при действието на всяка част според силите й, нараства, за да се съзидва в любов“ (Ефес. 4: 15 — 16).

Какъв е вътрешният процес, при който нараства тялото на Църквата? От думите на св. ап. Павел следва: 1) че нараства цялото тяло, т. е. всички членове на Църквата, и то постепенно и непрекъснато, защото Църквата е живо единство; 2) че Църквата има свои, благодатни свръзки, с помощта на които тя възприема различни дарби и благодат от своя Източник и Глава Христа; 3) че всеки член на Църквата според силите си взема дейно участие в съзидането на Църквата. Иисус Христос, Главата на Църквата, е пълнота на живот и благодатни сили. Той може и без съдействие на членовете да приведе Църквата към нейната цел, но Той не желае да отнема личната свобода на вярващите и заради това им предоставя възможност дейно да участват в непрекъсващото се възрастване на тялото на Църквата.

Плод на свободната и взаимна дейност на членовете на Църквата, проявена с благодатната помощ на нейния Глава Иисус Христос, е, че цялото тяло нараства, за да се съзидва в любов. Това нарастване е: 1) външно — умножават се членовете на Църквата, и тя се разширява и 2) вътрешно — членовете на Църквата възрастват интелектуално и нравствено, усвояват по-пълно истината Христова и растат в доброто. Това нарастване на Църквата става със силата на любовта. Любовта е основната подбуда за съзидане на Църквата.

§ 30. Цел на Църквата

Целта на Църквата най-ясно е посочена в следните думи на св. ап. Павел: „Христос постави едни за апостоли, други за пророци, други за евангелисти, други за пастори и учители, за усъвършенстване на светиите в делото на служението, в съзидане на тялото Христово, докле всинца достигнем до единство на вярата и на познаването Сина Божия, до състояние на мъж съвършен, до пълната възраст на Христовото съвършенство“ (Ефес. 4: 11 — 13). И тъй, Христос, невидимият Глава на Църквата, е дал облагодатени служители за духовно усъвършенстване на светиите, т. е. на християните, чрез делото на служението, в съзидане на тялото Христово, т. е. Църквата. Тяхното благодатно служение продължава докато всички вярващи в Христа достигнат до единство на вярата и на познаването Сина Божия, т. е. до такава духовна зрелост и възмъжалост, при която християнското познание е адекватно на вярата.

От историята на човешката мисъл знаем, че познанието и вярата не винаги са в единство, в съгласие; те често са разединени и знанието не тачи авторитета на вярата. Има ли единство между вярата и познанието, има единно съвършено познание на вярата — познание трайно, непоколебимо. Колкото повече живеят в Църквата, толкова по-дълбоко и по-всестранно нейните членове узнават Христовата истина, толкова по-близо е тяхното знание до Източника на знанието, до самата Истина, Която вярата им открива.

Тази е целта на Църквата в интелектуалната, познавателна област. Членовете на Църквата обаче живеят не само интелектуален, но и нравствено-практически живот. В този последния те трябва да възрастват докато достигнат състоянието на мъж съвършен, т. е. докато изобразят в себе си пълнотата на действащите благодатни сили Христови — „до пълната възраст на Христовото съвършенство“ (Ефес. 4: 13). Сами

те не могат да постигнат тази цел. Затова им са дадени необходимите благодатни сили и средства. „Понеже божествената Негова сила ни е подарила всичко потребно за живот и благодетствие чрез познаване Оногова, Който ни е призвал“, пише св. ап. Петър (2 Петр. 1: 3).

Свойства на Църквата

§ 31. Единство на Църквата

Църквата като общество е немислима без единство. Неколцина образуват общество само тогава, когато нещо ги обединява.

Иисус Христос нарича Църквата едно стадо (Йоан 11: 16), царство Божие (Лука 4: 43). Във всяко царство всички се подчиняват на един цар и на едни закони. Иначе то рухва: „Всяко царство, което се е разделило, погива“ (Мат. 12: 25). Ап. Павел учи, че Църквата е едно тяло и един дух (Ефес. 4: 4). Какво иска да изрази той с тези сравнения?

Всяко органично тяло само по себе си е единство. Всяка негова част сама по себе си не е тяло, а част от единното тяло. Всяко тяло има свое самостоятелно, цялостно, единно битие. Тялото внедрява в себе си духа, който оживява само него. По силата на своята индивидуалност духът придава индивидуалност и на тялото, в което живее. Поради това всяка личност е не само една, единична, но и единствена. И „Църквата е не само единна, но и единствена“, по думите на св. Киприан Картагенски. Тя е несравнима с никакъв друг съюз или общество. Нейното единство не е тъждествено на единството в обществото, на съгласието напр. на учените в едно общество. Единството на Църквата не е само мистично, но реално единение на всички нейни членове с Христа, а чрез Него и на всички членове на Църквата помежду им. Единството на Църквата е несравнимо. То се уподобява на единството между лозата и нейните пръчки, клонки: те се хранят от един източник. Но и това сравнение е непълно. В своята първосвещеническа молитва Иисус Христос се моли да бъдат всички едно: „Както Ти, Отче, си в Мене, и аз в Тебе, тъй и те да бъдат в Нас едно“ (Йоан 17: 21), т. е. единството на Църквата прилича на единството между Лицата на Св. Троица. Това единство е плод на следните сили: „Един е Господ, една е вярата, едно е кръщението, един е Бог и Отец на всички, Който е над всички, чрез всички и във всички нас“ (Ефес. 4: 5 — 6).

Иисус Христос е един единствен Изкупител на всички, Глава на Църквата, източник и пъмота на живота в Църквата. „Както душата животвори и движи тялото, негодно само по себе си за живот, тъй и Логосът животвори и ръководи цялото тяло, Църквата“, пише Ориген.

Единната вяра е средство за живо общение с Христа. Вярата е единственото субективно средство за вътрешно живо общение с Христа. Само тя дава възможност на вярващия да се приобщи към Христа, да бъде жив член на Негово тяло.

Единството на вярата трябва да бъде и обективно, т. е. да се изразява в едно и еднакво учение; отстъпниците от вярата и еретиците, които изопачават благовестието Христово, са предадени от апостолите на анатема (Гал. 1: 7 — 8. Тит. 3: 10 — 11).

Св. Ириней Лионски пише: „Църквата Христова, макар и разсеяна по цялата вселена, пази грижливо вярата и благовестието, като че пребъдва в един дом, еднак-

во вярва, като че има една душа, еднакво учи, и изповядва, и предава, като че има една уста. Макар в света да има безброй говори, но силата на преданието е една и съща“. Чрез едно кръщение всеки желаещ да стане член на Църквата се прилепя към Тялото Христово и става съучастник на дадените на Църквата благодатни дарове.

Единството на Църквата е плод и на иманентното пребъждане на Бога в Църквата; тя е Негово създание и жилище. Поради това единството на Църквата обхваща небето и земята, видимата и невидимата, небесната и земната Църква; земната църква е „изображение на небесната“ (Климент Александрийски). Ето защо и ние, „както стоим в храма на Твоята слава, чини ни се, че стоим на небето“.

Църквата е една и единна. Само живите на земята отличават видима и невидима Църква.

Отлъчването на съгрешилите от Църквата не нарушава ли нейното единство? Не. „Защото Божията твърда основа стои непоколебимо, имайки тоя печат: „Позна Господ своите“ и „да отстъпи от неправдата всеки, който произнася името Господне“ (2 Тим. 1: 19). Църквата стои непоколебима, въпреки лъжеученията и ересите и отпаданията от нея. Първият печат показва, че Църквата винаги има достатъчно членове, които Бог знае като Свои, а вторият — че всеки, който призовава името Господне, т. е. който желае да бъде член на Църквата, трябва да се отдалечи от неправдата; който живее с неправда, не е член на Църквата, не се храни с нейните сокове, не живее с нейния живот; за нея той е това, което е сухото клонче за дървото. Както отстраняването и изгарянето на сухите клончета не вреди на целостта и единството на дървото, тъй и отлъчването от Църквата на някои негодни нейни членове не руши нейното единство.

§ 32. Святост на Църквата

Църквата е свята. Ап. Павел пише на ефесяни: „Христос обикна Църквата и предаде Себе Си за нея, 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“ (Ефес. 5: 25 — 27). Светостта на Църквата трябва да се разбира в смисъл, че нейните членове са осветени и се стремят към нравствено усъвършенстване и непорочност. Ако Църквата бе само сбор от хора, то тя не би могла да бъде свята и непорочна: безгрешни хора няма на земята, а от събирането на грешни хора не може да се получи свято цяло. Видимата Църква получава живот и сила от Христа. Поради това несъвършенствата на нейните членове не могат да опорочат Църквата и да я лишат от нейната святост. „Ако начатъкът е свет, свето е и тестото; и ако коренът е свет, свети са и клоните“ (Римл. 11: 16). Църквата е свята, защото е свята нейната основа, нейният Глава — Богочовекът Христос Иисус. Личните и преходни недостатъци на отделни членове на Църквата не се отразяват на вечното достойнство на Църквата като цяло. И в обикновеното човешко тяло рядко има боледуващи и даже парализирани членове и все пак то — като цяло — живее и действа, а с това и спомага за изцеляването на боледуващите членове. Тялото умира едва когато бъдат наранени основните му части — главата и сърцето. Тъй като Главата на Църквата — Христос — не може да бъде засегнат от злото и греха, то и Църквата — като цяло — е винаги свята.

Друго сравнение. Неразвилите се и изсъхналите клончета на дървото не му

пречат да расте, да зеленее, да цъфти и да дава плод; то престава да живее едва когато бъдат изсечени корените му и хранителни сокове не могат да се вливат в него. Също тъй и грешните членове на Църквата, нескъсали връзката си с нея, малко по малко могат да оживеят духовно, да се очистят и да се усъвършенстват в зависимост от вярата и любовта им, от участието им в общия живот на Църквата.

Злото в Църквата не е последица от нейната същина. Според притчата на Спасителя, плевелите на нивата, която е образ на Църквата, са посетени от враждебна на Христа сила — дявола. Появата на злото предпозва членовете на Църквата от бездейност, безгрижност и нравствена топлохладност и буди у тях сили за борба, за съпротива, с помощта на които те се усъвършенстват и придобиват святост.

Не става дума, разбира се, за законническа святост, за естествено нравствено съвършенство, а за нравствена нагласа на душата на християнина. Член на Църквата може да бъде само онзи, който обича доброто, правдата, чистотата и който, дори когато сгреша, греша с ненавист към греха и без опиване от неговата сладост. В този смисъл „всеки, който е роден от Бога, грях не прави, защото семето Му пребъдва в него и не може да греша, защото е роден от Бога“ (1 Йоан. 3: 9). Църквата следи внимателно всички нейни членове да бъдат родени от Бога; тя отделя от своята среда онези, които се само именуват християни, а всъщност живеят като езичници. Сам Исус Христос е казал: „Ако съгреша против тебе брат ти... и не послуша и Църквата, нека ти бъде като езичник и митар“ (Мат. 18: 15 — 17). Апостолът на любовта пише: „Който дохожда при вас и не донася учението Христово, него не приемайте у дома си и не го поздравявайте“ (2 Йоан. 1: 10). Ап. Павел пише: „Писах ви в писмото си — да нямате общение с блудници; и не изобщо с блудниците на тоя свят или с користолюбци, или с грабителите, или с идолослужители, защото иначе би трябвало да излезете от тоя свят. Но сега ви писах да не се сношавате с оногава, който, наричайки се брат, остава си блудник, или користолюбец, или идолослужител, или хульник, или пияница, или грабител; с такъв дори и да не ядете“ (1 Кор. 5: 9 — 11).

§ 33. Съборност на Църквата

Църквата е съборна, вселенска. Св. Кирил Йерусалимски пише: „Църквата се именува вселенска, защото се намира по цялата вселена, и защото учи вселенски (православно, ортодоксално) и без недостатък на всички догмати“. И тъй, Църквата е съборна, т. е. вселенска; тя е основана за всички хора. Така е заповядал — преди възнесението Си — Исус Христос на Своите ученици: „И тъй, идете, научете всички народи“ = „Шѣдше оубо научѣте всѧ нѣзыки“ — πάντα τὰ ἔθνη (Мат. 28: 19), „Идете по цял свят и проповядвайте Евангелието на всички твари“ (Марк 16: 15), „На всички твари“ т. е. 1) на всички хора и 2) на всичко сътворено. И бездушните твари стенат и се мъчат след грехопадението на човека. Те „се покориха на суетата не доброволно, а по волята на Оногова, Който ги покори, с надежда, че и самите твари ще бъдат освободени от робството на тлението при славното освобождение на синовете Божии“ (Римл. 8: 20 — 21). Проповедта за изкуплението дава тази светла надежда на бездушните твари. Те, по думите на Христа, ще откликнат на тази проповед с поразяващи знамения, които ще напомнят предишните невинни отношения на човека към природата и обратно: „Повярвалите ще ги придружават тия личби: с името Ми ще изгонват бесове, ще говорят на нови езици, ще хващат змии, и, ако изпият нещо смъртоносно, няма да им повреди; на болни ще

възложат ръце, и те ще бъдат здрави“ (Марк 16: 17 — 18).

Вселенският характер на Църквата се корени в същността на християнската религия. Християнската религия е пригодена не за една само нация; тя се корени в потребностите на човешкия дух. Християнството отговаря на природата на душата, която — по думите на Тертулиан — „по природа е християнка“. Ето защо в Църквата „няма ни елин, ни юдеин, ни обрязване, ни необрязване, ни варварин, ни скит, ни роб, ни свободник, а всичко и във всичко е Христос“ (Кол. 3: 11).

Църквата ще пребъде до свършека на света. Исус Христос изпратил апостолите Си да проповядват на всички народи и добавил: „И ето, Аз съм с вас през всички дни до свършека на света“ (Мат. 28: 20).

Църквата е вселенска не само в пространствено и географско отношение; тя е вселенска (καθολική = католическа) и по отношение истинността на учението си. Истината е винаги вселенска, универсална. Не без основание св. ап. Павел пише: „Ако дори ние или Ангел от небето ви благовестеше нещо по-друго от това, що ние ви благовестихме, анатема да бъде“ (Гал. 1: 8). Това разбиране на вселенскостта на Църквата е намерило ярък изказ особено в периода на вселенските събори. Църквата, бидейки една и повсеместна, вселенска, изисквала от своите представители, епископите, съгласие и единство помежду им; съборите тя смятала за висше, обединяващо всички начало за религиозно-нравствен живот. Някои отци и учители църковни, които изповядвали вселенскостта на Църквата, напомняли на вярващите, че „истинската Църква се познава не по множеството членове, а по чистотата и божествеността на учението“ (блаж. Йероним). И тъй, вселенскостта — καθολική — на Църквата трябва да се разбира в смисъл на всеобщност, повсеместност, единство на самосъзнанието или вероъзнанието.

Църквата е вселенска, в смисъл съборна, както е преведено в символа на вярата: „Вѣрѹ во єдинѹ свѣтѹю, соборнѹю ꙗ̀ апльскѹю Цѣрковѹ“. Католически, καθ' ὅλου или καθ' ὅλον, значи целокупно, съборно, съгласно с желанието на цялото. Такъв е смисълът и на думите на св. Игнатий Богоносец: „Дето е епископът, там да бъде народът, също тъй както дето е Исус Христос, там е католическата Църква“. Терминът „католическа“ е употребен в смисъл съборна, т. е. Църквата е живо и действено единение на Христа, йерархията и народа. В този смисъл съборна може да бъде всяка отделна християнска община, т. е. да бъде единомислена, да има взаимно общение между всички нейни членове. Такава е била първата християнска община в Йерусалим: „Множеството повярвали имаха едно сърце и една душа“ (Деян. 4: 32). Руският богослов-философ А. С. Хомяков много сполучливо пише: „Вселенска (католическа) Църква значи единен, цялостен, без разлика на чин, звание, състояние, пол, възраст и народност съюз на вярващи в Христа, събрани в Негово име, независимо от броя им; могат да бъдат двама или трима“. А Вл. С. Соловьев пише: „Всецелостта или католическостта на Църквата не трябва да се разбира в смисъл на аритметично или механично съединение на всички части и членове, а в смисъл на мистична връзка и на духовно-нравствено общение на всички части и членове на Църквата с единия за всички Божествен Глава“.

§ 34. Апостолска Църква

Църквата се нарича в символа на вярата апостолска, защото „Апостолите, като богаташ в съкровищница, по думите на св. Ириней Лионски, са вложили в Църквата

всичко, що се отнася до истината“. Тази мисъл подробно е разкрил св. Киприан Картагенски. Той учи, че Църквата, основана от Христа и апостолите, получила от тях всичко необходимо за нейното съществуване, поддържа с тях непрекъсваема вътрешна връзка чрез учредената от тях и непрекъсната от тях приемствена йерархия, а също така и учение, свещенодействия и управление. Съборността на самосъзнанието на Църквата се обуславя от нейния апостолски произход, т. е. тя вярва и живее така, както е вярвала и живяла при апостолите.

Думите „Църквата е апостолска“ имат и по-широк смисъл — на пратеничество (апостол = пратеник) в света за преобразуването му в Царство Божие. Църквата ще съществува, докато съществува днешният ред в света, т. е. докато не настъпи царството Божие — „Бог да бъде всичко във всички“ (1 Кор. 15: 28).

Отношение между небесната и земната Църква

§ 35. Молитви за умрелите

Христ:вата Църква обединява земната и небесната Църква. Показ на това единство са преди всичко молитвите за умрелите членове на земната Църква. Молитвата за умрелите има догматическо основание в самата идея за Църквата. Тялото на Църквата, съставено от всички живи и умрели християни, има за своя глава Иисус Христос: „Той е глава на тялото, сиреч на църквата, Той е начатък, първороден измежду мъртвите, за да има във всичко първенство“ (Кол. 1: 18), защото „Христос затова и умря и възкръсна и оживя, за да господарува и над мъртви, и над живи“ (Рим. 14: 9). Телесната смърт не само не прекъсва, но и не отслабва това единение, това единство, този съюз; в неговата основа има неподвластни на времето и пространството духовни начала — вяра и любов. Макар и видимо отделени от живите, умрелите членове на Църквата продължават да пребъдват в тясно единение с тях. Това единение придава значимост на нашите молитви и на нашите грижи за спасение на умрелите.

Наистина, в Св. Писание няма точно и ярко посочване за необходимостта от молитви за умрелите; има само достатъчно ясни намеци. Син Сирахов пише: „Милост за даване да имаш към всеки жив, но и умрелия не лишавай от милост“ (7: 36). Какво означават думите „милост за даване“? — пита руският митрополит Филарет и отговаря: „Ако те означават дар на олтаря, то думите „и умрелия не лишавай от милост“ значат — принеси жертва за умрелия, или моли се за умрелия. Ако някой сметне, че тези думи означават милостиня за бедния, то думите „и умрелия не лишавай от милост“ ще значат — дай милостиня в памет на умрелия. Която от тези две мисли и да е имал Сираховият син е безразлично — и двете имат една обща за тях основа: че живеят може и трябва да прави добри и душеполезни дела заради умрелите“. И наистина, още от Стария Завет знаем, че Юда Макавейски, принесъл умиловителна жертва за умрелите войници, за да бъдат освободени от грях (2 Макав. 12: 42 — 45). В Новия Завет, в Посланието си до Тимотей, св. ап. Павел пише: „Господ да даде милост на дома на Онисифора, защото много пъти ме успокои и не се посрами от веригите ми, но, като дойде в Рим, с голямо старание ме потърси и намери. Нека Господ му даде да намери милост у Него в оня ден“ (2 Тим. 1: 16 — 18). Щом св. ап. Павел моли Бога да даде милост на дома на Онисифор, то ясно е, че сам Онисифор е бил вече покойник. Св. ап. Павел се моли Онисифор да намери милост у Бога в де-

ня на страшния съд, т. е. той се моли за умрелия Онисифор. Не е ли това образец на апостолска молитва за умрелия?

Тъй като „Бог не е Бог на мъртви, а на живи, защото у Него всички са живи“ (Лука 20: 38), то въпросът за значимостта и действителността на нашите молитви за умрелите се свежда към въпроса за значимостта на заместничеството на вярващите един за друг. Ние не можем да разберем и да си изясним как и защо вярата и любовта на одного може спасително да въздейства на друго. Но това въздействие е неоспоримо; то ярко е подчертано в Св. Писание (Йаков 5: 16. 1 Тим. 2: 1. Ср. Ефес. 6: 18 — 19, 20; 1: 11 — 12). Сам Иисус Христос е оказвал животворна помощ на някои хора заради вярата и застъпничеството на близките им. Молитвата на вярващите спомага не само за телесното и временно благосъстояние на близките, но и за духовното им усъвършенстване: „Моля се, щото вашата любов все повече и повече да изобилва... за да различавате що е по-добро, та да бъдете чисти и без препънка в деня Христов, изпълнени с плодове на правда“, пише св. ап. Павел на филипци (1: 9 — 11).

Молитвата за нас самите и за онези, които са ни скъпи, е напълно естествена и напълно подходяща за най-добрите чувства на нашата душа. Прелистете историята на всички народи, попитайте най-древните поети, послушайте разказите на народа, които водят началото си още от митологическо време, изследвайте паметниците и произведенията на изкуството, с които се гордеят цивилизованите народи — навсякъде ще намерите неотразими доказателства за взаимна молитва, за молитва един за друг. Потребността за молитвено общение е неотстранима с никакви доводи. Дори неверниците уреждат своеобразни поменки за умрелите. И Аугсбургското изповедание — символическа книга на протестантите — много свенливо признава непреодолимата потребност от молитвено общение между живите и мъртвите: „Ние знаем, че древните говорят за молитви за умрелите, каквито и ние не забраняваме“.

В древната Църква са се молили за умрелите. Тертулиан пише: „Приношения за умрелите ние правим всяка година в деня на смъртта им“. Във всички древни литургии се намират молитви за умрелите. Изразител на църковното учение за молитвите за умрелите е св. Йоан Златоуст. „Не случайно — пише той — е узаконено от апостолите да правим поменки за умрелите пред страшните Тайни Христови; те знаели, че от това умрелите имат голяма полза, голямо благодееие. Не напразно правим приношения за умрелите, не напразно се молим за тях, не напразно даваме милостиня — всичко това е установил Дух Свети, за да имаме полза един от друг“.

Древните отрицатели на действителността и значимостта на молитвите за умрелите се групират главно около две положения. Едни от тях смятат, че ако молитвите на живите са полезни за умрелите, то всички — докато са живи — могат да не живеят благочестиво и да не вършат добро... Църквата обаче учи, че молитвите принасят голяма полза на умрелите само когато у последните се е запазила по-голяма или по-малка способност да възприемат действителността и силата на молитвата. „Ако някой види брата си да съгрешава с грях не за смърт, нека се моли, и Бог ще даде живот нему — сиреч на оногова, който съгрешава не за смърт. Има грях за смърт; не за него казвам да се моли“ (1 Йоан. 5: 16). Други пък смятат, че ако молитвите за умрелите имат значение, то всички ще се спасят и никой не ще се лиши от блаженство. Св. Йоан Дамаскин отговаря така: „А какво от това? О, ако всичко това би се случило...“

§ 36. Почитане и молитви към светиите

Почитането на светиите има своето догматическо основание в идеята за Църквата, към която принадлежат прославените на небето светии: „Вие пристъпихте към планина Сион и към града на живия Бог, небесния Йерусалим, и към десетки хиляди ангели, към тържествения събор и църквата на първородните, които са написани на небесата, и към Бога, Съдия на всички, и към духовете на праведниците, които са достигнали съвършенство“ (Евр. 12: 22 — 23). Поради това и ние, макар и да живеем на земята, но като членове на тялото на Църквата „не сме вече чужди и пришелци, а съграждани на светиите и свои на Бога“ (Ефес. 2: 19). Поради непрекъсващото се духовно общение между всички членове на Църквата ние спомагаме със своите молитви за спасението на умрелите наши братя и сестри. Това общение налага и обратнo въздействие. Ако грешни се молят за грешни, то нима не могат да сторят същото достигналите вечно блаженство? Техните молитви са особено приятни на Бога; те са като благоухаещ тамян пред престола на Бога. Като нас те са живели на земята — място за печал и скръб, понесли са немощите на нашата природа, знаят нашите нужди и могат с по-голяма готовност да ходатайстват за нас пред Бога.

Тъй е вярвала Църквата винаги; тя винаги е почитала светиите и се е обръщала с молитви към тях. И в Стария Завет има доказателства за тази вяра. Чрез пророк Йеремия Бог казал: „Да се изправеха пред лицето Ми дори Моисей и Самуил, душата Ми пак няма да се приклони пред тоя народ“ (15: 1). Юда Макавейски видял на сън умрелия първосвещеник Ония, че се моле за целия народ юдейски. След това се явил друг мъж. Ония го посочил на Юда и казал: „Този е братолюбецът Йеремия, пророк Божи, който се много моли за народа и за светия град“ (2 Макав. 15: 12, 14). И в Новия Завет има места, от които е неоспоримо ясна значимостта на молитвено-то застъпничество на светиите. Ап. Петър изказва увереността си, че той ще може и след смъртта си да напомня на просветените от него всичко, на което ги е учил (2 Петр. 1: 15).

Нужно ли е застъпничеството на светиите, когато ние имаме Ходатай Иисус Христос? Нима светиите ще се вслушат по-благосклонно в нашите молитви? Нима те могат да обичат по-силно от Христа?

Спасяващият се не се спасява самотно и самотейно, а в Църквата, в единство с другите нейни членове. Църквата е обща съкровищница на живот; от нея всеки черпи колкото може и колкото му е потребно. Вярва ли някой църковник, той е в единение с вярата на всички; обича ли, той е в единение с любовта на всички, моли ли се, той е в обща молитва с всички. Никой не може да се надява само на своята молитва. Всеки църковник, когато се моли, търси застъпничеството на Църквата не защото се съмнява в застъпничеството на Единия Ходатай Христа, а защото е уверен, че Църквата се моли винаги за своите членове. В такъв случай няма външна помощ от богати на бедни, външно застъпничество от силни за слаби, юридическо зачитане заслугите на едного за другото — както мислят римокатолиците, а вътрешно предаване на живот и сили от цялото на частите. Наистина, в Св. Писание Иисус Христос е наименуван „един Ходатай между Бога и човеци“ (1 Тим. 2: 5). Но сам ап. Павел пояснява думите си така: „Той отдаде Себе Си откуп за всички“ (1 Тим. 2: 6), т. е. като Изкупител на човешкия род, Примирител с Бога, Христос е един и единствен ходатай. Светиите не са изкупители и примирители, а ходатаи за нас в името Христово, защото, както учи св. ап. Йаков, „голяма сила има усърдната молитва на пра-

ведника“ (5: 16).

Въпреки ясните доказателства за действителността на застъпничеството и ходатайството на светиите за живите членове на Църквата, някои хора недоумяват как е възможно това? Как могат те да чуят нашите молитви, да знаят нашите нужди и да ходатайстват за нас? Отговор ни дава психологията. Психолозите признават за неоспорима истина, че хората духовно са съединени много по-ясно, отколкото това изглежда на пръв поглед. Особено дълбока е връзката между другаруващите и любещите се. Тя се създава по неуловими пътища и е дейна дори на разстояние, при раздяла. Смъртта не разкъсва връзките на любовта и дружбата, а като че освобождава хората, разделени по място, от онези пречки, които не им дават възможност да споделят мисли и чувства. Още по-поразяващи са случаите на духовно прозрение у праведниците. Св. ап. Петър узнал мислите на Ананий (Деян. 5: 3), а прор. Елисей узнал за неща станали далеч от него (4 Цар. 4: 12 — 25) и откривал на израилския цар намеренията на асирийския цар. Очевидно душата на праведниците, освободена от ограниченията на тялото, по-живо усеща онова, което става в душата на имащите някакво отношение към тях, макар и намиращи се далеч от тях. Следователно психологически е доказана възможността светиите и след смъртта си да имат сведения за нашия живот на земята и да знаят нашите нужди по-добре и по-ясно, отколкото нашите приятели и роднини на земята, ограничени от материалните условия. Състоянието на праведниците на небето е подобно на ангелското (Лука 20: 36). А ние знаем, че ангелите се намират в постоянно общение с хората. Те вземат участие в съдбините на хората и се грижат за тяхното благо (Деян. 12: 7. Бит. 48: 16. Псал. 90: 4), те спомагат за спасението на грешниците (Лука 15: 4), те не са равнодушни, когато поверените им биват огорчавани и презирани. Това показва, че има жива и дейна връзка между духовния свят и живите хора. А тъй като светиите са „равни на ангелите“ (Лука 20: 36), то и те вземат като тях живо участие в живота на живите хора. За връзка със светиите ни служат молитвите ни към тях и почитта ни към тях. Древните християни от II и III в. ублажавали светиите (св. Игнатий Богоносец, св. Поликарп Смирненски). Отношението на Древната църква към светиите е ясно посочено у св. Йоан Дамаскин. Той пише: „Трябва да почитаме светиите като приятели Христови, като чеда и наследници Божии, по думите на евангелиста Йоан Богослов: „Който Го приеха... даде им възможност да станат чеда Божии“ (1: 12). И Иисус Христос казва на апостолите: „Вие сте Ми приятели“ (Йоан 15: 14)... Как да не почитаме онези, които са слуги, приятели и синове Божии? Честта, която оказваме на най-усърдните служители Божи, показва любовта ни към Бога“.

Църквата обаче винаги е правила разлика между служенето и поклонението (λατρεία) на Бога и почитането на светиите. Трябва да почитаме светиите така, че честта да се отнася към единия Бог като „на Царя на вековете, на нетленния, невидимия, единичния премъдър Бог — чест и слава векови веков“ (1 Тим. 1: 17), затова „хвала Нему (Богу) в събранието на светиите“ (Псал. 149: 1).

§ 37. Почитане на светите мощи

Живата връзка с духовния свят на небето, която ни задължава да се молим на светиите и да ги почитаме като приятели Божии и наши застъпници, ни подтиква да оказваме почит и на техните веществени останки, с които те са имали най-ясно общение през земния си живот. Присъщо е на човека да обича и да почита предме-

тите, които са имали близко отношение към уважавани и обичани личности. Ние грижливо пазим такива предмети. Дори незначителни неща за нас са скъпи; тяхната ценност е определило сърцето ни. Известно е, че домовете на бележити хора грижливо се запазват от разрушаващата сила на времето, за да бъдат тачени и от бъдни поколения. Дрехи, домашни съдове, незначителни предмети се сочат като рядкост и имат неоценима значимост. Блаж. Теодорит свидетелства, че се уреждат благочестиви поклонничества до св. места, „за да бъдат видени местата, дето са станали спасителните страдания и там да се поклонят на Спасителя Бога и да наситят очите си със съзерцание на желани предмети... Силно, горещо и искрено привързаните към някого обикновено изживяват радост не само когато се срещат с него, но и тогава, когато видят неговия дом, неговата дреха или обувка“. Към телата на умрелите ние винаги се отнасяме с религиозно благоговение и почит; оскверняването на гробовете смятаме толкова възмутително, колкото и дръзкото вмъкване в чужд дом. Всички народи смятат гробовете на умрелите свещени и ги закрилят. Тялото на прославен, на велик човек се смята като ценност, за която народи могат да спорят и която смятат за щастие и гордост да имат. Това присъщо на всички чувство на почит към телата на умрелите дава психологическо обяснение на почитането на мощите. То не е суеверие, а най-чисто и най-възвишено чувство на нашата душа, осветено и възвишено от Православието.

Мощите на светиите заслужават благоговейна почит не само като останки на прославили се с високи християнски добродетели хора, но и поради това, че са дейни съобщители на благодатни дарове, давани чрез тях свише. Нетленните мощи и чудесата чрез тях са видим знак на присъщата на мощите невидима благодатна сила и твърда основа за нашата почит към тях. Тази почит е за някои повод за съблазн, насмешки и съмнения. Често казват: не свидетелстват ли много места в Библията, че тлението е общ закон за умрелите човешки тела, заложен в тях от Твореца в лицето на съгрешилите прародители и от тази обща присъда не са правени изключения и за телата на праведници като Давид (Деян. 13: 36) и Лазар (Йоан 11: 39)? Отговаряме. Нетлението на св. мощи като факт изключителен не е последица на естествени причини; то е по Божия воля. Който не отделя Бога от света с непреходима бездна, който признава непрекъснато действащия Божи промисъл, не може да се усъмни във възможността на чудесата. Бог е установил законите на веселената, Той ги пазя, не ги нарушава и не отменя тяхната значимост. Но Той може и да ги надмогне, когато те не могат да изразят особени цели и планове на Божия промисъл. Законите на физическия свят са установени в служба на човека при условията на неговото временно подгреховно състояние на земята. Но щом отслабне силата на греха у човека, щом човешкият дух — в стремежа си към Бога — смело и осезателно надмогне немощите на пътя, тогава и законите на материалното битие малко по малко губят своята власт над човека и — ако пожелае Бог, — могат да нямат значение за него. Нравствената висота на душата на светията възвисява и тялото му над общите условия на материалното битие; то става нетленно поради всемогъществото на Бога, Който се разпорежда със законите на света.

Св. Писание ярко свидетелства, че тела на свети хора надмогват общия закон на разрушението. Нима възкресяването на Лазар и други от Христа не показва, че е надмогната пряката заповед Божия, дадена за целия човешки род в лицето на Адам? Нещо повече. В Св. Писание се посочват два поразяващи случая на изтръгване на човешки тела не само от властта на тлението, но и от властта на смъртта: Енох и

Илия били взети живи на небето. Нима това не е неопровержимо доказателство, че св. угодници, по силата на Божието всемогъщество, могат да не узнаят тление (Псал. 5: 10)?

Общочовешкият закон за смъртта и тлението няма онази безусловна сила, каквато искат да му придадат безверници. Библията ясно говори за изключения от този закон, правени от самия Законодател. Още по-възможни са тези изключения за праведници — християни, спасени чрез вяра в Изкупителя Иисус Христос, Който със Своята смърт е победил смъртта. „Бог е създал човека за нетление и го е направил образ на Своего вечно битие“ (Прем. Сол. 2: 23). Това определение Божие — човек да бъде причастник на нетлението и вечния живот — се е осъществило. Син Божи взел върху Себе Си човешкия грях и самата смърт и във възкресението Си дал нов източник за живот на всички, които се прилепят към Него като пръчки към лозата и вкусят от Неговото тяло и кръв. Поради това и светиите, които са умрели заедно с Него за греховния свят, които са усвоили живота Христов и са повярвали в силата на Неговото възкресение, живеят с Него не само духом, но и телом, защото тялото е неразделимо свързано с душата. Те дават последен оброк на греха със смъртта на тялото, но заедно с това в тях се свършва силата на греха и смъртта, започва живот в царството на славата, който дава нетление и на тялото като показ за живота им в Бога духом. Ап. Павел пише: „Или не знаете, че тялото ви е храм на Духа Светаго, Който живее във вас?“ (1 Кор. 6: 19). Можем ли в такъв случай да не почитаме одушевените храмове, одушевените жилища Божии — телата на светиите?

Безверници запитват: Защо не всички светиии получават от Бога дар на нетление? Този въпрос е плод на невярна предпоставка, че нетлението е пряка и естествена последица на човешката праведност, а не чудо на Божието всемогъщество, каквото е всъщност. Между светостта на човека и нетлението на тялото му няма необходима причинна връзка. Да разгадаваме защо телата на едни светиии са нетленни, а на други не — значи да разгадаваме неизповедимите пътища на Божия Промисъл. А това е невъзможно. Защо Енох и Илия, а не други някои били взети живи на небето? Защо Моисей, а не друг някой е бил поставен от Бога вожд и законодател на еврейския народ? Защо на Соломон е била дадена велика мъдрост, а на Самсон — необикновена човешка сила? Не знаем. Благодатните дарове на Дух Свети са различни (1 Кор. 12: 8 — 11). И защо тъй, а не иначе се разпределят тези дарове между хората, ние не можем да знаем и трябва, заедно с Апостола, да изповядваме своето безсилие (Римл. 11: 1 — 5).

§ 38. Почитане на иконите

Иконите могат да бъдат разглеждани или като портрети и изображения на лица, или като догматически паметници. В първия случай почитането на иконите може да бъде изяснено просто и ясно. Никакви възражения — нито от психологическо, нито от историческо гледище — не могат да бъдат направени против изобразяването и честването портрета на някого. Известно е, че всеки народ увековечава паметта на своите велики хора като им издига паметници и като тачи техните портрети. Иконите изобразяват лика на прославени свети мъже и жени или разни събития, които са имали спасително значение за хората. Така са се явили иконите на Иисус Христос и изображенията на евангелски събития.

Това изяснение на иконопочитанието не е чуждо на Древната църква. Елвирс-

кият събор (в Испания) през IV в. наистина забранил употребата на икони, но не по догматически, а по дисциплинарни съображения. Употребата на икони в първите три века, ако би станала общ обичай, би послужила по-скоро за съблазн, отколкото за полза: езичниците биха могли да помислят, че християните са идолопоклонници, само че са заменили идолите с икони.

Иконите могат да бъдат разглеждани и като догматически паметници. В такъв случай се изтъкват и разкриват по-дълбоки съображения за почитането на иконите — метафизични или догматически. Иконоборският събор през 754 г. свързал въпроса за почитането на иконите с христологията и заявил, че изображаването на Иисус Христос противоречи на основния догмат на християнството — възплъщението на Иисус Христос: Иисус Христос е Богочовек, тайната на Неговото възплъщение е неизразима, следователно тя не може да бъде предадена с никакъв образ, на никаква икона и поради това не бива да се правят изображения на Христа.

Тази обосновка на иконоборците засягала същността на Православието, неговата свята святост; тя извиквала в съзнанието на вярващите спомени от изживелиците през време на разгорещените спорове за божествеността на Иисус Христос, за отношенията между двете природи на Христа, които смущавали правилното разрастване на църковния живот и за отстраняването на които били положени много големи усилия. Разбираема е поради това ревността, с която истинските закрилници на Православието пламенно защитавали почитанието на иконите. Те закриляли вече не благочестив само обичай, а религиозната истина, която лежала в основата му.

Православната църква е излъчила бележити по ученост и енергия борци за иконопочитанието. Те се възглавяват от св. Йоан Дамаскин¹ и от Теодор Студит († 11 ноември 826 г.). Закрилниците на Православието разкривали догматическата обоснованост на иконоборците и победили с истината. Св. Йоан Дамаскин пише: „Наистина, Бог е неизразим, но Бог Слово се явил в плът, и Отец родил Своето предвечно Слово, Своя образ (εἰκὼν — Колос. 1: 15), следователно, възможно е да бъде предаден образът на възплътения се Господ. Кой пръв е направил изображението? — пита св. Йоан Дамаскин. Сам Бог пръв родил Единородния Си Син и Своето Слово, живото Свое изображение и Сам сътворил човека по Свой образ и подобие“. И „както Словото не се изменило, като се явило в плът, тъй и плътта не се изменила, като станала Слово, или по-точно, като станала едно със Словото и по ипостас. Поради това и аз смело изображавам невидимия Бог не като невидим, но като станал заради нас видим в плът и кръв. Наистина, човешката природа, възприета от Словото, се осветила и обожествила, но тя си останала по природа такава, каквато е била — плът, одушевена от словесна и разумна душа“. С други думи, като се съединила с божеската природа на Христа, човешката Му природа станала достойна за свещено изображение.

Същите мисли развива и Теодор Студит. Той пише: „Ако Господ наш Иисус Христос е неизобразим, то Той е и неосезаем, а ако е осезаем, то Той е и изобразим. Да се отрича тази истина е смешно, защото такива са свойствата на тялото: те са достъпни за осезание и изображение. Как може да не бъде изобразим Христос, когато Той е могъл да страда? Ако Той е изобразим и може да страда, то, разбира се, трябва и да Му се покланяме пред Неговото изображение“.

1. Живял през VIII в. Не е известно кога е роден и кога е умрял. Роден е вероятно към края на VII в.

Иконоборците правили и следното възражение: иконите на Христа трябва да бъдат адекватни, т. е. напълно да съответстват на догмата за възплъщението на Бог Слово. Отговор напълно логичен е бил, разбира се, даден и на това възражение. Св. Йоан Дамаскин пише: „Иконата е едно, а първообразът — друго; огромна е отликата между причината и зависещото от нея... Иконата, без съмнение, е подобие, и образ, и отпечатък на нещо; тя показва само онова, което е изобразено на нея и не е адекватна на първообраза във всичко; изобразеното лице или предмет е едно, а изображението му е друго“. Това са две дадености (реалности) във всичко наглед тъждествени и все пак не напълно покриващи се.

След като била установена догматически възможността да се правят икони на Богочовека, логически следвала и възможността да се изображават мъченици и светии. И тази мисъл е защитена догматически от закрилниците на иконопочитанието. Обединяващата всички мисъл е, че човешката природа е осветена и прославена чрез възплъщението на Сина Божи. „В Стария Завет, пише св. Йоан Дамаскин, не въздигали храмове в чест на израилтяни и не празнували паметта на човеци, защото човешката природа била под проклятие и смърт била отсъдата за нея. Затова се смятал за нечист всеки докоснал се до тялото на умрелия. А сега, след като Бог неслитно се съединил с нашето същество, то е станало прославлено и придобило нетленост. Заради това въздигаме храмове на светиите и им правим изображения“.

Догматът за иконопочитанието има близко отношение към идеята за Църквата. Вярата в единението между небесната и земната Църква е една от най-светлите прояви на човешкото сърце. Тя говори за духовна жизнеспособност у човека. Всеки член на Църквата живее не самостоятелно, а в органично единение с всички, храни се от живота на цялото тяло на Църквата (Ефес. 4: 15 — 16). Църквата е не само нравствено, но и реално единство на всички вярващи в Христа, живеещи на земята и на небето (Евр. 12: 18 — 24), живи и умрели (Кол. 1: 16), защото пред Бога всички са живи (Лука 20: 38).

Почитането на иконите за мнозина днес е непонятно; смятат дори, че то е израз на суеверие. Така мислят, защото са прекъснали нравственото си единение с Църквата. Който чувства и живее в единение с Църквата, знае, че почитането на св. икони е най-очевиден показ на единството на Църквата — небесна и земна — и че то задоволява най-възвишените и най-свети чувства на човешкото сърце. Приложим е тук и психологическият закон, че човек не е в състояние да съзерцава духовните и невидими предмети без външен посредник. За този закон говори св. Григорий Богослов: „Умът, като се сили да излезе из рамките на телесното, винаги се оказва безсилен“.

Честта, оказвана на образа (на иконата), по решение на VII всел. събор, трябва да се оказва на първообраза и покланящият се на иконата трябва да се покланя на оново, който е изобразен на нея. Това не отрича почитането на чудотворни икони.

Психологическо обяснение на значението, което имат чудотворните икони дава известният мислител славянофил Ив. Киреевски: „Аз стоях веднъж в параклис, гледах чудотворната икона на св. Богородица и мислех за детската вяра на народа, който ѝ се моли; няколко жени, болни и старци стояха на колене и, кръстейки се, правеха ниски поклони. С гореща надежда се вглеждах в светите черти, и малко помалко тайната на чудесната сила започна да ми става ясна. Да, това не е обикновена дъска с изображение... векове тя е поглъщала потоци от страстни молитви, изтръг-

нати от скръбни сърца, от нещастни сърца. Тя е станала жив орган, място за среща между Твореца и живите хора. Като мислех така, аз още веднъж погледнах старците, жените с децата, коленичили в праха, светата икона и — сам видях одухотворени чертите на св. Богородица — и тя с милосърдие и любов гледаше тези добри хора... И аз застанах на колене и ѝ се молих смирено.

Тайнства

§ 39. Общо понятие за тайнствата

Тайнствата са средства за освещение на човека чрез Дух Свети, те са средства на благодатта, действаща в Църквата. Наименованието тайнства не сочи тяхната същност. В областта на спасението всичко е тайнствено.

В Св. Писание думата „тайнство“ (μυστήριον) има различно значение. В Стария Завет то означава „тайно учение“, „тайнствено учение“, „висша мъдрост“. В Новия Завет означава „тайни на царството Божие“, т. е. цялото домостроителство за спасение на човешкия род. Св. ап. Павел именува „тайна“ цялото учение Христово (Ефес. 6: 19. Кол. 4: 3), особено великите дела Божии като възплъщението (1 Тим. 3: 18), изменението на живите и възкресението на мъртвите при последната тръба (1 Кор. 15: 51). В Откровението на св. ап. Йоан тайна е наименовано онова, което има символично значение (1: 20).

В Св. Писание тайнствата са наименовани „външни средства за благодатно освещение“. Св. ап. Павел именува себе си и други служители Христови „разпоредници на тайните Божии“ (1 Кор. 4: 1). Тези думи различно се тълкуват: догматисти (архиепископ Филарет и епископ Силвестър) ги разбират като тайнства в посочения по-горе смисъл, а екзегети богослови (епископ Теофан) — делото Христово на земята. Думата „тайнство“ е употребена в общ смисъл, а не в смисъл на тайнство свещенство и в 1 Тим. 3: 9: „Дяконите да пазят тайнството на вярата с чиста съвест“. Само веднъж думата „тайнство“ е употребена в собствен смисъл като тайнство в Ефес. 5: 22 — 23, 32: „Вие, жените, покорявайте се на мъжете си като на Господа, защото мъжът е глава на жената, както и Христос е глава на църквата, и Той е спасител на тялото... Тази тайна е велика, но аз говоря за Христа и за църквата“. Но и това място нееднакво се тълкува.

И тъй, в Св. Писание думата „тайнство“ няма онова техническо значение, каквото е придобила по-късно.

Гръцката дума μυστήριον произхожда от глагола μύω = затварям очи, стискам уста, задържам звук. Μυστήριον у езичниците са онези тайни култови действия и церемонии, в които са вземали участие само посветените. Такива са напр. елевзинските мистерии у гърците. За да бъде християнството по-приемливо за езическото общество, църковниците подчертавали общото привидно по форма, но различно по съдържание между християнството и езичесвото. В творбите на древните отци и учители на Църквата, особено в тези на апологетите, има паралели между християнските тайнства и мистерии и посочване на разликите между тях по същина.

Мистерииите са били магически култови действия. Личното участие на човека се е свеждало към изпълнение на определени култови действия, които уж привеждали към магическо единение с Бога. Вътрешна нагласа на душата и чистота на сърцето не са били нужни; необходима била само ритуална (обредова) чистота. По форма

обаче тайнството кръщение наподобявало мистерииите. И в мистерииите, както при тайнството кръщение, се произнасяли клетви и обещания за вяност и новопосвещаваните се обличали в бели дрехи. Ето защо и тайнството кръщение било наименовано μυστήριον, а след това така били наименовани и другите тайнства. Древните църковни писатели употребявали думата μυστήριον и в по-широк смисъл — непостижимост за човека на Божието домостроителство за спасението на всички хора.

Латинската дума sacramentum съответства на гръцката дума μυστήριον и значи паричен залог, оставен в храма от двамина спорещи докато се разреши спорът им; духовен обет за вяност в службата, даван напр. от войниците. Тъй като при кръщението вярващите давали обет да служат вярно на Бога и се прочитал Символът на вярата, то кръщението било наименовано sacramentum. Тертулиан пръв употребил този термин за тайнството кръщение, а след това и за всички други тайнства и за цялата християнска религия въобще.

И тъй, в древната християнска писменост не е имало точно определено понятие за тайнствата в собствен смисъл на думата. Като условен технически термин, обгръщаш днешните църковни свещенодействия: кръщение, миропомазване, евхаристия, покаяние, свещенство, брак и елеосвещение, думата тайнство е установена едва в XII в. от бележития схоластик Петър Ломбард. Недостатъчното формално разкриване на учението за тайнствата от отците и учителите на Църквата не бива да ни смущава. Догматическото учение за тайнствата се е оформило по същия път, по който се е оформяло християнското учение. Известно е, че термините и формулировките на догмата за Св. Троица, които изразяват изконната вяра на Църквата — οὐσία, ὑπόστασις, ὁμοούσιος — не са взети от Св. Писание и не са установени изведнъж. Същото е било и с учението за Иисус Христос като Богочовек. Същото е било и с тайнствата. Сравнително късното разкриване и формулировка на догматическото учение за тайнствата е зависело от исторически причини и условия. Не е необходимо да ги посочваме сега. Ще подкрепим изказаната мисъл с думите на св. Василий Велики: „Отците на Църквата обикновено ограждали тайнствата с мълчание и излагали учението за тях според нуждите на времето“. За нас е важен фактът, че отделните елементи от общото понятие за тайнствата са набелязани и дадени в древноотеческото учение, в пълно съгласие с Божественото Откровение. С други думи: всички отделни догматически признаци на понятието тайнство са били посочени от отците на Църквата, без да бъдат обобщени в едно отвлечено понятие със съответен термин.

Да направим анализ на понятието тайнство. Тайнството е външно видимо действие, средство за невидимо вътрешно общение с Бога. Тайнствата не са единствено средство за това общение с Бога. И молитвата е — предимно — такова средство: тя е беседа на душата с Бога, непосредствено общение с Него. Молитвата трябва да бъде подкрепена; в такъв случай тя става обществена молитва и придобива форма на обществено богослужение. Молитвата и богослужението трябва да бъдат придружени от увереност, че са достойни за Бога, че Той ги чува, че човек чрез тях наистина се освобождава от греховна склонност и нравствено се усъвършенства. Ако са изява само на себични копнежи у човека, то те имат субективно значение, понякога се превръщат в мечтателски измамливи усети, а нерядко имат характер на извратеност. Молитвата и богослужението като средства за общение с Бога не са измислени от човеци, но са посочени от Бога.

Църквата има действени, дадени от Бога средства, които са спасителни за чове-

ка и лекуват от грехове. Такива средства са тайнствата; при тяхното извършване на вярващите се дават благодатни сили от Бога за освещаване.

Тайнствата са действителни, когато са извършени от църковно йерархическо лице, което има право за това. При изключителни случаи само тайнството кръщение може да бъде извършено и от неийерархическо лице.

Всяко тайнство има две страни: видима или външна и невидима, вътрешна или тайнствена. Първата са видимите свещенодействия и формулата, при която и чрез която се предават на вярващия благодатните дарове на Дух Свети. Втората е тайнственото възприемане на благодатните дарове на Дух Свети, различни за всяко тайнство.

Неоспоримо е, че във всички прояви и установления на Църквата действа Дух Божи. В Църквата има всичко необходимо за спасение и освещение на човека, всичко е проникнато от Божията благодат, и ние — да се изразим образно — сме обкръжени от благодатта така, както от въздуха. Въпреки това не всичко в Църквата има еднакво значение. Всичко е ценно, но има и разлики. Макар да действа един и същ Дух, но тъй като Неговите действия са различни и многообразни, то и благодатта се проявява различно. Има всеобща благодат, предварваща благодат; тя буди естествените сили у човека и му спомага да бъде ревностен за своето спасение, подпомага усилията на човека, но не внася нищо ново в човешката природа и не я променя. Благодатта е и спасяваща сила Божия; тя действа в дълбините на душата, обезврежда всичко нечисто и греховно, влага в човешката природа нови сили, присажда семе за нов живот. Всичко установено от Църквата дава благодат, но само някои свещенодействия дават благодат, която очисти от греховете, освещава природата на човека и спомага за нравствения му разраст. Ако искаме да определим тайнствата в зависимост от благодатта, която предават, трябва да кажем: тайнствата са средства, чрез които се предава благодат, очистища, освещаваща и възрастваща хората към живот вечен. Всички други църковни свещенодействия, които не предават такава благодат, са обреди или богослужения, но не тайнства.

Църковните свещенодействия се отличават едно от друго не само по предаваната от тях благодат, но и по отношението им към природата на човека. Между средствата, които Църквата предлага за нашето спасение, едни имат по-пряко отношение към духовната страна на нашата природа — напр. молитвата, четенето на словото Божие и др., а други — към външната, телесната страна на нашата природа, напр. постът. В Църквата обаче има и благодатни средства, които имат отношение към природата на човека в нейната цялост. Такива са тайнствата и поради това те имат и външни, видими знаци. В тайнството чрез видими знаци се предава невидима Божия благодат. Напр. „Който повярва и се кръсти, ще бъде спасен“ (Марк 16: 16). Външната страна на тайнството е неотделима от вътрешното действие на Божията благодат, предавана чрез всяко от тях.

Въпросът за неделимото съединение на видимата и невидимата страна на тайнството е един от най-мъчните и спорни въпроси в учението за тайнствата. Достъпно за разбиране е: 1) че благодатта се дава чрез видимо посредство, щом човекът е духовно-телесно същество и 2) че невидимата благодат въздейства не само на душата, но и на тялото, щом душата и тялото са съединени в едно неделимо цяло. Невъзможно е обаче да се изясни отношението на вътрешната, духовната страна на тайнствата към външната и обратно. То е неизяснима за нас тайна, еднаква по недостъпност с тайната на нашия живот, чието начало ние не знаем. Ние можем да знаем условия-

та за съвместен живот на душата и тялото, но началото на този живот ние не можем да разгледаме. Въпросът за връзката между душата и тялото е въпрос тайнствен и непонятен. Такъв е и въпросът за връзката между двете страни на тайнството.

И тъй, тайнствата са църковни свещенодействия, духовно-осезаеми средства за спасение; в тях чрез видими знаци се дава невидима благодат, която очисти от грехове, освещава човешката природа и я въвежда във вечен живот. Тайнствата се отличават едно от друго по благодатта, която съобщават; последната зависи от нуждите и потребностите на хората. Тайнствата са средства на благодатта, нейни проводници.

В светоотческата книжнина тайнствата се именуват лекарства за душата и тялото. Тяхното действие не е механично като това на лекарствата. Божията благодат не насилва човека и не го лишава от свобода. Тя не е свързана магически с външни действия и не зависи от тях. Напротив, нейната действеност зависи от вътрешното настроение на вярващия, а силата Божия дава значимост и на външните действия. Ние вярваме, че с определени външни действия е съединено Божие обещание за благодатно въздействие на вярващия. Поради това Църквата внимателно бди тайнствата да бъдат извършвани точно, напр. при тайнството кръщение да има трикратно потопяване във вода и произнасяне на думите: „В името на Отца, на Сина и на Светия Дух“ = „Во имя отца и сына и свягоу дха“. Точното спазване на външния знак е сигурен залог, че е предадена благодат.

Църквата прави разлика между действителност, действеност и спасителност на тайнствата. Когато се говори за действителност на тайнствата, се разбира, че те не са прости обреди, а че в тях под видими знаци действително се съдържа и предава невидима благодат Божия на тези, над които те се извършват. Когато пък се говори за действеност на тайнствата, се разбира действието, което съобщената благодат произвежда в човека в негова полза — за спасение.

Действителността на тайнствата зависи само от правилното им извършване от църковна, по апостолско приемство йерархия, а действеността им — от правилното им извършване и от вътрешното разположение на вярващите. Следователно щом едно тайнство е действително, това още не ще рече, че то е винаги и действено, спасително. За да бъдат тайнствата спасителни и плодотворни за приемащите ги, от страна на последните се изисква да имат вяра; ако няма такава вяра, ако пристъпващият към тайнството го приема недостойно, вместо да получи спасение, приема върху себе си осъждане, т. е. и в този случай тайнството не престава да бъде действително, но то не е и действено и спасително. Сам Спасителят говори на учениците Си: „Който повярва и се кръсти, ще бъде спасен, а който не повярва, ще бъде осъден“ (Марк 16: 16), а за тайнството евхаристия-св. ап. Павел говори: „Който яде тоя хляб или пие чашата Господня недостойно, виновен ще бъде спрямо тялото и кръвта Господня. Но нека човек да изпитва себе си, и тогава да яде от 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: 27 — 29). Същината на православното учение за тайнствата е в това, че спасителността на последните зависи от степента на свободното участие в тях на приемащия ги и от неговата вяра и достойнство.¹

1. Според римокатолическото учение тайнствата действат ex opere operato, т. е. предават благодатта на приемащия ги по силата на извършеното действие. Вяра от негова страна и дори участие на неговата свободна воля не са необходими. Необходимо е само намерението на извър-

Отците на Църквата твърдят, че свободното участие на човека е толкова необходимо, макар и недостатъчно само по себе си условие за оправдание в тайнството кръщение, колкото е необходима и спасяващата благодатна сила Божия. Св. Григорий Нисийски пише: „Водата е в наша власт, а също тъй и да се потопим в нея“. Св. Кирил Йерусалимски пише: „Ако ти си тук (т. е. приемаш кръщение), но не си тук с мисълта си, то няма никаква полза. И Симон влѣхва се доближил до купела и се кръстил, но не се просветил. Омил тялото си с вода и излязло тялото от водата, а душата не се спогребала с Христа и не възкръснала с Него... Ако запазиш злите си намерения, не се надявай да получиш благодат. Ще те приеме водата, но не ще те приеме Духът... Ако лицемериш, люде ще те кръстят, а Духът не ще те кръсти“.

Нашето съдействие на благодатта се състои в действителна промяна на предишния ни живот. Не сторим ли това, тайнството не е действено за нас, „водата си остава за нас вода“, по думите на св. Григорий Нисийски. Благодатта възпълва онова, което не е в състояние да стори желанието и решението на човека; тя ги прави непоколебими и ги подпомага. Ап. Павел говори за благодатта при тайнството свещенство така: „Не занемарявай дарбата, която е в тебе“ (1 Тим. 4: 14), „разпалвай Божия дар, който живее в тебе“ (2 Тим. 1: 6). Глаголът ἀναζωπυρεῖν = „раздухвам огън, сочи на непрестанното и самото отношение на човека към благодатта, дадена чрез тайнството, поради което тя като раздухан огън гори все по-силно и по-силно.“

Тайнствата са средства за освещаване на вярващите; те не дават святост. Святост се припечелва с усърдие, чрез вяра, надежда и любов. „Духовната благодат, пише св. Киприан Картагенски, приета еднакво от всички вярващи, намалява или се увеличава в зависимост от нашите постъпки, както семето Господне се посява на различна почва и някое погива, а други дават плод 30, 60 и 100 пъти повече“.

Православната църква има седем тайнства. Наистина в светоотеческата литература няма точно указание за тях: посочват се ту по-малко, ту повече. И в догматиката на св. Йоан Дамаскин няма всички седем тайнства. Това не говори, че Църквата някога не е имала седем тайнства, но че не е имало формално системно учение за тях. Седемте тайнства винаги са били признавани и извършвани в Църквата. В първите дни на Църквата не е имало определени формулировки не само за седемте тайнства, но и за самото понятие „тайнство“. Фактът, че и православните и римокатолиците признават седем тайнства, показва, че учението на Православната църква

шителя да направи това, което прави Църквата. Ако лицето, което извършва тайнството, има намерение да извърши това, което извършва Църквата, и ако приемащият тайнството има намерение да го приеме за тайнство, то благодатта му се съобщава независимо от това дали той има вяра. Намерението на извършителя на тайнството обуславя действителността на тайнството, а намерението на приемащия тайнството обуславя неговата благодатна действителност и спасителност. Значи щом тайнството е извършено правилно, т. е. щом при извършването му е запазена неговата материя и форма, то е вече не само действително, но и действено и спасително. От това следва, че човек може да участва в тайнствата и съвсем пасивно; той може и да е недостоеен, да не съзнава нищо, дори и да не вярва в нищо, и при все това, щом тайнството е извършено над него правилно, то ще му подейства спасително.

Според протестантското учение действителността и действителността на тайнствата се обуславят не от начина на тяхното извършване, а изключително от вярата на приемащия ги, т. е. ако няма вяра от негова страна, няма и тайнства.

Ср. Д. В. Дюлгерев и Ил. К. Цоневски: Учебник по мисионерство. София, 1937, стр. 120 сл., 206 сл.

е древно и неизменно. Несторианите и монофизитите, които са отпаднали от Църквата в V в., са признавали също 7 тайнства.

§ 40. Тайнство кръщение

Тайнството кръщение е врата, през която се встъпва в Църквата, и условие за участие в другите тайнства. Иисус Христос посочил безусловната необходимост на кръщението преди да бъде то установено като тайнство. В разговора Си с Никодим Той предугадал спасителността, вътрешната, духовно-благодатна и външната, осезаема страна на това тайнство: „Истина, истина ти казвам: ако някой се не роди свише, не може да види царството Божие... Истина, истина ти казвам: ако някой се не роди от вода и Дух, не може да влезе в царството Божие: роденото от плътта е плът, а роденото от Духа е дух“ (Йоан 3: 3, 5 — 6). Фактически тайнството кръщение като тайнствено-благодатен способ за възраждане чрез вода и Дух е установено от Христа след възкресението Му със следните казани на апостолите думи: „Идете, научете всички народи, като ги кръщавате в името на Отца и Сина и Светаго Духа, и като ги учите да пазят всичко, що съм ви заповядал, и ето, аз съм с вас през всички дни до свършѣка на света“ (Мат. 28: 19 — 20). И добавил: „Който повярва и се кръсти, ще бъде спасен, а който не повярва, ще бъде осъден“ (Марк 16: 16).

Тази ясна заповед на Христа била изпълнена. Още в първия ден след основаването на Църквата на земята, в деня Петдесетница, когато Дух Свети слязъл над апостолите, след вдъхновената проповед на св. ап. Петър, присъстващите питали Петър и другите апостоли: „Какво да направим, мъже братя? А Петър им рече: „Поканете се и всеки от вас да се кръсти в името на Иисуса Христа, за прошка на греховете; и ще приемете дара на Светаго Духа“ (Деян. 2: 37 — 38). Ето и друг случай. Ап. Петър кръстил Корнилий и семейството му (Деян. 10: 47 — 48), ап. Павел — Лидия и домашните ѝ (Деян. 16: 15), тъмничния стражар и всичките му домашни (Деян. 16: 33). В посланията си апостолите разкривали значението на тайнството кръщение от обективна — тайнствено-благодатна страна, и от субективна — душевното настроение и разположение на кръщаемия.

Субективната страна на кръщението посочва ап. Петър: „Кръщението не е отмахване плътската нечистота, а обещаване Богу добра съвест (1 Петр. 3: 21). Обективната страна — благодатно-действената сила на кръщението, посочва ап. Павел: „Христос обикна църквата и предаде Себе Си за нея, за да я освети, като я очисти с водната баня чрез словото“ (Ефес. 5: 25 — 26). „И такива (грешници) бяхте някои от вас, но се умихте, но се осветихте, но се оправдахте в името на Господа нашего Иисуса Христа и чрез Духа на нашия Бог“ (1 Кор. 6: 11). Ап. Павел уподобява кръщението на смъртта и на възкресението Христово, тъй като кръщаваният се умира за греха, за да живее за Бога и да ходи в обновен живот: „Ние се погребяхме с Него чрез кръщението в смъртта, та както Христос възкръсна от мъртвите чрез славата на Отца, тъй и ние да ходим в обновен живот“ (Рим. 6: 4). Той нарича кръщението „баня на възраждането и обнова от Духа Светаго“ (Тит. 3: 5), т. е. такава баня, в която кръщаемият се възражда за нов живот.

Посочените сравнения показват, че тайнството кръщение трябва да бъде извършвано чрез потопяване във вода. Тъй е бил кръстен и Иисус Христос: евангелист Матей съобщава, че Иисус Христос „излязъл из водата“ (Мат. 3: 16). Скопецът

бил кръстен от Филип така. „Стигнаха до една вода... па влязоха двамата във водата... и Филип го кръсти. Когато пък излязоха из водата, Дух Свети слезе върху скопца“ (Деян. 8: 36 — 39). Църквата винаги е извършвала тайнството кръщение чрез потопяване във вода. Само при изключителни случаи — за болни или при недостатъчно вода се допуска кръщение чрез обливане и поръсване.

Мъченическият подвиг е смятан като изключителна форма на кръщение с кръв — той заменя потопяването във вода. От VIII в. римокатолиците постепенно започнали да кръщават чрез обливане или трикратно поръсване. А от XIII в. този обичай станал у тях общ и почнали да го защитават като догматическа истина.

Кръщаемият бива потопяван във вода три пъти, като при потопяването биват произнасяни думите: „Крецаѣтсѣ рабъ Бжїи (или раба Бжїа) ... во имя оца (първо потопяване), и сына (второ потопяване), и ст҃аго Д҃ха“ (трето потопяване) = „Кръщава се раб Божи (или рабиня Божия)... в името на Отца и Сина и Светаго Духа“ — съгласно формулата, дадена от Христа (Мат. 28: 19). За този начин на кръщение се споменава в посланието, приписвано на св. ап. Варнава, а Тертулиан пише: „Начинът на кръщението е предписан от Христа с думите „идете...“. Той свидетелства, че кръщаемият се потопява три пъти във вода, и се отрича от дявола и ангелите му, и че изповядва вярата“. Св. Василий Велики пише: „Великото тайнство кръщение се извършва с три потопявания и толкова призовавания“.

Наистина в Св. Писание се говори и за кръщение в името на Господа Иисуса (Деян. 2: 38, 8: 16, 10: 43. Рим. 6: 3), но — според тълкуванието на отците на Църквата — тези думи трябва да разбираме в смисъл „според заповедта и преданието Христово“, защото апостолите не са могли да не изпълнят ясната наредба на Христа. Ап. Павел пише за кръщение, „вярвайки във възкресението на мъртвите“ (1 Кор. 15: 29). Св. Йоан Златоуст изяснява тези думи така: „Апостолът споменава за обичая в Църквата пристъпващият към кръщение да изповядва вярата си във възкресението на мъртвите; по такъв начин той се кръщавал във вярата и надеждата за бъдещо възкресение“.

И тъй, кръщението е тайнство, в което вярващият се очисти с Божията благодат от всеки грях и се възражда за нов духовен живот, т. е. бива оправдан и осветен чрез трикратно потопяване във вода в името на Отца и Сина и Светаго Духа. Кръщението като ново духовно раждане е неповторяемо. „Един е Господ, една е вярата, едно е кръщението“ (Ефес. 4: 5).

Кръщението като възраждане към нов живот е всеобщо, извършва се и над възрастни, и над деца. За това ясно говорят св. Иринеи Лионски и Ориген. Ориген пише: „Обичаят да се кръщават деца е апостолско предание“. На Картагенския събор през 252 год. е разгледан въпросът кога да бъдат кръщавани децата — на втория, третия или на осмия ден след раждането. Решено било да бъдат кръщавани на втория или на третия ден, защото човешката душа почва да се развива от първите дни на живота на детето. Кой може да посочи момента, в който се пробужда съзнанието у детето? Ако ние бързаем да поставим тялото на детето в най-целесъобразни за правилното му развитие условия, то и на душата трябва да дадем божествени, благодатни сили за нов живот. Някои младенци са били избирани и посвещавани на Бога още в утробата на майката (пророк Йеремия, Йоан Кръстител, ап. Павел). Ето защо не случайно св. Григорий Богослов се обръща със следните думи към майката християнка: „Ти имаш рожба; не позволявай да се усили у нея повреда; нека бъде осветена в младини и нека бъде посветена на Бога от първите си дни“.

§ 41. Невидима страна на тайнството кръщение

Невидимата, благодатната, обективната страна на тайнството кръщение се състои в това, че кръщаемият умира за предишния си духовен живот на отчужденост от Бога и се възражда за нов, праведен и свят живот в единение с Бога.

Как да разбираме възраждането на човека? Само в нравствен, психологически смисъл? В смисъл на промяна на личното му съзнание или в смисъл метафизичен — промяна на природата му?

Въз основа на отделни места от Св. Писание и на същината на учението за спасението възраждането трябва да разбираме като промяна на самата природа на човека. „Баня на възраждането“ (Тит. 3: 5) значи вторично раждане. То говори за такава проява в природата на кръстения, при която той е очистил душата си от греховните наклонности и е получил нови, които — по естествения ход на нещата — се придобиват само чрез раждане, а не чрез нравствено самообразование и превъзпитание на човека. Целта на християнското спасение е всеки да стане „нов човек“ = „новъ твѣрь“ (2 Кор. 5: 17. Гал. 6: 15), или „свършен човек“ = „мѣжъ совершѣнъ“ (Ефес. 4: 13), да бъде осветен напълно — целия му дух, душа и тяло: „Сам Бог на мира да ви освети напълно, и целият ваш дух и душата и тялото да се запази без порок...“ (1 Солун. 5: 23).

Тази цел на християнското спасение, естествено, трябва да бъде заложена още в основата на новия живот — в кръщението. Вярващият знае, че кръщението е тайнство, което не само психологически, но и органично го свързва с Христа, и той не само нравствено, но и реално се съединява с Него — по дух и по плът става син Божи. Това означават думите на Апостола: „Които в Христа се кръстихте, в Христа се облякохте“ (Гал. 3: 27) и думите на ап. и ев. Йоан: „А на всички ония, които Го приеха — на вярващите в Неговото име, — даде възможност да станат чедѣ Божи; те не от кръв, ни от похот плътска, нито от похот мъжка, а от Бога се родиха“ (Йоан 1: 12 — 13). Кръстените не са вече врагове, а синове Божи. „Ако, бидейки врагове, се помирихме с Бога чрез смъртта на Сина Му, то още повече, след като сме се помирили, ще се спасим чрез живота Му“ (Римл. 5: 10).

Промяна на природата при тайнственото възраждане е невъзможна без нравствено свободно изменение на личното съзнание и воля на човека, на вътрешната нагласа на душата му. „Умъртвяването на греха чрез кръщението не става механично, а по силата на нравствено-свободното решение на човека“ — пише руският епископ Теофан.

Субективната страна на кръщението е „обещаване Богу добра съвест“ (1 Петр. 3: 21), т. е. съзнателно-свободна промяна на целия живот. Преди кръщението бъдещият член на Църквата е бил роб на греха, подчинявал се е на похотите на дявола, бил е враг на Бога, а при кръщението решава да прекъсне греховния си живот и да заживее в единение с Бога. Това решение е плод на свободната му воля, но то се оформя в душата му и оделотворява в живота му само с помощта на благодатта, която се дава при тайнството. „Какво додава тайнството кръщение — пита руският епископ Теофан — към решението на човека? Благодатта, която то дава, затвърдява решението на волята и ѝ дава сила да устои в него“.

Всяко грехопадение оставя отпечатък върху душата. Греховните постъпки са миналото на човека, което определя проявите му в настоящето. Тайнствено-свободната промяна се състои в това, че нишката на живота като че ли се прекъсва,

насъбралото се греховно минало губи своята сила, изхвърля се от душата, става чуждо на кръстения. Какво е това минало — дали наследено от родителите (първия грях — първородния грях) или последица от постъпките на кръщаемия — е безразлично; то се заличава от живота на човека, стига той искрено да се отврати от него и да скъса с него. От кръщелния купел излиза нов човек, с укрепена от благодатта воля ревностно да изпълнява волята Божия и да не се отдалечава от Бога. Не бива да се мисли, че при кръщението грехът като че ли се забравя и само не се вменява на човека, поради външни за душата причини — милостта Божия; при кръщението грехът се изкоренява, престава да бъде част от вътрешното съдържание на човека, отнася се към неговото минало.

И тъй, православната Църква учи, че опрощаването на греховете в тайнството кръщение не става юридически, по външно-съдебен ред. Кръщаемият се обновява поради душевния прелом — благодатен и свободен, станал в душата му; той придобива друга нагласа на душата, противоположна на предишната, на греховната — предишният грях не принадлежи на душата, не владее нейните прояви, унищожава се. Поради това човек се примирява с Бога и милостта Божия е достъпна за човека; кръстеният е способен за святост по дух и по тяло. „Или не знаете, че всички ние, които се кръстихме в Исуса Христа, в Неговата смърт се кръстихме?... И тъй, грехът да не царува в смъртното ви тяло, за да му се не покорявате в телесните похоти, и не предпоставяйте членовете си на греха за оръдия на неправдата,... а Богу, за оръдия на правдата“ (Римл. 6: 3, 12 — 13). Обновяването по природа, следователно, предполага нравствена, лична обнова.

Това изяснение на тайнството кръщение отстранява недоуменията по въпроса за плодовете на тайнството; то посочва също тъй защо човек и след кръщението греши. От православно гледище получената при кръщението праведност не е някаква самодействаща в душата, независимо от личното съзнание на човека сила. Тя зависи от волята на човека и поради това понякога е безсилна и отстъпва отново място на греха. Щом оправданието не е механично, а нравствено действие, и неговата същност е промяна на душата, обнова на живота, тр и праведността след кръщението е само нравствена; т. е. всецяло зависи от свободната воля на човека да изпълнява или да не изпълнява даденото при кръщението обещание, да остане верен или не на взетото решение да служи на Бога. Човек при кръщението става нов, обновен. Това не значи, че той отведнъж, механично е станал друга личност, изгубил е своята индивидуалност, присъщите му естествени сили и способности; той е получил само нова нагласа на съзнанието. По-рано то се е определяло от греха, а сред кръщението — от Христа. Но тази нова нагласа на съзнанието се развива и разкрива съгласно със законите, присъщи на човешката природа. Следователно преди всичко тр се подчинява на закона за постепенното разрастване: „Новият живот проявява силата си постепенно, както квасът постепенно изпъва тестото“, пише преподобни Макарий Египетски. И във възродения човек, както в невъзродения, има борба на духа с плътта, „защото плътта желае противното на духа, а духът — противното на плътта; те се противопоставят един другиму“ (Гал. 5: 17). Възроденият човек има предимства: „той може да не изпълнява прищевките на плътта“ (Гал. 5: 16). С кръщението е премахната принудителната власт на греха; тя е заменена с Христа, към Когото се стреми душата на кръстения. Стихията на греха остава обаче пред съзнанието като примамка и среща по-голямо или по-малко съчувствие у човека. Необходимо е следователно внимание от страна на кръстения, за да не се подда-

де на примамливостта на греха и да не отпадне отново от Христа. „У обновления (чрез кръщение) човек красотата на душата, дадена от благодатта на Духа, зависи от неговото желание да бъде Христоносец, защото доколкото той проявява подвизи на благочестив живот, дотолкова припечелва величие на душата“ (св. Григорий Богослов). Възроденият има задача — да оделотвори в живота си благодатта на Св. Дух.

§ 42. Тайнство миропомазване

В тайнството кръщение на кръщаемия, „мъртъв поради престъпленията“ (Ефес. 2: 5), се дава семе за нов духовен живот. За да се развие това семе, необходимо е постоянно въздействие на животворящия Дух Божий. Св. Григорий Нисийски сравнява това тайнствено възраждане в кръщението с възстановяването на здравето след телесна болест. Докато е здрав, човек може да изпълнява всякаква работа, а щом го споходи болест, той бързо отслабва и се приближава към смъртта. И когато съумеем да отстраним смъртта, организмът отведнъж не възстановява силите си и се нуждае от подпомагане. Такива са всички, заразени от отровата на греха, те оздравяват щом се докосне до тях в тайнството кръщение изцеляващата Божествена сила, т. е. освобождават се от греховното разстройство на своята природа, но все още са толкова слаби, че не могат да поддържат живота си без чужда помощ. Такава им се дава в тайнството миропомазване; те получават Божия благодат, която ги укрепява в новия живот и спомага за правилното му разрастване и разцвет. Миропомазването е тайнство, в което на кръстения при помазване частите на тялото с осветено миро и произнасяне думите: „Печатъ дара Дѣа Сѣагѣ“ (Печатът на дара на Светия Дух) се дават благодатни сили, необходими за закрепване и възрастване в новия живот.

В Св. Писание няма пряко указание, че Исус Христос е установил тайнството миропомазване, каквото има за тайнството кръщение. Обаче в Евангелието е записано даденото от Спасителя обещание, че Той, след като се прослави, ще удостои всички вярващи в Него с даровете на Светия Дух. „В последния велик ден на празника застана Исус, издигна глас и рече: който е жаден, да дойде при Мене и да пие. Който вярва в Мене, из 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 Исус още не бе прославен“ (Йоан 7: 37 — 39). Тук очевидно става дума за даровете, които се дават в тайнството миропомазване, а не за извънредните дарове, които се съобщават само на някои от вярващите за особени цели (1 Кор. 12: 4 — 31). Но не по-малко е значението на следната заповед на Христа, дадена на апостолите: „Не се отдалечавайте от Йерусалим, а чакайте обещанието на Отца, което сте слушали от Мене, защото Йоан кръщава с вода, а вие не след много дни от днес ще бъдете кръстени с Дух Свети“ (Деян. 1: 4 — 5). На Петдесетница апостолите били кръстени с Дух Свети, а след това сами кръщавали с вода и кръстения с вода кръщавали и с Дух Свети: „Като чуа апостолите, които бяха в Йерусалим, че Самария е приела словото Божие, проводиха там Петър и Йоан, които слезоха и се помолиха за тях, за да приемат Дух Свети. (Защото Той не бе слезъл още нито върху одного от тях, а само бяха кръстени в името на Господа Исуса). Тогава възлагаха върху им ръце, и те приемаха Духа Светаго“ (Деян. 8: 14 — 17; ср. 19: 5 — 6). Кръщението с Дух Свети е днешното миропомазване.

Миропомазването в периода на вселенските събори се смята като неделимо от кръщението и наглед се слива с него. Климент Александрийски свързва кръщението, миропомазването и евхаристията в едно цяло. Също и Ориген. Въпреки това обединение, отците са смятали и кръщението, и миропомазването, и евхаристията за самостоятелни тайнства, различни по външната си и по вътрешната — духовно-благодатната страна. Теофил Антиохийски говори за миропомазването като самостоятелно свещенодействие; името християнин той извежда от $\chi\rho\iota\sigma\tau\alpha$ — „помазване с божествен елей“. Св. Ириней Лионски ясно отличава банята на нетлението (кръщението) от единството на душата чрез Духа, Който се дава чрез особено свещенодействие (миропомазването). В древната светоотеческа литература кръщението с вода се отличава от кръщението с Дух Свети. Св. Киприан Картагенски обяснява, че древните разбирали под кръщение с вода и с Дух кръщение с вода и миропомазване. Тертулиан пише: „След излизането от купела (т. е. след кръщението с вода) ние помазваме с благословено помазване...; то е телесно, но има духовен плод, както и кръщението“. Ясно е, че той различава кръщението от миропомазването. Кръщението и миропомазването, по думите на Ориген, се извършвали по „запазен по предание църковен чин“. Ориген пръв именува, заедно с евхаристията и кръщението, и миропомазването тайнство. Същото на Запад е сторил св. Киприан. В „Апостолски постановления“ е казано: „Ти — епископ или презвитер — първо помажи със св. елей, после кръсти с вода, и най-после запечати с миро“. И тъй, миропомазването (кръщението с Дух Свети) е отделно от тайнството кръщение тайнство, а не допълнителен към него обред.

Апостолите са кръщавали с Дух Свети, като са възлагали ръце над кръстените с вода (Деян. 8: 14 — 17; 19: 5 — 6). Св. Киприан Картагенски пише: „Кръстените в Църквата получават и Господен печат, както някога кръстените самаряни приели от апостолите Петър и Йоан чрез ръководяване и молитва Дух Свети... Тъй става и у нас... кръстените се усъвършенстват с Господния печат“.

Формалното обединение на трите тайнства — кръщение, миропомазване и евхаристия, — което правили св. отци, е заимствано от ап. Павел. В Посланието до евреите (5: 1 сл.) той пише за кръщението, за възлагането на ръце и за евхаристийната жертва като средства за възход на християнина към съвършенство. И поради това отците от първите три века, основавайки се на тези думи на ап. Павел, учили, че чрез кръщението, миропомазването и евхаристията вярващите получават съвършенство. Ръководяването (миропомазването) се поставя във връзка с кръщаването пак съгласно с думите на ап. Павел: „Не оскърявайте Светия Дух Божи, с който сте запечатани в деня на избавлението“ (Ефес. 4: 30). Ден на избавлението е кръщението. Това се потвърждава и от факта, че ап. Павел запечатал с Дух Божи учениците Йоанови веднага след като ги кръстил във вода (Деян. 19: 4 — 6).

Църквата Христова се е ръководила винаги и във всичко от живия глас на апостолското предание; то е запазено от нея чисто и неизменено. Не без основание св. Василий Велики учи, че замаяната на апостолското ръководяване с помазване с осветено от епископ миро е апостолско предание. Св. Кирил Йерусалимски отнася началото на миропомазването към апостолско време и се основава на думите на св. ап. Йоан: „Вие имате помазание от Светаго, и знаете всичко... И помазанието, което получихте от Него, пребъдва у вас, и нямате нужда да ви учи някой; но понеже самото това помазание ви учи на всичко и е истинско и нелъжливо, то пребъдвайте в него, според както ви е научило“ (1 Йоан. 2: 20, 27). Тук ап. Йоан говори, наистина, за

вътрешното помазване, т. е. за просвещаващото действие на Св. Дух, но той си служи с познат на християните външен образ, познат им от тайнството миропомазване. А това показва, че св. отци са употребявали апостолски термини, като са именували тайнството кръщение с Дух Свети миропомазване. Св. Атанасий Велики и блаж. Августин учат като св. Кирил Йерусалимски. Св. Йоан Златоуст и блаж. Теодорит разбират в същия смисъл думите на ап. Павел: „Тоя, който утвърждава (δ βεβαιῶν) нас с вас в Христа и ни помазва, е Бог; Той ни и запечата и даде залога на Духа в сърцата ни“ (2 Кор. 1: 21 — 22). Очевидно е, че съгласно с тези думи на Апостола Църквата е установила формулата на тайнството миропомазване: „**Печатъ дара Дѣа Сѣаго**“.

В III в. Новат, а в IV в. Луцифер отричали миропомазването като тайнство. Те били осъдени от Църквата. Несториани, яковити, арменци, римокатолици признават миропомазването за тайнство.

§ 43. Тайнство евхаристия

Евхаристията е тайнство, в което вярващият се причаства с тялото и кръвта на Христа Господа под вид на хляб и вино за живот вечен, след като те са били претворени от Дух Свети в истинско тяло и истинска кръв на Господа Христа. Преди да се установи тайнството евхаристия, Исус Христос казал: „Аз съм живият хляб, слязъл от небето; който яде от тоя хляб, ще живее вовеки; а хлябът, който Аз ще дам, е Моята плът, която ще отдам за живота на света“ (Йоан 6: 51). Юдеите разбрали буквално тези думи. Те почнали да спорят: „Как може Той да ни даде плътта Си да ядем?“ Исус Христос с още по-голяма яснота продължил речта Си: „Истина, истина ви казвам: ако не ядете плътта на Сина Човечески и не пиете кръвта Му, не ще имате в себе си живот. Който яде Моята плът и пие Моята кръв, има живот вечен, и Аз ще го възкреса в последния ден. Зашото плътта Ми е наистина храна, и кръвта Ми е наистина пиене. Който яде Моята плът и пие Моята кръв, пребъдва в Мене, и Аз в него“ (Йоан 6: 53 — 56). Буквално разбрали думите на Исус Христос и Апостолите. И те думали: „Тежки са тези думи! Кой може да ги слуша?“ (6: 60). Христос, за да ги убеди във възможността на такова вкушване, посочил им друго чудо — Своето бъдещо възнесение на небето: „Това ли ви съблазнява? Ами ако видите Сина Човечески да възлиза там, дето е бил по-преди?“ (Йоан 6: 60 — 62).

Наистина, Христос добавил: „Духът е, който животвори; плътта нищо не ползва. Думите, що ви говоря, са дух и живот“ (6: 63). С тези думи обаче Той не иска да каже, че беседата Му за живия хляб трябва да бъде разбрана в преносен смисъл. Думата „дух“ има в Св. Писание духовен, преносен смисъл, когато се противопоставя на буквата, а не на плътта (ср. 2 Кор. 3: 6). Противопоставянето на дух и плът има значение на противопоставянето у ап. Павел на духовен и душевен човек (1 Кор. 2: 14 — 15). Душевният човек — плътският — съди за всичко плътски, а духовният — по духовно. Учениците Христови разбрали думите Му не само буквално, но и плътски, а Христос искал да ги разбират духовно, с вяра. Плътта Христова, която ще вкушат вярващите, е плът одухотворена, прославена, присъща на възнесения се на небето Син Човешки. Поради това Христос и споменава за това чудо — възнесението Си на небето — в беседата Си за живия хляб.

Тайнството евхаристия е било установено на Тайната вечеря: „И когато ядяха, Исус взе хляба ($\tau\acute{o}\nu \alpha\rho\tau\omicron\nu$, а не $\alpha\zeta\iota\mu\omicron\nu$, т. е. квасен, а не пресен хляб) и като

благослови, преломи го и, раздавайки на учениците, каза: 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). За отбелязване е, че съществителните **хляб** и **вино** — м. р., са съединени с „това“ (τοῦτο) — ср. р. Очевидно е, че „това“ (сѣ) се отнася към тяло и кръв, които на гръцки са от ср. р. Иисус Христос казва: „Това, което ви давам, е Моето тяло“, или иначе: „Вземете, яжте, Аз ви давам Моето тяло“. Поради това и глаголет е трябвало да се разбира не в смисъл на *означава*, а в собственото му значение — е.

За установяване на евхаристията говори и св. ап. Павел: „Аз приех от Господа това, що ви и предадох, а именно, че Господ Иисус през нощта, когато бе предаден, взе хляб и поблагодари (εὐχαριστήσας), преломи и каза: вземете, яжте, това е Моето тяло, за вас преломявано; това правете за Мой спомен. Взех също и чашата подир вечеря и каза: тая чаша е новият завет в Моята кръв; това правете, колчем пиете, за Мой спомен“ (1 Кор. 11: 23 — 25). Апостол Павел буквално разбира думите Христоса, затова и пише: „Който яде тоя хляб или пие чашата Господня недостойно, виновен ще бъде спрямо тялото и кръвта Господня. Но нека човек да изпитва себе си, и тогава да яде от 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: 27 — 29) — или, по-точно преведено от гръцки: не отличава евхаристията от обикновената храна.

И тъй, Св. Писание учи, че в тайнството евхаристията действително присъстват тялото и кръвта Христосови. Хлябът и виното не са символи, които напомнят само за изкуплението (както учи Цвингли); Христос присъства в евхаристията не динамично, т. е. със Своята сила (както учи Калвин), а реално, и ние се причастваме с тялото и кръвта Христосови под вид на хляб и вино действително, по същина, а не образно, представимо.

§ 44. Църковно-отеческо учение за тайнството евхаристия

За тайнството евхаристията имаме редица свидетелства още от **Мъжете апостолски** (II в.). Всички те ясно заявяват, че в евхаристията вярващият вкухва от тялото и кръвта Христосови, с които Той е страдал и умрял.

Св. Игнатий Богоносец изобличавал докетите, задето отричат тъждеството между евхаристийната плът и плътта, с която Христос живял и пострадал на земята и която Отец възкресил. Той пише: „Желая Божия хляб, небесния хляб, живия хляб, който е плътта на Иисуса Христа Сина Божи“.

Св. Юстин Философ пише: „Ние приемаме евхаристията не като обикновен хляб и като обикновено питие... Ние сме научени, че чрез словото на молитвата тази храна е кръв и плът на възплътлия се Христос“. С това той отхвърля обвинението, че християните убиват малки деца и пият тяхната кръв. Ако християните не вярваха така, той щеше да посочи, че хлябът и виното при евхаристията са само символи на тялото и кръвта Христосови.

Св. Иринеи Лионски пише: „Чашата с вино и вода и приготвеният хляб приемат словото Божие, и евхаристията става тяло Христово“. Евхаристийните дарове, с други думи, стават истинско тяло и кръв Христосови, защото възприемат ипостасното Слово Божие. Св. Иринеи смята, че при евхаристията става нещо подобно на това,

което е станало при възплътнението. Евхаристията е, според него, и жертва, която дава прошка за греховете на онези, които вземат участие в нея. Той противопоставя евхаристията на юдейските жертви и казва: „Евхаристията се принася не плътски, а *духовно* и поради това чисто... та приелите под образа на хляба и виното тялото и кръвта Христосови да получат прошка на греховете“. Духовно, т. е. безкръвно, а не символично, защото сам св. Иринеи Лионски добавя: „Дух Свети явява хляба за тяло Христово, а чашата за кръв Христосови“.

Ориген се отклонил от общоцърковното учение, но в неговите творби има свидетелства за вярата на Църквата, че в евхаристията е тялото и кръвта Христосови. Той смятал, че евхаристийният хляб и виното са проникнати от жизнената сила на прославеното тяло на Христа, но не са се претворили в плът и кръв Христосови. Този свой възглед Ориген е оформил като противопоставяне на онези неучи християни, които смятали, че вкушването от евхаристийните дарове е спасително даже за недостойно приелия ги. За да защити мисълта, че евхаристията е спасителна в зависимост от достойнството на приемащия я, той изпада в друга крайност и подменя същината на тайнството. За нас е важно, че вярата в претворяването на евхаристийните дарове е била присъща на Древната църква и само грубо е била разбирана от масата. Ориген свидетелства, че вярващите в негово време с благоговение и предпазливост приемали тялото Христово, за да не поронят и най-малка частица от него.

Заслужават внимание следните думи на Тертулиан за евхаристийния хляб: „Христос го е направил Свое тяло, като казал: това е Моето тяло, т. е. образ на Моето тяло“. Закрилниците на символичното изяснение на евхаристията сочат тези думи като доказателство за древното църковно учение. Пропускат обаче да отбележат, че Тертулиан сам отрича подобно изяснение на думите му. Под образ той разбира нещо реално, субстанциално, а не знак или призрак, както мислел Маркион, когото Тертулиан опровергава. Мисълта и учението на Тертулиан е очебийно от следните негови думи: „Плътта се омива, за да се очисти душата от пороци (кръщение), плътта се помазва, за да се освети душата (миропомазване), плътта се храни с тялото и кръвта Христосови, за да се насити душата с Бога (евхаристия)“. В този изказ не може да се предполага символика: иначе символично трябва да разбираме и водата при кръщенето, и мирото — при миропомазването.

Първият Вселенски събор постановил: „На божествената трапеза ние не трябва да виждаме обикновен хляб и чаша, но... с вяра трябва да разберем, че на свещената трапеза лежи Агнецът Божи, Който взема върху Си греховете на света (Йоан 1: 29), принасян в жертва от свещениците“.

И тъй, Църквата винаги е учила и вярвала, че евхаристийните дарове са истинско тяло и истинска кръв Христосови, а не техни символи. Това учение не води началото си от бл. Августин; то е църковно, на Църквата от първите й дни на земята.

Наистина, думата пресъществление (на хляба и виното в тяло и кръв Христосови) започва да се употребява на Запад от XI в., а на Изток още по-късно. Но не тя определя същината на тайнството евхаристия. Ние можем да се откажем от тая дума. Имаме древен и не по-малко ясен термин — *претворяване* (претворяване), употребяван при литургията: „И направи този хляб скъпоценно тяло на Твоя Христос. А това, което е в тази чаша — скъпоценна кръв на Твоя Христос. И ги претвори чрез Твоя Свети Дух“ = „И сотвори оубв хлѣвъ сѣй честное тѣло Хрѣта твоего, а еже въ чашѣ сѣй честнѣю кръвь Хрѣта твоего, преложивъ дѣломъ твоимъ сватымъ“. Съдържанието на думата претворяване е познато на древните отци. Те са го влага-

ли в употребяваните от тях глаголи μεταβάλλειν, μεταποιεῖν, μεταρρυθμιζειν и др. Отците на Църквата учат, че във всяка частица на евхаристийния хляб и вино се намира цялото тяло Христово, винаги цяло и във всички частици единно. Тази мисъл е изразена и в думите на литургията: „Раздробява се и разделя се Божият Агнец, Който е раздробляем и неразделим, всякога яден и никога неоскъдняващ, но Който освещава причащаващите се“ = „Раздроблѣется и раздѣлѣется агнецъ бжій, раздроблѣемый и нераздѣлѣемый, всегда ѣдѣмый и никогдаже иждивѣемый, но причащающыяся ѡсвѣщаѣмый“. В „Послание на източните патриарси“ е казано: Терминът пресъществление не обяснява начина, по който хлябът и виното се претворяват в тяло и кръв Христови... а само показва, че хлябът и виното, след освещението, се прелатат в тяло и кръв Христови не образно, не символично, не чрез предаване или наитие на божествеността на Единородния, но реално и по същина хлябът става истинско тяло Христово, а виното — самата кръв Христова“.

§ 45. Плодове на тайнството евхаристия

Евхаристията е спасителна храна за вярващите в Христа. Св. Йоан Дамаскин учи: Христос е освободил нашето естество от прародителевия грях, дал ни е второ раждане чрез тайнството кръщение, за да се уподобим Нему. Новороденият се трябва да бъде нахранен с нова храна, която да съответства на второто му раждане. Такава храна е плътта Христова, съгласно думите в Писанието: „Който яде Моята плът и пие Моята кръв, пребъдва в Мене и аз в него“ (Йоан 5: 56). Като приемаме тази храна, ние встъпваме с Христа в много по-тясно единение, отколкото обикновеното нравствено единение — ставаме съпричастници на Неговото Божеско естество, вземаме участие в Неговата плът и Божество, защото „чашата на благословението, която благославяме, не е ли общение с кръвта Христова? Хлябът, който ломим, не е ли общение с тялото Христово?“ (1 Кор. 10: 16).

Мисълта, че причащаващият се с тялото и кръвта на Господа Иисуса стъпва в тясно единение с Христа, е изказана ясно в молитвата след причащение: „[Създателю мой], Който доброволно ми даваш своята плът за храна... влез в членовете ми, във всичките ми състави, в утробата, в сърцето ми. Опали тръните на всичките ми прегрешения; душата ми очисти, мислите ми освети, съставът ми заедно с костите ми утвърди, просвети петте ми чувства“ = „Давый пицѣ мнѣ плоть твою волю... ꙗче прииди во ѡуды мои, во всѣ състави, во ѡутробѣ, въ сердце. Попали тернїе всѣхъ моихъ прегрѣшенїй: дѡшъ ѡчиисти, ѡсвѣти помышленїа, състави ѡтвѣрди съ костыми вкупѣ: чѡвѣтъ просвѣти простѣи патерїицѣ“. Това единение с Христа е залог за бъдещото възкресение и вечен живот, защото чрез причащението вярващият приема началка на живота в себе си: „Който яде Моята плът и пие Моята кръв, има живот вечен, и аз ще го възкреса в последния ден“ (Йоан 6: 54). Евхаристията е съединение не само с Христа, но и с вярващите: те — вярващите — стават едно тяло, „защото един хляб, едно тяло сме ние многото, понеже всички се причащаваме от един хляб“ (1 Кор. 10: 17).

Евхаристията е и жертва, защото тялото и кръвта на Иисус Христос са жертва, възнесена от Него на кръста за живота на света, а на християнския жертвеник се предлага същото тяло и същата кръв, които са били вече на кръста жертва за греховете на света: „Защото, колчем ядете тоя хляб и пиете тая чаша, ще възвестявате смъртта на Господа, докѣлѣ дойде Той“ (1 Кор. 11: 26), т. е. до второто до-

хождане на Христа. Евхаристийната жертва има същата сила, каквато има Голготската, защото се принася същото тяло, т. е. тя ни очиства от всеки грях. Има само една разлика между Голготската и евхаристийната жертва, че Христос, „като принесе Себе Си в жертва, за да отнеме греховете на мнозина, втори път, без да става жертва за грях, ще се яви на ония, които Го очакват за спасение“ (Евр. 9: 28), т. е. евхаристийната жертва в този смисъл е възпоменателна жертва, съгласно думите Христови: „Това правете за Мой спомен“ (Лука 22: 19. 1 Кор. 11: 24 — 25).

Тези думи Христови имат техническо или, по-точно, литургическо значение. В Стария Завет (Лев. 2: 1 — 16) свещеникът изгарял част от хлебната жертва за свой спомен. Димът от жертвоприношението, възлизайки нагоре, като че напомнял на Бога за принасящата жертва и Бог изливал върху него Своята милост. И молитвите на Корнилий и неговите милостини възлезли за спомен пред Бога (Деян. 10: 4). Следователно думите за спомен имат литургическо, жертвено значение и по отношение към евхаристията, установена от Христа, за да бъде извършвана „докато Той дойде“. Тъй като евхаристийната жертва се извършва без действително да страда Христос, а по силата и с действието на Св. Дух, то тя се именува безкръвна жертва.

§ 46. Тайнство покаяние

Покаяние (μετάνοια) значи промяна на настроението и мисълта. В Св. Писание тази дума се употребява в широк смисъл — като добродетел, разкаяние за извършените грехове, придружено от решимост повече да не се служи на греха. Такова е покаянието на Давид и други старозаветни праведници. В Новия Завет блудният син и митарят са образец на такова покаяние. Такова покаяние са проповядвали пророк Йона, Йоан Кръстител и Сам Иисус Христос: „Покайте се, защото се приближи царството небесно“ (Мат. 4: 17).

Покаяние значи и особен мистериален акт, тайнство. Това неоспоримо е ясно от думите на Христа, казани на ап. Петър: „Ще ти дам ключовете на царството небесно, и каквото свържеш на земята, ще бъде свързано на небесата“ (Мат. 16: 19). Същите думи Христос казал и на всички апостоли (Мат. 18: 18). Става дума в случая не за вътрешно покаяние, а за власт да се прощават и да не се прощават грехове. Значението на тези думи става още по-голямо, защото те са били потретени от Христа след възкресението Му, когато собствено било установено тайнството покаяние: „Мир вам! Както Ме Отец прати, тъй и аз ви пращам. И като рече това, духна и им казва: приемоте Духа Светаго. На които им простите греховете, тям ще се простят, на които задържите, ще се задържат“ (Йоан 20: 21 — 23). Христос предал на учениците Си в пълнота властта, която получил от Своя Отец.

Властта да се прощават и задържат грехове е благодатна, тайнсвена. Тя не е била лична и изключителна власт на апостолите. Те са я получили като пратеници Христови. Следователно тя им е дадена като на апостоли и е връчена на Църквата. Ако тя бе дадена изключително на апостолите, то и правото да кръщават би принадлежало само на тях. Своята власт апостолите предали на приемниците си. Съгрешили братя, за които Христос заповядва да се съобщава на Църквата, винаги може да има и ще има в Църквата, и те винаги ще се нуждаят да бъде приложена към тях властта за прощаване и задържане на греховете (Мат. 18: 15 — 16). „Ако кажем, че нямаме грях, себе си мамим, и истината не е в нас“ (1 Йоан. 1: 8), „защото ние всинца много грешим“ (Йак. 3: 2). Поради това в Църквата покаянието винаги е било

тайнство, чрез което вярващият след гласна изповед на греховете си получава с гласно изказана от свещеника прошка благодатно опрощаване на греховете от Самаго Бога и си възвръща придобитите при кръшението чистота и невинност.

§ 47. Църковно-отеческо учение за тайнството покаяние

В древноцърковното съзнание покаянието поради двоякото значение на тази дума се разбира като сакраментален, благодатно-тайствен акт или като благочестив подвиг. Покаянието като благочестив подвиг е разкрито в древността по-ярко поради монашеството. Нерядко дори манастирската, наречена още старческа изповед е засенчвала сакраменталната. „Старците“, без да имат йерархически чин, са връзвали и развързвали грехове. С това обаче не се отричала църковната, сакраменталната изповед. Причина за признатостта на старческата изповед, изповедта пред старците, е техният висок духовен живот, големият им духовен опит, обладаването на необикновени духовни дарби (харизми), напр. прозорливост, лекуване, чудеса. Старците били обкръжени с особена почит; смятали, че те имат и власт да връзват и развързват грехове.

Отражение и преценка на тези представи намираме у Ориген. Той изисква от имащия власт да връзва и развързва „да води духовен живот, да се отличава с духовни дарби (харизми) и апостолски живот. Освен това да има и благодарувана йерархическа власт. Този, който е получил духоването от Христа, както апостолите, може да прощава такива грехове; каквито би простил Бог, и да задържи неизлечими грехове... Той е служител Божи като пророците, които говорили не свое, а Божие; тъй и той служи на Единия имащ власт да прощава грехове, на Бога... Как могат някои, които са си присвоили нещо, което надмогва свещеническото достойнство, дори — може би — без да са изучили свещеническата наука, да се хвалят, че могат да прощават и идолослужение, и прелюбодеяние, и блудство!“ Ясно е, че само йерархическите лица, според Ориген, имат власт да прощават и да задържат грехове.

Св. Игнатий Богоносец, мъж апостолски, пише: „Бог прощава греховете на всички каещи се, ако те прибягват до единение с Христа и единение с епископа“, т. е. за действителността на покаянието е необходимо участие на епископ, йерархическо посредничество.

Тертулиан определено говори за гласно изповядване на греховете, за покаянни подвизи (exomologesis): пост, усилен молитва, вътрешно съкрушение, коленопреклонение пред презвитерите — за властта на епископа да прощава грехове леки и средни, но не и тежки, каквито може да прощава само Бог. Не бива да се забравя, че Тертулиан в случая говори като монтанист, т. е. придържа се към монтанистическия строг, ригористичен възглед за грешниците.

Св. Киприан Картагенски с неотразима яснота сочи следните прояви на покаянието: разкаяние (poenitentia), изповядване на греховете (exomologesis) и възлагане на ръце от епископа и клира за получаване право за общение.

В „Апостолски постановления“ (паметник от края на III в. или началото на IV в.) четем: „Епископът единствено има власт да прощава и задържа греховете; той приема покаяние за малки и големи грехове“.

На Картагенския събор (251 г.) бил осъден новацианският ригоризъм по отношение на грешниците и било решено съгрешилите да бъдат приемани отново в Църквата, ако епископът им посочи пътя на покаянието, ръководи ги и тържествено ги възседи в Църквата.

Св. Василий Велики пише: „Съгрешилите поверяват на предстоятелите на Църквата съкровените си простъпки, за които няма други свидетели, освен Знаещият всички тайни“.

Блаж. Августин пише: „Има люде, които смятат достатъчно за своето спасение да изповядват греховете си само Богу... Но... ти повикай свещеника и му изповядай всичко съкровено... Иначе... как ще изпълним думите на Апостола: „Изповядайте си един другиму греховете“ (Йаков 5: 16).“

В Древната църква предимно, ако не изключително, е имало публична изповед. За това свидетелстват писателите от II и III в. Публичното покаяние не винаги е имало за последица възсединение на грешника с Църквата. Тежко съгрешилите не се приемали отново в Църквата; смятали, че тя трябва да бъде „свята и непорочна“. За тайна сакраментална изповед има малко свидетелства. Въпреки широкото разпространение на публичната изповед Ориген съветва да се изповяда грехът първо пред опитни в духовния живот хора и след това съобразно с техните поръки да се открие той и пред цялата Църква публично.

В III в. поради жестокото Дециево гонение към тайна изповед са прибягвали твърде много. Историците Сократ и Созомен свидетелстват, че при това гонение някои се свенили да изповядат публично отпадането си от вярата и поради това бил отреден за тях презвитер-духовник. Патриарх Нектарий (IV в.) обаче премахнал длъжността презвитер за покаяние в своя патриархат.

Новацианите не опрощавали грехове. Монтанистите отричали правото на Църквата да опрощава грехове. Средновековните разколници — катарите, апостоловци и др. отричали сакраменталното значение на покаянието. Днешните протестанти също не признават покаянието за тайнство. Лутер обаче вярвал, че покаянието като тайнство е признавано от Древната църква и поради това установил в своите религиозни общини своеобразно покаяние: пасторът в определен ден приканва всички да се покаят в себе си, негласно, и им прощава греховете.

Тайната негласна изповед не е достатъчна. Наистина разслабеният, грешникът, който омила нозете на Христа със сълизи, разбойникът, митарят Закхей получили опрощение на греховете си без гласна изповед, но техните сърца е знаел Христос. А обикновен човек не може да проникне в дълбините на чуждата душа, да знае вътрешното състояние на каещите се; без това не може да се даде прошка. Ето защо в Църквата от първите й дни изповедта е била гласна. „Мнозина от повярвалите дохождаха, та се изповядваха и откриваха делата си“ — ἐξομολογούμενοι καὶ ἀναγγέλλοντες (Деян. 19: 18). Думата ἐξομολογούμενοι значи открито и от цялото сърце да се говори за голяма и тежка тайна на съвестта. Това значение се подсилва от глагола ἀναγγέλλοντες = откриваха. Под *дела* не се разбират общи за всички грехове, а грехове частни, извършени от всеки изповядващ се. За това говори ст. 19: „А мнозина от ония, които правеха магии, като събраха книгите си, горяха ги пред всички“. В светоотеческите творби думата ἐξομολόγησις има значение на технически термин, означаващ гласно изповядване на греховете.

§ 48. Психологическо значение на изповедта и на разкаянието

В древната църковна писменост е разкрито психологическото значение на изповедта.

Ориген подчертава, че грехът е протиеестествена проява. Душата на човека иска отстранението му също тъй, както организмът изисква да бъде изхвърлена лошата храна или вредното за него: отстранена от организма, тя е безвредна за него. Така и грехът, изповядан пред йерархическо лице, губи своята сила.

Тертулиан говори: „Колкото изповяданият грях облекчава, толкова спотаенятия отегчава. Ние изповядваме своите прегрешения не поради това, че Бог не ги знае; а защото чрез изповядването на греховете се поражда и покаяние, а покаянието умилюва Бога“. Изповедта е огледало на нашите простъпки, най-доброто средство да бъдат видени те във всичката им голота и грозота.

Изповедта за искрено каещия се не е мъка; тя лекува, спасява душата. Полезно е да поставим пред самолюбието си истинското значение на нашите дела и на нашите желания. По думите на Паскал, в обикновената вътрешна, пред Бога изповед на греховете няма нужната енергия, няма истинско смирение, каквито има в изповядването на греховете пред ближния, който може би е имал по-рано много по-добро мнение за нас, а сега вижда нашето безобразие. Духовно-лечебната сила на изповедта е изяснил с рядко красноречие св. Йоан Златоуст: „Тук е лечебница, а не съдилище“ — казвал той. Това наименование на изповедальницата — лечебница, неизменно е запазено и до днес в православното чинопоследование на тайнството покаяние.

Неоспоримото превъзходство на гласната изповед пред свещеника е ясно от това, че смутената съвест иска да бъде уверена от името на Бога, че е примирена с Него. Уверенията на собствения разум нямат за нея успокояващо значение. Голяма утеха за виновника е и това, ако той може да знае кому трябва да разкрие душата си, кому трябва да разкаже за нещастията си, от кого и при кого винаги ще намери утеха, другар, лекар. Колко естествено е желанието това лице да бъде по-близо до Бога и да има дръзновение да възнесе към Бога сърдечната си мъка!

Истинската изповед е съпътствана от разкаяние за греховете. За да бъде правилно оценено значението на тази субективна страна на покаянието, необходимо е да се установи разликата между разкаяние в собствен смисъл и неволно угризение на съвестта, което обикновено съпътства нашите дела и възпоминанията за тях. Тях често ги смесват, а всъщност помежду им има голяма разлика. Те си приличат по присъщото им чувство на погнуса и срам пред сторената простъпка, чувство за виновност или съзнание, че простъпката ще има за последица наказание и страх от него. Те се отличават по това, че угризенията на съвестта са неволна, инстинктивна реакция на нашата нравствена природа против нашето недобро аз, а разкаянието е свободно и има всички признаци на разумно самосъзнание. Каещият се признава себе си лош и виновен не поради неволно само напешване на съвестта, а поради разумна убеденост, че е лош и заслужава наказание. Разкаянието е последица от разумно, добросъвестно самоизпитание, от доброволно самоосъждане.

Разкаяние е немислимо без надежда за прошка, без увереност във възможността да се служи на доброто, да се изглади и забрави миналото. Разкаянието е придружено от искрено желание да се заживее добре; това е най-същественият момент в процеса на разкаянието. С други думи — съществени елементи на разкаянието са: разумно-доброволно съзнание за вината и надежда за прошка. Щом разкаянието е сериозен и решителен поврат към нов живот, то — несъмнено — е трудно и е възможно само със съдействието на Божията благодат. Повратът от зло

към добро е „съвлечениѣ вѣтъхѣвъ чловѣка“, а за това е необходимо лич на истината да озари със светлина душата на човека и да направи преврат в самосъзнание-то му. Такива дълбоки, светли преврати в душата на грешника са невъзможни като последица от напрежение само на разума. Поради това и в Св. Писание покаянието като път за обновление се смята за дар Божий (Деян. 5: 31, 11: 18. 2 Тим. 2: 24 — 25).

Епитимииите, налагани от Църквата на покаялите се, са установени от апостолите (2 Кор. 2: 6). Ап. Павел наложил епитимия — временно отлъчил от Църквата коринтския кръвосмесник (1 Кор. 5: 1 — 5). Епитимииите са оправдани от древната практика на Църквата. Епитимииите не са удовлетворение на Бога за сторени лични грехове, а изправителни средства, налагани от духовника, съобразно с греховните наклонности на изповядващия се, за да се задълбочи разкаянието му и за да се излекува душата му от духовните болести.

§ 49. Тайнство свещенство

В „Православно изповедание“ е казано: „Свещенството е двояко — духовно и тайнствено. Духовно свещенство имат всички християни (1 Петр. 2: 9. Откр. 5: 9 — 10). На него са присъщи следните жертвоприношения: молитви, благодарения, умъртвяване на плътта, мъченичество за Христа и др. Ап. Петър пише: „И вие сами, като живи камъни, съграждайте от себе си духовен дом, свето свещенство, за да принесете духовни жертви, благоприятни Богу чрез Исуса Христа“ (1 Петр. 2: 5). Това духовно свещенство се отличава от тайнственото свещенство. Първото има отношение към личното осветление на всеки християнин, а второто — към осветяването на другите и възрастването на самата Църква. Наистина, Църквата е „цялото тяло, стройно сглобено и свързано чрез всички дарувани свързки, което при действието на всяка част според силите ѝ, нараства, за да се съзидва с любов“ (Ефес. 4: 16), но поради различните духовни дарби, членовете на Църквата са предназначени от Бога за различни служения (1 Кор. 12: 4 — 5). „Той постави едни за апостоли, други за пророци, други за евангелисти, други за пастири и учители“ (Ефес. 4: 11. 1 Кор. 12: 28), тъй че в Църквата не всички са апостоли, не всички са пророци, не всички са учители (1 Кор. 12: 29). Безспорно е, че ап. Павел говори за т. нар. харизматически свободни служения, които с течение на времето постепенно са пресекнали в Църквата. За отбелязване е обаче, че наедно с харизматиците са поставени и пастирите, т. е. епископите и презвитерите. Сам ап. Павел казва на ефеските презвитери: „Внимавайте върху себе си и върху цялото стадо, сред което Дух Свети ви е поставил епископи да пасете Църквата на Господа и Бога“ (Деян. 20: 28). На епископите Апостолът приписва пастирство (ср. 1 Петр. 5: 1 — 2); самата дума епископ значи попечител за душата, грижовник за душата. Такива епископи или презвитери (терминологията още не е била напълно установена) апостолите ръкополагали за всяка църква (Деян. 14: 23. Йаков 5: 14). Ръкополагане на презвитери за всяка църква Апостолът вменява в дълг и на Тимотей, и на Тит. Освен това апостолът подробно изброява и качества, които трябва да има новопоставеният епископ (презвитер) (1 Тим. 3: 2 сл. Тит. 1: 7). Същото е сторено и за дяконите. Това показва, че апостолите са смятали харизматичното служение, което по-късно било наречено йерархично, за постоянно, длъжностно. И тъй, още при апостолите е имало специално избрани йерархически лица, които са имали харизма да пасат Църквата Христова.

В пастирските послания на св. ап. Павел намираме сведения за свещенодействие акт, чрез който се е предавала тази харизма. Ап. Павел пише на Тимотей: „Не занемаряй дарбата, която е в тебе и която ти бе дадена чрез пророчество с възлагане върху ти ръцете на свещенството“ (1 Тим. 4: 14), затова „напомням ти да разпаляш Божия дар, който е в тебе чрез моето ръковъзлагане“ (2 Тим. 1: 6).

Тимотей получил харизма чрез ръковъзлагане. Каква е тя? Миропомазване? Не. Такава е имал Тимотей, защото такава са имали всички кръстени. Дадената на Тимотей харизма е особена: тя е предшествана от пророчество, от особено преуказване. Тя не е и една от деветте дарби (харизми), посочени от св. ап. Павел (1 Кор. 12: 8 — 10), защото те не са били предавани чрез някакво определено външно действие. Освен това дадената на Тимотей харизма е постоянна, а деветте харизми са се давали временно. Тъй като дадената на Тимотей харизма му определя пастирски и йерархически задължения — да ръкополага презвитери (1 Тим. 5: 22), и да наблюдава за тях (5: 17 — 19), то ясно е, че тя е дар за пастирство или свещенство.

Ръкополагането в йерархическа степен се съпровожда с молитва; това е ясно от апостолската практика (Деян. 14: 23). И сега в чинопоследованието на тайнството свещенство има следната молитва: „Божественнаа благодать, всегда немощнаа врачующи и оскудѣвающаа восполняющи, пророчествуетъ (този и този) благоговѣйшиаго иподѣкона во діакона (или діакона во презвитера) помолнимся оубо о немъ, да приидетъ на него благодать Всесвятѣго Дѣха“. (Божествената благодат, която всякога лекува немощното и възпълва недостигащото, въздига този благоговееен иподякон в дякон(или дякон в презвитер, или презвитер в епископ). Нека се помолим за него да дойде върху него благодатта не Всесветия Дух.) Тази молитва заедно с други две тайни молитви съставляват неделимо цяло и са тайноизвършителната формула на тайнството свещенство.

Какво означава ръковъзлагането? В Стария Завет то е било познато и означавало акт на предаване; чрез него се предава благословение (Бит. 48: 14 — 18). Възлагането на ръцете от първосвещеника на главата на козел означава пренасяне греховете на народа върху козела (Лев. 16: 21 — 22). То означава и предаване на длъжност на приемника: „Иисус, син Навинов, изпълни се с дух на премъдрост, защото Моисей бе възложил върху него ръцете си“ (Второз. 33: 9. Чис. 27: 8). Апостолите Варнава и Савел получават апостолски пълномощия чрез ръковъзлагане (Деян. 13: 2 — 3). Следователно ръковъзлагането означава и даване на харизма и пълномощия от възлагащия ръце. Дори ако избраните лица са харизматици като Варнава, Савел, Тимотей, все пак ръковъзлагането е необходимо за тяхното служение. И Корнилий, и други езичници трябвало да се кръстят, макар че върху тях се излял дарът на Дух Свети. Кръщението и ръковъзлагането в случая са служили за залог и средство за постоянно пребъждане на Дух Свети в посочените лица.

Първоначално само апостолите имали право и власт да ръкополагат. Те предали своята власт на епископите, напр. на Тимотей и Тит. Наистина, в 1 Тим. 4: 14 е казано, че ръковъзлагането е сторено от свещенството, а в 2 Тим. 1: 6 — че то е сторено от ап. Павел. Но противоречие между тези места няма. Употребеният в първото място предлог μετά с род. пад. значи — с, заедно, при участието на някого в някое действие, и предлогът διὰ — във второто място — с род. пад. посочва на оръдието на някое действие. Ясно е, че ръкоположението на Тимотей било извършено от ап. Павел при участието на презвитерите, т. е. епископите, по тълкуванието на св. Йоан Златоуст. Ръкополагането осигурява непрекъснатостта на благодатния дар на

свещенството, предаден от самите апостоли. Прекъсне ли се това приемство, прекратява се свещенството.

Мисълта за благодатността на свещенството и приемствеността от апостолите на йерархията е присъща на Църквата от първите ѝ дни. Св. Климент Римски пише на коринтяни: „Апостолите били пратени от Господа нашего Иисуса Христа да ни проповядват Евангелието. Иисус Христос бил пратен от Бога... Когато проповядвали по разни градове и страни, апостолите ръкополагали първенците между вярващите за епископи и дякони... Апостолите са знаели от Господа Иисуса Христа, че ще има раздори за епископско достойнство. Поради това те ръкоположили посочените по-горе служители и издали закон — след тяхната смърт да ги заместят други изпитани мъже и да продължат тяхното служение. Ние знаем, че е несправедливо да лишаваме от служение онези, които са поставени от самите апостоли или — след тях — от други многуважавани мъже, в съгласие с цялата Църква“. И тъй, приемствеността от апостолите на йерархическите лица е даден от апостолите закон.

Св. Ириней Лионски също говори за непрекъснатата приемственост на йерархията в Църквата. „Трябва да следваме презвитерите в Църквата, които — както посочих вече — имат приемство от апостолите и заедно с него, по благоволение на Отца, са получили и дара на истината“. Наистина, св. Ириней разглежда това приемство предимно по отношение на запазването и предаването на истинското учение Христово. Това обаче се обяснява от задачите, които си поставя той в полемиката с гностиците; те поставяли по-високо от църковната истина своя гносис. Св. Ириней отрича техния гносис и предание; той посочва като единствено вярно апостолското предание, запазено в Църквата чрез приемството на епископите.

Св. Киприан Картагенски определено говори за „приемството на посвещение на епископите“. Той изказва още една много ценна мисъл, че „само на поставените от Бога, на законните свещенослужители се дават пълномощия да извършват благодатни свещенодействия и само на тях се дава благодатта на Светаго Духа, която е необходима за извършване на тези свещенодействия“.

Климент Александрийски, преди св. Киприан, различава избирането за йерархическа степен от ръкополагането. „Избран е бил — пише той — и Юда, но не получил апостолство; той не е бил с апостолите, когато Божественият Учител духнал и дал на учениците Си апостолска власт. Същото става и днес: избирането за йерархически сан няма голямо значение; то е дело човешко, а ръкополагането е дело Божие“.

В творбите на отците и учителите от IV в. и след това се подчертава независимостта на благодатта на свещенството от личните достойнства или недостойнства на нейния носител. Благодатта на свещенството не е неизгладима и неизменима. Самото тайнство свещенство обаче е неповторимо. Благодатността на свещенството запазва само онзи, който е в общение с Църквата. Низвергването на свещеника или налагането му запрещение не е само дисциплинарен акт, който не засяга по същина благодатта, а само предотвратява възможните злоупотреби с благодатния дар. Всеки свещенослужител — епископ и свещеник — извършва свещенодействия в Църквата и по нейно пълномощие. При низвергване и разкъсване на органичната връзка (единство) с Църквата — майка, той изгубва всяка свещенодействителност, лишава се от свещенство. IV Вселенски събор, правило 29, постановил, че епископ, лишен от архиерейски сан, не може да остане и презвитер.

И тъй, тайнството свещенство е такова свещенодействие, при което чрез

молитвено възлагане на ръце от архиереи върху главата на избрано лице, върху последното се низвежда Божествена благодат, която го освещава и поставя на определена йерархическа степен и му съдейства да извършва йерархическите си задължения, т. е. да извършва тайнства и да пасе стадото Христово.

§ 50. Необходимост от йерархия

Необходимостта от йерархия в Църквата е ясна от понятието за Църквата като общество и като тяло Христово. Всяко общество има много членове. Поради нееднаквите им способности и сили те заемат нееднакво място в него. И членовете на обществото — църква, нямат еднакви таланти, способности, духовна одареност, развитие и т. н. Естествено е, че при такова разпределение на силите в Църквата, за да може тя да постига своите цели е необходимо ръководство. Ръководството ще поемат най-одарените, най-силните. Те образуват йерархията на Църквата.

Църквата избира и поставя йерархически длъжностни лица, за да учителстват, свещенодействат и управляват. Животът на Църквата прилича на живота и уредбата на тялото. Тялото не е просто събрание на отделни части и елементи (клетки, влакна, тъкани), а е особено съединение на тези елементи, при което всеки от тях има свое място и изпълнява свое назначение не в свое име, а в името на цялото и в служба на цялото. Църквата като живо тяло постоянно расте, постоянно и постепенно към нея се прилепят нови членове. Те, като членове на Църквата, имат нужда от висше ръководство и освещение чрез специално за тази цел служение.

Следователно поради същината на Църквата и различното положение на нейните членове духовното състояние на членовете е различно и служението им е различно. Това налага да има в Църквата специално служение с отделни пълномощия и облагодатено с даровете на Дух Свети, т. е. йерархия. От казаното е ясна и съществената черта и специфичност на йерархията — нейното служение на Църквата, *διακονία*. На Църквата не само е чуждо светското властничество (Лука 22: 25), но и по примера на своя Пастиреначалник, Който „не дойде, за да Му служат, но да послужи“ (Мат. 20: 28), и Неговите приемници — църковните пастири — са призвани преди всичко да служат. Ето защо в Древната църква, когато говорили за епископското достойнство, недвусмислено казвали, че епископът получава не толкова права, колкото тежки грижи и отговорност за благосъстоянието на поверената му Църква (Апостол. прав. 38); епископската длъжност именуvalи *διακονία λειτουργεία*, а епископите — служители на Църквата Божия.

Църквата — от външна страна — се сравнява в Св. Писание със здание, а членовете ѝ — с камъни, от които то се гради. Формата и планът, по който се гради Църквата, са дадени от Бога. Във всяко здание главното е формата, защото формата определя относителното значение на всички части на зданието. Камъните, от които се гради зданието, могат да бъдат еднакви по материалния си състав (напр. гранит, тухли), и все пак частите на зданието са различни — но не по състав, а по положение в общия план на цялото здание. Камъните в основата напр. имат по-друго значение, отколкото камъните в стените или сводовете, макар че всички са от един и същ материал. Общият архитектурен план на зданието на Църквата е нейният йерархичен строй. Църковните отношения между мирянина, свещеника и архиерея се определят не от техните лични достойнства, а само от мястото им в йерархичния строй на Църквата: мирянин напр. може да бъде равен по личните си достойнства

на велик светител, и въпреки това той не може да има йерархични права. Степента на йерархичното служение не зависи от степента на личното достойнство. Йерархическите лица са проводници на благодатните действия Христови не поради личните си качества, а поради положението, което заемат в особения ред, установен от Бога; последният е независим от личните достойнства на йерархическото лице, както архитектурната форма на зданието и значението на неговите части са независими от материала на построяката.

Това значение на йерархията е отразено ярко още в първите творби на някои църковници. Св. Игнатий Богоносец, апостолски ученик, напр. пише: „Без тях (т. е. без епископ, свещеник и дякон) няма Църква... Дето е епископът, там трябва да бъде и народът, също тъй както дето е Исус Христос, там е и вселенската Църква. Не е позволено без епископа нито да се кръщава, нито да се извършват вечерите на любовта“, т. е. евхаристията. Тертулиан учи, че „без епископ няма Църква“.

Значението на йерархията в Църквата не бива да се преувеличава. Йерархията и Църквата не бива да се отъждествяват, както правят римокатолиците. Миряните вземат дейно участие в църковния живот. Ап. Павел говори, че Църквата е тяло (Ефес. 4: 16), което живее, действа и съществува само при действието на всяка част според силите ѝ и благодарение на тази обща, макар и многообразна дейност на всички членове, то нараства, за да се съзижда в любов. Тялото на Църквата (1 Кор. 12: 20 — 24) има много членове. Ап. Павел подчертава, че ония членове на тялото, които ни се струват по-слаби, са много по-нужни, и на ония членове, които мислим, че не са толкова на чест, отдаваме повече чест, и неблагообразни членове имат по-голямо благообразие. Някой може да възрази: „Това е вярно за тялото, но не е възможно за хората“. Св. Йоан Златоуст отговаря: „Между хората това е по-очевидно. Дошлие напр. в единадесетия час първи получили награда; пастирът оставил 99 овце, за да намери заблудилата се, и като я намерил, я носил, а не я подгонил пред себе си; на блудния син било оказано по-голямо внимание, отколкото на верния; разбойникът бил увенчан и прославен преди апостолите. И тъй, като знаете това — по-големите — не притеснявайте по-малките, за да не ви споходи беда преди тях, защото, ако те се отделят, то ще рухне цялото тяло“. Църквата е неделимо цяло; нейното съзиждане и разрастване зависят от дейността на всички членове. Поради това членовете еднакво се грижат един за друг и страда ли един член, страдат с него всички членове, т. е. цялата Църква (1 Кор. 12: 25 — 27). Който учи, че участието на миряните в съзиждането на Църквата е ненужно, той лишава Църквата от един неин член и ѝ нанася страдания.

В първите дни на Църквата Христова, когато имало изобилно извънредни дарове на Св. Дух, когато вярата на членовете на Църквата била жива и осезателно се показвала в изповедничество и мъченичество, миряните са били най-дейните съчленове на Христовата църква. Вярата и любовта така силно обединявали пастири и пасоми, че нито йерархията без паството, нито паството без йерархията решавали важни за Църквата въпроси. Св. Климент Римски пише: „Както в тялото главата без краката и краката без главата нищо не могат, и най-малките членове на тялото са нужни и полезни за цялото тяло“, тъй също и в Църквата „големите без малките и малките без големите не могат да съществуват; всички те са обединени за обща полза“.

§ 51. Богоустановеност на йерархията

Богоустановеността на йерархията е очевиден от Св. Писание. Иисус Христос дал на апостолите власт да учат и свещенодействат, да управляват и ръководят: „Идете, научете всички народи, като ги кръщавате в името на Отца и Сина и Светаго Духа, и като ги учите да пазят всичко, що съм ви заповядал; и ето, Аз съм с вас през всички дни до свършека на света“ (Мат. 28: 19 — 20). В лицето на апостолите Христос благословил и изпратил на велико пастирско служение всички техни приемници, до последните дни на Църквата на земята. Подир възкресението Си Христос казал на учениците Си: „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), т. е. властта и пълномощията на йерархията да връзва и развързва са от Бога.

Същото учат и апостолите. Св. ап. Павел казва на ефеските презвитери: „Внимавайте, прочее, върху себе си и върху цялото стадо, сред което Дух Свети ви е поставил епископи, да пасете Църквата на Господа и Бога, която Той си придоби със Своята кръв“ (Деян. 20: 28)... „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 тялото Христово“ (Ефес. 4: 11 — 12). Пастири са епископите и презвитерите; техните йерархически права са им дадени от Бога. Пастирството е същина на епископското и свещеническото служение.

Тази истина става още по-очевиден от думите на св. ап. Петър: „Ония, които са между вас презвитери, моля аз, съпрезвитер техен и свидетел на Христовите страдания и съучастник в славата, която има да се открие: пасете Божието стадо, което имате, като го надзиравате не принудено (т. е. не само по дълг), а доброволно (и богоугодно) (т. е. от любов), не заради гнусна корист, но от усърдие, и не като господаруване над прицта (Божие наследство), а като давате пример на стадото“ (1 Петр. 5: 1 — 3). Значи, още във времето на апостолите презвитерството е било организирано служение и още тогава някои презвитери са се поддавали на човешка немощ.

Как се избират йерархически лица? „Не вие Ме избрахте, а Аз ви избрах“ (Йоан 4: 19), казва Спасителят на Своите ученици, а св. ап. Павел казва: „По-малкият се благославя от по-големия“ (Евр. 7: 7). Същото трябва да се каже и за йерархията. Църквата не изхожда от несъвършенство; нейният извор е съвършен и всемогъщ; тя води несъвършеното и немощното към съвършенство. Обратното е немислимо и невъзможно. Поради това пълнотата на църковните права, които Христос предал на апостолите, пребъдва винаги у по-големите и от тях се благославят по-малките. Значимостта на епископския чин е в това, според св. Киприан Картагенски, че Църквата е в епископа и епископът е в Църквата.

В някоя църковна община може да се случи временно да няма презвитер, но не може да няма епископ. Без епископ е немислима и невъзможна църковна община: епископът има в пълнота църковните права на йерархията. Църквата не може да измени заветите на Христа и на апостолите, съгласно които по-нисшите длъжности изхождат и получават освещение от висшите. „Невъзможно е, пише Амвросиаст, нисшият да поставя висшия: никой не може да даде това, което не е получил“. Следователно епископската степен догматически е над презвитерската.

Избирането на нов апостол на мястото на Юда Искариотски е очевиден доказателство за това. Апостолите не решили въпроса самоволно, нито заедно с църков-

ната община; те и общината само „поставили двамина“ (Деян. 1: 23). Самият избор станал така: „Помолиха се и казаха: Ти, Господи, Който познаваш сърцата на всички, покажи от тия двама едного, когото Си избрал... Хвърлиха за тях жребие и жребие се падна на Матия и той биде причислен към единайсетте апостоли“ (Деян. 1: 24, 26). В това първо дело на Църквата апостолите действат не в свое име, а се подчиняват на Бога, Който действа чрез тях. Ясно е, че устройството на Църквата не е било аристократично (апостолите като първенци не са действали самовластно), нито пък демократично (не е гласувала цялата община), а теократично-боговластно, при което Божията воля не се е налагала, а е била измолвана от учениците Христови. Църквата е била — по своето устройство — свободна теократия. Ето защо йерархическите лица трябва да бъдат не лица, получили доверието на църковната община, а пратеници и избраници Божии. От историята на Църквата знаем, наистина, че йерархическите лица са били избирани от църковните общини. Но изборното начало е било израз само на тясната връзка между църковната община и йерархията. Отслабвала ли е тази връзка, изчезвало е и изборното начало.

§ 52. Йерархически степени

За учредяването на дяконската степен се говори в кн. Деян. 6: 1 — 6. От Йерусалимската община били избрани и ръкоположени от апостолите седем дякони. Тяхното пряко назначение било да се грижат за трапезите, т. е. да раздават всекидневна храна и да се грижат за вдовиците. Наистина, в кн. Деян. ап. тези седем души не са наименувани дякони, но Църквата винаги ги е смятала за родоначалници на дяконската йерархическа степен. На Неокесарийския събор в 314 г. било решено да няма и в най-многолюдния град повече от 7 дякони, съгласно Деян. 6: 1 — 6. Между седемте длъжностни лица, избрани от Йерусалимската църковна община, и по-сетнешните дякони има неоспорима връзка; седемте не само се грижили за трапезите, но прислужвали и при извършване на евхаристията; тя — през апостолско време и дълго след това — се е извършвала при така наречените агапи — вечери на любовта.

Св. Игнатий Богоносец, апостолски ученик, пише за дяконите: „Те не са служители при ядене и пиене, а служители на Църквата, служители на тайните Иисус Христови“. Св. Юстин Мъченик пише: „Именуваните у нас дякони подават всекиму из присъстващите да се причасти с хляба, над който е извършено благодарение, и виното, и водата, и занасят на онези, които отсъстват“. Ясно е, че дяконите раздавали на вярващите не само храна, но и евхаристийни дарове.

Трапезите, за които се грижили дяконите, не са били трапези за бедните, а вечери Господни. Служенето при трапезите е имало богослужебен, сакраментален характер. За това говори и станалият в Йерусалим избор на 7 души, които да се грижат за трапезите. Били избрани лица с особени духовни дарби, „изпълнени с Дух Свети и с мъдрост“. На тях апостолите възложили ръце с молитва. Също така — чрез молитва и ръководяване — Савел и Варнава били „отделени“ за апостолство (Деян. 13: 2). Дяконите, напр. Стефан и Филип (Деян. 6: 5) проповядвали (6: 9; 8: 5), дякон Филип извършвал тайнството кръщение (8: 38). Дякони, които са служили добре, придобивали по-висша степен (1 Тим. 3: 12 — 13). Ясно е, че дяконите са най-малката йерархическа степен. В „Църковни канони“, паметник от II в., четем: „Дякони, които са служили достойно и непорочно... си подготвят пастирско място“.

Апостол Павел (Филип. 1: 1 — 2) приветства всички светии, заедно с епископите и дяконите, т. е. отделя епископите и дяконите като йерархически лица от останалите вярващи.

За презвитерите за пръв път се споменава в Деян. 11: 30 — антиохийските християни изпратили събраната помощ по Варнава и Савел до презвитерите в Йерусалим; и в Деян. 14: 23 — апостолите Павел и Варнава ръкополагали презвитери във всяка Църква. Оттогава презвитери има във всички църкви. Ап. Павел пише на Тит: „Затова те оставих в Крит, за да довършиш несвършеното и да поставиш по всички градове презвитери, както бях ти поръчал“ (1: 5). Ап. Йаков именува презвитерите църковни презвитери (5: 14).

Презвитерите заемали високо, първенстващо положение в Църквата. При апостолите и йерусалимските презвитери антиохийци изпратили пратеници, за да получат отговор по въпроса за обрязването (Деян. 15: 1 — 2). На апостолския събор презвитерите заемат място след апостолите (Деян. 15: 6). Те се отличават измежду „старците“ въобще и са наименувани презвитери-предстоятели — *πρεσβυτεροι προεστώτες* (1 Тим. 5: 17); те възглавяват общината.

За учредяването на епископската степен не се говори пряко в Св. Писание. Терминът епископ в апостолско време не е имал днешното техническо значение и смисъл. Тогава той е бил равнозначен на термина презвитер (Деян. 20: 17, 28). Все пак, неоспоримо е, че епископската степен е установена от апостолите. Първи епископи са били онези спътници на апостолите, които били оставени от тях в новоосновани църкви за висш надзор и за устройството им, а също така и онези извънредни пратеници, които апостолите изпращали за благоустроение на църквите (1 Кор. 4: 17. 1 Сол. 3: 2, 6). Такива са били Тимотей и Тит. Според преданието, те са били епископи на Крит и Ефес, където са били изпратени от св. ап. Павел. В пастирските послания се говори, че те са имали право да ръкополагат презвитери, да ги съдят и награждават, т. е. имали са епископски права. Св. ап. Павел пише на Тит: „Затова те оставих в Крит, за да довършиш несвършеното и да поставиш по всички градове презвитери, както бях ти поръчал“ (1: 5); „Внимавайте, прочее, върху себе си и върху цялото стадо, сред което Дух Свети ви е поставил епископи, да пасете Църквата на Господа и Бога, която Той си придоби със Своята кръв“ (Деян. 20: 28), казва св. ап. Павел на ефеските презвитери, повикани от него в Милит.

Текстът не е ясен: смесват се, като че ли, две йерархически степени — епископска и презвитерска. Всъщност в Милит са повикани и епископи, и презвитери. Св. Ириней Лионски пише: „Ап. Павел свикал в Милит всички епископи и презвитери от Ефес и другите околни градове“.

Св. Климент Римски пише: „Христос е изпратен от Бога, апостолите — от Христа, епископите са поставени от апостолите. Те, епископите, не са обикновени религиозно-нравствени ръководители на християнските общини — тяхното служение има сакраментален характер. Само те имат право да извършват евхаристия. Немалък грях ще сторим, ако лишим от епископство принасящите безукорно и свято светите дарове“. Така учи и авторът на *Διδοχῆ* — Учение на дванадесетте апостоли. Като говори за извършването на евхаристията в неделен ден, той завършва: „Поради това избирайте си епископи и дякони“.

§ 53. Тайнство брак

Бракът е тайнство, което освещава вложения у човека от Твореца закон за съвместен съпругески живот. Целта на освещаването на брачния съюз е да бъде предпазена брачната любов от извращения, тъй присъщи на човека, и да бъде одухотворена, да бъде облагородена плътската любов. Целта на брака като тайнство е брачният съюз да стане духовен, свят, по подобие на съюза на Христа с Църквата. Бракът като тайнство е такова свещенодействие, в което на встъпващите в брак — след като дадат обещание за съпругеска вярност — се дава свише — чрез благословение от свещенослужителя — Божествена благодат, която освещава техния брачен съюз, възвишава го до духовно единение на Христа с Църквата и им съдейства да постигнат целите на брака: да си спомогат взаимно — за спасение, за благословено раждане и християнско възпитание на децата. „Неповярвал мъж бива осветен чрез вярващата жена, и неповярвала жена бива осветена чрез вярващия мъж, инак децата ви биха били нечисти, а сега те са свети“ (1 Кор. 7: 14). Тази възвишена цел на брака подчертава и християнският апологет Атинагор: „Всеки от нас има жена, взета по установения у нас закон, за раждане на деца. Както земеделецът, като посее семената, очаква жътва и повече не сее, тъй и у нас детераждането определя плътското желание, плътското общуване.“

Ап. Павел разкрива тайнствената същина на християнския брак така: „Вие, жените, покорявайте се на мъжете си като на Господа, защото мъжът е глава на жената, както и Христос е глава на църквата, и Той е Спасител на тялото. Но както църквата се покорява на Христа, така и жените да се покоряват на мъжете си във всичко. Вие, мъжете, обичайте жените си, както и Христос обикна църквата и предаде Себе Си за нея, 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... Затова ще остави човек баща си и майка си и ще се прилепи към жена си, и ще бъдат двамата една плът. Тази тайна е велика; но аз говоря за Христа и за църквата. Тъй и всеки един от вас така да обича жена си, както обича себе си, а жената да се бои от мъжа си“ (Ефес. 5: 22 — 27, 31 — 33).

Към какво се отнасят думите „тази тайна е велика“ — към съединението на мъжа и жената в една плът или към съюза на Христа с Църквата? Съобразно с контекста и ст. 31 — „затова ще остави...“ е твърдението, че тези думи се отнасят към съединението на мъжа с жената. За тях и техните съпругески отношения се говори на това място и тях има предвид св. ап. Павел. За съюза на Христа с Църквата той упоменава, за да посочи значението и задълженията на християнския брачен съюз. Само когато бракът е отражение на съюза на Христа с Църквата, той е тайна велика. Християнският брак е благодатно осветен съюз като благодатния съюз на Христа с Църквата. И единият, и другият са благодатни.

Бракът е съединение на двамина — мъж и жена — за постигане на висши нравствени цели. Не случайно при венчавка се пее: „*Сватин мъченицы, добръ страдальчествовавшин и вѣнчавшисѧ, молитесь за Господѧ помилуватисѧ душамъ нашимъ*“. Бракът е средище за нравствен подвиг и за велико християнско творчество. „Бракът е нещо честно у всички, и брачното легло — чисто“ (Евр. 13: 4). „Тази е волята Божия: да бъдете осветени, да се въздържате от блудство, всеки от вас да умее да запазва своя съсъд в светост и чест, а не в похотна страст, както и

езичниците, незнаещи Бога“ (1 Солун. 4: 3 — 4).

Още в апостолско време встъпването в брак е било предшествано от освещение. Св. ап. Павел, като изобличава забраняващите да се встъпва в брак, казва: „Всяко творение Божие е добро, и нищо не е за отхвърляне, щом се приема с благодарение, понеже се осветява чрез слово Божие и молитва“ (1 Тим. 4: 4 — 5). Той нарежда встъпването в брак да става „само в име Господне“ (1 Кор. 7: 39).

§ 54. Църковно-отеческо учение за тайнството брак

Свидетелства за брака-тайнство, за освещаването на брака имаме от дълбока древност. Църквата винаги е освещавала брака, за да даде на встъпващите в брак Божествена благодат. Косвено потвърждение на това намираме у св. Иринея Лионски. Гностиците, по думите на св. Иринея, не отричали, че при освещаването на брака се съобщава благодат, но смятали — не като православните, — че тя е свързана с акта на плътското общуване и че колкото по-невъздържани са в плътски-те си сношения, толкова по-голяма е благодатта.

Климент Александрийски пише, че първият брак е свят; той съобщава на брачущите се нещо духовно и освещава не само душите, но и телата, поради което родените деца са свети. У Климент Александрийски срещаме и доста ясни намеци за свещенодействието, чрез което се предава святоост на брака. Като осъжда жените, които носят чужди коси, той казва: „На кого при такива коси презвитерът възлага ръце, кого благославя?“

Тертулиан учи, че за закрепване на брачния съюз е необходима Божествена благодат като тази, която се дава при кръщението. Благодатта при кръщението е достатъчна за съпрузите езичници при встъпването им в Църквата, защото тази благодат освещава всичко, каквото намери у тях, но за освещаване брачния съюз на христианина тази благодат е недостатъчна. Тя не може да освети това, което не е било и което може да стане в бъдеще. Поради това членове на Православната църква, встъпващи в брак, се нуждаят от нова благодат. Тертулиан описва християнския брак така: „Отде да взема сила, за да опиша щастието на този брак, който Църквата сключва, скрепва с приношение, запечатва с благословение, Бог утвърждава и ангелите свидетелстват?“

Зенон Веронски (умрял около 260 г.) пише: „Съпругеската любов съединява двамата в една плът чрез достоуважаемото тайнство“.

Св. Григорий Богослов пише: „Ако ти още не си се съединил с плът, не се страхувай, ти ще бъдеш чист и след встъпването в брак. Аз вземам върху себе си отговорността, аз съчетавам, аз съм невестоводител... Аз ще подражавам на Христа, чистия Невестоводител и Жених, Който извърши чедо на брака (в Кана Галилейска) и с присъствието Си оказа чест на съпругеството. Аз съчетавам ръцете на младите чрез ръката на Бога“.

Св. Йоан Златоуст осъжда допускащите да се пеят неприлични песни по сватбите и казва: „Защо да се безчести всенародно честното тайнство на брака? Неприличията трябва да се изхвърлят, дъщерята трябва да бъде винаги свенлива, и трябва да бъдат повикани свещеници, та съпругеският съюз да се сключи с молитва и благословение; така ще се затвърди любовта на жената, ще се запази целомъдрието на невестата, и съпрузите, съединени чрез благодатта Божия, ще прекарват щастлив живот“.

Св. Василий Велики пише, че християнският брак е „иго, възложено с благословение“.

Встъпващите в брак съдействат за съзиждането на Църквата. Как? Бракът е съюз за взаимно освещение. Тази цел ясно е посочена от Апостола. Бракът е залог и основа на семейството, а семейството, според Св. Писание, е домашна Църква (Римл. 16: 3 — 4. 1 Кор. 16: 19). Семейството и Църквата са две взаимно подпомагащи се и запазващи се средища в нравствения свят. В семейството се възпитават бъдещите членове на Църквата. Църквата благославя и подпомага встъпващите в брак, за да постигнат духовна пълнота и единство, с взаимна помощ да градят своето спасение, да обезвредят похотливостта (1 Кор. 12: 1 — 2) и да създадат благословено потомство, което — като тях — да се вражда „като живи камъни“ в Църквата „в духовен дом, свето свещенство, за да принесат духовни жертви, благоприятни Богу чрез Исуса Христа“ (1 Петр. 2: 5). Без нейно участие и благословение (1 Кор. 7: 39) брак християнски няма.

§ 55. Тайнство елеосвещение

В Св. Писание не е казано кога е установено тайнството елеосвещение. Най-вероятно е, че заповед за това свещенодействие е дадена от Христа след възкресението Му, заедно с други заповеди. Тогава е ставало дума за излекуване на болни чрез възлагане на ръце (Марк 16: 18). Изпълнение на това виждаме в кн. Деян. апост. Когато ап. Павел бил в Мелит и узнал, че бащата на началника на острова е болен от огнища и коремна болка, той влязъл при него, помолил се, и като възложил върху му ръце, изцерил го (28: 8 — 9). Отклик на тази първоначална практика съзираме в молитвата, която и сега свещеникът чете при елеосвещението: „Не полагаю ръкъ мою на главѣ прише́дшаго Тебѣ, но Твою́ ръкъ крѣпкую́ и си́льную“. (Не полагам моята ръка върху главата на дошлия при Тебе, а Твоята крепка и силна ръка.) Но както ръковъзлагането при тайнството миропомазване било заменено с помазване със свето миро, тъй и вместо ръковъзлагането за изцеляване на болни още през време на апостолите се употребявало помазване с елей. Елеят винаги е символизирайл благодат, радост, оживление. Повод за такава замяна бил разпространеният сред апостолите обичай — още при Христа — да помазват с масло болните. Когато Христос пратил апостолите Си на проповед, дал им власт „да изцеляват всяка болест и всяка немощ“ (Мат. 10: 1) и им казал: „Болни изцелявайте“ (Мат. 10: 8), те — апостолите „изгонваха много бесове, и мнозина болни помазваха с елей и ги изцеляваха“ (Марк 6: 13). Апостолите помазвали с елей поради дадената им от Христа власт и пълномощие; тяхното помазване имало чудодейна сила и се отличавало от юдейското помазване с елей, което само облекчавало болките. Разбира се, вършеното от апостолите не е още тайнство елеосвещение, но е било само предуказание за това тайнство, каквито (предуказания) е имало и за тайнствата кръщение и евхаристия.

Най-ясно свидетелство за тайнството елеосвещение намираме у ап. Яков (5: 14 — 15): „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. И молитвата, произлизаща от вярата, ще изцери болния, и Господ ще го дигне, и ако грехове е сторил, ще му се простят“. Не е правилно да се ограничава смисълът на посочените думи и да се смята, че изцеляването става поради дар на изцеляване, обладаван от някой презвитер. Апостолът заповядва да бъдат повикани презвитери църковни, за да из-

вършат действено помазване с елей. На презвитерите заповядва да извършат определени действия — молитва и помазване с елей, — а дар за изцеляване могат да имат и не презвитери, чудотворни изцелявания могат да стават и без помазване с елей и без молитва. Думите на Апостола показват, че елеосвещението е познато на вярващите и се предписва като необходимо в Църквата Христова за всекиго, всякога и всякъде. А тъй като елеосвещението има видим знак и се съпровожда със спасителни плодове, затова то е благодатно тайнствено действие, тайнство. И тъй, тайнството елеосвещение е такова свещенодействие, в което при молитвено помазване тялото на болния с осветен елей се призовава над него Божията благодат, която изцелява телесни болести и душевни немощи. Прощаването на греховете при това тайнство е възпъване на тайнството покаяние — не поради неговата недостатъчност, а поради невъзможност за болния да се възползва от това спасително лекарство в пълнота.

За тайнството елеосвещение има немалко свидетелства в древноотеческата писменост.

Св. Иринеи Лионски пише, че гностиците неправилно извършвали тайнствата кръщение и миропомазване, като някои от тях изливали над главата на умиращи хора елей и вода. Този обичай е несъвместим с гностическия възглед за тялото като зла същина, като зло. Вероятно той е запазен у тях като отзвук на употребяваното в Църквата елеосвещение.

Ориген изброява различни средства за опрощаване на греховете и добавя: „Има още едно, седмо опрощаване на грехове чрез покаяние... когато грешникът не се свени да изповяда греха си пред свещеника Господен и моли за лекарство... Тогава се изпълнява това, което е казал ап. Яков: „Болен ли е някой“... Ориген като че ли слива тайнството елеосвещение с тайнството покаяние. Но от това не следва, че той не признава елеосвещението за самостоятелно тайнство: в древност е имало обичай елеосвещението да се извършва непосредствено след покаянието, и поради това Ориген ги слива по време, а не по същина.

Св. Василий Велики, св. Йоан Златоуст, св. Кирил Александрийски дават още по-ясни свидетелства за тайнството елеосвещение. От св. Василий Велики е останала молитва „На изцеление недъжната“, запазена в чиноследованието на тайнството елеосвещение. От св. Йоан Златоуст — също. Извършителната формула на тайнството — при помазване с елей — гласи: „Съгче Святъй, Врачъ дшнъ и телесъ, пославый единороднаго Сына Твоего, Господа нашего Ииса Христа, ксакъй недъгъ изцелѣющаго и ѿ смърти изваляющаго, изцѣли и раба Твоего ѿ овдержанія его тѣлесныя немощи и оживотвори благодатию Христа Твоего и молитвами пресквѣлыхъ Владычцы нашея“... (Отче Свети, Лекарю на душиите и телата, Който си изпратил Твоя единороден Син, нашия Господ Иисус Христос, изцеляващ всеки недъг и избавящ от смърт, изцели и Твоя раб (рабиня) от обладаващите го (я) телесни немощи и го (я) оживотвори с благодатта на Твоя Христос и с молитвите на пресветата наша Владичица...)

ОТДЕЛ III

Бог — Изпълнител на Своите определения за света и човека

§ 56. Същност на християнската есхатология

Последният отдел на Догматическото богословие е посветен на православното учение за Бога като Изпълнител на Своите определения за света и човека или както обикновено казват — Съдия и Отсъдник (Мздовъздатель). Това учение е свързано с учението за бъдещия съд над всички хора. Промислителната и спасителна дейност на Бога към всички хора винаги е съгласувана с тяхната свобода. Поради това ще дойде ден, когато Бог ще поиска от всички да дадат отговор как са се възползвали от дадените им средства за спасение. Следователно, Бог като Изпълнител на Своите определения е и Съдия и Отсъдник (Мздовъздатель). Бог ще въздаде всекиму заслуженото в последния ден. Поради това учението за Бога като Съдия и Отсъдник (Мздовъздатель) се именува есхатология (ἐσχατος λόγος — учение за края, за последния ден, крайния ден).

В днешно време, когато властва разумът, есхатологията се смята за ненаучна. Това не пречи обаче есхатологията да прониква и научните построения. За всекиго е ясен есхатологичният характер напр. на учението за прогреса, за земния рай и т. н. Есхатологията не е чужда дори на песимисти философи като Хартман и Шопенхауер, макар че техният идеал е отрицателен, а не положителен. Това е най-очевидно доказателство, че есхатологичният проблем е неотстраним от човешкото съзнание. Може смело да се твърди, че всеки съзнателен човек има не само своя религия и философия, но и своя есхатология, че живее в настоящето, но живее и за бъдещето (живее в мигове от вечността за вечността), през което очаква да бъдат оделотворени най-светлите му надежди. Най-потресавашо за човека е да изгуби вяра в бъдещето.

Есхатологията е свързана с теодицеята, т. е. с потребността да се намери в този свят, който „лежи в злото“ (1 Йоан. 5: 19), и в нашия личен живот разумен смисъл, да бъде оправдано доброто, на което служим. Злото в света е отричане и похула на доброто. Поради това или доброто е субективна рожба на човешкия мозък и е безсилно да победи злото в света и да го отстрани от света, или доброто е обективна — могъща сила, която някога ще унищожи злото. Теодицеята противопоставя всемогъщия и всеблаг Бог на злия, несъвършения свят и на всеки човек предоставя да избира между Бога и немощния свят, между доброто и злото. Есхатологията затвърдява вярата в доброто.

Ясна е следователно необходимостта от есхатологията въобще.

Необходима ли е християнската есхатология? За да отговорим на този въпрос, ще съпоставим възгледите на позитивната философия и на Вл. С. Соловьев. Позитивистите не могат да изтръгнат от душата си вярата в обективното добро. Поради това те се придържат в основана уж на науката, а всъщност на вярата есха-

тология, според която в историческия развой на човечеството злото ще бъде постепенно побеждавано от доброто и от определен исторически момент хората ще станат само добри, щастливи, мъдри, свръхчовеци, богове. Тази есхатология обаче не може да задоволи потребностите на нравственото съзнание; то вярва в обективното и всичко побеждаващо добро. Страданията и неправдите на миналото не могат да бъдат изкупени от щастието на бъдещето. Представата за подобно изкупване на прогреса даже смушава нравственото съзнание и говори за безсилието на доброто, а не за неговата всичко побеждаваща сила.

Според есхатологията на Соловьев зло действително съществува. То не е липса на добро, а явно надмощие на злото над доброто във всички области на живота. Има зло индивидуално — низшите влечения и страсти у човека противодействат на най-добрите пориви на душата и нерядко ги надмогват. Има зло обществено; има и физическо зло: негов завършек е смъртта. Ако признаем победата на това физическо зло за пълна и безусловна, то всички победи в лично нравствената и в обществената област не би трябвало да смятаме за успехи. И наистина, да си представим, че някой добър човек, напр. Сократ е победил не само своите вътрешни врагове — страстите, но е изкоренил и общественото зло. Какво значение има неговата победа, щом злото тържествува чрез смъртта? Нали добрият и станалите поради неговите усилия добри еднакво не могат да избягнат смъртта? Каква цена има победата на Сократовото добро над индивидуалното и общественото зло, щом истински победител е физическото зло — смъртта? Ние имаме една опора: възкресението на мъртвите за вечен живот. Ние знаем, че доброто — животът, е победило вече злото — смъртта; при възкресението на Иисус Христос и чакаме бъдещи победи над него с общото възкресение на всички за вечен живот, когато „Бог ще изтрие всяка съюза (от очите им) и смърт не ще има вече: ни плач, ни жалеяка, нито болка“ (Откр. 21: 4), когато всеки атом добро, даден на земята, не ще остане без награда (Мат. 10: 42). Само тази есхатология може да успокои нашата съвест, смутена и възмутена от видимата победа през живота на земята на злото над доброто.

Унищожени ли са грехът и смъртта, ще бъдат унищожени и пагубните последици на греха: земята ще бъде освободена от проклятието и робството на тлението, ще се измени видимата природа. „Тварите с нетърпение очакват прославянето на синовете Божии, защото тварите се покориha на суетата не доброволно, а по волята на Оногова, Който ги покори, с надежда, че и самите твари ще бъдат освободени от робството на тлението при славното освобождение на синовете Божии“ (Римл. 8: 19 — 21). Видимата природа ще бъде изменена чрез огън: „А сегашните небеса и земята, съхранявани от същото слово, пазят се за огъня в деня на съда и погибелта на нечестивите човеци“ (2 Петр. 3: 7) и ще се яви ново небе и нова земя, на които не ще има неправда, т. е. не ще има безредието и злото, които са царували на земята поради греха — „ние, според обещанието Му, очакваме ново небе и нова земя, на които обитават правда“ (2 Петр. 3: 13).

И тъй, християнската есхатология или „свършекът на века“ (Мат. 13: 39; 24: 3) има следните моменти: 1) възкръсване на мъртвите за съд, 2) всеобщ съд от явили се в слава Син Човешки, и 3) край на света, т. е. преобразуване и усъвършенстване на света в такава форма, която да съответства на новите тела на възкръсналите люде.

§ 57. Задгробна участ на човека до всеобщия съд

Телесната смърт е граница, която отделя сегашния живот от бъдещия. „Както в Адама всички умират, тъй и в Христа всички ще оживеят“ (1 Кор. 15: 22). Смъртта обаче не скъсва връзката между сегашното и задгробното съществуване, защото душата е безсмъртна. „Който мрази душата си на тоя свят, ще я запази за вечен живот“ (Йоан 12: 25).

Безсмъртието на душата не е само неунищожаване на духовната същина у човека след смъртта на тялото, както смятат пантеистите, а лично, индивидуално безсмъртие, запазване на душата и на нейното съдържание, придобито при съвместния живот с тялото на земята. Душата преминава от земния живот в задгробния с повече или по-малко завършен нравствен характер. Поради това тя получава — след отсъда — заслуженото за своите дела. Душата може да си спомни и да съзнае своето минало и да го разкрие пред съвестта си и пред съда Божи. Евангелският богаташ си спомня в ада за своите братя, говори за Моисей, ясно си представя изминатия земен път и съзнава какво го е довело в ада. Ап. Петър пише, че езичниците, които са се предали на разпътство, похоти, срамни гощавки, пианство, лоши помисли „ще дадат отговор на Оногова, Който е готов да съди живи и мъртви. Затова именно и на мъртвите беше благовестено, за да бъдат съдени по път като човеци, а да живеят по Бога духом“ (1 Петр. 4: 5 — 6). Ясно е от тези думи на апостола, че умрелите телом — и праведници, и неправедници — живеят с душите си съзнателен живот и поради това подлежат на съд и получават заслужена отсъда.

Какъв е съдът над душата след смъртта? Щом всеобщият съд ще стане при славното второ идване на Христа и при свършека на света, то — неоспоримо е, — че след смъртта над душата се извършва частен съд. Апостол Павел казва: „На човеците е отредено да умрат един път, а след това съд“ (Евр. 9: 27), т. е. веднага след смъртта следва съд над душата. Това се потвърждава и от други места в Св. Писание. Напр. притчата Христова за богатия и Лазар: задгробното състояние на двамата е определено веднага след смъртта им. На благоразумния разбойник на кръста Христос казал: „Днес ще бъдеш с Мене в рая“ (Лука 23: 43). Сам ап. Павел е уверен, че след смъртта веднага ще отиде при Христа: „Желая да се освободя и да бъда с Христа“ (Филип. 1: 23).

В древността някои са смятали, че душата след смъртта на тялото прекарва в дълбок сън, в мъртешко безсъзнание и бездейност. Тази мисъл е „непримирима нито с непрекъснатостта на Божия промисъл за света, нито с непрекъснатостта на нашето самосъзнание. Първата предполага битие на свободното съзнание, втората — не може без определено отношение към Бога“ (Филарет, архиепископ Черниговски).

В какво се състои частният съд? Образна представа за него е дадена в преданието за митарствата.

За митарствата се говори най-напред в житието на св. Антоний Велики, написано от св. Атанасий Александрийски. Най-подробно за митарствата се говори в „Слово за изхода на душата“ от св. Кирил Александрийски и в житието на св. Василий Нови. Същността на тези разкази за митарствата е следната: Душата след раздялата с тялото преминава във въздушното пространство от земята до небесното царство през няколко митарства. Злите духове — митари — я обвиняват в различни грехове и не я пропускат по-нагоре, докато съпровождащите я ангели не докажат, че тя е чиста от речените грехове или не посочат добрите й дела. При минаване на

душата през митарствата всеки неин грях, всяка нейна страст имат свои митари или мъчители.

Тези представи се обосновават на библейски истини: напр. „Безумнико, нощес ще ти поискат душата“, говори Христос в притчата за неразумния богаташ (Лука 12: 20), а за сиромаша Лазар Той казва: „Умре сиромашът, и занесоха го Ангелите в лоно-то Авраамово“ (Лука 16: 22). Дяволът е наименуван „княз на въздушната власт“ (Ефес. 2: 2), а подвластните му духове „поднебесни духове на злостата“ (Ефес. 6: 12).

Как да разбираме митарствата? Нима нравственото състояние и достойнство на човека не може да бъде определено без предварителни мъчителни издирвания? Нима то не е познато на нашия Съдия — Бога? Да. Но необходимо е подсъдимият сам ясно да осъзнае своето нравствено състояние, неговата съвест да прецени стореното от него през земния му живот. Личното съзнание и отсъждане чрез съвестта са по-ясни и по-неподкупни след раздялата на душата с тялото, след като съвестта се е освободила от земните ограничения и влияния. „Тленното тяло тежее на душата и тая земна хижа притиска многогрижния ум“ (Прем. Сол. 9: 15). Освободена от тялото и земните грижи, при нови условия за съществуване душата достига до пълнота на самосъзнанието. Поради това „за Господа е лесно в смъртния ден да въздаде човеку според делата му. Минутното страдание прави да се забравят утехите и при свършека на човека се откриват делата му“ (Прем. Син Сир. 11: 26 — 27). Всичко става ясно. Душата напълно съзнава истинската значимост на делата си и тя — по думите на св. Григорий Богослов — „става искрен съдия на себе си, поради очаквания я съд“. С една дума, митарствата са самосъд на душата.

В Св. Писание не се говори за митарства. Представите за митарствата Църквата е смятала за благочестиво предание, а не за догматическо учение. Св. Макарий Египетски учи, че „митарствата са слабо изображение на небесните тайни“ и поради това не бива да се разбира буквално всичко, за което те разказват. Митарствата са отразили вярно само идеята за частния съд. Подробностите, за които се говори в тях, са само слаб опит да се конкретизира тая идея.

§ 58. Време и признаци на Второто пришествие Христово

Последната съдбина на вселената и човечеството ще бъдат определени при Второто Христово пришествие. Но кога ще дойде тоя ден — това никой не може да знае. Не благоволил да открие това Господ Иисус Христос и на Своите близки ученици и апостоли, макар те неведнъж да Го запитвали за това: „Кажи ни, кога ще бъде това и какъв ще е белегът за Твоето пришествие и за свършека на света?“ Христос отговорил на учениците Си: „За оня ден и час никой не знае, нито небесните Ангели, а само Моят Отец“ (Мат. 24: 3, 36. Марк 13: 4, 32). Ап. Павел пише за времето и деня на Второто Христово пришествие: „За времената и годините няма нужда да ви се пише, защото са: и вие твърде добре знаете, че денят Господен ще дойде тъй, както крадец ноше — 1 Сол. 5: 1 — 2; ср. 2 Петр. 3: 10. Откр. 3: 3; 16: 15). Предвид тая неизвестност на деня и часа на Второто Христово пришествие Спасителят поучавал Своите следовници винаги да бодърстват и всекичасно да бъдат нравствено готови да Го посрещнат: „И тъй, бъдете будни — думал Той, — понеже не знаете в кой час ще дойде вашият Господ“ (Мат. 24: 42).

Като неизвестен този ден или час ще настъпи внезапно и неочаквано за човечите. В който час не мислите — казал Спасителят — ще дойде Син Човечески

(Мат. 24: 44. Лука 21: 36). Това дохождане ще бъде подобно на настъпването на потопа в дните на Ной (Мат. 24: 38 — 39). Сам Спасителят обаче посочил и някои белези, които ще показват изобщо приближаването на Неговото Второ пришествие и края на вселената.

В общи черти тия белези са описани в притчата за пшеницата и плевелите (Мат. 13: 24 — 30). По-важните от тях са: 1) евангелската проповед ще успее да проникне по всички краища на вселената и между всички народи на земното кълбо; 2) злото ще има необикновен успех във всички области на човешкия живот, и 3) ще се яви на земята Антихрист.

Преди самото дохождане на Христа злото начало в света (дяволът) ще издигне свое особено оръдие, което ще бъде главен поборник на лъжата и злодеянията; то ще носи името Антихрист. При него беззаконията, а заедно с тях и бедствията ще достигнат най-високата своя степен на проява и сила.

§ 59. Антихрист

Един от най-ясните признаци за свършека на света ще бъде явяването на Антихриста. Думата „антихрист“ има двояко значение в Св. Писание. В общ смисъл антихрист е всеки, „който отрича, че Иисус е Христос“ (1 Йоан. 2: 22) и не „изповядва, че в плът е дошъл Иисус Христос“ (1 Йоан. 4: 3). Още във времето на ап. и ев. Йоан имало много антихристи (1 Йоан. 2: 18). В собствен смисъл антихрист е определено лице, което ще се яви преди свършека на света. „А колкото за пришествието на Господа нашего Иисуса Христа и нашето събиране при Него, молим ви, братя, да се не поколебае тъй скоро в мислите си, нито да дохождате в ужас било чрез дух, било чрез слово, или чрез послание, като че ли от нас изпратено, какво уж настъпва вече Христовият ден. Никой да не ви прелъсти по никой начин; защото оня ден не ще настъпи, докле първом не дойде отстъплението и се не открие човекът на греха, синът на погибелта, който се противи и се превъзнесе над всичко, що се нарича Бог, или светиня, за да седне като бог в Божия храм, показвайки себе си, че е бог. Не помнете ли, че още когато бях при вас, ви говорех това? И сега знаете онова, що Го задържа да се открие той в свое време. Тайната на беззаконието вече действа, само че няма да бъде извършена, докато се не отдръпне оня, който я задържа сега — тогава и ще се открие беззаконникът, когото Господ Иисус ще убие с дъха на устата Си, и чрез блясъка на Своето пришествие ще изтребят тогава, чието явяване, по действие на сатаната, е с всяка сила и с поличби и лъжливи чудеса, и с всяко несправедливо прелъстяване ония, които загиват, защото не са приели любовта на истината за свое спасение. И за това Бог ще им прати действие на заблуда, за да повярват на лъжата, та да бъдат осъдени всички, които не са повярвали в истината, а обикнали неправдата“ (2 Солун. 2: 1 — 12).

Апостол Павел ясно говори, че Антихристът е определено лице, а „тайната на беззаконието“ — антихристиянският дух на времето, присъщ на еретиците и въобще на нечестивите хора. Антихристът е конкретна личност, а не отвлечено понятие или принцип, или еретическо състояние, нагласа на душата; той ще се яви преди Второто идване на Христа.

Св. Йоан Дамаскин е формулирал светоотеческото мнение за Антихриста така: Антихрист е личност, в която се е въплътил грехът; той не е сатаната, а човек, който ще действа по заповед на сатаната.

Не е известно времето, когато ще се яви Антихристът. Ап. Павел само напомня на солуняни, че те знаят какво задържа явяването на Антихриста и че той ще се яви, когато се отдръпне оня, който го задържа (2 Солун. 2: 6 сл.). Има следователно някаква сила, която не позволява да се яви Антихрист; има личност, след отстраняването на която той ще се яви.

Под задържаща сила някои разбират духовна, религиозна сила, а под задържаща личност — Христа (напр. Филарет, архиепископ Черниговски). Това изяснение обаче буди недоумение. Как може да бъде отстранен Христос? Как може да съществува без Него Църквата? Нали Той Сам е казал: „Аз съм с вас през всички дни до свършека на света“ (Мат. 28: 20); „Ще съградя църквата Си, и портите адови няма да й надделят“ (Мат. 16: 18)?

Под „задържаща сила“ някои разбират политическа сила въобще, а под „задържащ“ — висшия представител на тази сила. Това изяснение е древно. Него са закриляли Тертулиан, св. Кирил Йерусалимски, св. Йоан Златоуст. На пръв поглед е непонятно по какъв начин външна политическа сила може да задържи нравственото зло и да не допусне то да се прояви чрез личността на Антихриста. Политическата сила обаче не е само сила на меч и огъня, тя е и вътрешна сила, нравствено-юридическа, подкрепяща в човешкото общество правото и нравствеността. Каквото и да е устройството на държавата, от когото и да се управлява тя, докато религията, нравствеността, правото, общественото благо, уважението към личността се смятат за яки нейни основи и за Църквата са осигурени безбурни дни. Дори лоши хора да възглавяват държавата, като Гай Калигула, Клавдий, Нерон и др., и те могат да бъдат представители на онази сила, която задържа появата на злото, доколкото спазват общата идея на държавния строй. Освен това според Св. Писание в живота на всяка държава взема участие — чрез посредничеството на ангел — висша духовна сила, която ръководи живота ѝ така, че тя да спомага за постигане целите на царството Божие. Щом държавата се откаже от ръководството на тази духовна сила, злото започва властно и широко да се проявява. За това гървори старозаветната история: Когато добрият ангел се отдалечил от Израилското царство, тогава се явил в него противник на Божия народ (Антиох Епифан), предобраз на последния враг на Христовата църква. Същото може да стане и в последните дни на света. Това „политическо“ изяснение на Антихриста съдържа в себе си и религиозно-нравствени елементи.

Според общоцърковното учение за Антихриста, той ще произлиза от Дановото коляно, от блудница в Сирия или Вавилон, ще бъде тачен първом от юдеите, а след това от по-слабите във вярата християни и от езичниците. Антихристът ще властва три и половина години. След това ще бъде победен от Христа и ще се яви Христовото царство на славата. През време на антихристовото властване ще има пълно безверие и голямо нечестие: Син Човешки като дойде на земята, едва ще намери вяра.

Съвместим ли е обаче такъв мрачен възглед върху човешката история с Божия промисъл за света въобще и за човека особено, а също така с надеждата за постепенното разрастване в доброто на цялото човечество?

Поради дадената на човека свобода в душата му живеят и добро, и зло. Светът е подобен на нива, на която до жътва растат пшеница и плевели. Всеобщ и неизменен исторически закон е, че една крайност извиква друга. Доброто се разраства при противодействие на злото. Колкото по-напрегната е борбата против злото, тол-

кова по-настъргено е то и с по-голяма ожесточеност действа. Ето защо и християнството дава повод на злия дух да прояви най-голямата мощ на злото. Разбира се, че християнството не ще погине и няма да настъпи регрес за човечеството. Прогресът е постепенна и мъчителна диференциация на доброто и злото, постепенно разграничаване на две преплетени, но всъщност противоположни начала, на две непримирими области. От една страна, начело с Христа — при свършека на света — ще застане всичко, което е готово да се възсее с Бога, а от друга страна — всичко разединено и самоутвърждаващо се в своята разединеност, начело с абсолютното самоутвърждение, т. е. с Антихриста.

Целта на Божието светоправление е да даде свобода на злия дух да изяви всичката си мощ и да употреби всичките си сили, за да привлече към себе си всичко неискрено, невярващо, та в огъня на очишението привлечените от него или да се опомнят и спасят, поради милостта на Изкупителя, или да погинат, ако ни едно средство за спасение не се е оказало за тях действено. За „да бъдат осъдени всички, които не са повярвали в истината, а обикнали неправдата“ (2 Сол. 2: 12) — ето по думите на Апостола целта, с която Бог допуска преди Второто пришествие на Христа антихристиянската нагласа на живота и Антихриста. Несъмнено е и това, че паралелно със злото и в противодействие на него навсякъде ще се разпространи Христовото учение. Проповедниците на Евангелието ще бъдат мъчени и убивани, но тяхната кръв, както в първите векове на християнството, ще бъде семе, от което ще произрастат нови християни, истински християни (Тертулиан).

§ 60. Възкресение на мъртвите

Мъртвите ще възкръснат при Второто пришествие Христово на земята. Ап. Павел описва това пришествие и възкресението на мъртвите в гл. 4 и 5 на Първото послание до солуняни и в цялото Второ послание до солуняни: „Това ви казваме чрез словото Господне, че ние живите, които останем до пришествието Господне, няма да изпреварим починалите, защото Сам Господ, с повеление, при глас на Архангел и при тръба Божия, ще слезе от небето, и мъртвите в Христа ще възкръснат първом; после ние, останалите живи, заедно с тях ще бъдем грабнати на облаци, за да срещнем Господа във въздуха и така винаги с Господа ще бъдем“ (1 Солун. 4: 15 — 17). За възкресението на мъртвите ап. Павел говори и в гл. 15 на Първото послание до коринтяни. Той пише: „Ако за Христа се проповядва, че е възкръснал от мъртви, то как някои между вас казват, че нямамо възкресение на мъртви? А щом няма възкресение на мъртви, то и Христос не е възкръснал. Ако пак Христос не е възкръснал, то празна е нашата проповед, празна е вашата вяра“ (15: 12 — 14). Ап. Павел напомня думите на Христа: „Аз живея, и вие ще живеете“ (Йоан 14: 19. Ср. 1 Сол. 4: 14).

Христовото възкресение има такова значение за всички хора, защото Христос е Богочовек. Поради единството, съединението на двете природи на Христа в една ипостас, човешката Му природа придобила такова достойнство, каквото тя сама по себе си нямала и не е могла да има — тя станала тяло на Бога. Тъй като при възкресението Си Той взел тази природа във вечно единение със Себе Си, то с това Той приобщил към вечността и целия човешки род. В Себе Си Христос направил вечна не една индивидуална човешка личност, а всички хора. Възкресението на Христа възстановило достойнството на човешката природа — безсмъртието ѝ, т. е. осигу-

рило възкресението на мъртвите. Прегрешенето на Адам бе внесло разстройство в човешката природа; тя бе загубила безсмъртието си, бе станала подвластна на неизбежната смърт. Св. ап. Павел пише: „Ето, Христос възкръсна от мъртви и за умрелите стана начатък. Понеже, както смъртта дойде чрез човека, тъй и възкресението от мъртви дойде чрез човека. Както в Адама всички умират, тъй и в Христа всички ще оживеят, но всеки по свой ред: начатък е възкръсналият Христос; после при Неговото идване ще възкръснат ония, които са Христови“ (1 Кор. 15: 20 — 23).

И тъй, вечното богочовечество на Иисус Христос изяснява възможността за възкресението на мъртвите и неговата всеобщност. Но защо хората умират, щом са припечелили в Христа безсмъртна природа? Къде е реалната сила на Христовото възкресение?

Наличността на смъртта се обяснява с това, че сегашната действителност не отговаря на условията на вечния живот. За да имат вечен живот, хората трябва да се освободят от сегашния живот, т. е. да умрат. Но смъртта е изгубила вече своето страшно жило; тя не е вече лишние от живот, а само преход към истинския вечен живот. Поради това праведници изказват дори желание да се освободят, за да бъдат с Христа (Филип. 1: 23).

Св. ап. Павел след като посочил причинната зависимост между възкресението на мъртвите и възкресението на Христа, пише: „Но ще каже някой: как ще възкръснат мъртвите и в какво тяло ще дойдат? Безумецо, това, що ти сееш, няма да оживее, ако не умре. И когато сееш, не сееш тялото, което има да стане, а голо зърно, напр. пшенично или друго някое, но Бог му дава тяло, каквото си иска, и на всяко семе собственото му тяло... Тъй е и възкресението на мъртвите“ (1 Кор. 15: 35 — 38, 42). Растението се развива вътре в умряло зърно от жизнената сила на семенения зародиш, даден от Бога. Бог ще даде и на умрелите, когато настъпи последният час, жизнени сили и души ще получат тела с облика на земните.

Елементите на сегашните тела могат съвсем да се изгубят. Тялото на умрелия може да стане съставка на растение, а растението — на животното и т. н. Как е възможно в такъв случай възкресение на нашите тела? Това недоумение е лесно отстранимо. Знайно е, че докато човек живее на земята, материалният състав на неговото тяло не остава неизменен. Физическият живот се състои във физиологичната обмяна на веществата. Тялото, което човек е получил при раждането си, се е променило и не е същото, каквото отива в гроба. И при все това единството и тъждеството на човека се запазват; те зависят изключително от единството на неговата личност. И наистина, възкръсналите тела, макар и тъждествени по същност със земните, защото „тленното трябва да се облече в нетление, а това смъртното — да се облече в безсмъртие“ (1 Кор. 15: 53), ще се отличават по свойства от тях. „Сее се в тление — възкръсва в нетление; сее се в безчестие — възкръсва в слава; сее се в немощ — възкръсва в сила; сее се тяло душевно — възкръсва тяло духовно. Тъй е и писано: „Първият човек Адам стана жива душа“, а последният Адам — животворен дух“ (1 Кор. 15: 42 — 45). От тези думи е ясно, че загробният живот не ще бъде продължение на земния живот с неговите временни блага и лични интереси. Възкръсналите тела не ще се подчиняват на потребностите на животинския живот. Те ще носят в себе си принципа на Божествения живот, ще живеят ангелоподобно. На садукееите, които отричали възкресението на мъртвите, Христос казал: „Ония, които се сподобиха да получат оня свят и възкресението от мъртвите, нито се женият, нито се мъжат, и да умират вече не могат, понеже са равни на ангели“ (Лука 20:

35 — 36). Св. Методий Патарски и блаж. Августин изясняват тези думи така: възкръсналите не ще бъдат ангели или духове, т. е. не ще престанат да бъдат телесни, а само ще се уподобят по живот на ангелите. Телата им ще станат духовни, но не ще изгубят своята телесност; те ще живеят оживотворявани от Духа, нетленни, ненуждаещи се от храна и пиетие. Човек ще бъде небесен не защото тялото му, създадено от земя, не ще бъде същото, а защото то, по небесен дар, без да изгуби своята природа, ще измени свойствата си и ще има способност да живее на небето.

§ 61. Възражения против истината за възкресението на мъртвите

Истината за възкресението на мъртвите не винаги е била изповядвана правилно и не веднъж е била отричана. Още през времето на апостолите е имало хора (Имений и Филит), които отстъпили от истината и казвали, че възкресението е вече станало, и разрушавали вярата у някои (2 Тим. 2: 17 — 18). Тях ап. Павел изобличава.

В дълбока древност имало мнение, че в Св. Писание се говори за две независими по време възкресения на мъртвите: първо ще възкръснат Божиите избраници, а след това (според хилиастите след 1000 години) ще възкръснат всички грешници и езичници. Обосновавали това мнение главно на места от кн. Откровение: тайнозрителят видял как Ангелът, който държи ключовете на ада, „хвана змея, древната змия, която е дявол и сатана, и го свърза за хиляда години... И видях престоли и седналите на тях, на които бе дадено да съдят; видях и души на обезглавените заради свидетелството Иисусово и заради словото Божие, и ония, които не се поклониха на звяра, нито на образа му, и не приеха белега на челото си и на ръката си. Те оживяха и царуваха с Христа през хилядата години; останалите пък от умрелите не оживяха, докато не се свършиха хилядата години. Това е първото възкресение. Блажен и свят е, който има дял в първото възкресение: над тях втората смърт няма власт, а те ще бъдат свещеници на Бога и Христа и ще царуват с Него хиляда години. А кога се свършат хилядата години, сатаната ще бъде пуснат от тъмницата си, и ще излезе да прелъсти народите по четирите краища на земята“ (Откр. 20: 1 — 8). След това ще последва всеобщият съд. „Морето повърна мъртвите, които бяха в него, смъртта и адът повърнаха мъртвите, които бяха в тях, и съден биде всякой според делата си; а смъртта и адът бидоха хвърлени в огненото езеро. Това е втората смърт“ (Откр. 20: 13 — 14).

Според авторитетни тълковници, под ангел трябва да се разбира Ангелът на завета, Господ Иисус Христос, Който се възплъти на земята, за да отстрани чрез смъртта Си имащата власт на смъртта — дявола. Връзването и заключването на дявола в тъмница означават ограничаването и премахването на властта на сатаната над хората от Изкупителя Христа. Хилядолетното царство Христово означава целия, неопределен по време живот на Църквата Христова на земята. Първото възкресение означава отвращаването на човека от греха и примиряването му с Бога, оправдаването и възраждането му; това наистина е възкресение на човешкия дух от духовна смърт. Това възкресение е първо по отношение на бъдещото възкресение на мъртвите в последния ден.

Това изяснение на посочените стихове се оправдава от общата символика и пророческата тайнственост на книга Откровение, която по-малко от всяка друга книга на Новия Завет трябва да се разбира буквално. Хилиастичните представи, ма-

кар и закриляни от някои видни представители на Църквата (Юстин, Иринеи и др.), са били много скоро забравени в Древната църква. Отците през IV в. наричат тези представи празни мечти.

Арнобий Африкански († 326 г.) допуска, че ще възкръснат само праведниците, а неправедниците и неспособните за благодатен живот ще бъдат унищожени. Този възглед, известен днес като теория за факултативно, условно безсмъртие, се споделя от немалко протестанти.

Св. Писание говори ясно за възкресението на всички, без изключение; участта на възкръсналите обаче не ще бъде еднаква. Иисус Христос казва на юдеите по повод изчеряването на 38-годишния разслабен: „Иде час, когато всички, които са в гробовете, ще чуят гласа на Сина Божия и ще излязат: криво са правили добро, ще възкръснат за живот, а които са извършили зло, ще възкръснат за осъждане“ (Йоан 5: 2 — 29). Ап. Павел казва в речта си пред управителя Феликс: „Надяваме се на Бога, че ще има възкресение на мъртви, на праведни и на неправедни“ (Деян. 24: 15).

Гностиците учели, че тялото е оръдие на душата и поради това — в последния ден, ще бъде съдена само душата; телата няма да възкръснат. Тертулиан им отговаря: „Съсът или оръдието се дава на човека за употреба отвън; то е за него отделен предмет. Тялото обаче не е субстанция чужда, отделна за човека; то е съединено, сродено изначално с душата и взема участие във всяко нейно действие“. „Не е ли странно, разсъждава св. Юстин Мъченик, да се мисли, че макар душата и тялото да са еднакво облагодетелствани, душата Бог ще спаси, а тялото не? Шом плътта, както знаем, ще участва във възраждането, защо се приказва, че душата ще се спаси, а тялото няма да се спаси? Или искат да представят Бога за убиец? Но Той е благ“.

Св. Иринеи Лионски разкрива с голяма пълнота, яснота и определеност същността на православното учение за спасението на телата. Той полемизира с маркионитите и отрича тяхното еретическо дуалистично учение. Християнството, заявява св. Иринеи, учи, че ще се спаси целият човек, а не една от неговите съставки. Наистина същността и целта на спасението е всички хора да станат духовни. Обаче това не означава, че тялото няма да се спаси. Духовността на християните всецяло зависи от това, че те имат „залог на Св. Дух“ (2 Кор. 1: 22. Ефес. 1: 14). Условие за да се получи този залог е отстраняването на плътските похоти, а не на Божието създание — плътта. Тези, които имат залога на Дух Божия, не служат на плътските похоти, но се покоряват на Духа и Дух Божия живее в тях; тях апостолът именува духовни. Духовните хора не са безтелесни.

За да подценят християнското учение за възкресението на телата, сочат следи от такова учение у езическите народи. Напълно е възможно у езичниците да има смътна представа за възкресението. Но у тях няма вяра във възкресението на телата. Проповедта на ап. Павел напр. в Атина е била посрещната с насмешка. Поради слаба и непълна вяра във възкресението у езичниците постепенно се замъглява и идеята за безсмъртието. Безсмъртието на душата те си представяли като сън, като някакво тайнствено, непонятно полусъществуване. Християнството разкрива идеята за безсмъртието в пълнота; то учи, че ще възкръснат телата на умрелите, защото без тяло няма истински, пълен човек.

§ 62. Свършекът на света

След като мъртвите възкръснат и живите се изменят, ще настъпи и свършекът на света (Мат. 13: 39; 24: 3; 28: 20). Под свършек на света или на века (συντελείας τοῦ αἰῶνος) трябва да се разбира не пълно унищожаване на вселената, а само преобразуване и обновяване на света — такова изменение, което ще направи от сегашния свят нещо ново и по-свършено, което напълно да съответства на бъдещото състояние на човека. Светът в сегашното си състояние, както знаем, лежи в зло и причинява на човека повече скръб и страдания. Всичко това е следствие от греха. Ала щом бъдат унищожени грехът и смъртта и човек стане безсмъртен както по душа, тъй и по тяло, заедно с това трябва да се изменят и външните условия на живота — самата вселена, в която ще бъде поставен да живее прославеният с тялото и душата си човек. Това изменение и обновление ще стане при Второто идване на Христа.

Учението на Църквата за края на сегашния свят и за появата наместо него на ново небе и нова земя намира основание още в Стария Завет. Още прор. Давид предсказал, че сегашното небе и сегашната земя ще преминат и ще се изменят: „Те ще загинат, а Ти ще пребъдеш; всички те като дреха ще овехтеят, и като наметало Ти ще ги промениш“ (Пс. 101: 27; ср. Евр. 1: 11 — 12). А у прор. Исаия се говори: „И ще изтлее цялото небесно войнство, и небесата ще се свият като книжен свитък, и цялото им войнство ще падне, както опада лист от лоза“ (Ис. 34: 4); „Ще се яви ново небе и нова земя“ (Ис. 65: 17; ср. 13: 9 — 13. Йоил 2: 10, 30 — 21 и Йез. 32: 7 — 8).

Още по-подробно описва измененията, които ще последват във вселената в деня на Второто пришествие Сам Иисус Христос, като казва: „Подир скръбта на ония дни (подразбират се страданията, които ще изпитват вярващите в Христа пред Второто пришествие) слънцето ще потъмнее, и месечината не ще даде светлината си, и звездите ще изпадат от небето, и силите небесни ще се разклатят; тогава ще се яви на небето знаменieto на Сина Човечески“ (Мат. 24: 29 — 30; ср. Марк 13: 24 — 25); а у ев. Лука четем: „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“ (21: 25). Че това не ще бъде обикновено слънчево или лунно затъмнение, се вижда от това, че то ще бъде едновременно, т. е. в едно и също време и слънцето, и луната ще потъмнеят, което при обикновеното затъмнение никога не става. После то ще бъде придружено с падане на звездите — звезди в собствен смисъл на думата, а не метеори, и пълен безпорядък на небесните сили („силите небесни ще се разклатят“) — подразбират се ония космически сили, които поддържат хармонията във вселената (като силата на притеглянето) и от които зависи правилното движение на небесните светили. В същата тая реч Иисус Христос добавя: „Небе и земя (т. е. цялата вселена) ще премине (ще се промени), ала думите Ми няма да преминат“ (Мат. 24: 35).

В същия смисъл излагат учението за свършека на света и Апостолите. По думите на ап. Петър: „Сегашните небеса и земята, съхранявани от същото слово, пазят се за огъня в деня на съда и погибелта на нечестивите човеци“ (2 Петр. 3: 7), т. е. сегашното небе и земя ще бъдат запазени, съхранени от словото дотогава, докогато бъдат нужни; обаче щом станат непотребни, те ще бъдат унищожени чрез огъня. „Ще дойде денят Господен, както крадец идва нощем; тогава небесата с шум ще

преминат, стихииите ще пламнат и ще се разрушат, а земята и всички неща по нея ще изгорят" (10 ст.). Думите на апостола показват, че страшната промяна с вселената ще последва в деня Господен, т. е. в оня последен ден, когато ще се реши последната участ на грешниците. В тоя ден ще се променят, според думите на апостола, небето, стихииите, земята и всички човешки дела на нея (произведенията на човешкото изкуство) (7, 10, 12). Всичко ще бъде обновено чрез огън, но не и напълно унищожено. Сам апостолът сравнява това разрушение на вселената с потопа, който постигнал някога света (6 ст.), и след това прибавя: „Но ние, според обещанието Му, очакваме ново небе и нова земя, на които обитава правда" (13 ст.), което значи, че небето и земята няма напълно да бъдат унищожени, а само ще се променят, ще се обновят. Думите „на които обитава правда" показват, че промяната ще е един вид пречистване, освобождаване от злото и неправдата, които са привнесени в света от греха.

Апостол Павел учи, че и „тварите с нетърпение очакват прославянето на синовете Божи... с надежда, че и самите твари ще бъдат освободени от робството на тлението при славното освобождение на синовете Божи... всички твари заедно стенат и се мъчат досега; и не само те, но... и ние сами стенем в себе си, очаквайки осиновение — изкупване на нашето тяло" (Римл. 8: 19 — 23). От тия думи на апостола се вижда, че прославянето на природата ще се състои не в нейното унищожение, а в освобождението ѝ от тление и суета и това ще стане, когато и синовете Божи (праведниците) се прославят. На друго място същият апостол казва: „Преходен е образът на тоя свят" (1 Кор. 7: 31) — минава, изменя се светът, неговият вид, но не и неговата същност.

За ново небе и нова земя, които ще настанат в бъдеще, учи и ап. Йоан Богослов (Откр. 20: 11; 21: 1 — 27).

И така, според ясното учение на Откровението, действително в деня на Второто Христово пришествие ще настане свършекът на света, ще настъпи краят на сега видимото небе и земя; но както се каза и по-горе, този край ще бъде не в смисъл на пълно унищожаване на света, а в смисъл на пълно и основно преобразуване или обновяване чрез огън. Наместо сегашното небе и сегашната земя ще се появят ново небе и нова земя, които ще съществуват вечно, без да се подлагат вече на нови сътресения; на тях няма да има вече тление (както нетленни ще бъдат и възкръснатите тела) и ще обитава правдата.

§ 63. Задгробна отсъда (мздовъздаяние)

Мисълта, че след всеобщото възкресение всеки ще получи заслуженото за дела си, е разкрита ясно в Св. Писание. Сам Исус Христос казвал: „Ще дойде Син Човечески в славата на Отца Си със Своите Ангели и тогава ще въздаде всекиму според делата му" (Мат. 16: 27). Ап. Павел пише: „Всички ние трябва да се явим пред Христовото съдилище, за да получи всякой заслуженото, според доброто или злото, което е извършил с тялото си" (2 Кор. 5: 10). За страшния съд Христос говори така: „Тогава Царят ще каже на ония, които са от дясната Му страна: дойдете вие, благословените от Отца Ми, наследете царството, приготвено вам от създание мира, защото гладен бях, и Ми дадохте да ям; жаден бях, и Ме напоихте; странник бях, и Ме прибрахте; гол бях, и Ме облякохте; болен бях, и Ме посетихте; в тъмница бях, и Ме сподобихте... Тогава ще каже и на ония, които са от лява страна: идете от Мене,

проклетите, в огън вечний, приготвен за дявола и неговите ангели, защото гладен бях, и не Ми дадохте да ям; жаден бях, и не Ме напоихте; странник бях, и не Ме прибрахте; гол бях, и не Ме облякохте; болен и в тъмница, и не Ме сподобихте... И тия ще отидат във вечна мъка, а праведниците — в живот вечен" (Мат. 25: 32 — 36, 41 — 43, 46).

За да се разбере правилно същността на задгробното въздаване за всичко сторено на земята, трябва точно да се изясни същността на вечния живот. Обикновено смятат, че вечният живот е противоположен на земния: Да встъпиш във вечен живот обикновено смятат, че значи — да преминеш от една област, от една форма на битие в друга. Това разбиране има присъщия на всички наши представи за свръхсетивния свят недостатък — прекомерен антропоморфичен характер. Вечният живот е преди всичко определено състояние на човешката душа; той не зависи от пространство и време; не е пригоден само към задгробния свят, а зависи от нравственото съвършенство на човека и следователно може да започне — за избраници — и тук на земята. Той е вечен, не защото е над времето, а по свето вътрешно богатство; поради това той не зависи от пространство и време. Исус Христос казва: „Царството Божие е вътре във вас" (Лука 17: 21), т. е. то започва и се разраства тук на земята като вътрешна нагласа на човешката душа. От друга страна, по думите на апостола и евангелиста Йоан, „никой човекоубиец няма вечен живот, който да пребъдва в него" (1 Йоан. 3: 15), т. е. няма вечен живот като свое душевно състояние тук на земята. Следователно да имаш вечен живот не значи да преминеш от една област на битие в друга, а значи да припечелиш, да изградиш особена нагласа на душата. Вечният живот постепенно се разраства у човека. Истинският християнин още тук на земята трябва да бъде член на Царството небесно, още тук на земята да започне вечен живот, та доколкото е възможно, още на земята да предвкуси и вечно блаженство.

Но ако вечно блаженство е възможно и тук на земята, то какво значат думите в Св. Писание, че след всеобщото възкресение и обновата на света ще настъпи свършено нов живот? Те показват, че на земята няма и не може да има напълно разкрит вечен живот. Причина за това е състоянието на човека и на света. На земята има зло, вражда, себелюбие и смърт. Животът на света е отрицание на вечния живот. Не може да се припечели напълно блажен живот на земята, покрит с проклятия, вражда, зло и смърт; не може да се припечели напълно вечен живот в преходен свят. У човека все живее грехът и по-силно или по-слабо го мами към себе си. Поради това човек не може напълно да възприеме в себе си небесното блаженство. В бъдещия век след пълното обновление на света, когато няма да има грех и смърт, вечното блаженство ще се разкрие във всичката си пълнота.

Вечният живот не е и само субективно състояние на човека. Той е реално, субективно битие, доколкото „Бог ни е дарувал живот вечен; и тоя живот е в Неговия Син" (1 Йоан. 5: 11). Следователно всеки човек може само да участва във вечния живот, а не сам да го създаде. Участие във вечния живот е възможно чрез съзнателно-свободен подвиг на човека.

Задгробното мздовъздаяние не е някакво особено действие, а пълно разкриване, осъществяване на онези начала, които човек е положил през земния си живот. Наградата, която се дава на човека, не е нещо външно, дадено му поради неговото нравствено усърдие и съвършенство; напротив, нравственото съвършенство само дава на човека възможност да възприеме съответна степен блаженство.

Св. Кирил Йерусалимски пише: „Ако малко се трудиш, малко и ще получиш, а ако направиш много, то голяма е и наградата“. И то не поради това, както изяснява Антоний Велики, че с делата си ублажаваш Бога, а защото чрез тях ставаш способен да вкусиш от Божията благодат. Руският епископ Теофан пише: „Всекиму ще бъде дадено такова блаженство, каквото той може да понесе, а тази възможност зависи от това как всеки е разкривал своята душа за небесните блага чрез усилията над себе си. Ако тези усилия са различни, различно се разкрива душата, различна е и степента на блаженството. И различните мъки съответстват на степента на потъването в греха и ожесточението в него“. Спасителят е казал: „В дома на Отца Ми има много жилища“ (Йоан 14: 2). Това не значи, че те са количествено много, а че качествено са различни.

Това разбиране за издъжданията противоречи на пръв поглед на молитвено поминаване на умрелите. Щом всеки си създава още тук на земята съответна участ зад гроба, то какъв смисъл имат молитвите за умрелите? Според учението на Църквата, образно изказано от св. Йоан Дамаскин в неговото „Слово за умрелите във вярата“, молитвите са действени за онези, които са достойни за светите молитви, т. е. онези, които имат закваска на добродетели, но не са успели да я превърнат в хляб; те имат настроение, но не са се наслаждавали от добротворчеството. Този техен недоимък се възпъва с молитвите на земната Църква.

Блаженството на праведниците ще се състои в пълно задоволяване на всички висши стремежи на човешкия дух. Умът на праведниците, жадуващ за истината, ще види Бога: „Сега виждаме смътно, като през огледало, а тогава — лице с лице; сега зная донейде, а тогава ще позная, както и бидох познат“ (1 Кор. 12: 12). Волята на праведниците ще бъде в пълно единение с волята на Бога, защото ще бъде свободна от всяка греховна нечистота (1 Кор. 15: 56 — 57) и ще се изпълни от любов, която „никога не отпада“ (1 Кор. 13: 8). А който обича Бога, изпълнява Неговите заповеди (Йоан 14: 24). Праведниците ще се наситят с правдата, за която тук на земята са гладували и жадували (Мат. 5: 6). И сърцето им ще бъде изпълнено с блаженство, доколкото са получили истинско съботство, пълен покой у Бога (Евр. 4: 9 — 11).

Царството, което Бог е приготвил за всички праведници „от създание мира“ (Мат. 25: 34), в Св. Писание се нарича различно: Иисус Христос го нарича Божие Царство (Марк 9: 1, 47; 10: 14. Лука 13: 28 — 29. Ср. 1 Кор. 6: 9 — 10; 15: 20. 2 Сол. 1: 5), Царство на Моя Отец (Мат. 26: 22) и дом на Отца Ми, дето ще има място за всички Христови последователи (Йоан 14: 2). Това Царство не е само Царство на Св. Троица, но и Царство на Христа, Който с кръвта Си изкупил неговите обитатели. В това Царство заедно с Отца и Духа ще царува вечно и Син, Комуто Отец дал всичко, що има. Затова то се нарича още и Царство на Сина Човечески (Мат. 16: 28; ср. 13: 41), Царство на Господа нашего и Спасителя Иисуса Христа (2 Петр. 1: 11. 2 Тим. 4: 1. Откр. 11: 15) и Царство на Христа и Бога (Ефес. 5: 5). В това Царство, което не ще има край (Лука 1: 33. Откр. 11: 15), ще се възцари Иисус Христос, а заедно с Него и в Него и всички вярващи в Него (2 Тим. 2: 12. Ср. Рим. 8: 17).

§ 64. Вечни мъки

В Св. Писание е казано, че грешниците ще отидат във вечна мъка (Мат. 25: 46). Има мнение, че мъките на грешниците не ще бъдат вечни; ще настъпи всеобщ апокатастасис, т. е. всички ще бъдат върнати в първичното им състояние и Бог ще бъде всичко във всички (1 Кор. 15: 24). Така учили Ориген и св. Григорий Нисийски. Ориген допускал, че Христос ще спаси и дявола. Църквата не е възприела това мнение и е осъдила на събор мисълта за спасението на злите духове и за възстановяването на тях и на нечестивите хора в първичното им състояние. Въпреки това и днес има закрилиници за апокатастасиса. Смятат, че вечност на мъките няма да има, а те ще бъдат само неопределено продължително време. Вечен значело вековен или многовековен, а не безкраен.

Наистина, в Св. Писание думата век понякога се употребява в такова значение (Бит. 18: 8 — ср. 13, 15. Изх. 12: 14. Лев. 3: 17 и др.), но контекстът на речта в гл. 25 от Евангелието на Матей не търпи подобно разбиране. В тази глава вечните мъки са противопоставени на вечното блаженство, за което няма основание да предполагаме, че ще има край.

Учението за вечните мъки някои смятат, че противоречи на целите на творението и на плодовете на изкуплението. Не бива обаче да се забравя, че при осъществяване на Своите намерения и цели за човека Бог се съобразява със свободната воля на хората. Достатъчно е да припомним думите на Христа: „Колко пъти съм искал да събера чедата ти (Йерусалиме), както кокошката събира пилците си под крилете, и не рачихте“ (Мат. 23: 37). Възможността у човека да противодейства на Бога не отрича и не намалява върховната власт на Бога. Бог има царство, но в него Той царува чрез любов, а не с помощта само на всемоощна сила. Не е виновен Бог, ако свободните твари не желаят да вървят по пътя към предназначенията им цел. Разумното същество може да се наслаждава от блаженството само свободно, когато сърцето му е подготвено да го възприеме. Можем ли да хвърляме укор на бащата, задето е дал на сина си всички средства, за да благоустрои живота си, а синът разпилял блудно всичко и изпаднал в нищетата?

Човешкият дух има способност за безкрайно развитие и към добро, и към зло. Понякога злото, наистина, у не малцина става втора природа: гледат с очи, а не виждат, слушат с уши, а не чуват и със сърце не разбират (Ис. 6: 9. Мат. 13: 14). Човек може да бъде мъртъв за всичко благородно, за всяка висша подбуда. Това е пасивната страна на ожесточението. Активната страна е егоистичното самоутвърждаване в злото: човек полага усилия да затвърди единствено злото, царството на злото и да разруши царството на доброто. Така постъпва той, когато смята, че няма нито Бог, нито бъдещ живот, че е „нечиста кръвта на завета, чрез която е осветен и е похулил Духа на благодатта“ (Евр. 10: 29). Съдейки по земния живот, естествено е да се предполага, че душа, закоравяла в злото, и зад гроба ще продължава да го усилва в себе си.

Наистина, нерядко в душата става мощен преврат; всичко старо се унищожава и волята поема нови пътища. Потънали в грях обаче не могат да изживеят такъв поврат: те по-често изпадат в отчаяние и безнадеждност. Безнадеждната безпомощност, при която грешникът губи мъжество и пада духом, не бива да се смесва с

разкажанието или благочестивото съкрушение. При разкажанието има надежда, а отчаянието е безнадеждно. И Юда, ужасен, в безкрайно отчаяние извикал „предадох невинна кръв“ и хвърлил тридесетте сребърника. Той не е бил благочестиво съкрушен за извършеното престъпление, а отчаян. Поради това се и самоубил.

Вечността на мъките е примирима с благодатта Божия. Бог би спасил грешниците, ако пожелаят. Шом те погиват, значи сами са отхвърлили благодатта.

Не са несъобразни вечните мъки и с правдата Божия. Наистина, за грехове през кратък земен живот се присъждат вечни мъки, но „не по времето на съгрешенията се съдят грешниците, а по същината на греха“ — казва св. Йоан Златоуст. На човека се вменяват не отделните му простъпки, а общото му нравствено състояние.

Адските мъки, като всяко наказание, трябва да имат единствена цел да изправят грешника, и — следователно — те не могат да бъдат вечни, мислят някои.

Така мислещите забравят, че адските мъки не са възмездие, а последица на изживяното. Както рибата не може да живее без вода, птицата без въздух, тъй и грешникът — въвн от атмосферата на злото. Тая негова родна стихия зад гроба е мъчителна за него; тя е страшно наказание за него, защото се изяснява нравственото му съзнание, което с яснота му показва безобразието на греха, на злото. И той, напълно съзнавайки това, няма сила на волята да отхвърли злото, да промени своето вътрешно настроение. Мъките на грешниците се състоят в невъзможността, поради вътрешната нагласа на душата, да се възползват от божествените блага. Св. Ириней Лионски сравнява грешника с доброволно ослепил се човек, който гледа, но не вижда. На такъв човек не помага слънцето; той завинаги си остава сляп. Наказанията и страданията са изправителни средства само за незагубели в злото, а дълбоко порочните са загубели, ожесточени.

Адските мъки ще бъдат придружени със скърцане на зъби (Мат. 22: 13. Лука 13: 28), т. е. с озлобеност и ненавист към Бога.

Как да разбираме адските мъки — само психологически или и материално? Някои отци на Църквата са ги разбирали само психологически, а други са разбирали буквално думите на Св. Писание за геената. Наистина, изразите в Св. Писание са много определени. Напр. „ако те съблазнява ръката ти, отсечи я: по-добре е за тебе без ръка да влезеш в живота, отколкото да имаш две ръце и да отидеш в геената, в неугасимия огън“ (Марк 9: 43 — 44). Тази страховтност на адските мъки смущава мнозина. Св. Йоан Златоуст справедливо казва: „Нетърпима е геената и мъките в нея, но да си представим и хиляди геени, то всичко това ще бъде нищо по сравнение с нещастieto да се лишиш от блажената слава (общение с Бога)“. Същата мисъл изказва и Достоевски: „Не изследвам тази тайна и се страхувам, но мисля, че ако пламъкът би бил материален, то наистина биха му се зарадвали. Защото, мисля аз, в мъките материални поне за миг би се позабравила много по-страшната от тях духовна мъка“ (Братя Карамазови).

Мястото, дето ще се мъчат грешниците, според Св. Писание ще бъде противоположно на жилището на блажените, отдалечено и отделено от Царството на праведните. Наименованията, които Св. Писание употребява за това място, имат повече образен характер и не бива да се разбират в буквален смисъл; все пак те показват, че грешниците там ще се мъчат и страдат много. Тия наименования са: геена, геена огнена (γεέννα τοῦ πυρός — Марк 9: 45, 47. Мат. 5: 22, 30. 18: 9. Лука 12: 5),

пеш огнена (κάμινον τοῦ πυρός — Мат. 13: 50), езеро огнено (λίμνην τοῦ πυρός — Откр. 19: 20), което гори с огън и жупел и където ще бъдат хвърлени смъртта и адът (Откр. 21: 8; 20: 14 — 15); нарича се още бездна (бездънна пропаст), страшна дори за демоните (Лука 8: 31), външна тъмнина (τῆς κρομῆσιν — σκοτός τὸ ἐξώτερ-ων — Мат. 8: 12; 22: 13; 25: 30) и ад (ᾅδης), тъмно място, което е отделено с пропаст от жилището на праведните и гори в пламък (Лука 16: 23, 26). В това мъчилище, далеч от Бога, от Неговите ангели и от всички светии, в общение с демоните, осъдените ще останат да се мъчат вечно.

Що се отнася до мястото, където ще се намира геената — на тези, които питат за това, св. Йоан Златоуст отговаря: „Ти питаш где и на кое място ще се намира геената? Но защо ти е дотрябвало това? Трябва да се знае само, че такава има, а не къде и на кое място е тя... Според мене обаче тя ще бъде нягде въвн от целия тоя свят; както царските тъмници и рудници се намират далеч, така и геената ще бъде нягде въвн от тая вселена“ (Бес. 30: 16 на Римл.).