

ПРОТОИЕРЕЙ
ГЕОРГИ ФЛОРОВСКИ

ИЗТОЧНИТЕ ОТЦИ

от V до VIII век

ИЗДАТЕЛСТВО
ТАВОР

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКОГО ПАТРИАРХАТА
1992

I

ПЪТИЩАТА НА ВИЗАНТИЙСКОТО БОГОСЛОВИЕ

1. Да се отличат границите на периодите в течащата и непрестанна стихия на човешкия живот, никак не е лесно. И заедно с това с непосредствена очевидност се открива несъизмеримостта на сменящите се исторически цикли. Откриват се нови теми на живота, започват да действат нови сили, образуват се нови духовни огнища... Още от пръв поглед може да се каже, че краят на IV век обозначава някаква безспорна граница в историята на Църквата, в историята на християнската култура. Условно тази граница може да се определи като *начало на Византинизма*. Nikeйският век завършва предишната епоха. И ако не от Константин, то във всеки случай от Теодосий започва една нова епоха. При Юстиниан тя достига разцвет, своето $\alpha\kappa\mu\eta$. Неуспехът на Юлиан Отстъпник е свидетелство за упадъка на езическия елинизъм. Започва епохата на християнския елинизъм - време, когато се правят опити да се гради християнската култура като система. И същевременно това е период на болезнена и напрегната духовна борба... В споровете и вълненията на ранния византинизъм не е трудно да се разпознае единната, основна и определяща тема. Това е христологическата тема. И в същото време - темата за човека. Може да се каже, че *в христологическите спорове всъщност се обсъжда и решава един антропологически проблем*. Защото спорът е бил за човечеството на Спасителя, за смисъла на възприемането на човешкото естество от Единородния Син и Слово. И със самото това - за смисъла и предела на човешкия подвиг и живот. Може би тъкмо затова хри-

стологическите спорове придобили такава изключителна острота и продължили три столетия. В тях се откривала и оголвала цялата множественост на непримиримите и взаимно изключващи се религиозни идеали. Тези спорове завършили с една велика културноисторическа катастрофа - с великото отпадане на Изтока: почти целият негръцки Изток се откъснал, отпаднал от Църквата и се затворил в ерес.

2. Трябва да се помни, че тринитарните спорове през IV век имали преди всичко христологически смисъл. Великите отци на този век, изхождайки от сотериологически упования и предпоставки, с пълна очевидност показват, че вярата в Христа като Спасител предполага изповядване и на пълнотата на Божеството, и на пълнотата на човечеството в Него. Защото само в този случай в Христа наистина се е извършило великото възсъединение на Бога и човека и се е открил пътят към “обожението”, в което отците виждат и смисъла, и целта на човешкото съществуване. Такава била христологическата равностметка на IV век. Все пак оставало неясно как трябва да се мисли и описва единството на Богочовешкия Лик. Иначе казано - *как са съединени* в Христа Божеството и човечеството. Този въпрос с цялата му острота е бил поставен още от Аполинарий. На него той не съумява да отговори. Аполинаризмът може да бъде определен като своеобразен *антропологически минимализъм* - самоунижаване на човека, погнуса от човека. Човешката природа е неспособна за “обожение”. В Богочовешкото единство човешкото естество не може да остане неизменно, не може да остане самото себе си - то се “съ-съществува” с Божеството на Словото. И човешкият ум се изключва от това съединение... За противниците на Аполинарий основно било именно неговото учение за това “съ-съществуване”. Аполинаристите били опровергавани преди всичко като “синусиастни”. И *преодоляването на аполинаризма означавало* реабилитация, *оправдание на човека*. В това е

целият смисъл на кападокийската полемика с Аполинарий. Но в тази антропологическа самозащита съществува опасност да се изгуби чувството за мярка, да се падне в един вид *антропологически максимализъм*. Така се случва с противниците на Аполинарий от Антиохийската школа, отчасти с Диодор и особено с Теодор. Образът на Христа за тях започва да се разпада. С особена настойчивост те утвърждават самостоятелността на човешкото естество в Христа. И с това твърде доближават Богочовека до обикновените хора, до “само хората”... За това благоприятства духът на “източния” аскетизъм, преди всичко волеви, често разрешаващ се в чисто човешки героизъм. Не са случайни идеологическите, ако не и генетическите връзки на това “източно” богословие със западното пелагианство, родено също от духа на волевото аскетическо самоутвърждаване и превърнало се в своеобразен хуманизъм. В края на краищата именно от хуманизма се съблазнявала и цялата Антиохийска школа. Тази съблазън прераснала в несторианство. А в борбата с него се открива цялата неяснота и неточност на тогавашния христологически език, т. е. податливостта на целия строй христологически понятия. Думите се лутат и двоят и увличат със себе си мисълта - думите имат своя магия и власт. Необходимо било отново голямо напрежение на аналитическата мисъл, за да се изковат и издялат понятия и термини, които да не пречат, а да помагат да се опознае и изповяда истината на вярата като истина на разума - за да стане възможно без двусмисленост и противоречие да се говори за Христа Богочовека. Този богословска работа продължила два века. Критиката на несторианството, развита от св. Кирил Александрийски, не убеждавала, а смущавала “източните”. Не защото те всички наистина били паднали в несторианска крайност, а защото се страхували от противоположната крайност. Трябва да признаем, че св. Кирил не съумява да намери безспорните думи, не дава отчетливи определения. Това не означава,

че неговият богословски опит е бил смътен и двусмислен. Но той не съединява с богословската си прозорливост онзи велик дар слово, с който така се отличавали великите кападокийци. На св. Кирил явно не му достигали словата. И по едно съдбоносно историческо недоразумение той свързва своето богословско изповедание с несигурната формула $\mu\alpha\ \phi\upsilon\sigma\iota\varsigma\ \Theta\epsilon\omicron\upsilon\ \text{Λογ}\omicron\upsilon\ \sigma\epsilon\sigma\alpha\rho\kappa\omega\mu\epsilon\nu\eta$. Той я смятал за думи на Великия Атанасий, а всъщност това била формулата на Аполинарий... Иначе казано, в александрийското богословие не се намерили средства за преодоляване на антиохийските съблазни. И не се намерили сили за самозащита от собствените съблазни. Това се проявява в монофизитството, което в известен смисъл наистина говори с езика на Кирил. Характерно е, че Халкидонските отци превеждат “вярата на Кирил” на антиохийски език... Александрийското богословие още от времето на Ориген е застрашено от *антропологически минимализъм*, от съблазънта да разтвори, да угаси човека в Божеството. Тази съблазън заплашва и египетското монашество - не толкова волево, колкото съзерцателно, не толкова закаляващо, колкото отсичащо волята въобще. И в този аскетически квиетизъм по-късното монофизитство намира благоприятна почва за себе си. Накратко може да се каже така. Христологическите спорове започват със стълкновението на двете богословски школи. В действителност това е стълкновение на два религиозно-антропологически идеала. С Халкидонския събор завършва историята на православния александринизъм и православния антиохизъм и започва нова богословска епоха - епохата на византийското богословие. И в него се претворява в цялостен синтез многообразното предание от миналото. Както и в епохата на арианските смутове, църковното решение предваря богословския синтез. Както с Никейския събор само се слага начало на троическите спорове, така и сега Халкидонският събор бележи началото, а не завършека на христологическия период в богословието.

За Халкидонското вероопределение се спори също така, както се е спорело за Никейския символ: това са само теми за богословие, а правилото на вярата трябва да се разкрие в творческия и умозрителен богословски синтез.

3. Христологическите спорове през V век започват по случаен повод и от частен въпрос - за името Богородица, Θεοτοκος. Но веднага се откриват широки богословски перспективи. И бива повдигнат общият въпрос за смисъла на “източното”, антиохийското богословие. Било естествено да се премине от изобличаването на Несторий към критика и разбор на христологическите възгледи на неговите предшественици и учители - Теодор и Диодор. Това прави още св. Кирил веднага след Ефеския събор. И осъждането на Теодор, Ива и бл. Теодорит на V Вселенски събор е напълно логичен, макар и трагически богословски епилог на осъждането на Несторий в Ефес... Несторий не е бил нито крупен, нито самостоятелен мислител. И дори не е бил собствено богослов. Само външните исторически обстоятелства го поставят в центъра на богословското движение - най-вече фактът, че той бил Константинополски архиепископ и затова думите му звучали особено властно и се чували навред. Цялото значение на богословските му изяви се състои в това, че той бил типичен и едностранчив антиохиец. А в несторианските спорове ставало дума не толкова за самия Несторий, колкото именно за антиохийското богословие въобще. Така разбрали св. Кирил “източните”. Оттук е цялата “трагедия” на Ефеския събор. Практически въпросът още веднага бива поставен парадоксално: предстояло да се реши прав ли е св. Кирил в критиката си на “източното богословие”. И опитът показва, че той е прав, колкото и да са спорни неговите собствени богословски тезиси, които той отстоявал разпалено и в раздразнение. Св. Кирил вярно усеща иманентните опасности на антиохийското богословие и сочи пределите му, зад които започва не само съмнително православие, но и направо заблуждение и ерес. С основание

св. Кирил виждал предтеча на Несторий още в Диодор Тарски - "на този Диодор Несторий бил ученик"... Приживе върху Диодор не падали никакви подозрения, в борбата с арианството (с омиите и аномеите) той бил ревностен защитник на вярата; той се доближавал до кападокийците, особено до Василий Велики, и след Втория Вселенски събор бил избран за "свидетел на вярата" за Източния диоцез. Едва в разгара на несторианските спорове възникнал въпросът за православието на Диодор; впрочем той никога не е бил осъждан на православните събори - бил анатемосан само от монофизитите... За богословието на Диодор можем да съдим само по откъси. От огромното му литературно наследство до нас са достигнали само оскъдни остатъци (в частност от книгата му "срещу синусиастите"). И все пак с увереност може да се каже, че в борбата си със "синусиастите" Диодор отива прекалено далеч. Той не само подчертава "съвършенството" (т. е. пълнотата) на човечеството в Христа, но рязко различава и обособява в Христа Сина Божи и Сина Давидов, в когото Синът Божи обитава като в храм... Затова той смята, че е невъзможно да се говори за "две рождения" на Словото. "Бог Слово не е претърпял две рождения, едното - преди вековете, а другото - в последните времена, но от Отца Той се е родил по естество, а Онзи, който е роден от Мария, Той приготвил за храм на Себе Си"... Бог Слово не се е раждал от Мария - от Мария се е родил само човек, подобен нам. И човекът, роден от Мария, *по благодат станал Син*... "Съвършеният преди вековете Син възприел съвършения от Давид - Син Божи [възприел] Сина Давидов"... "За плътта, която е от нас, е достатъчно осиновяването, славата и безсмъртието по благодат, защото тя е станала храм на Бога Слово"... Диодор отрича подозрението, че въвежда "двоица Синове" - син Божи е един, а възприетата от него плът "или човек" е Негов храм и обител... Тук са важни не толкова отделните слова и речения - характерен е самият стил и вътреш-

ната тенденция на мисълта. Изобразен от Диодор, ликът на Исуса Христа несъмнено се двои - той признавал ако не “двама синове”, то във всеки случай *два субекта*... От предпоставките на Диодор било естествено да се направят по-нататъшни изводи. Това и прави Теодор Мопсуестийски с присъщата му разсъдъчна прямота. Теодор вижда в Христа преди всичко “съвършения човек”, роден от Мария; и за Него ние знаем, че Той е съединен с Бога. Как може да се мисли това съединение? Теодор го определя естествено като вселяване на Словото (*ενοικησις*), като връзка (*συναφεια*) или съотношение (*σχεσις*). На него му се струва, че не може да се разбира буквално “Словото стана плът” - това би било “отчуждение от Неговото естество и низвеждане към нисшите същества”. “Станал” според Теодор *може да означава само “изглеждал”* (*κατα το δοκειν*). “Само доколкото изглеждало или се явявало, Словото станало плът.” Словото обитавало в Исус *като в Син*, *ως εν υιω*. И при това не може да се допусне, че е обитавало “съществено” - това би означавало Безпределното да бъде вместено в тесни веществени предели, което е нелепо и противоречи на Божественото всеприсъствие. И по същата причина не може да се допусне вселяване и обитаване по действена сила или по “енергията” на Божеството, защото и Божията сила не може да бъде вместена в затворено пространство. Възможно е според Теодор да се допусне само известно частично вселяване. За подобно вселяване често свидетелства Писанието, като казва, че Бог “живее” или “ходи” в своите избраници - това е чест, която Бог оказва на стремящите се към Него “по Своето благоволение към тях”, *κατ’ ευδοκίαν*. Само за такова “единение по благоволение” може да се говори и по отношение на Христа. И Теодор не крие, че по този начин Христос пребивава в реда на праведниците, пророците, апостолите, светите мъже - впрочем на първо и най-висше, на отделно и несравнимо място. Защото в Христос се е открила пълнотата на Божието

благоволение... И затова единството на човешката природа със Словото е било пълно, свършено и неразделно. “Обитавайки в Иисуса, Словото е съединило със Себе Си всецяло всичко възприето от Него”, казва Теодор. Това единство Теодор нарича единство на лицето - *η του προσώπου ενωσις*... Но при това той има предвид само неразделимото единство на волята, действието, господството, владичеството, властта... И не съществува връзка по силна от това, отбелязва Теодор... Но това е - единство по благоволение, по единство на волята (*ταυτοβουλια*). И единението е по силата и поради *заслугите* на Иисус. Наистина това единение започва от самото зачатие на Иисуса, но *по предзнание* на бъдещите *заслуги*... По-нататък това е единство развиващо се, възрастващо. Христос като “свършен човек” подобно на всички хора израствал - израствал и телом, и по душа. Израствал и в познанието, и в праведността. И по мярата на възрастването си получавал нови дарове на Духа. Той се е борил, преодолявайки страстите и даже похотите... И в това му съдействал Духът “със своето нравствено влияние”, озарявайки го и укрепвайки волята му, “за да умъртвява греха в плътта, да укротява нейните похоти с лека и благородна сила”. Това било неизбежно - струвало му се на Теодор, - щом Христос е бил действителен човек... В кръщението той се помазва по благоволение, но само в смъртта постига “свършена непорочност” и “неизменяемост в помислите”. Трябва да отбележим, че Теодор предполага, че Божеството се е отделило от Христа във времето на смъртта, “тъй като То не би могло да претърпява смърт”... Съвсем ясно е, че Теодор рязко различава “два субекта”. Любопитно е, че той сравнява двойствеността на природите в Богочовешкото единство с брачното свързване на мъжа и жената “в една плът”... Иисус от Евангелието е за Теодор само човек, в нравствена покорност и съгласие съединен със Словото и съединен чрез Словото със себе си. Иначе казано - осиновен от Бога

човек, ο λαμβανόμενος. Оттук е ясно защо Теодор с негодувание отричал назоваването на Мария Богородица. “Безумие е да се казва, че Бог се е родил от Дева - казал той, - родил се е от Девата онзи, който има природата на Девата, а не Бог-Слово... Родил се е от Мария онзи, който е от семето Давидово. Родил се е от Жена не Бог Слово, но този, който е бил образуван в нея от силата на Светия Дух”... В несобствен метафорически смисъл Мария може да бъде наречена Богородица, както може Тя да бъде назована и човекородица, ανθρωποτοκος. По природа тя е родила човек. Но Бог бил в родения от нея човек, и бил така, както не е бил никога в никого друго... Съвършено ясно е, че под “единство на лицето” Теодор разбирал само пълнота на обоженото, облагодатствано човечество. Съвършената природа не може да се мисли като безлична, απροσωπον, смятал той. Следователно, доколкото човечеството в Христа е пълно, той има и човешко лице. Заедно с това и природата на Словото не е безлична. Но във въплъщението се установява “единство на съгласието” и “общение на честта” - в този смисъл някакво ново “единство на лицето”... Не е трудно да се разгадае антропологическият замисъл на Теодор. Той вярвал, че човек е създаден за това да се стреми към безстрашие и неизменяемост. В Христа той виждал първия пример на осъщественото човешко призвание и предназначение. Човек, с подвиг достигнал Богосиновството, при Божието съдействие, по благоволение и благодат. Бог Го е съединил със Себе Си, дал Му е всяческо първенство, дал Му е име свръх всяко име. Той се е възнесъл и седи отдясно на Отца и е свръх всичко... И Бог благоволява да извърши всичко чрез Него - и съда, и изпитанието на целия свят, и Своето Собствено пришествие... При Теодор цялото внимание е съсредоточено върху човешкия подвиг. Много характерно е това, че приживе, изглежда, никой не обвинявал Теодор в ерес на Изток - той починал в мир, за него си спомняли с благоговение. “Името му било твърде славно на Изток и

твърде се удивлявали на съчиненията му”, забелязва св. Кирил. И когато той нападнал Теодор, това било посрещаното на Изток с бурно негодувание. Това свидетелства доколко съответствал типът на богословието на Теодор на религиозните идеали на “източните”. И решаващо значение имат, разбира се, не отделни, “неточни” изрази на Теодор - те съвсем не били поради недоглеждане. Системата на Теодор била внимателно промислена - върху главната си книга “За възплъщението” той работил много години. Не може да се мисли, че Теодор е бил съблазнен от неточността на богословския си език. Той изхождал от твърдо сотериологическо упование, от определен религиозен идеал. Това било *reductio ad absurdum* на антропологическия максимализъм, саморазобличаване на аскетическия хуманизъм. Снизходителността на “източните” свидетелства за пристрастията им, за неяснотата на “източното” сотериологическо съзнание.

4. До осъждането си в Ефес Несторий не привежда своите богословски възгледи в система. Той бил проповедник, често и много говорел. Притежавал несъмнен дар слово. Но като проповедник той бил по-скоро демагог, отколкото учител - злоупотребявал с риторическите ефекти. Ние имаме възможност да съдим за неговите ранни проповеднически опити. Несторий разкрива в тях един традиционен богословски мироглед, сложил се в антиохийска атмосфера - той продължава богословското дело на Теодор. Но едва впоследствие, в годините на изгнание, в годините на горчиви, но неразкаяни, а по-скоро оскърбени размисли над своята “трагическа” съдба той прави опит да се изкаже ако не систематично, то поне принципно. Тази негова знаменита “книга на Хераклид”, *Tegourta Heraclidis*, сравнително неотдавна открита в сирийски превод, е по-скоро апологетически памфлет, отколкото богословско изповедание. Тази късна изповед показва, че Несторий не се е променил и след отлъчването. Той е погълнат от полемика с Кирил и Ефеските отци. И по

тази книга най-добре може да се разбере Несторий - и да се разбере не само догматическата, но и историческата правота на Кирил. Същественото тук, разбира се, не е в спора за името Богородица, а в основните христологически предпоставки на Несторий. Той продължава Теодор и, може да се каже, доизказва неговите мисли. Основното понятие на Несторий е понятието за лице, *πρόσωπον*. Първо, “естественото лице”, принципът на индивидуалността, *πρόσωπον φυσικόν* - този термин очевидно принадлежи на самия Несторий. Винаги “съвършената природа” е самодостатъчна, има в себе достатъчно основание за съществуване и устойчивост, тя е индивидуум - в това Несторий е последователен аристотелианец: само конкретното, индивидуалното е реално в неговите очи, общото и родовото (Аристотеловата “втора същност”) за него е само отвлечено понятие. Оттук Несторий заключава, че в Христа и Божественото, и човечеството са съществували всяко със своите свойства, със своята ипостас и със своята същност; и човечеството в Христа е толкова пълно, че е можело да живее и да се развива само за себе си... По такъв начин “две природи” за Несторий означава практически “две лица”. И второ, “лицето на съединението” - *πρόσωπον της ενωσεως* - едното Лице на Христа, *una persona Unigeniti*. Целият смисъл на учението на Несторий е в това как определя той отношението на тези понятия и обозначаваните от тях факти, реалности. Несторий разделя в Христа “двете природи”, съединявайки ги в “поклонението” - *χωρίζω τας φυσεις αλλ’ ενω την προσκυνησιν*. “Съединява поклонението”, защото “природите” са съединени в Христа, и Несторий подчертава пълнотата и неразделността на това съединение... Според него в Христа Бог никога не е действал независимо от човечеството. И все пак това е преди всичко *доброволно съединение*, съединение в любовта - и не само в този смисъл, че Словото по Своя воля, заради милосърдието и любовта Си низхожда и се въплъщава, но и в това, че цялото съдържание

на въплъщението се изчерпва с единството на волята и действието - *κατα την θελησιν και την ενεργειαν*. Това именно единство е за Несторий “единството на домостроителното лице”. Тук при него сякаш се възстановява архаичният смисъл на понятието “лице”, когато то е означавало преди всичко “юридическо лице”, “роля” и дори обвивка, маска. Съединението на “естествените лица” в домостроително единство Несторий сам определя като някакъв обмен и взаимоотношение, като “взаимно използване на образите” - тук може да си припомним нашия израз: в името, от името... За Несторий е характерен при това и *моментът на взаимност*, на “приемането” и “дара”. Словото приема “лицето” на човека и съобщава на човека Своето “Лице”. Бог се е въплътил в човек, казва Несторий, и “е направил неговото лице Свое собствено Лице”, *приел* на Себе Си “лицето” на виновната природа. В това именно се състои безмерността на Божественото снихождение - “че лицето на човека става свое (за Бога) и Той дава на човека Своето Лице”. Бог ползва лицето на човека, защото го е приел и при това в робски и служебен образ... Божеството ползва лицето на човечеството, а човечеството - лицето на Божеството, и в този смисъл ние говорим за “единство на лицето за двамата” (някаква *симетрия* на природите). Ползването значи тук усвояване. В този смисъл може да се говори за вселяване на Божеството, за възприемане на човечеството - може да се говори за човешката природа в Христа като оръдие на Божеството, като за Богоносна, защото в Христа ние съзряваме и изповядваме Бога... Това домостроително единство за Несторий е развиващо се единство - съвършеното съединение се предшества от времето на подвиг и борба, когато Помазаникът още няма право на наследство и господство, когато страстите още не са победени, противоборството им още не се е разрешило и Христос още не твори чудеса, няма власт да учи, но само се подчинява и изпълнява заповеди. Едва след изкушението в пустинята

и Иоановото кръщение, възвисявайки се с душата си към Бога в съгласуването на своята с Неговата воля, Христос получава власт и сила - “тъй като Той е победил и възтържествувал във всичко, Той получил като награда за своята победа властта да проповядва и да възвестява благовестието на Царството Небесно”... Иначе казано - “когато Той завършил подвига на собственото усъвършенстване сред всяческите изкушения. Той действа заради нас и се труди да ни избави от надмощието на тирана”, защото за Него била малка Неговата собствена победа... Има несъмнена правда в това внимание на Несторий към човешката действителност в Христа. Но тя се изкривява от едностранчивото максималистическо преподчертаване - Несторий не вижда почти нищо освен човешкия подвиг в Христа, чрез който се привлича Божието благоволение. Домостроителното единство на лицето Несторий обозначава с името на Христа, Сина, Господа - тези имена сочат съединението, “двете природи”, за разлика от имената на отделните природи. Характерно е, че Несторий отчетливо противопоставя имената Бог Слово и Христос. Те не бива да се смесват - това би означавало да се смесват и самите природи. Съвършено ясно е, че Несторий преди всичко се стреми да отстрани мисълта за Божеството на Слово като начало или средоточие на единството. Оттук идва и решителното отрицание на “взаимообщението на свойствата”: “Ако прочетеш целия Нов Завет, ти няма да намериш там смъртта да бъде приписвана на Бога Слово, но на Христа, Господа или Сина”... Несторий твърди, че тук има нещо повече от само неслитност на природите, между които съответно се разпределят определенията, действията и свойствата - той подчертава различието на субектите преди и след възплъщението и избягва да нарича Христа Въплътено Слово, а се ограничава с името Емануил, “С нами Бог”... Отрицанието на името Богородица по необходимост следва от предпоставките на Несторий. И на това име той противопоставя името Христородица,

Христотоко̀с, като указващо “лицето на съединението” и името Човекородица като сочещо природата, по която Мария е майка на Исуса. И още - Θεοδοχὸс, Богоприемница, доколкото Мария е родила Онзи, в когото е Бог - “С нами Бог” - “храмът на Божеството”... В този смисъл тя може да се нарича Богородица, Майка на Бога “по проявление”, тъй като Бог се е явил в сина на Мария - “слязъл е от небесата” и “се е въплътил”, но не се е родил от Мария... Би било невярно да се отдават всички тези неточности и грешки на Несторий на неяснотата на богословския и екзегетическия му език, на неотчетливост на богословските му понятия, т. е. на смесването на общи и конкретни имена. Заблуддението на Несторий произтичало преди всичко от неговите антропологически предпоставки, от погрешното виждане и възприемане на Христовия Лик. В това той повтаря Теодор. Неговите разсъждения имат своята последователност. В Евангелието се повествува за Този, Който се е родил, живял е сред хората, пострадал е от тях - но нали всичко това може да се каже само за човек... Несторий като че ли се е съблазнявал от Евангелския реализъм. Той отказвал да види в историческия Христос Бога Слово, дори и с уговорката - Въплътено Слово, защото за него това означавало да се приписва на Бога човешко рождение, изменчивост, страдателност, смъртност и самата смърт. Тоест - да се допусне някакво превръщане и изменение на Божеството. Бог не може да бъде субект на историята и не може да бъде считан за Бог Онзи, Който е бил младенец, бил е разпнат, умрял е... И Несторий отнасял Евангелската история към Христос - но с уговорката, че Словото не е субект за сказуемото по човечество. Така се оказвало, че такъв субект в действителност може да бъде само човешкото “лице” - именно “лице” или “личност”, а не “природа”, защото “безличната” природа за Несторий е нещо призрачно, привидно, само мислено, но не действително, не съществуващо. Това означава, че действащото лице в Евангелието за Не-

сторий е Емануил, “С нами Бог”, или Христос - богоприемното човешко лице, “Синът чрез съединението със Сина”. Казано по друг начин, за Несторий Спасителят е човек - или Спасител бил човекът, макар и съединен с Бога... Единството на Евангелската история се разпада на два паралелни или симетрични реда, макар и неразривно свързани - като всеки ред е затворен в себе си и сякаш самодостатъчен... Оттук се налагали сотериологическите изводи. Спасението за Несторий се изчерпвало с моралното, волево, а не онтологическо съединение на човечеството с Бога - със своеобразно нравствено съгласуване на човека с Бога. И за “обожението” като религиозен идеал Несторий не можел и не се решавал да говори. Неслучайно в сотериологията му са толкова подчертани “юридическите” мотиви (заместващата жертва). Така антропологическият максимализъм се разрешава чрез сотериологически минимализъм (“енантиодокетизъм”, обратен докетизъм).

5. На ереста на Несторий Църквата отговаря чрез словата на св. Кирил Александрийски - и отговаря преди всичко с ярко и горещо сотериологическо изповедание, в което смирението се съединява с дръзновението на упованието. Вселенският събор в Ефес не утвърдил никакво еднозначно вероопределение. Той се ограничил с позоваване на Преданието и на Никеийския символ. Наистина съборът приел и одобрил полемическите послания и глави на Кирил, макар едва ли в догматически или вероопределителен смисъл, но по-скоро в забранителен, “агонистичен”. И това е свързано преди всичко със самата форма на “главите” на Кирил. Това били анатематизми - вероопределение от противното... И освен това тези глави на Кирил веднага станали причина за разделение, предмет на спорове. Събралите се в Ефес отци се разцепили. Наистина Вселенски събор в строгия смисъл на думата бил само съборът на Кирил и Мемнон, а съборът или съборчето на “източните” бил само “отстъпническо сборище”. Но догматическите деяния на Ефеския събор завършили

само с възсъединяването на “източните”, и именно знаменитата “формула на единението” от 433 г., строго казано, е догматическата равностетка и епilog на събора. Тази формула е съставена на антиохийския богословски език - както впоследствие и Халкидонското вероопределение. От това тук става по-ясна границата между православие и несторианството. Ето текста на този символ: “Изповядваме, че Господ наш Иисус Христос, Синът Божий Единородният, е съвършен Бог и съвършен човек, от разумна душа и тяло, Θεοῦ τελείου καὶ ἀνθρώπου τελείου - че Той е роден преди всички векове от Отца по Божество, а в последните дни заради нас и нашето спасение от Дева Мария по човечество; че Той е единосъщен на Отца по Божество и единосъщен на нас по човечество защото се е извършило съединение на две естества - δύο γὰρ φύσεων ἐνωσις γέγονε... Затова изповядваме един Христос, един Син, един Господ... Заради това неслитно съединение ние изповядваме Светата Дева като Богородица - защото Бог Слово се е въплътил и въчовечил и в самото зачатие е съединил със Себе Си храма, възприет от нея, τὸν ἐξ αὐτῆς ληφθέντα ναόν. Ние знаем, че богословите смятат едни от Евангелските и апостолските слова за общи (κοινοποιοῦντες), като отнасящи се само до едното Лице, ὡς εἰς ἓν πρόσωπον, други пък отличават (διαφοροῦντες) като отнасящи се до двете естества, ὡς ἐπὶ δύο φύσεων, богоприличните отнасят до Божеството на Христа, а принизяващите към човечеството му”... Тази формула била предложена от “източните”, между другото още през 431 г. на “съборчето” им - сега я приема св. Кирил. Именно тя е преработена по-късно в Халкидонския орос. Формално тя напомня определенията на Несторий, това обаче е само словесно сходство. В самата постройка на това вероизложение се чувства мисъл, различна от тази на Теодор и Несторий. И преди всичко - признание на един субект, на един Богочовешки Лик - Господ се ражда от Отца и Той същият (τὸν αὐτὸν) от Девата през последните дни - именно това не искал нито

да признае, нито да изрече Несторий. От преданието и от правилата на вярата той се отклонява не тогава, когато говори за “двете естества”, а когато разделя два субекта, различава два онтологически центъра на отношения в Христа. И после - във “формулата на единението” като начало на единството директно се изповядва Божеството на Словото. Наистина в това само се възпроизвежда логическата схема на Никейския символ, която не изключва различни тълкувания. Трябва да добавим, че сама по себе си “формулата на единението” не изчерпва въпроса - тя предполага определяне на термините и изисква богословски коментар. В известен смисъл същото трябва да се каже и за Халкидонския орос. Изобщо формулите на вероопределението получават последната си убедителност само в живото и внятно богословско тълкувание - така Никейският символ се разкрива в богословието на Атанасий и още повече в кападокийското богословие. Именно затова богословските системи придобиват голям догматически авторитет - отук идва постоянното позоваване по време на съборите на отеческите свидетелства, на “вярата на Отците”. И ето - св. Кирил завинаги остава “христологически учител” преди всичко; а това, което е писал против него и неговите “глави” блаж. Теодорит е осъдено и отхвърлено на V Вселенски събор. Характерно е, че при възсъединението с “източните” св. Кирил не се отказва от “главите” си, което преди всичко искали от Изток, а “източните” не продължили да настояват за това. И затова може да се каже от самото начало, че “главите” на Кирил се оказали богословско обяснение на съгласителното изповедание.

6. На Изток “съглашението” от 433 г. не бива прието веднага и не от всички. Мнозина се примирили само под натиска на светската власт. Непокорните били низложени. Но смущението не секвало. Източните виждали в съглашението от 433 г. отречението на Кирил. Но Кирил го разбирал иначе. И не само не се отказвал от сво-

ите “глави”, но, напротив, разпространявал своята рязка критика на цялото богословие на Изтока... Съблазънта, която представлявал Кирил на Изток, била дори по-силна от прякото съчувствие на Несторий. И от Кирил тук защитавали не толкова Несторий, колкото Теодор и Диодор... За известно време убежище на непримиримите антиохийци става Едеса, където през 435 г. на епископската катедра Равула е сменен от известния Ива (осъден впоследствие на V Вселенски събор за писмото до Марий Персиеца)... Едеса била свързана повече с Персия, отколкото с елинистичния свят. От Персия тук се преселил преп. Ефрем Сирий (около 365 г.) и тук основал своята знаменита школа - дори така я наричали - “школата на персийците”... Само след преп. Ефрем в Едеса се засилва гръцкото влияние, влиянието на Антиохия преди всичко. Превеждат се гръцки отци, агиографи и аскети. И в началото на V век в Едеса вече богословстват по Теодор и Диодор. Вероятно затова Едеската школа била временно закрыта при Равул. При Ива тя била открито отново... Много скоро обаче в “братството” на школата започнал разкол. И през 457 г. непримиримите заедно с началника на школата Нарзай трябвало да се изселят зад персийската граница. А през 489 г. Едеската школа била окончателно закрыта по настояване на император Зинон... Нарзай се преселил в Низибия и тук основал школа по подобие на едеската. През тези години Персийската църква окончателно се откъсва от Византия и се затваря в местните предания. Антиохийското богословие оттогава става национално или по-точно държавно изповедание на персийските християни. И Низибийската школа се превръща в духовен център на тази “несторианска” църква. Впрочем по-правилно е да се говори не за “несторианство”, а за “вярата на Теодор и Диодор”. “Несторианската” църква е в действителност църквата на Теодор Мопсуестийски. Именно Теодор по преимущество е Отецът и Учителят за Сирийско-персийската църква. Цялото “несторианс-

ко” богословие е само покорен коментар към неговите творения - “както обяснявал вярата светият приятел Божи, блаженият мар Теодор, епископ и тълкувател на светите книги”... В гръцкото богословие антиохийската традиция рано се прекъсва. В сирийското тя получава нов смисъл, “разгръцкостява” се, става по-семитска. Сирийските богослови се чуждеели от философията като гръцко изкушение. “Историческото” богословие на Теодор било единственият вид елинизъм, приемлив за семитския вкус, именно защото и за Теодор богословието било по-скоро филология, отколкото философия. Има известно вътрешно родство между “историко-граматическия” метод на антиохийците и равинистическата екзегетика на Изтока... За сирийското богословие е много характерна своеобразната екзегетическа схоластика, отчасти напомняща Талмуда. Сирийското богословие било “школно” богословие в строгия смисъл на думата. С това е свързано ръководното влияние на богословската школа... Низибийската школа много бързо достига разцвет. Касиодор (около 535 г.) вече я посочва като образцово християнско училище наред с Александрийската дидаскалия. До нас е достигнал уставът на школата от 496 г. Но не е трудно в него да се открият чертите на едно по-древно и традиционно устройство. Низибийската школа била типична семитска школа, по устройство тя напомня най-вече еврейските равински школи (“beth-hamidrash”). Преди всичко това не е само школа, а общежитие. Всички живеят заедно в килии в училищната сграда. Всички образуват едно “братство” - и по-възрастните, и младите. Завършилите курсовете (наричали ги “изследователи”) остават в общежитието. Но това не е манастир - който търси строг живот, казва уставът, “нека да отиде в манастир или в пустиня”... Единственият преподаван предмет било Писанието. Курсът бил тригодишен. Започвали от Стария Завет и го изучавали през всичките три години. Само през последната година изучавали и Новия. Четели и преписвали

текста, а после го тълкували. Единият от учителите, “учителят по произношение”, преподавал сирийската масора (т. е. вокализацията на текста и диакритичните знаци). Друг - “учителят по четене”, обучавал по богослужебно четене и пеене (“хорове заедно с четенето”). Главният учител (или “рабан”) бил наричан “Тълкувател”. В преподаването си той бил свързан с “школното предание”. За такова предание в Едеса отначало смятали творенията на преп. Ефрем. Но много скоро за “Тълкувател” по преимущество бил признат Теодор. В Низибия го смятали за единствен авторитет. Низибийският устав особено предпазва от “умозрения” и “иносказания”... В края на VI век Хенана от Адиабена, оглавил Низибийското училище през 572 г., направил опит да замени Теодор със Златоуст. Това предизвикало бурен протест. Освен това Хенана използвал иносказанието. Строгите несториани го смятали за нечестив оригенист. Някои го подозирали в манихейство. Неговото учение за наследствения първороден грях изглеждало като фатализъм. С подкрепата на персийските власти Хенана успял да си запази управлението на школата (той съставил нов устав за нея през 590 г.), но половината ученици се разбягали. Другите школи останали верни на традицията (в Селевкия или Ктезифон, в Арбелите, в много манастири). Съборът от 585 г. строго осъдил и забранил “тълкуванията” на Хенана и при това потвърдил, че като единствено и окончателно мерило за истината по всички въпроси трябва да се приема съждението на блажения мар.Теодор... Така сирийското богословие съзнателно оставало в началото на V век. То се затваряло в архаични школни формули, които с времето изсъхнали и се вкочанили. Творческата енергия намирала изход само в песнословията... В “несторианското” богословие нямало и не би могло да има вътрешно движение. Несторианите отхвърляли любознателността на мисълта... В Сирия много се занимавали с Аристотел, превеждали го и го обяснявали. Именно с посредничеството на сирийците Аристотел

възприели и арабите и го пренесли впоследствие в средновековния Запад. Но несторианското богословие до този сирийски аристотелизъм дори не се докосвало. В Низибийския устав има много характерна забрана на учениците да живеят заедно с “лекари” - “за да не се изучават на едно място книгите на мирската мъдрост и книгите на светостта”... Именно “лекарите” или натуралистите в Сирия се занимавали с Аристотел... Несторианските богослови избягвали умозрението. Но това не ги спасявало от рационализма. Те изпадали в разсъдъчност, в законничество... В известен смисъл това било връщане към архаичното иудео-християнство... Такъв е историческият край и безизходност на антиохийското богословие...

7. И в Египет далеч не всички смятали “съгласението” с източните за окончателно или дори за задължително. След смъртта на св. Кирил веднага се проявил стремежът да се отмени решението от 433 г. Така започнало монофизитското движение. *То не било възраждане на аполинаризма.* Монофизитската формула тръгва от Аполинарий. Но съвсем не признаването на “едната” или “единната” природа е същественото и основното в учението на Аполинарий. Аполинаризмът е учение за *човешката непълнота* в Христа - *не всичко човешко е възприето* от Бога Слово... Монофизитите говорили не за тази непълнота, а за такова “*изменение*” на *всичко човешко* в ипостасното единство с Бога Слово, при което се губи съизмеримостта (“*единосъщието*”) на човешкото в Христа с общочовешката природа. Сега се поставя въпросът *не* за човешкия *състав*, а именно за *начина на съединението*... И все пак известна психологическа близост между аполинаризма и монофизитството съществува - именно в общия за тях *антропологически минимализъм*... Тези основни черти на монофизитското движение ясно личат още в делото на Евтихий. Евтихий съвсем не бил богослов и нямал свое учение. Той говорил за “една природа”, защото така учили Атанасий и Кирил. Затова смятал за

невъзможно да се говори за “две природи” *след съединението*, т. е. в самото Богочовешко единство... Но не в това е острието на неговата мисъл... И за отците от 448 г. решаващ бил отказът на Евтихий да изповядва Христа като *единосъщен* на нас по човечество. Евтихий недоумявал “как може тялото на Господа и Бога наш да бъде единосъщно нам”... Той правил различението “*тяло на човека*” и “*човешко тяло*”. И се съгласявал, че тялото на Христа е “нещо човешко” и че Той се е възплътил от Дева. Но тялото Му не е “тяло на човек”... Евтихий се бои, да не би с признаването на човешкото “единосъщие” да приравни, прекалено много да приближи Христа до “обикновените хора” - та нали Той е Бог... Но в неговото упорство се усеща нещо повече, усеща се спотаената мисъл за *несъизмеримостта* на Христа с хората *и по човечество*... Съвременниците на Евтихий наричали това “докетизъм”... И действително, Евтихий всъщност, като че ли казал така: за “човечеството” в Христа може да се говори само в особен и непрям смисъл... Впрочем това била по-скоро неяснота на виждането, отколкото неяснота на мисълта... Евтихий виждал в Христа всичко *прекалено* “преобразено”, изменено, *различно*... В това виждане е източникът на истинското монофизитство... Осъждането на Евтихий на “постоянния събор” през 448 г. направило силно впечатление навсякъде. Евтихий апелирал в Рим и Равена, вероятно и в Александрия. Във всеки случай Диоскор го приел в общение и отменил решението на Константинополския събор. Императорът бил на страната на Евтихий и по негово настояване свикал велик събор. Съборът бил открит на 1 август 449 г. в Ефес. На него председателствал Диоскор. Съборът се оказал “разбойнически”... Диоскор се държал като източен деспот, като “фараон”. Неистовствали източни монаси фанатици. Съборът не се занимавал с догматически въпроси. Той бил изцяло отдаден на личните сметки. Евтихий бил възстановен. А всички, които се придържали към “съглашението” от 433 г. и

говорели за “две природи”, били осъдени и мнозина от тях низложени - Флавиан Константинополски и Теодорит преди всичко. Това било масово “човекоубийство”, партийна разправа... Но това не било решение на спора. Разбойническият събор не дал догматически определения. Той нямал морален авторитет и можел да влияе само с външно насилие. И когато външните обстоятелства се променили, станала очевидна необходимостта от нов събор. Той бил свикан в Никея вече при новия император Маркиан. Но бил открит в Халкидон на 8 октомври 451 г. Това бил новият IV Вселенски събор, който закрепил в своето знаменито вероопределение (“орос”) догматическите заключения на противонесторианския спор. Наред с това определението предпазвало от монофизитските двусмислици. Защото станало ясно, че коренът и опасността на монофизитството е в нетрезвата мисъл и неяснотата на богословското виждане. Това била по-скоро ерес на въображението, отколкото заблуждение на мисълта. Затова можела да бъде преодоляна само с богословска трезвост, с яснота на вероопределенията.

8. На събора през 449 г. папа Льв изпратил своето знаменито послание (“томос”), адресирано до Флавиан Константинополски. На разбойническият събор то било премълчано. В Халкидон то се приема с утешение и възторг. И бива прието като *изповедание на Кириловата вяра*, *Λεων ειπε τα Κυριλλου*... Това не било догматическо определение. Това било тържествено изповедание. В това е силата му и в това е неговата ограниченост. Папа Льв говорил на богослужебен, не на богословски език. Оттук е и художествената пластичност на изложението му. Той винаги говорил и пишел в своеобразна мерена реч. Той рисува ярък образ на Богочовека. И наред с това почти премълчава спорния въпрос, не само не определя богословските термини, направо ги избягва и не ги употребява. Да “философства” за вярата той не обичал и съвсем не бил богослов. Папата пишел на езика на

западната богословска традиция и дори не поставял въпроса за това как трябва да се преведе изповеданието му на гръцки, как трябва да се изрази православната истина с категориите на гръцката традиция. Тази слабост на папския “свитък” била открита веднага. Несторий видял в него изповедание на своята вяра. Халкидонските отци виждали в него “Кириловата вяра”. И все пак някои от тях (любопитно е, че това са и епископите на Илирик) се колебаели да приемат “свитъка”, докато не ги успокоили с преки позовавания на св. Кирил. Всичко зависело от това как се чете римското послание, как и в какви богословски категории се “превежда”... Папата изхожда от сотериологически мотиви. Само възприемането и усвояването на нашето естество от Този, Когото нито грехът може да улови, нито смъртта да плени, открива възможността за победа над греха и над смъртта - *nisi naturam nostram Ille susciperet et suam faceret...* “И еднакво опасно е да се изповядва Господа Иисуса Христа само като Бог без човечество и само като човек без Божество”; *et aequalis erat periculi, Dominum Jesum Christum aut Deum tantummodo sine homine, aut sine Deo solum hominem credidisse...* Отрицанието на човешкото единосьщие между нас и Христос разрушава цялото “тайнство на вярата”... Не се намира и не се установява истинска връзка с Христа, “ако не се признава в Него плътта на нашия род”, ако Той имаше само “образ на човек” (*formam hominis*), но не е възприел от Мария “истината на тялото” (*et non materni corporis veritatem*)... Чудото на девственото рождение не нарушава единосьщието на Сина и Майката - Дух Свети дава силата на рождението, но “действителността на тялото е от тяло”, *veritas corporis sumpta de corpore est...* Чрез едно ново, защото е непорочно, рождение Синът Божи встъпва в долния свят. Но това раждане във времето не отслабва Неговото вечно рождение от Отца. Единородният от вечния Отец се ражда от Духа Свети от Мария. И във възплъщението Той е истинно един и “няма

в това единство никаква измама” - Този, Който е истинният Бог, Той е и истинният човек; *qui enim verus est Deus, verus est homo...* Двете природи се съединяват в единството на лицето (*in unam coeunte personam*) и “свойствата” на природите остават “неизменни” (*salva proprietate*). Величието възприема нищожеството, мощта - немощта, вечността се съединява със смъртността, “безстрастното естество” се съединява със страдателното. Бог се ражда в свършената природа на истинния човек, съединявайки в това пълнотата и целостта на двете природи - *in integra ergo veri hominis perfectaue natura verus natus est Deus, totus in suis, totus in nostris...* Той придобил човешкото, без да губи Божественото - *humana augens, divina non minuens...* И това явление на Невидимия било движение на благодтта, а не умаление на мощта. Възприемането на човешкото естество от Словото било възвеличаване, а не унижаване на Божеството... Папа Лъв постига голяма изразителност в тази игра на контрасти и антитези... Пълнотата на единството и съединението той определя като единство на Лицето. Никога обаче той не определя пряко и точно какво разбира под думата лице. Това не било случайно премълчаване - и да се премълчава за това в догматическия “свитък” би било особено неуместно... Но папата не знаел как да определи “лицето”... В своите ранни проповеди Лъв говори за Богочовешкото единство ту като за “смесване”, ту като за “съ-пребивание”. Той като че пак не намира думи... В “свитъка” той достига голяма яснота, но не в отделните определения, а в описателния синтез... Извършило се е неизречено съединение, но в единството на лицето всяка природа (“всеки образ”, *forma*) запазва своите свойства (“особености”, *proprietas*) - всеки образ запазва отделността на своето действие и двойствеността на действията не разкъсва единството на лицето... Двойственост на действията и проявленията в свършеното единство на неделимото лице - такъв е евангелският образ на Христа. Едно

лице - но едната страна сияе с чудеса, а другата е унижена, едната е общ и за двете източник на унижение, другата - източник на общата слава... Но поради единството на лицето в двете природи (in duabus naturis) и унижението, и славата се взаимни. Затова може да се каже, че Синът човешки е слязъл от небесата, макар в действителност Синът Божи да е приел тяло от Девата. И обратно, може да се каже, че Синът Божи е бил разпнат и погребан, макар Единородният да е претърпял това не със своето съвечно и единосъщно с Отца Божество, но в немоцта на човешкото естество... В последователността на евангелските събития се чувства някакво нарастване на тайнствената очевидност: все по-ясно става човешкото, все по-лъчезарно става Божеството... Детските пелени и гласовете на ангелите, кръщението от Йоан и свидетелството от Отца на Йордан - това са външни знамения. Гладен и жаден, скитащ Се без подслон и - велик Чудотворец... Плачещ за умрелия приятел и след това Възкресяващ го с едно повелително слово... Тук се открива нещо по-голямо... Сълзите и признанието "Отецът Ми е по-голям от Мене" свидетелстват за пълнотата и истинността на човешкото самосъзнание. И утвърждението: "Аз и Отец сме едно" открива Божеството... *Не две, но Един; но не едно, а две (естества)*... И след Възкресението Господ общува с учениците си, храни се с тях, но преминава през затворени врати - дава им да Го почувстват, но с духването Си им съобщава Духа - и това наведнъж и заедно, за да познаят в Него неразделното съединение на две природи и без да сливат Словото и плътта, да разберат, че Словото и плътта образуват *един Син*... В изобразеното от папа Лъв наистина се вижда един Христос, той категорично и уверено пренася в своя "свитък" евангелската икона на Богочовека. Това е свидетелство за силна и ясна вяра, смела и спокойна в своето ясновидение... И, разбира се, Лъв излагал именно "Кириловата вяра", макар и съвсем не на езика на Кирил. Тях ги сближават не формулите, а от общ-

ността на виждането, техният един и същ, почти наивен метод на възприемане или съзерцание на Богочовешкото единство... Но папа Лъв още по-малко от Кирил можел да подсказе или предусети еднозначно догматическото определение. Думите му са много ярки, но като че ли са обвити в лъчиста мъгла... Не било леко те да бъдат закрепени (“зафиксирани”) в термините на догматическото богословие. Съвпада ли *persona* на папа Лъв с *υποστασις* (или *φυσις*) на св. Кирил или с *προσωπον της ενωσεως* на Несторий, оставало все пак неясно. Съвпада ли латинското *natura* с елинското *φυσις* и как точно да се разбира това единство на лицето “в две природи”, това “схождане” на две природи “в едно лице”? И накрая най-неясното у папа Лъв това е понятието за “образ”, което той взима от някогашната, още Тертулианова традиция... Във всеки случай “томосът” на Лъв не бил достатъчно ясен, та да замени спорното “съглашение” от 433 г. Истинското вселенско определение прозвучало не от Запад, а на Изток, от устата на източните Отци през 451 г. в Халкидон.

9. Халкидонският орос бил преработен от вероизложението от 433 г. През 451 г. Отците неведнага се съгласили да съставят ново вероопределение. Струвало им се възможно още веднъж да се ограничат с общото позоваване на преданието и забраните срещу ересите. Други били готови да се удовлетворят с томоса на Лъв. Очевидно мнозина ги възпирало при това опасението да не би с преждевременното догматическо определение да отблъснат слепите привърженици на св. Кирил, които със твърдо упорство се придържали не толкова към неговото учение, колкото към словата му. Това опасение се оправдало. Халкидонският орос се оказал камък за препъване и съблазън за “египтяните” преди всичко вече поради езика и терминологията си. Но при така стеклите се обстоятелства да се спрат на ненадеждните, двусмислени и спорни формули било не по-малко опасно... Да проследим историята на съставянето на Халкидонския орос с всички подробности,

ние не можем. По съборните “деяния” ние можем само да се досещаме за протеклите спорове. Повече спорели извън общите събрания, на частни съвещания, по време на прекъсванията... Приетият текст звучи така: “Следвайки Светите отци, всички съгласно учим да изповядваме Единия и същ Син, Господа Нашего Иисуса Христа, съвършен в Божеството и съвършен в човечеството; един и същ истинно Бог и истинно човек, от разумна душа и тяло, Единосъщен на Отца по Божество и единосъщен на нас по човечество, във всичко подобен нам освен греха. Роден преди вековете от Отца по Божество, а в последните дни заради нас и нашето спасение от Дева Мария Богородица по човечество. Единия и същ Христос, Сина, Господа, Единородния, в две естества неслитно, неизменно, неразделно, неразлъчно познаваем, така че съединението ни най-малко не нарушава различието на естествата, но по-скоро запазва особеността на всяко естество и те се съединяват в едно лице и една ипостас; не разсекаемия или разделяем на две лица, но на Единия и същи Син и Единороден, Бога Слово, Господа Нашего Иисуса Христа, както преди учели за Него пророците и Самият Господ Иисус Христос ни е научил и както това ни е предадено в символа на отците”... Веднага се вижда близостта до “съглашението” от 433 г. Но към него са направени много характерни допълнения. Първо, вместо “защото се е извършило съединение на две естества” (*δυο γαρ φύσεων ενωσις γεγυνε*), сега е казано: “познаваем в две естества” (*εν δυο φύσεσιν*)... За този израз на събора възникнал спор. В първоначалното предложение, което не е запазено, се казвало: “от две естества” (*εκ δυο φύσεων*); и очевидно на болшинството това “се харесвало”. Възражението било направено от “източна” страна - формулата изглеждала уклончива... Това не било “несторианска” подозрителност. Наистина “от две” звучало по-слабо, отколкото просто “две”. Нали и Евтихий се бил съгласил да се говори за “две естества” до съединението (на което

именно съответства “от две”), *но не в самото съединение*; и Диоскор на събора направо заявявал, че би приел “от две”, но “две” не приема... При Лъв е: “в две естества”, *in duabus naturis*... След новото редакционно съвещание била приета именно неговата формулировка “*в две*”... Тя била по-рязка и по-определена от предишната “съединение на две”... И главното е, че при това вниманието се пренася от момента на съединението към самото едно Лице... Да се размишлява за Въплъщението може двойко. Или в съзercанието на последователното Божие домостроителство *да се стигне* до събитието на Въплъщението - “и се извърши *съединението*”... Или да се *изхожда* от съзercанието на Богочовешкия лик, в който се опознава двойствеността, който се открива в тази двойственост... Свети Кирил обикновено размишлявал по първия начин. Но целият патос на неговите твърдения е свързан с втория: за Въплътеното Слово не трябва да се говори така, както до Въплъщението, защото съединението се е *извършило*... И в това отношение - Халкидонската формула е много близка до неговия дух... Второ, в Халкидонското определение пряко и решително се приравняват изразите “*едно лице*” и “*една ипостас*”: *εν προσωπον και μια υποστασις*... , първото се закрепва и се усилюва чрез второто... Това отъждествяване може би е самото острие на ороса... Отчасти думите са взети от Лъв: *in unam coeunte personam* - в ороса е: *εις εν προσωπον και μιαν υποστασιν συντρεχουσης*... Но е прибавено и най-важното: “*и в една ипостас*”... Тук именно се засяга острият и парлив въпрос на христологическата терминология. Описателното “лице” (по-скоро, разбира се, “лик”, а не “личност”) се пренася в онтологически план: “ипостас”... При това в Халкидонския орос ясно са различени двете метафизически понятия: “естество” и “ипостас”. Това не е просто противопоставяне на “общо” и “частно” (както е казано при Василий Велики). “Естеството” в Халкидонския орос не е отвлечено или общо понятие - не

е “общо за разлика от особеното”, от което са изключени “обособяващите” свойства. Единството на ипостасата означава единство на субекта. А двойствеността на естествата означава пълнота на конкретните определения (свойства) по двете природи, в два реални плана - “съвършенство”, т. е. именно конкретна пълнота на свойствата, и “в Божеството”, и “в човечеството”... В Халкидонския орос има една парадоксална недоизказаност. В потока на речта веднага се вижда, че за ипостасен център на Богочовешкото единство се признава Божеството на Словото - “Единия и същи Христос, Сина, Господа, Единородния, в две естества познаваем...Единия и същи Син и Единороден”... Но за това не е казано направо - единството на ипостасата не е определено направо като ипостас на Словото. Оттук именно идва по-нататъшната неяснота за човешкото “естество”. Какво означава признанието на “естеството”, но не на “ипостасата”? Нима може реално да има “безипостасна природа”? Такова именно било исторически главното възражение срещу Халкидонския орос. В него ясно се изповядва отсъствието на човешка ипостас, в известен смисъл именно една “безипостасност” на човешкото естество в Христа. И не се обяснява как това е възможно. Тук именно е интимната близост на ороса с богословието на св. Кирил. Признаването на човешката “безипостасност” е признаване на една *асиметричност* на Богочовешкото единство. В това оросът се отдалечава от “източния” начин на мислене. И заедно с това се разпростират два паралелни реда “свойства” и определения - “в двете природи”, “в Божеството” и “в човечеството”. Именно така е в “свитъка” на Лъв. Но те се съединяват не само в единството на лика, но и в единството на ипостасата... Недоизказаността възхожда към неизречеността. Парадоксът на Халкидонския орос е в това, че едновременно се изповядва “съвършенството” на Христа “в човечеството” - “*единосъщен на нас по човечество, във всичко подобен нам освен греха*”, което означава, че за Христа може и трябва да се каже всичко,

което може да се каже и за всеки човек, като човек, освен греха - и се отрича, че Христос е бил (обикновен) човек - Той е възчовечилият се Бог... Той не е “възприел човека”, но е “станал човек”. За Него може да се каже всичко човешко, Той може да се приеме за човек, но Той не е “човек”, а Бог... Това именно е парадоксът на истината за Христа, който се пречупва в парадоксалността на Халкидонското изложение... Халкидонските отци имали двойна задача. От една страна, трябвало да отстранят възможността за “несторианско” разсичане - затова в ороса така рязко е изразено *тѣждеството* (“Един и Същи”), и единството на лика е определено като единство на ипостасата. От друга страна, налагало се да утвърдят съвършената съизмеримост (“единосъщие”) или “подобие” (т. е. съвпадането на всички качествени определения) на Христа по човечество с целия човешки род, на когото Той се явява Спасител именно затова, защото е станал негова Глава и се е родил от Дева по човечество - именно това се подчертава с изповядването на *две естества*, т. е., собствено, с определянето на “човешкото” в Христа *като “естество”*, и при това “съвършено”, пълно и единосъщно. Получава се като че ли формално противоречие: “пълнота на човечеството”, но не “човек”... В това привидно противоречие е цялата изразителност на Халкидонския орос... Но в него има и действителна недоизказаност, и известна непълнота. Оросът прави задължителна определена (“диофизитска”) терминология и със самото това забранява всяка друга терминология. Тази забрана се отнасяла преди всичко до терминологията на св. Кирил, до неговото словесно “монофизитство”. Това било необходимо, първо, защото с признаването на “една природа” можело лесно да се прикрие фактически аполинаризъм или евтихианство, т. е. отрицание на човешкото “единосъщие” на Христа. Но това било нужно, второ, и за точността на понятията. Св. Кирил говорел за “една природа” и само за Божеството в Христа говорел като за “природа” в строгия смисъл на тази дума,

затова именно, за да подчертае “безипостасността” на човечеството в Христа, за да изрази несъизмеримостта на Христа с (обикновените) хора по “начина на съществуване” на човечеството в Него - разбира се, не по свойствата или качествата на този човешки състав. За него понятието “природа” или “естество” означавало именно конкретност на битието (на самото битие, не само на “начина” на битие), т. е. нещо като “първата същност” на Аристотел. И затова, за по-точно определяне и на състава, и на начина на битие на човешките определения в Христа, на него неизбежно не му достигали думи. Възниквала неяснота, която смущавала “източните”... Трябвало ясно да се разграничат тези два момента: състав и “начин на битие”. Това било постигнато чрез своего рода разграничаване на “ипостасността” от понятието “естество”, без обаче това понятие от конкретно (“особено”) да се превръща в “общо” или “отвлечено”. Строго казано, създавало се ново понятие за “естество”. Нито обаче в самия орос, нито в “деянията” на събора това било договорено и обяснено с достатъчна отчетливост. А наред с това и “едната ипостас” не била направо определена като Ипостас на Словото. Затова можело да се създаде впечатление, че “пълнотата на човечеството” в Христа се утвърждава твърде рязко, а “начинът” на неговото съществуване остава неясен... Това не било недостатък на вероопределението. Но то изисквало богословски коментар, който самият събор не дал. Този коментар бил даден с голямо закъснение, почти сто години след Халкидонския събор по времето на Юстиниан в трудовете на Леонтий Византийски... Халкидонският орос сякаш изпреварвал събитията - дори повече, отколкото за времето си Никейският символ. И може би не за всички на събора е бил ясен докрай съкровеният му смисъл, както и в Никея далеч не всички разбирали цялата значителност и решителност на изповядването на Словото като единосъщно на Отца. Трябва да се напомни, че и в Никейския символ имало

известна формална неловкост и противоречие (едва ли не същата: неразличаване на понятията “същност” и “ипостас”, съчетаване на “единосъщието” и “от същността на Отца”)... Това създавало необходимост от по-нататъшно обсъждане и спор. Веднага станал ясен само полемическият или “агонистичният” смисъл на новото определение - уверено била прокарана разграничителна и ограждаща черта. А положителното изповедание още предстояло да се разкрие в богословския синтез. За него била дадена нова тема... Трябва още да отбележим: “съединението на природите” (или “единството на ипастасата”) се определя в Халкидонския орос като *неслитно, неизменно, неразделно, неразлъчно* (ασυγχυτως, ατρεπτως, αδιαίρετως, αχωριστως). Всичките определения са отрицателни. “Неразделността” и “неразлъчността” определят единството, начина на съединение. “Неслитността” и “неизменността” се отнасят до “природите” - техните свойства (“особености”) не се снемат и не се изменят от съединението, но остават именно “неизменни”, дори като че се закрепват в съединението. Острието на тези отрицания е насочено срещу всякакъв “аполинаризм”, срещу всяка мисъл за съединението като за претворяващ синтез. Оросът направо изключва мисълта за “сливане” (συγχυσις) или “смесване” (κρασις). Това означавало отказ от стария език. През IV век именно срещу Аполинарий обикновено определяли Богочовешкото единство като “смесване” (κρασις или μιξις). Сега вече това изглеждало опасно. И отново не се намерила точната дума, за да изрази начина на неизреченото съединение в някакво подобие или аналогия.

10. Халкидонският орос станал причина за трагическия разкол на Църквата. Историческото монофизитство е именно неприемане и отхвърляне на Халкидонския събор, разкол и разрив със “синодитите”. Монофизитското движение като цяло може да се сравни с антиникейското. И съставът на монофизитския разкол бил също така пъстър и разнороден, както и съставът на

така наречената “антиникейска коалиция” в средата на IV век. Истинските “евтихиани” и аполинаристи сред монофизитите са били винаги малко от самото начало. За монофизитското болшинство Евтихий бил също така еретик, както и за православните. Диоскор го възстановил и приел в общение по-скоро поради странични мотиви, отколкото поради съгласие с него по въпросите на вярата - по-скоро като реакция на Флавиан... Във всеки случай в Халкидон Диоскор открито отхвърлял всякакво “смесване” и “превръщане”, и “разсичане”. И Анатолий Константинополски при обсъждането на ороса на събора напомним, че “Диоскор е низложен не заради вярата”. С думите на Анатолий, разбира се, все още не може да се докаже, че Диоскор в нищо не се е заблуждавал. И все пак е много характерно, че на събора съдили и осъдили Диоскор не за ерес, а за Ефеското разбойничество и “човекоубийство”... Нито Диоскор, нито Тимотей Елур не отричали “двойното единосьщие” на Богочовека - на Отца по Божество и рода човешки по човечество. И същото трябва да се каже за болшинството монофизити. Те имали претенциите да бъдат верни и единствени пазители на Кириловата вяра. Във всеки случай те говорили с неговия език, с неговите думи. А Халкидонският орос им се струвал прикрито несторианство... Богословието на това монофизитско болшинство било преди всичко систематизация на учението на св. Кирил. В това отношение особено характерни са богословските възгледи на Филоксен Иераполски и Севир Антиохийски, двамата най-значителни ръководители на сирийското монофизитство от края на V и началото на VI век. Именно системата на Севир станала официална догматическа доктрина на монофизитската църква, когато тя окончателно се затворила в себе си - и на сирийските яковити, и на коптите в Египет, и на арменската църква. Това било преди всичко формално и словесно монофизитство. За Богочовешкото единство тези монофизити говорили като за “единство на при-

родата” - но $\mu\alpha\ \phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ означавало за тях малко повече от $\mu\alpha\ \upsilon\pi\omicron\sigma\tau\alpha\varsigma\iota\varsigma$ на Халкидонския орос. Под “естество” те разбирали именно “ипостас” (Сефир направо отбелязва това); в това отношение те били твърде строги аристотелиани и за реални или съществуващи признавали само “особите” или “ипостасите”. Във всеки случай в “единството на природата” за тях не изчезвала и не се снемала двойствеността на “естествените качества” (терминът е на св. Кирил). Затова още Филоксен нарича “единното естество” *сложно*. Това понятие - “сложно естество”, е основно в системата на Сефир - $\mu\alpha\ \phi\upsilon\sigma\iota\varsigma\ \sigma\upsilon\nu\theta\epsilon\omicron\tau\omicron\varsigma$. Сефир определя Богочовешкото единство именно като “синтез”, “съ-ставяне”, $\sigma\upsilon\nu\theta\epsilon\omicron\varsigma\iota\varsigma$. И при това строго разграничава “съ-ставянето” от всякакво сливане или смесване - в “съставянето” не се случва никакво изменение или превръщане на “съставлящите”, те само се “съчетават” неразривно, не съществуват “обособено”. И затова за Сефир “двойното единосъщие” на Въплътеното Слово е безспорен и неотменим догмат, критерий за правата вяра... Сефир по-скоро може да бъде наречен “*диплофизит*”, отколкото монофизит в собствения смисъл на думата. Той дори бил склонен да “различава” в Христа “две природи” (или по-добре “две същности”) и не само “преди съединението”, но дори и в самото съединение (“след съединението”) - разбира се с уточнението, че може да става дума само за мислено или аналитическо различаване) “в съзерцанието”, $\epsilon\nu\ \theta\epsilon\omicron\phi\omicron\iota\alpha$; “по примисъл”, $\kappa\alpha\tau'\ \epsilon\pi\iota\nu\omicron\iota\omicron\nu$). И отново това е почти повторение на думите на св. Кирил... За Сефир и севирианите “единството на природата” означавало *единство на субекта*, единство на лика, единство на живота. Те били много по-близо до св. Кирил, отколкото на древните полемисти им изглеждало. Сравнително неотдавна трудовете на монофизитските богослови отново станаха достъпни за нас (в древни сирийски преводи) и можем да съдим за възгледите им без посредничеството на пристрастни свидетели. Сега вече

не може да се говори за монофизитството като за възроден аполинаризм, и трябва строго да различаваме “евтихианите” и “монофизитите” в широкия смисъл на думата. Твърде характерно е, че тази граница съвършено уверено е очертавал още Иоан Дамаскин. В книжката си “За ересите накратко” Дамаскин направо говори за “монофизитите” като за разколници и схизматици, *но не и еретици. “Египтяните, те са схизматици и монофизити. Под предлога за халкидонското определение те се отделили от Православната църква.* Те са наречени египтяни поради това, че египтяните първи започнали този вид разделение (“ерес”) при царете Маркиан и Валентинан. *Във всичко останало те са православни”* (ерес 83)... Именно това обаче прави схизмата загадъчна и непонятна. Разбира се, напълно са възможни разделения в Църквата и без догматическо разногласие. И политическата страст, и още по-тъмни увлечения могат да нарушат и разкъсат църковното единство. В монофизитското движение още от самото начало към религиозните се прибавят и национални или областни мотиви. За “египтяните” Халкидонският събор бил неприемлив и ненавистен не само поради това, че в своето вероопределение учел за “две природи”, но още и затова, че в известното 28 правило той превъзнесъл Константинопол над Александрия, с което трудно се примирявали и самите православни александрийци. Неслучайно “монофизитството” много скоро става *не-гръцката вяра*, вярата на сирийците, коптите, етиопците, арменците. Националният сепаратизъм се чувства много остро през цялото време на монофизитските спорове. Догматиката на монофизитството е тясно свързана с гръцката традиция и само чрез гръцката терминология тя става разбираема, от гръцкия строй на мислене, от категориите на гръцката метафизика; именно гръцките богослови изработили догматиката на монофизитската църква. И все пак за монофизитството като цяло е много характерна силната ненавист към елинизма, “гръцко” в

техните уста е синоним на езическо (“гръцките книги и езическите науки”)... Гръцкото монофизитство било сравнително кратко. А в Сирия много скоро започва направо изкореняване на всичко гръцко. В това отношение твърде характерна е съдбата на един от най-забележителните монофизитски богослови от VII век Яков Едески, особено известен със своите библейски работи (наричат го сирийския Иероним). Наложило се той да напусне прочутия манастир в Евсебола, където в продължение на единадесет години се бил опитвал да възроди гръцката наука - наложило се да се оттегли, защото бил “преследван от братството, което ненавиждало гърците”... Всички тези странични мотиви, разбира се, твърде объркваха и разгаряли богословския спор. Не бива обаче по никакъв начин да се преувеличава значението им. Решаващо все пак било религиозното различие - не толкова различие, а именно различие. Именно с това се обяснява упоритата привързаност на монофизитите към богословския език на св. Кирил и непреодолимата им подозрителност към Халкидонския орос, където непрекъснато им се привиждало “несторианство”. Това не може да се обясни само с разликата в умствената нагласа или навиците на мисълта. Това не се обяснява и от преклонението пред мнимата древност на монофизитската формула (“фалшификатите на аполинаристите”). Едва ли може да се мисли, че Севир например не е съумял да разбере Халкидонската терминология - че не би съумял да разбере, че “синодитите” употребяват думите различно от него, но в съдържанието на вярата не се отдалечават чак толкова от него. Но работата е там, че монофизитството не било богословска ерес, не било “ерес” на богословите и не в богословските построения или формули се открива неговата душа, неговата тайна. Истина е, че системата на Севир може почти напълно да се предаде в Халкидонска терминология. Но именно само “почти”. Винаги се получава някакъв остатък... Монофизитите се различават от св. Кирил пре-

ди всичко по духа на системата. Да се превърне вдъхновеното учение на Кирил в логическа система, никак не било леко. И терминологията усложнявала тази задача. Най-трудно било отчетливо да се определят ясно начинът и характерът на човешките “свойства” в Богочовешкия синтез. За човечеството на Христа севирианите не можели да говорят като за “естество”. То се разлагало в система от свойства. Защото в монофизитството учението за “възприемането” на човечеството от Словото още не се било доразвило до идеята за “въ-ипостасеност”. Обикновено монофизитите говорели за човечеството на Словото като за “домостроителство” (οικοδομια). Ненапрасно “синодитите” улавяли тук тънкия привкус на един своеобразен докетизъм. Разбира се, това съвсем не било докетизмът на древните гностици, не било и аполинаризмът. И все пак за севирианите “човешкото” в Христа не било съвсем човешко, защото не било активно, не било “самодвижещо се”. Тук има едно много тънко родство с Аполинарий, когото смущавало именно съединението на “две съвършени и самодвижещи се”... В съзercанието на монофизитите човечеството в Христа е като че ли пасивен обект на Божественото въздействие. “Обожението” (теосис) се мислело като едностранен акт на Божеството, без достатъчно да се взема пред вид синергизмът на човешката свобода (допускането на която съвсем не предполага “втори субект”). В техния религиозен опит моментът на свободата въобще не бил достатъчно изразен - именно това може да се нарече антропологически минимализъм. В известен смисъл съществува родство между монофизитството и августинизма - човешкото е засенчено и като че ли потиснато от Божественото. И това, което Августин говорил за необоримото действие на благодатта, в монофизитската доктрина се отнася до Богочовешкия “синтез”. В този смисъл може да се говори за “потенциална асимилация” на човечеството от Божеството на Словото дори в системата на Север... При Север това

се проявява в обърканото му и насилено учение за “едното богомъжно действие” (изразът е взет от Ареопагитики-те). Действащият е винаги Един - Словото. И затова е едно и действието (“енергия”). Но заедно с това то е и сложно, сложно в своите проявления (*τα αποτελεσματα*) - съобразно на сложността (“синтетичността”) на действащата природа или субекта. Едното действие се проявява двойко. И същото се отнася и до волята (или волението). Иначе казано, Божественото действие се преломява и като че ли се прикрива в “естествените качества” на възприетото от Словото човечество... Трябва да се помни, че Севир тук се докосва до една трудност, която не била разрешена и в православно богословие от неговото време. И при православните богослови понякога понятието “обожение” приема отенъка на необоримото въздействие на Божеството. Но за Севир тази трудност се оказва непреодолима поради неповратливостта и липсата на гъвкавост в “монофизитския” език. И още поради това, че в своето размишление той винаги изхожда от Божеството на Словото, а не от Богочовешкия лик. Формално това бил и пътят на Кирил, но по същество той водел до мисълта за човешката пасивност (може дори да се каже - не-свобода) на Богочовека. А в тези уклони на мисълта проличавала неяснотата на хринологическото виждане. Човешкото в Христа изглеждало на тези консервативни монофизити все пак *твърде* преобразено - разбира се, не качествено, не физически, а потенциално или виртуално; във всеки случай така, че то действа не свободно, Божественото се проявява не в свободата на човешкото... Отчасти тук има обикновена недоизказаност и по времето на Севир православните богослови невинаги са разкривали учението за човешката свобода на Христа (по-точно за свободата на “човешкото” в Христа) с необходимата яснота и пълнота. И все пак Севир въобще не поставял въпроса за свободата и, разбира се, неслучайно. При неговите предпоставки самият въпрос би трябвало да изглеж-

да “несториански” - като скрито допускане на “втори субект”. Православният отговор (както е даден у преп. Максим) предполага различаване на “естество” и “ипостас” - свободен е не само “човекът” (“ипостасата”), но и “човешкото” като такова (самото “естество”) във всички свои “естествени качества”, във всички и във всяко. И подобно признание вече не се вмести в рамките на монофизитската (макар и “диплофизитска”) доктрина... - Системата на Севир била богословието на “монофизитското” болшинство. То може да бъде наречено консервативно монофизитство. Но историята на монофизитството е история на постоянни раздори и разделения. Не е толкова важно, че от време на време срещаме под името монофизити отделни групи - било то аполинаристи, било то последователи на Евтихий, било то нови докети или “фантазиасты”, учещи за “превръщането” или за “сливането” на естествата, отричащи единосьщието на човечеството в Христа или направо говорещи за “небесното” произхождение на природата на тялото Христово. Тези отделни еретически изблици свидетелстват само за общото брожение и безпокойство на умовете. Много по-важни са онези разделения и спорове, които възникват в основното русло на монофизитското движение. В тях ние откриваме неговата вътрешна логика, движещите го мотиви. И преди всичко това е спорът на Севир с Юлиан Галикарнаски. Юлиан изглеждал докет и на Севир. Наистина в своята полемика Севир не бил безпристрастен. По-сетнешните православни полемисти спорили не толкова с Юлиан, колкото с увлечките се негови последователи. Във всеки случай в автентичните съчинения на Юлиан няма този груб докетизъм, за който често говорят противниците му, обвиняващи го в това, че със своето учение за вроденото “нетление” (αφθαρσία) на тялото на Спасителя, той превръща тайнството на Изкуплението в някаква “фантазия и сънно видение” (оттук и името “фантазиасты”). Системата на Юлиан за “нетлението” на тялото

Христово е свързана не с разбирането му за Богочовешкото единство, а с неговото разбиране за първородния грях с общите му антропологически предпоставки. Тук Юлиан е много близък до Августин (разбира се, това е сходство, а не зависимост). От монофизитските богослови той е най-близо до Филоксен. Първозданната природа на човека Юлиан смята за “нетленна”, “нестрадателна” и не-смъртна, свободна и от така наречените “безукоризненни страсти” (т. е. немощите или страдателните състояния въобще, *παθη αδιαβλητα*). Грехопадението съществено и наследствено поврежда човешката природа - тя става немощна, смъртна, тленна. Във въплъщението Бог Слово възприема природата на първоздания Адам - “безстрастна” и “нетленна” - и затова става Новият Адам. Затова именно е пострадал и умрял Христос, не “поради необходимостта на естеството” (не *ἐξ αναγκης φυσικης*), но по волята Си, “заради домостроителството” (*λογου οικονομιας*), “по изволението на Божеството”, “в порядъка на чудо-то”. Страданието и смъртта на Христа обаче били истински и действителни, не “видимост” или “привиждане”. Но те били напълно свободни, тъй като това не била смъртта на “тленния” и “страстен” (“страдателен”) човек, защото в тях отсъствала съдбоносната обреченост на грехопадението... В това учение все още няма ерес... Но то се смесва с друго. Юлиан си представял Богочовешкото единство като по-тясно, отколкото Севир. Той се отказвал да “събира” или разделя “естествените качества” в Богочовешкия синтез, отказвал дори “в примисъла” да различава “две същности” след съединението - понятието “същност” за него имало същия конкретен (“индивидуален”) смисъл, както и понятието “природа” или “ипостас”. Във въплъщението на Словото “нетлението” на възприетото тяло се закрепва в толкова тясно единение с Божеството, че в страданията и смъртта то се сменя чрез някакво домостроително Божие допущение. Според разбирането на Юлиан това не нарушавало човешкото

“единосъщие” на Спасителя. Но във всеки случай той явно преувеличавал “потенциалната асимилираност” на човешкото от Божественото по силата на самото възплъщение. И отново това е свързано с нечувстването на свободата, с пасивното разбиране на “обожението”. “Нетлението” на първозданната човешка природа Юлиан разбира по-скоро като нейно обективно състояние, отколкото като свободна възможност. И в Христа “безстрастието” и “нетлението” той разбира прекалено пасивно. Именно от този квиетизъм се нарушава равновесието в системата на Юлиан. Той изхождал не от анализа на метафизическите понятия. В неговата система ясно се чувства определящото значение на сотериологическия идеал... Последователите на Юлиан отишли още по-далеч. Наричали ги *афтартодокети* (“нетленномнители”) и *фантазиисти* - тези имена добре подчертават този квиетизъм (по-скоро отколкото “докетизъм”), който биел на очи в техния начин на мислене. Човешкото пасивно се преобразява. На някои от последователите на Юлиан им се струвало, че това преобразено и обожено в Богочовешкото единство човечество вече не може да бъде наричано “тварно” - така възникнала сектата на *актиститите* (“нетварниците”)... До подобен извод стигали и някои привърженици на Севир в споровете за човешкото познание на Христа. В Богочовешкото съединение ограничеността на човешкото знание трябва да бъде снета веднага и пасивно - иначе възниква раздвояване на човешкото “неведение” и Божественото всеведение и “единството на природата” ще бъде нарушено. Така разсъждавали в Александрия привържениците на някой си Стефан Ниов. Това разсъждение отчасти напомня доводите (не изводите) на Аполинарий за невъзможността на истинското съединение на “две съвършени” именно по силата на ограничеността и удобопревратността на човешкия ум. Но “ниовитите” намирали друг изход от тази трудност. Те отричали всяко различие в Христа след съединението, в което и човешки-

ят ум веднага се възвисявал до Божественото всеведение. Тук отново се вижда влиянието на квиетисткото разбиране на човешката мисъл. Повечето севириани по този въпрос били “криптици” - всеведението на Христа само не се проявявало по човечество. Изглеждало нечестиво да се допуска, че човешкото “неведение” на Христа (в частност за съдния ден) би могло да бъде действително, а не само целесъобразно премълчаване... Трябва отново да се отбележи, че и за православното богословие това бил нерешен въпрос. Но за монофизитите той бил и неразрешим. Иначе казано, в пределите на монофизитските предпоставки той бил разрешим само чрез признаването на *пасивната* асимилация на човешкото от Божественото... Във всички тези спорове се открива една неточност и неяснота на религиозното виждане, повредено от антропологическия квиетизъм. В монофизитското движение има вътрешна двойственост, раздвояване на чувството и мисълта. Може да се каже, че богословието на мотнофизитите е било по-православно от идеалите им; или по друг начин казано, че богословието в монофизитството били по-православни от мнозина вярващи, но техният неудачен, “монофизитски” език им пречел да постигнат пределна яснота. Затова по странен и неочакван начин монофизитството става “по-православно” именно тогава, когато спада религиозната вълна и богословието застива в схоластика. Именно тогава близостта на монофизитите до св. Кирил става така очевидна. Защото това е близост в думите, а не в духа... Източникът на монофизитството не е в догматическите формули, а в религиозната страст. Целият патос на монофизитството е в *самоунижаването на човека*, в острата необходимост да се преодолее човешкото като такова. И оттук идва инстинктивният стремеж възможно най-рязко да се отличи Богочовекът от човеците дори в Неговото човечество. Този стремеж може да се проявява в различни форми и с различна сила в зависимост от това, доколко просветлена и обуздана е тази знойна жажда за чо-

вешко самоунижение, избликваща от подсъзнателните и тъмни дълбини. Неслучайно монофизитството е било толкова тясно свързано с аскетическия фанатизъм, с аскезата на самоизтезанието и надлома. И не е случайно, че в монофизитските кръгове отново оживявали оригеновските мотиви за всеобщия апокатастасис. В това отношение особено изразителен е самотният образ на сирийския мистик Бар-Судаили с неговото учение за всеобщото възстановление и заключителното “единосъщие” на цялата твар с Бога. Неоплатоническата мистика парадоксално се преплита с източния фатализъм. Апотеоз от самоунижението, такъв е парадоксът на монофизитството. И само от тези психологически предразположения може да се разбере трагическата история на монофизитството... Един закъснял епилог на монофизитското движение бил монотелитският спор. Това бил спор за формули и по-скоро за формулите на църковната дипломация, отколкото на богословието. Но все пак в тези формули се проявява не само съблазнителната тактическа двусмисленост - в тях се чувства опасна неяснота на богословското виждане или възприятие. Ето защо този спор за думи се разгорял с небивало ожесточение и бил поръсен с кръвта на православните изповедници... Монотелитите били поддържани и дори вдъхновявани от държавната власт, която била загрижена за възстановяването на религиозното единство на разпадащата се империя. Съглашението с монофизитите било отдавнашна мечта на императорите (срв. още “Енцикликон” на Василиск 472, “Енотикон” на Зенон 482, унионалните опити на Юстиниан). Сега тя станала натрапчива идея. Но съглашение с монофизитите търсела и иерархията, и не само поради неискрена уклончивост. Много от “синодитите” смятали разногласието с умерените севириани за незначително и маловажно, почти историческо недоразумение. Струвало им се, че то трябва и може да се разсее с мъдра отстъпчивост. Подобна надежда свидетелства за объркаността на христологическите

представи, за неяснотата на богословския опит. Във всеки случай надеждата се оказала измамна... В тази именно обърканост се състояла монотелитската опасност... В историята на монотелитския спор могат да се различат два периода. Към първия се отнася съглашението на Кир Александрийски с местните севириани ("теодосианите") през 632 (633) г. То било прието и в Константинопол от патр. Сергий, главния вдъхновител на цялото унионално начинание, и закрепено с императорски указ. Одобрил го и папа Хонорий. Унионалните анатематизми били съставени много уклончиво, но с монофизитска терминология. Това бил очевиден компромис. Православните видели главната неправда на това съглашение в признаването, че Христос извършвал и Божественото, и човешкото чрез "едно Богочовешко действие" (μία θεαυδρικη ενεργεια). Защитниците на съглашението настоявали, че те не се разминават със свитъка на Лъв, че повтарят вярата му. И наистина "единството на действието" те разбирали не в смисъл на "сливане". Те ясно различавали Божественото и човешкото, единството отнасяли не към "естеството", а към "ипостасата" и никога не наричали "едното действие" "естествено", а винаги именно "ипостасно"; самото определение на "едното действие" като "Богочовешко" вече откроявало сложността му. И все пак "едно действие" означава много повече, отколкото "едно лице". Монотелитите не забелязвали това. Погрешността на "моноенергизма", разбира се, не е в това, че човешкото в Христа се изповядва като "Богодвижно" - този извод по необходимост следва от учението за единството на Богочовешкото лице или субект и никой от православните никога не го е оспорвал. Грешката била в това, че тази "богодвижност" монотелитите по примера на севирианите разбирали като пасивност на човешкото. Действието на Божеството в човечеството на Христа те сравнявали с действието на душата в човешкото тяло. Тази обичайна аналогия в дадения случай става опасна. Защото тя не откроява най-важ-

ното - свободата на човешкото в самата му Богодвижност, докато тялото е именно несвободно в своето подчинение на душата. Монотелитите не чувствали точно тази разлика. Човешкото те си представяли прекалено натуралистически. Във всеки случай те отказвали да говорят за “две естествени действия”, опасявайки се да не би с такава признание да удвоят ипостасата. Своеобразието на човешкото не се откроявало с достатъчна сила - затова именно, защото не го и чувствали. И трябва да добавим, че “енергия” означава нещо повече, отколкото само действие - по-скоро жизнеспособност и жизнена дейност. Монотелитите се опасяват да признаят “естествената” жизнеспособност на човешкото в Христа, смесвайки я с “независимостта”, и затова за тях човешкото се оказва неизбежно пасивно... Вторият период в историята на монотелитския спор започва с издаването на “Ектезиса” на имп. Ираклий (“Изложение на правата вяра”, 638 г.). Тук вместо “едно действие” се утвърждава “единство на волята” или “желанието” (εν θελήσει); при това се забранява да се говори и за “едно”, и за “две действия”. Новият термин бил подсказан от папа Хонорий. В самата постановка на въпроса имало явна двусмислица. “Единството на волята” може да се разбира двояко. Или като пълно и съвършено съвпадане или съгласие на човешкото и Божественото желание, или като единичност на Божествената воля, на чийто всеки “знак” човешкото се подчинява без собствено или “естествено” желание. Иначе казано - единството на волята може да означава или само единство на субекта, или също така и “безволност” на човешкото. Остава неясно какво именно е искал да каже патриарх Сергий, съставяйки своето “изложение”. Като че ли първото - тъй като той мотивира признаването на “едното желание” с невъзможността да се допусне каквото и да било раздвоение или “противоречие” във волята на Богочовека. И наред с това той забранява да се говори за две естествени воления и с това сякаш изважда волята от “човеш-

кото” в Христа... В монотелитското движение трябва да се различават две дълбочини. Разбира се, монотелитството е възникнало като дипломатическо движение, като търсене на спасителен компромис. И може да се каже, че това била “политическа ерес”, еретичество от политически подбуди. Но с това монотелитското движение все още не се изчерпва. То дълбоко развълнувало Църквата. Монотелитството било симптом на богословска несигурност и обърканост. И при цялата богословска безцветност на монотелитските формули в тях бил рязко поставен един нов догматически въпрос - пък макар и от противното. Това бил въпросът за човешката воля. Целият монотелитски спор именно затова и станал възможен, защото на този въпрос още не бил даден окончателен отговор; и нещо повече - самият въпрос още не бил узрял, още не се бил връзал в съзнанието. Съблазънта на квиетизма още не била надживяна. Цялата полемика на преп. Максим с монотелитите се свежда, строго казано, до разясняването, че волята е необходим момент от човешката природа, че без воля и свобода човешката природа ще е неистинска и непълна. При тези антропологически предпоставки христологическият извод следвал от само себе си. В монотелитското движение бива разобличена последната тайна на монофизитството. Това е съмнението за човешката воля. Нещо по-различно от това при Аполинарий - не съблазънта за човешката мисъл... В известен смисъл монофизитството било “догматическо предугаждане на Исляма” (както отбелязва Шпенглер)... - Монотелитското движение завършило с мълчаливо отстъпление, напразен опит да се скире в мълчание (“Типосът” от 648 г., който забранявал въобще да се обсъжда въпросът за двете или едната воля). Но сега вече не можело да се наложи мълчание. Необходимостта от решителен отговор ставала все по-остра. Отговорът бива даден на VI Вселенски събор през 680 г. (той бил закрит през 681 г.)... Съборът повторил и допълнил Халкидонския орос и го продължил в следното опреде-

ление: “Проповядваме също, според учението на Светите отци, че в Него има и *две естествени воли, тоест желаниа* (δύο φυσικὰς θελήσεις ἤτοι θελήματα), и *две естествени действия* (δύο φυσικὰς ἐνεργείας) - неразделно, неизменно, неразлъчно и неслитно. И двете естествени желаниа не са потивоположни (едно на друго), както казват нечестивите еретици, съвсем не! *Но Неговото човешко желание не противоречи и не противоборства, а следва или още по-добре да се каже, подчинява се на Неговото Божество и на всемощното желание*” (ἐπομεινον..., καὶ μὴ ἀντιπίπτον ἢ ἀντιπαλαίον, μᾶλλον μὲν οὖν καὶ ὑποτασσόμενον). Това определение почти буквално е взето от посланието на папа Агатон, изпратено до събора. А папата повтарял определението на Латеранския събор от 649 г., който следвал учението на преп. Максим. Затова оросът от VI събор вече не изисквал нов богословски коментар. Този коментар вече бил направен предварително в богословската система на Максим Изповедник.

11. В догматическите спорове от V и VI век много рязко е бил поставен въпросът за значението на богословските предания. Учението на Църквата е неизменно; затова древните доводи, позоваването на миналото имат особена доказателствена сила. И по това време отеческите свидетелства се привеждат и вземат предвид с особено внимание в богословските спорове. Именно през това време се съставят сводове и сборници на отечески текстове. Но наред с това се появява необходимост от критично отношение към миналото. Не всички исторически предания могат да бъдат приети. За пръв път този въпрос се поставя още през IV век във връзка с учението на Ориген. Но преодоляването на оригенизма в историческото богословие се е извършило почти мълчаливо, името на Ориген се е споменавало много рядко. Друг обрат взел въпросът за Антиохийската традиция. При несторианските спорове подозрението паднало върху цялото богословско минало на Изтока. И като отговор бил поставен

противоположният въпрос - за александрийските предания. С течение на времето необходимостта от критически синтез и преразглеждане на преданията ставала все по-очевидна. И по времето на Юстиниан бил направен първият опит за историческа равносметка. Именно в това е смисълът на V Вселенски събор (553 г.). Той бил свикан за съд над “трите глави”, т. е. всъщност за съд на антиохийското богословие. Но неслучайно на събора бил поставен и един по-общ въпрос - за “избраните отци” (*εἰρητικοὶ πατέρες*). Списъкът на отците бил подсказан от императора в неговото писмо, четено при откриването на събора - той бил повторен на третото събрание на събора. Този списък пояснява общото и неопределено позоваване: “според учението на Отците”, “следвайки учението на Светите отци”... Назовани били имената на Атанасий, Иларий, Василий, двамата Григориевци, Амвросий, Августин, Златоуст, Теофил и Кирил, Прокъл, папа Лъв. В избора на имената се усеща определен замисъл. Разбира се, западните били назовани заради западните, на Изток те никога не са имали осезателно влияние и тук ги познавали много слабо. Но характерно е, че от “източните” бил посочен само Златоуст (в парадоксално съседство с Теофил!). Дори това било вече съд над “Изтока”. Имената на великите Отци от IV век не се нуждаят от обяснение. Но нова острота имало в изброяването на александрийците: Теофил, Кирил, тук се включва и името на Прокъл (разбира се, с неговия “свитък до арменците”)... Този списък отразява не само личните вкусове и симпатии на Юстиниан. Той е типичен за цялата епоха. И самият Юстиниан само изразявал господстващите настроения. Той не бил новатор. Той правел равносметка. Стремел се да построи и дострой цялостната система на християнската култура и живота. Този замисъл има своето величие, но и своята велика неправда. Във всеки случай Юстиниан винаги мислел по-скоро за християнското Царство, отколкото за Църквата. Неговият патос бил в това целият свят да ста-

не християнски - цялата “населена земя”, ἡ οἰκουμένη. В това той виждал своето призвание - свещеното и теократическо призвание на християнския цар. Това призвание в неговите очи било особен дар Божи, втори дар, независим от свещенството. Именно царят е призван да осъществи системата на християнската култура. В много неща Юстиниан насилствено изпреварва събитията. Той бързал да достроява. С това се обяснява и неговата унионална политика, неговият стремеж да възстанови вселенското единство на вярата, нарушено след Халкидонския събор. С това се свързва и намесата му в богословските спорове въобще. Юстиниан не търпял разногласия. И в споровете за единството той неведнъж от “най-християнски владетел” се превръщал почти в Диоклециан (сравнението е на папа Агапит, 536 г.). Твърде често синтезът се изразявал до насилствен и безплоден компромис - в историята на V събор има много трагични страници, особено в неговата предистория. Донякъде е вярно, че въпросът за “трите глави” възникнал почти случайно, че спорът за антиохийските традиции бил възбуден или възобновен изкуствено. Юстиниан имал свои тактически мотиви да издаде известния едикт от 544 г. Съвременниците твърдели, че този едикт бил подсказан и дори съставен от палестинските оригенисти (от Теодор Аскида) с цел да отвлекат вниманието от самите себе си. Такова едно обяснение е прекалено просто... В едикта имало “три глави” - за Теодор Мопсуестийски и неговите книги; за възраженията на Теодорит срещу св. Кирил; за “нечестивото” писмо до Марий Персиеца, известно под името на Ива Едески. Императорът предлагал те да бъдат анатемосани. Едиктът предизвикал голямо брожение навсякъде. Изглеждало като че той е написан в полза на монофизитите. В него видели скрито осъждане на Халкидонския събор, макар че императорът открито анатемосвал онези, които биха тълкували неговите “глави” в такъв смисъл... Особено бурно било възмущението в Африка, като цяло на За-

пад... Противниците на едикта не толкова защитавали антиохийците, колкото смятали самия едикт за ненавременен и опасен практически. Уместно ли е да се преразглеждат и поправят решенията на предишни събори? И възниква общият въпрос: възможно ли е въобще посмъртно осъждане на братя, починали в мир; не са ли те вече неподвластни на какъвто и да е човешки съд, представяйки се на съда Божи? Привържениците на този едикт изглеждали “гонители на мъртвите” (“некродиокти”). Именно за това се спорело повече от всичко. Упорствали именно западните. Папа Вигилий смутено се колебаел между волята на императора и мнението на своята Църква. Спорът се проточил за много години. Императорът държал на своето и от време на време наистина почти се преобразявал в Диоклециан. През 551 г. той издал ново “Изповедание” срещу “трите глави” с 13 анатематизми. Накрая през 553 г. се състоял вселенски събор. Не било леко да се накарат западните епископи, които вече се били събрали в Константинопол, да се явят на събора... И постановленията на събора били приети на Запад едва след дълга и упорита борба... Съборът признал за възможно посмъртното осъждане, съгласил се с доводите на императора и издал 14 анатематизми, в които е повторена по-голямата част от анатематизмите от 551 г. Решението се предхождало от подробен разбор на заподозрените богословски паметници и сравняването им с безспорните образци на православната вяра. Опасната неточност на антиохийските книги се откривала съвсем очевидно. В известен смисъл това било преразглеждане на въпроса за Ефеския събор, а не за Халкидонския. Можело да се спори за своевременността на такова преразглеждане. На мнозина им се струвало, че това не е необходимо, че психологически това може да бъде изгодно само на монофизитите. Струвало им се, че няма защо да се борят с несторианската опасност, когато дебне опасност от противоположната страна. Всички тези доводи имали

практически характер и протестиращите не отивали подалеч от формалните възражения. Но каквито и да са били мотивите, които са накарали Юлиан да постави въпроса за “трите глави”, по същество той бил прав. Затова съборът приел неговите анатематизми. В тях подробно се опровергава и се осъжда несторианството, но заедно с това и лъжеученията на Аполинарий и Евтихий... Това било тържествено потвърждаване на Ефеския събор и нова присъда над “източните”. Много е характерно и това, че на събора бил осъден и оригенизмът. Инициативата за осъждането принадлежала отново на императора. Още през 543 г. той издал 10 анатематизми срещу Ориген и всички, които защитават нечестивите му заблуди. Този едикт бил приет и в Константинопол, и в Палестина, и в Рим. Преди събора Юстиниан се обърнал към епископите с ново послание за Ориген. Изглежда осъждането на Ориген било провъзгласено от събралите се отци преди официалното откриване на събора, затова за него не се споменава в съборните “деяния”. И все пак то е включено в анатематизмите на събора (анат. 11; срв. *Трул.* 1); и по време на самия събор за него споменава Теодор Аскада. Скоро след събора за осъждението на Ориген и оригенистите съобщава Кирил Скитополски в своето житие на Сава Освещени и направо го приписва на вселенския събор. Освен Ориген били осъдени Дидим и Евагрий. Осъдени били определени “нечестиви заблуди”, изказани от самия Ориген или от последователите му. Осъждането се отнасяло преди всичко за палестинските оригенисти, нарушаващи покоя в тамошните манастири. Още през 542 г. те били осъдени от патр. Ефрем на местния събор в Антиохия. Още по-рано срещу оригенистите писал Антипатър, Бостърски епископ (в Аравия). Палестинският оригенизъм бил свързан със сирийския (срв. Бар-Судаили)... В своите едикти Юстиниан само повтарял обвиненията, отправени по места. Малко преди събора в Константинопол пристигнали специални пратеници от

лаврата на преп. Сава, оглавявани от игумена Конон. Монасите представили на императора специален доклад с изложение на “цялото нечестие”... Трудно е да се каже колко точно цитирали Ориген неговите обвинители. Във всеки случай осъдените мнения наистина произтичат от неговите предпоставки. В едикта от 543 г. се осъжда учението за предсъществуването и прераждането на душите, учението за вечната душа на Исус, още преди възплъщението съединила се с Божествения Логос - учението за това, че Той бил не само човек заради човеците, но и серафим за серафимите, че някога Той ще бъде разпнат заради демоните - учението за апокатастасиса и т. н. По-подробно е посланието от 522 г. Тук е направен очерк на цялата му система. Нейната основна идея е, че от вечността всичко е било сътворено в съвършена духовност и чрез отпадането е възникнал сегашният разнороден и телесен свят; световният процес ще завърши с всеобщо възстановяване и пълно развъплъщаване на всичко съществуващо. Това е схемата на самия Ориген. Ние можем с точност да кажем какво в системата на Ориген е привляквало оригенистите от VI век. Кирил Скитополски разказва за разделението на палестинските оригенисти на *исохристи* и *протоктисти*. Имената им са твърде прозрачни. *Исохристите* твърдели, че във всеобщото възстановление всички ще станат “равни на Христа” (ἰσοὶ τῷ Χριστῷ) - и този извод следва направо от антропологическите и христологическите предпоставки на Ориген. *Протоктистите* очевидно говорили не толкова за апокатастасиса, колкото за предсъществуването - и преди всичко за предсъществуването на душата на Исус като “първо творение” (πρῶτον κτισμα)... Не е трудно да се разбере защо тези идеи могли да се разпространяват именно в монашеска среда; от тях естествено следвали практическите изводи - за пътищата на аскетическия подвиг... И отново може да се спори дали е било необходимо да се повдига въпросът за Ориген на вселенски събор; но

неправдата на Ориген не подлежи на съмнение... Осъждането на оригенизма на V събор е осъждане на вътрешните съблазни на старото александрийско богословие, което още не било изгубило влиятелност в известни, при това доста широки кръгове. Забраните на V събор означават съд над грешките от миналото. Те свидетелстват за прелома в богословското съзнание. Антиохийската и александрийската традиции са прекъснати. Започва византийската епоха.

12. През V и VII век църковната култура изкрystalизира. Непреходен символ на тази епоха е великият храм на Премъдростта, на Присносъщното Слово в Константинопол. Творческото напрежение се чувства в някаква дълбочина. То е по-ясно в аскетиката, отколкото в богословието. Но от новия аскетически опит се ражда нов богословски синтез, нова система. Тя се открива пред нас в творенията на преп. Максим. Именно той, а не Дамаскин прави творческата равностметка на ранното византийско богословие. С това именно се обяснява и мощното му влияние през следващите векове... И отново се изостря противоречието между Империята и Пустинята. С катастрофична сила се проявава то в иконоборческия смут. Теократическият синтез в стила на Юстиниан се оказва двусмислен и преждевременен. И той се разпада. В този смисъл иконоборческото движение е край на епохата на ранния византизъм. Но в гоненията и в мъченическия подвиг вече просветва зората на новия живот...

II СВЕТИ КИРИЛ АЛЕКСАНДРИЙСКИ

1. ЖИТИЕ

1. За живота на св. Кирил до встъпването му на Александрийската катедра са известни съвсем малко достоверни факти. Очевидно той е произхождал от уважаван Александрийски род и бил племенник на архиепископ Теофил. Роден е вероятно в края на 70-те години на IV век. Ако съдим по творенията на св. Кирил, той е получил широко и завършено образование. В него се вижда добрият познавач на Писанието. Той започва литературната си дейност с опити за алегорическо тълкуване в областта на Стария Завет. Според по-късни и не много надеждни сведения, св. Кирил е прекарал няколко години в пустинно уединение. През 403 г. той съпровожда Теофил на известния събор “под дъба”, свикан против Златоуст, и по тонва време вече е принадлежал към клира. През 412 г., след смъртта на Теофил, Кирил встъпва на Александрийския престол. Това не се разминало без “народно вълнение” и се наложила намеса на военна сила.

2. И за първите години на епископството на св. Кирил, до началото на Несторианските спорове, е известно малко. Между архиепископа и Александрийския префект Орест от самото начало се установили изострени отношения. Според свидетелството на историка Сократ “Орест отхвърлил дружбата на епископа”, “той ненавиждал владичеството на епископите, защото те отнемали много от властта на поставените от царя началници”. В несъгласията на епископа и префекта се намесили Нитрийските монаси, и то много неудачно. Върху префекта било из-

вършено нападение, той едва се спасил от побоя. Един от нападналите го монаси бил подложен на жестоко наказание, от което умрял. Архиепископът предал тялото му на достойно погребение като мъченик за благочестието. “Простите хора, разказва Сократ, не одобрили тази Кирилова ревност, защото знаели, че Амоний бил понесъл наказанието заради своето безразсъдство и умрял в мъчения не защото бил принуждаван да се отрече от Христа”... По своя темперамент св. Кирил бил борбен човек. И на епископската катедра той веднага се проявява като страстен и властен човек. Веднага започва борба с новацианите, затваря всички новациански храмове в Александрия, изема им свещената утвар, а техния епископ Теопемпт лишава от всичко, което той има; при това се възползвал от мощта на светската власт. Към първите години на епископството на св. Кирил се отнася и борбата му с александрийските евреи. Отношенията между християните и евреите в Александрия постепенно се влошавали. Накрая евреите извършили коварно нощно нападение върху християните. “Раздразнен от това, разказва Сократ, Кирил с огромно множество народ се отправя към иудейските синагоги, отнема ги, а тях самите прогонва от града, като оставя имуществото им на разграбление.” Орест се опитал да застане в защита на евреите, представяйки на император Теодосий II неизгодността на поголовното изселване на евреите от Александрия, но това нямало успех... Към това време се отнася народният смут, по време на който била убита жената философ Ипатия. Вината за това убийство мнозина приписвали на архиепископа - едва ли с основание. Във всеки случай епископската дейност на св. Кирил преминава в тежка и смутна обстановка. Александрия въобще била неспокоен град. Св. Кирил се стараел да внесе успокоение с пастирското си слово. Проповедите той наричал свое обичайно и постоянно дело. В своето време те имали голям успех - според свидетелството на Генадий Масилийски хората ги учели наизуст.

До наше време от тях са запазени сравнително малко. В своите ранни проповеди св. Кирил настойчиво се бори с метежния дух на александрийците, изобличава разбойничеството, изобличава суеверията на езичниците и двоеверието на християните. В по-късните проповеди догматическите въпроси засенчват въпросите за нравствения живот. Особено интересни са “Пасхалните послания” на св. Кирил. От тях са запазени 29, писани през периода 414 - 442 г.

3. Встъпилият през 428 г. на Константинополската катедра Несторий скоро предизвиква смущение и вълнение със своето христологическо учение. Започналото в Константинопол брожение скоро се разпространява и далеч извън пределите му. “Навсякъде - пише малко покъсно Иоан Антиохийски, - и в отдалечените, и в близките до нас места всичко се раздвижи, навсякъде се говори за едно и също. Като че някаква силна бура изведнъж застигна църквата: навсякъде вярващите с всеки изминал ден се отделят един от друг заради тези приказки. Западът, Египет и дори Македония решително прекратяват единението” (с Несторий). Константинополските вести достигнали до Александрия много скоро, вероятно от апокрисиариите на Александрийския епископ, и още през пролетта на 429 г. Кирил се излиза срещу Несторий, впрочем без да го назовава по име. Поради това, че “мисли, чужди на истината, започват да се разпространяват и в Египет”, св. Кирил изпраща специално и подробно “послание до монасите” за разяснение на христологическите истини. След това св. Кирил се обръща с послание и към самия Несторий, като го призовава да пресече тази “вселенска съблазън”, която предизвикват неговите мнения и писания. Св. Кирил се изразявал меко и сдържано, но Несторий много нервно и раздражено посрещнал това вмешателство на “египтянина” в неговите дела. По-нататъшното развитие на несторианския спор се усложнява много от постоянното съперничество и взаимното недоверие меж-

ду Александрия и Константинопол - мнозина си припомняли за борбата на Теофил с блажения Златоуст. Намесата на св. Кирил бива посрещната с голямо недоволство от двора - изглеждало така, като че “египтянинът” отново нарушава установения с толкова труд църковен мир. Привържениците на Несторий настройват императора срещу св. Кирил, както навремето арианстващите клеветели великия Атанасий. Св. Кирил с голямо огорчение научава за това и при цялата си природна страстност продължава да действа сдържано и миролюбиво. В началото на 430 г. той се обръща към Несторий с второ догматическо послание и разяснява в него въз основа на Преданието и неизменната църковна вяра тайната на възплъщението. Това послание впоследствие бива одобрено от Ефеския събор. В същото време св. Кирил пише по спорните въпроси до различни лица - до император Теодосий (“За правата вяра”), до жена му Евдокия и до сестрите му. В тези послания той много подробно разяснява догмата на възплъщението, анализира неправилните мнения за него и възраженията на несторианите против истинната представа за Богочовешката ипостас на Христа. При това св. Кирил привежда голямо количество отечески свидетелства. Накрая той излиза с пет книги против Несторий. Всички тези творения на св. Кирил получават широко разпространение. По такъв начин въпросът за мненията на Несторий бил поставен ясно и отчетливо. Очевидно Кирил бил възложил на своите апокрисиарии в Константинопол да поискат от Несторий формално присъединение към догматическите му вероизложения... На Несторианската проповед св. Кирил противопоставил своето изповедание. Не всички и не навсякъде се отнесли еднакво към положителната и към полемическата страна на дейността на св. Кирил и не всички противници на Несторий били готови да се обединят около св. Кирил. Това много забавило и затруднило победата на истината. Заедно с това далеч не всички веднага разби-

рат цялата сериозност и важност на надигащия се догматически спор. Първи разбрали това в Рим. Между папа Целестин и св. Кирил веднага се установило пълно единомислие и папата упълномощил Александрийския архиепископ да действа от негово име в качеството на негов “местоблюстител” (*vices gerens*)... В Рим съдили не само въз основа на представените от св. Кирил материали - самият Несторий изпратил на папата сборник със свои проповеди. Целият този материал бива предаден за заключение на известния масилийски презвитер Иоан Касиан, който скоро представя в Рим своите “Седем книги за възплъщението на Христа”. Неговото заключение е много рязко. И през август 430 г. папата заедно с местният събор обявява учението на Несторий за еретическо и поръчват на св. Кирил още веднъж да се обърне към Несторий с увещание - и ако Несторий в срок от десет дни не принесе разкаяние и отречение, папата щял да го обявява за низложен и отлъчен. Чрез св. Кирил папата изпраща своите послания до самия Несторий, до константинополския клир и до някои епископи от Изтока. През октомври 430 г. се събира поредният местен събор в Александрия. Той повтаря определенията на Римския събор и ги допълва с подробна формула на отречение за Несторий. Това били известните 12 “глави” (*κεφαλαια*) или анатематизмите на св. Кирил, дванадесет на брой. Едновременно с това св. Кирил се обръща с писмо до Иоан Антиохийски, до Ювеналий Иерусалимски и до Акакий Верийски, едни от най-почитаните и уважавани епископи на Изтока. На основание на тези писма и на римските определения Иоан Антиохийски се обръща към Несторий с предупредително послание... Но анатематизмите на св. Кирил са посрещнати на Изток с недоумение и дори с тревога. По поръчение на Иоан Антиохийски те биват разкритикувани от Андрей Самосатски и още порязко от Теодорит Кирски. Налага се св. Кирил писмено да се защити срещу тези възражения. Опонентите на св.

Кирил хвърлят върху него сянката на подозрение в неправомислие и аполинаризм. В това време Несторий подбуждал хората в Константинопол срещу “египтянина”, напомнял за предишната вражда на Александрия към Константинопол, за гонението на Златоуст, подето от Теофил Александрийски. Заедно с това Несторий задържал действието на Римското и Александрийското съборни решения, като убедил императора да се свика вселенски събор. Сакрата за свикването на събора бива издадена на 19 ноември 430 г., за срок на свикването била определена Петдесятница, следващата година. В Константинопол очевидно се страхували, че Кирил ще се отклони и няма да се яви на събора. Той обаче посрещнал с радост свикването на събора, очаквайки той да разреши спора. Той се готвил активно за него, събирайки материали за догматическото разглеждане на повдигнатите въпроси.

4. Дейността на Ефеския събор протича в трудна и тежка обстановка. Главният борец за православието бил св. Кирил, поддържан от местния епископ Мемнон и римските легати. Несторий имал поддръжката на императора и упълномощеният от императора да открие събора и да се грижи за реда на него комит Кандидиан открито препятствал на действията на православните. Веднага след пристигането си в Ефес св. Кирил започва да излиза с речи и проповеди по предмета на спора както на събранията на епископите, така и пред народа, избличавайки Несторий и защитавайки се от повдигнатите срещу самия него подозрения и обвинения. Ефеският епископ Мемнон открито застава на страната на св. Кирил и забранява на Несторий и неговата свита достъп до градските храмове, избягвайки общение с него като с човек със съмнителна вяра... Отношенията веднага се изострят... Откриването на събора се забавя заради закъснението на “източниците”... След двуседмично изчакване св. Кирил решава да започне събора независимо от рязкото противодействие на Кандидиан и Несторий и протестите на привържени-

ците му. Откритият събор е председателстван от св. Кирил. Биват разгледани всички догматически материали. Несторий не се явява на събора и съборната депутация не е допусната от императорската стража в дома му. В резултат на това Несторий е обявен за низложен и отлъчен, а второто (вероятно и третото) послание на св. Кирил срещу него било прието и одобрено. Това става на 22 юни 430 г. Под постановлението на това първо събрание стоят 197 подписи (протестът на Несторий пък бил подписан от 10 епископи освен него самия). Тези постановления предизвикали негодуванието на Кандидиан - той смятал събранието от 22 юни за незаконно сборище и препятствал отците да се свързват с Константинопол и другите градове. Впрочем на него не му се удава да изолира отците на събора. Св. Кирил съумявал да изпраща писма и пратеници и в Александрия, и в Константинопол. Императорът заел страната на Несторий. Подкрепили Несторий и пристигналите най-накрая "източни" начело с Иоан Антиохиски. Те не признали открития събор. Срещнали се недружелюбно и невнимателно с отците му и без да обсъдят въпроса по същество, съставили заедно с привържениците на Несторий свой събор, на който осъдили и низложили Кирил и Мемнон за "еретическите глави" (*propter haereticum praedictorum capitulorum sensum*) и за нарушение на църковния мир. По такъв начин събралите се в Ефес епископи се разцепват и разделят. Истинският събор продължава да действа и след пристигането на "източните" независимо от протестите им и рязкото противодействие на светските власти. В това време пристигат римските легати и встъпват в общение с Кирил и събора (събранието от 11 юли)... В една от ефеските си речи св. Кирил образно описва дейността на събора като борба със свирепа и многоглава змия, а Иоан Антиохийски изобразява като коварен наблюдател, който внезапно и неочаквано застава на страната на врага и започва да поразява със стрелите на ненавистта ранените и изтоще-

ни борци, на които е трябвало да помогне. Без преувеличение можем да кажем, че тежестта на борбата повече от всички изнася върху си св. Кирил и затова той с право казва за себе си: “Аз излизам срещу него с изваден духовен меч. Аз се сражавам за Христа със звяра.” В Ефес той се сражавал сам, а в Константинопол - чрез своите апокрисиарии и чрез специалните пратеници Потамон и Комарий, които останали в Константинопол, след като донесли там деянията на Римския и Александрийския събор от 430 г. Императорът утвърдил низложението на Кирил и Мемнон, но утвърдил и низложението на Несторий - и разчитал на примирението на разцепилите се. За привеждане в изпълнение на тези разпореждания бива изпратен комитът Иоан. Той пристига в Ефес в началото на август. Кирил и Мемнон са задържани под стража - впрочем те все пак успявали да общуват с външния свят. Бил взет под стража и Несторий. Истинският събор протестира срещу действията на императора, възразявал срещу намесата му в делата на вярата. И двата събора изпратили свои представители в Константинопол. Тези делегати се срещнали с императора в Халкидон в средата на септември. Тук побеждават привържениците на Кирил. Несторий бил отстранен от Ефес. За негов приемник бил поставен и посветен св. Максимиан. Впрочем “източните” не се съгласяват с това. Мемнон и св. Кирил са освободени. На 31 октомври 431 г. св. Кирил се завръща в Александрия, изтерзан от борбата, но с ореола на изповедник. Делегатите на истинския събор останали в Константинопол като своеобразен временен съвет при новия Константинополски архиепископ.

5. Св. Кирил продължава догматическата борба и след Ефеския събор. Победата над Несторий била постигната с цената на разкол в Църквата, който се дължал на богословско недоразумение между “египтяните” и “източните”. На дневен ред стои задачата за помирение и възсъединение. Освен това несторианството не било по-

бедено напълно и съборното осъждане на Несторий не било прието от всички на Изток. За “източните” лъжата на несторианството още не се била разкрила. Богословската борба трябвало още повече да се задълбочи - с нова острота възниква въпросът за смисъла на цялото антиохийско богословие, за богословието на Теодор и Диодор като общопризнати учители на Изтока. И заедно с това бил поставен въпросът и за александрийското богословие, типичен представител на което сега бил св. Кирил... Веднага след събора св. Кирил прави равностойна на борбата в своята “Защитна реч” до императора. След това той се заема с разбор на възраженията на Теодорит срещу 12-те му анатематизми... Въпросът за възсъединение с “източните” бил много остър. “Източните” поставят като условие за помирието отказа на Кирил от всичко писано от него срещу Несторий, “или в послания, или в откъси, или в цели книги”, и преди всичко от “главите” му. Разбира се, това е невъзможно и би означавало отказ от Ефеския събор. Св. Кирил счита за невъзможно онова отстъпление в догматическата неяснота, което му предлагали “източните” - да се ограничат с Никейския символ и да го пояснят с христологическото послание на св. Атанасий до Епиктет Коринтски. Заедно с това Кирил старателно разяснява смисъла на своите богословски съждения. Работата по помирието напредвала бавно. Налагало се да се води борба и с придворните интриги - не само с думи, но и със злато... Постепенно на Изток се оформя група умерени, които са съгласни на общение с Кирил, но упорстват срещу низложението на Несторий. Малцина се съгласяват с низложението на Несторий. Има и немалко упорити противници на св. Кирил и преки привърженици на Несторий. В края на 432 г. умереното болшинство на “източните” изпраща в Александрия Павел Емески. Той успява да сключи договори с Кирил и на Рождество през 432 г. той бива приет в общение в Александрия. В началото на 433 г. се възстановява и пълното единство на Църквата.

Св. Кирил го отбелязва със знаменитото си послание до Иоан Антиохийски “Да се възвеселят небесата”... Впрочем това “възсъединение” с Изтока не минава без спорове - възражения имат и упоритите антиохийци, и крайните александрийци. Наложило се Кирил да разяснява на последните смисъла на “възсъединяването”. Бавно се успокоявал и Изтокът. Подозренията срещу св. Кирил не престават. Заедно с това започват и спорове за Теодор Мопсуестийски. Равула, епископът на Едеса, веднага след Ефеския събор анатемосва Теодор и подтиква св. Кирил към същото. Разгорелият се спор, след като се прехвърля и в Константинопол, бива спрял от императорската забрана “да се предприема каквото и да било срещу умрелите в мир с Църквата”. По това време това съдейства за благо на Църквата, тъй като осъждането на антиохийските богослови заплашва да наруши спокойствието на Изтока, който още не е умиротворен напълно. Св. Кирил се въздържа от резки действия, но в същото време работи върху книга срещу Теодор и Диодор и не скрива отрицателното си отношение към “хулния им език и перо”.

6. Животът на св. Кирил, доколкото ни е известен, почти изцяло се разтваря в историята на неговото време. Ние го познаваме почти само като борец с несторианството и наистина главно към това са били насочени силите му. Съдейки по запазените проповеди и писма, можем да си го представим като настойчив и твърд пастир, внимателно следящ живота на своето паство и своя диоцез. След един бурен живот в 444 г. той умира. В църковната памет завинаги се запазва образът му на задълбочен и остър богослов. Това не се препятства и от факта, че монофизитите злоупотребявали с името, авторитета и думите му. За православните борци с монофизитството св. Кирил винаги си остава “правило на вярата” - за папа Лъв и Флавиан. Халкидонските отци определяли вярата си като “вярата на св. Кирил”. На съжденията на Кирил се осланял и V Вселенски събор при осъждането на “трите

глави”. На св. Кирил се осланял и св. Максим Изповедник в борбата си с монотелитите, и преп. Анастасий Синаит. По-слабо е влиянието на св. Кирил на Запад. За него тук сякаш премълчавали и във всеки случай малко го познавали и помнели. Паметта на св. Кирил на Изток се почита на 9 юни, заедно със св. Атанасий - на 18 януари, а на Запад - на 28 януари.

2. ТВОРЕНИЯ

1. Сред творенията на св. Кирил първи по време са екзегетическите му трудове върху Стария Завет. Още преди да своето епископство, той пише книгата “За поклонението в дух и истина” (в диалогична форма), 13 книги “Изящни речения” - *Глѡфурѡ*, и вероятно тълкувания на малките пророци и на книгата на Исаия. В тези тълкувания св. Кирил се придържа към александрийския метод, понякога дори и в крайностите му. “Отсечи безполезността на историята и сними, така да се каже, дървесината на буквата, и стигни до самата сърцевина на растението, т. е. щателно изследвай вътрешния плод на заповяданото и го употреби за храна” - така той определя правилото на тълкуванието. Зад буквата на Писанието той търси “духовния смисъл”. Прилагано към Стария Завет, това правило се оправдавало напълно, “защото в закона са дадени образи и със сенки е очертано изображението на истината”. Затова именно законът е отменен само в буквата си, но не и по духовно съдържание и смисъл. В духовен смисъл законът и досега запазва смисъла си. В първия си тълкувателен труд св. Кирил разкрива този тайнствен, иносказателен и непреходен смисъл на Моисеевия закон и нахвърля цялостен очерк на старозаветното домостроителство. В частност той се спира на старозаветните прообрази на Църквата. В книгата “Изящни речения” той разработва същата тема и си поставя за задача да покаже, че “във всички Моисееви книги е про-

образено тайнството на Христа”. Сравнително по-слабо алегоризмът е изразен в тълкуванията на пророческите книги, в тях преобладават историческите търсения. Само откъслечно са запазени Кириловите тълкувания на Книга Царства, Песен на Песните, на пророците Иезекиил, Иеремия, Варух и Даниил... Освен към гръцкия текст св. Кирил често се обръща и към еврейския.

2. Към донесторианското време се отнася съставянето на едно обширно тълкувание на Евангелието от Йоан - в 12 книги, от VII и VIII книга са запазени само откъси. Коментарът има догматически характер и по произход се свързва със задачите на противоарианската полемика. Тълкуванието на Евангелието от Лука, което първоначално се е състояло от 156 беседи, се е запазило с някои пропуски - в древния сирийски превод то е по-пълно, отколкото в гръцкия оригинал. Запазени са и незначителни откъси от тълкуванието на Евангелието от Матей и на други новозаветни книги. Екзегетическите творения на св. Кирил били впоследствие преведени на сирийски, вече в монофизитска среда.

3. На догматически теми св. Кирил пише твърде много. Към донесторианския период се отнасят двата огромни труда, посветени на разкриването на Троическия догмат - “Съкровищница” и книгите “За Светата и неразделна Троица”. В “Съкровищницата” св. Кирил в проста и кратка форма прави равносметка на цялата противоарианска полемика, като особено се осланя на св. Атанасий. Преди всичко той се спира на библейските доводи. В книгата за Троицата св. Кирил развива мислите си в по-свободна и при това диалогична форма. Тук св. Кирил се докосва и до христологическата тема. И двете книги са написани за негов приятел по име Немезий.

4. По време на несторианската борба св. Кирил пише много. На първо място трябва да припомним знаменитите му анатематизми или “главите” срещу Несторий с отнасящите се към тях “обяснения” и “защити” против “източ-

ните” и против Теодорит. Преди анатематизмите са съставени “Схолията за възплъщението на Единородния” и книгата “За правата вяра” - до императора (Теодосий) и до царствените деви. След Ефеския събор е съставено “Словото против нежелаещите да изповядват Светата Дева като Богородица” и диалогът “За това, че Христос е един”. Всичките тези “книги” на св. Кирил, насочени срещу несторианството, много рано биват преведени на сирийски, отчасти от Равула, епископ Едески. Само частично са запазени книгите “Против синусиастите” и “Против Теодор и Диодор”. Тук трябва да добавим и многобройните писма, много от които собствено представляват догматически трактати. Такива са писмата или посланията до Несторий, писмото до Иоан Антиохийски, съдържащо формулата на единението, писмата до Акакий Милетийски, до Валериан Иконийски,, двете писма до Сукенс, епископ Диокесарийски. В догматическите творения на св. Кирил видно място заемат позоваванията на отеческото предание. Изглежда, той е съставил и специален свод на отеческите свидетелства, “книгата с текстовете”, за която споменава Леонтий Византийски. Вероятно Кирил е писал и против пелагианите.

5. Запазени са първите 10 книги от обширния апологетически труд “За светата християнска религия против безбожния Юлиан”. От XI и XX книга са се запазили само незначителни откъси на гръцки и сирийски. Целият труд очевидно се е състоял от 30 книги. Св. Кирил разглежда тук “трите книги на Юлиан против Евангелието и против християните”, писани през 362-363 г. и очевидно запазили популярността си и в началото на V век. “Книгите” на Юлиан са ни известни само от откъсите, запазени у св. Кирил. Той привежда изцяло текста на противника си и после подробно го разглежда. В запазените книги става дума за отношението между езичеството и иудейството и между Стария и Новия Завет. В частност св. Кирил много говори за съгласието помежду Евангелистите, между синоптиците и Иоан. Полемиката на св. Кирил е твърде ряз-

ка. Новото в нея не е много. Св. Кирил повтаря предшестващите го апологети, особено Евсевий Кесарийски. Св. Кирил започва да пише чак след Ефеския събор.

3. БОГОСЛОВИЕ

1. В своето богословско изповедание св. Кирил винаги изхожда от Писанието и от учението на отците. Той рязко подчертава ограничеността на нашия разум и недостатъчността на словесните ни средства и оттука извежда необходимостта да се осланяме на прякото свидетелство на Словото Божие. “И наистина разсъдението за Най-висшата от всички Същност и Нейните тайни се оказва дело опасно и за мнозина не безвредно”, забелязва св. Кирил. Заедно с това той не придава особено значение на логическото изковаване на понятията, употребявани за определянето на истините на вярата. В това е неговата слабост, която много му пречи в борбата с несторианството... Св. Кирил настойчиво подчертава пределите на логическото съзнание: не само Божествената Същност, но и тайните на Божията воля са непостижими и неведоми за човека и не бива с прекалена любознателност да се домогваме до причините и основанията. В Своето самобитие Божествената природа е недостъпна, съкровена и неумопредставима - не само за човешкия взор, но и за всички твари. Само чрез разглеждане на Божиите дела е възможно в някаква мяра да възходим към познанието на Бога. Но при това трябва твърдо да се помни за безграничното разстояние между Бога и тварта, за несъизмеримостта на безпределната природа на Твореца с ограничеността на тварите. Отпечатъкът никога не е равен на самия печат и отражението на истината в нашето умопредставление не е тъждествено със самата истина. Ние винаги “ущърбно мислим за Бога”... Само в сенки и загадки е достъпно за нас познанието за Бога... “За кого не е очевидно, отбелязва св. Кирил, че нашата природа не притежава нито

понятията, нито словата, посредством които би било възможно напълно вярно и правилно да се изразят свойствата на Божествената и неизречима природа. Затова ние сме принудени да употребяваме думи, съобразни на нашата природа, поне за известно изяснение на превишаващите разума ни предмети. В действителност нима може да се изрази такова нещо, което превишава и самата наша мисъл. Поради това ние, като приемаме грубостта на човешките понятия за нещо като символ или образ, трябва да се стараем да преминаваме по достъпния за нас начин към самите свойства на Божеството"... И в тайнствените съзерцания на пророците се откривала не Божията природа, "такава, каквато е тя по самата своя същност", но само "вЪдението на подобие на Божията слава"... В самото Писание истината се открива само по отношение на нещо и прикровено, и затова без благодатна помощ и озарение истинното разбиране на Писанието не е достъпно. Само в опита на вярата се разкрива смисълът на Словото Божие. Само вярата, а не изследването ни извежда извън пределите на нашата тварна ограниченост. Вярата трябва да предшества изследването, твърдото знание може да се утвърди само на основанието на вярата. Без просвещение от Духа не е възможно се стигне познание на истината, невъзможно е да се придобие и точно разбиране на Божествените догмати. И Отец не дава познание за Христа на нечистите, защото не прилича да се излива драгоценното миро в ямата... Знанието за Бога е *умозрение* и *съзерцание* за разлика от външното познание. Сегашното ни знание е знание несъвършено, "знание отчасти"; но заедно с това то е знание истинно и достоверно, защото и в малкото знание сияе с цяла и неповредена красота истината... В бъдещия живот тази непълнота и прикровеност ще бъде снета и тогава ние "неприкровено и ясно ще съзрем славата на Бога, съобщаващ ни най-ясно знание за Себе Си"... "Тогава, като вече нямаме нужда от какъвто и да било образ, нито от загадки и притчи, ние ще

разумяваме красотата на Божествената природа на Бога и Отца като че с открито лице и с безпрепятствен ум, съзирайки славата на Явилия се от Него.” Сияещата красота на звездите помръква от силата на слънчевата светлина. Така и в съвършената светлина на Божествената слава ще изчезне сегашното тъмно познание. Св. Кирил не се ограничава само с апофатическото богословие. Но пред знанието чрез изследване и разсъждение той предпочита знанието (“гносиса”) в опита на духовния живот с Христа и в Христа. Тънък и остър богослов, той съвсем не бил философ по духовния си строй. В много неща той е близък до кападокийците и особено до св. Григорий Богослов.

2. Пълното знание за Бога се състои не само в знанието, че Бог съществува, но и “че Той е Отец и на Кого е Отец, като очевидно тук се включва и Светият Дух”, казва св. Кирил. В това именно се състои и висшето знание за Бога, открито чрез Христа - в това, че Той е явил на хората името на Отца, че ги е довел до разбирането на Троическата тайна. Името Отец е име по-съответстващо на Бога, отколкото името Бог... Божията Троичност е висшата истина на вярата, откриваща се само в Христа и чрез Христа. В нея е и съществената новост на християнството. Св. Кирил подчертава, че Троическата истина е в същото време неизследима тайна, приемана във вярата и само до определена степен разяснима по несъвършените аналогии на тварната природа... В изложението на Троическия догмат св. Кирил изхожда от Писанието и се опира на отеческото предание и преди всичко на творенията на св. Атанасий. Поради противоарианската полемика той с особено внимание се спира върху разкриването и доказателството на онтологическия характер на Троическата ипостас. Следвайки кападокийците в тринитарното богословие, св. Кирил отчетливо различава понятията “същност” (или “природа”), от една страна, и “ипостас” от друга. Единната Божествена природа се познава “в три самостоятелни ипостаси”; разбира се, не само се познава, но и съще-

ствува. Троическите имена сочат действителни различия, особеностите на ипостасното съществуване. Троическите ипостаси са различни по битие, всяка съществува по своему (*ιδίως*) - е това, което е; и заедно с това те са единосьщни... Това единосьщие означава не само отвлечено единство или тъждество на природата, но и съвършено взаимопроникване и взаимно “общение” на Божествените Лица, *την εισαπαν αναπλοκην*. Затова във Всяко Лице се познава Всяко изцяло, тъй като при всички особености на съществуването Си Те “съществено пребивават едно в друго”, *εν αλληλοις ενυπαρχοντες ουσιωδως*... Троическите имена са относителни, сочат взаимното отношение на ипостасите. И освен ипостасни различия в Светата Троица няма никакви други... При това разкриване на Божественото Триединство св. Кирил остава в пределите на кападокийското богословие. Божественото единство означава за него съвършено тъждество на природата и неразторжимо взаимоотношение на ипостасите. Това единство на Божествената природа и Божествения живот се проявява в съвършеното единство на Божиата воля и Божествените действия. И над всички е едното Царство и Държава на Светата Троица, защото всичко е неразделимо от Отца чрез Сина в Духа... Неведомото Троическо единство на Божественото битие и живот намира и трябва да намира свое съвършено отражение и подобие в Църквата. Христос довежда вярващите в Него до духовно единство - “така че съгласното във всичко и неразделно единомушно единение отразява чертите на природното и същностното единство, мислимо в Отца и Сина”. Разбира се, съюзът на любовта и единомислието не достига до тази неразделност, която имат Отец и Син в тъждеството на същността. И все пак в единомушието и единомислието на вярващите намира отражение и същностното тъждество, и съвършеното взаимопроникване на Лицата на Св. Троица. Защото съществува и някакво “природно единство”, посредством което ние се свързваме един с друг

и с Бога в Христа и чрез Христа; така че всеки от нас, бидейки самият себе си “в своя предел и ипостас”, “отделени един от друг по души и тела в отделна личност”, ние съществено се съединяваме в единството на тялото Христово - чрез Евхаристията... Ние ставаме “сътелесни” един на друг и сътелесни на Христа, Който пребивава в нас чрез плътта Си... “Нима вече не е ясно, че всички ние съставляваме едно както един в друг, така и в Христа”, заключава св. Кирил. И отново ние неразторжимо се съединяваме помежду си в единството на Духа - “възприемайки надмирния отпечатък на съединилия Се с нас Свети Дух”... И така “ние всички сме едно в Отца и Сина и Светия Дух - едно по тъждество на свойствата и по еднаквост в религията, и по общението със светата плът на Христа, и по общението с единия и Свят Дух”. При цялата непълнота на подобие Църквата като съюз на единокъшето и мира в някакъв смисъл се явява най-добър образ на Божественото единство - и образ, посочен от самия Христос в Неговата първосвещеническа молитва: “както Ти, Отче, си в Мене, и аз в Тебе, тъй и те да бъдат в нас едно”... (Иоан. 17: 21).

3. Загатнатата още в Стария Завет Троичност на Божеството е явена от Христа в Новия. Откровението за Бога като Отец е откровение на Троичността, защото Отчеството предполага синовство и Отец е Отец на Сина. Името на Отца е име на ипостас и посочва отношението на Първото Лице към Второто и към Третото. Отец се именува също и Начало, и Източник, защото Той е корен и източник на Божеството, като наименованието източник тук означава само “битие от което”. Към Божествения живот са свършено неприложими понятията за време и изменение - затова всички ипостасни свойства и отношения трябва да бъдат мислени като вечни и непреходни. Между Божеството и Отчеството на Първата Ипостас няма никакъв промеждутък и вечността на Отчеството означава вечност на неизреченото Божествено

рождение, т. е. вечност на Синовството. От вечния Отец се ражда вечният Син. Той не “произхожда”, не “възниква”, но извечно е “бил” и пребивава в Отца като в източник, винаги съществува в Него като негово Слово, Премъдрост, Сила, Начертание, Отблясък и Образ... На тези последните определения - определения апостолски и любими на св. Атанасий, св. Кирил придава особено значение - те особено ясно изразяват съвършеното единосьщие и равночестност на Отца и Сина. Като образ, отблясък и “начертание” на Ипостасата на Отца, Синът е неотделим от Този, Чийто отблясък Той е, но Сам се намира в Него и има Отца в Себе Си поради съвършеното тъждество на природата и свойствата - “Самият се намира в Отца природно”... Без съвършеното тъждество на свойствата не би имало точност на отпечатъка и начертанието. Синът е в Отца и от Отца, не извън или с времето получил Своето битие, а намирайки се в същността и възсиявайки от нея, като от слънце изхожда блясъкът му. Рождението е акт на природата ($\tau\eta\varsigma\ \phi\upsilon\sigma\epsilon\omega\varsigma$), а не действие на волята - и в това е разликата между рождението и творенето. Синът пребивава в “лоното на Отца” като “вкоренен в него поради неизменно тъждество на същността”, като “в-съществуващ и винаги съ-съществуващ” в Отца и с Отца, $\omega\varsigma\ \epsilon\nu\upsilon\lambda\alpha\rho\chi\omega\nu$. Затова Отец се съзерцава и “проявява” в Сина като в някакво огледало, като в Свой “съществен и природен образ”, като в образа на своята същност. Синът се нарича Начертание именно затова, защото начертанието е съприродно и неотделимо от онази същност, на която то е начертание. По такъв начин за св. Кирил “единосьщие” обозначава не само генеративното сходство и общността на свойствата, но и съвършеното и неразделно *единство на живота*. Понятията “рождение” и “начертание” взаимно се допълват и се обясняват. Начертанието указва съвършеното подобие на свойствата, а рождението - произхождението “от същността” и “природното съпребиваване” с Отца. В “единосьщието” или “природното един-

ство” не изчезва самоипостасността на Лицата; при единство на същността Отец и Син пребивават Всеки “в своето Лице” (εν ἰδίῳ προσώπῳ) и в особено съществуване (ἰδιαστατως), но без разделяне и разсичане - едновременно и разделно, и съединено. При св. Кирил няма съвършено еднообразие в тринитарната терминология и през покъсната кападокийска словоупотреба нерядко се промъква предишната, никейската и Атанасиевата. Той използва цялата съвкупност от понятията и определенията за това да обоснове и разкрие съвършеното единосьщие на Сина и Словото.

4. Синът е Творец и Промислител на света, неразделно с Отца и Духа, Начало и Устроител на всичко възникващо и тварно. В творческата дейност на Сина няма никаква служебност или подчиненост; напротив, в нея проличава господството Му над всичко. “Сам бидейки по природа Живот, Той многообразно дарува на съществата битие, живот и движение. Не посредством някакво разделение или изменение Той влиза във всяко от различните по природа бития - но самата твар се различава от неизречената премъдрост и сила на Създателя... И един (е) Животът на всичко, влизащ във всяко същество, колкото подобава за него и колкото то може да възприеме.” Затова Евангелистът казва: “**ЕЖЕ БЫСТЬ. ВЪ ТОМЪ ЖИВОТЪ БЪ**”... (Иоан. 1: 3-4) - такъв е бил очевидно най-древният прочит на тези евангелски стихове, променен вече в следарианската епоха. Всичко съществуващо има живот в Словото... Тварта възниква и оживява чрез прикосновението и причастието към Живота, и в Словото има своя живот и битие. Синът не само призовава тварта към битие, но и поддържа произлязлото чрез Самия Себе Си, “като че примесвайки Себе Си към това, което няма по своята природа вечно битие, и ставайки Живот за съществуващото, за да пребивава и остава всичко което е произлязло в пределите на своята природа”. Като присъства в тварта по причастие (δια μετοχής) и я

оживотворява, Словото като че ли превъзмогва слабостта на тварните същества, които са възникнали и поради това подлежащи на разрушение, и “като че изкуствено им устройва вечност”. Словото е Живот по природа или Саможивот и затова То е живот за тварта. Чрез светлината на Словото от мрака на небитието тварта става и възниква, “И светлината в мрака свети”... Присъствието на Словото в творението не изтрива границата между него и тварта. Напротив, тази граница става за нас още по-ясна, когато се открива, че тварта съществува и живее само чрез причастие към другото, което тя не е, само чрез причастие към самосъщия Живот. Творението е непостижимо действие на Божията воля и творческата сила е присъща единствено на самия Бог. Тварта е другоприродна на Бога и като имаща начало трябва да има и край. От тази природна неустойчивост нея я опазва само благостта Божия... Тези размисления на св. Кирил много напомнят учението на св. Атанасий в ранното му слово “За възплъщението”. И заедно с Атанасий св. Кирил отхвърля филионовската представа за Словото като “посредник” между Бога и света при творението и промишлението за тварта. Между Бога и тварта няма нищо средно, никаква “средна природа” или същество. Над тварта е единствено само Бог, а всичко друго “подлежи на игото на робството”....

5. Учението за Светия Дух е развито от св. Кирил твърде подробно. Поради полемически мотиви той се спира на доказателството за Божествеността на Духа. Светият Дух е от Бога и е Бог, единосъщен на Отца и Сина и по никакъв начин не е по-долу или по-малък от Тях по Божествено достойнство. Той притежава “превишаваща всичко същност”, “най-чиста и най-съвършена природа”, Той е Бог от Бога, “самопремъдрост и самосила”, $\alpha\upsilon\tau\omicron\chi\rho\eta\mu\alpha$ $\sigma\omicron\phi\iota\alpha$ $\kappa\alpha\iota$ $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$. И затова Той ни съединява с Божествената природа и вселявайки Се в нас, по причастие ни прави храмове Божии и богове по благодат. Чрез него Бог обитава в хората. Той е пълнота на всички блага и

източник на всяка красота, Дух на истината, живота, премъдростта и силата. Духът Свети изхожда от Отца и начинът на това Божествено изхождение не ни е открит и е непознаваем. Изхождайки от Отца, Светият Дух пребивава в Отца същностно, защото изхожда “неразделно и неразторжимо” и е “собствен” Дух на Отца. По силата на съвършеното и неразделно единосьщие на Св. Троица, Светият Дух е “собствен” и на Сина, “същностно е съединен с Него”, по естество “природен” и Му принадлежи, естествено пребивава в Него - Той е “собствен Дух на Отца и Сина”. И заедно с това Той съществува ипостасно и за Себе Си... Поради тъждеството на природата Духът е неразделим от Сина и *чрез Него* изхожда по природа... Св. Кирил се стреми да подчертае съвършеното единосьщие и неразделност на Сина и Духа: “Синът, бидейки по същност съобщник на природните блага на Отца, има Духа по същия начин, както това трябва да се разбира за Отца - *тоест* не като чужд и външен Нему.” Затова Той изпраща или излива върху света Духа. Когато говори за изхождането на Духа чрез Сина, св. Кирил няма за цел да изследва или определя начина на “неизреченото изхождение”, но се стреми, от една страна, да утвърди истината на единосьщието, а, от друга - да определи отношенията между действията на Духа и въплътилия се Син в света. Казано по друг начин, той се стреми да разясни смисъла на Ниспосланието и съшествието на Светия Дух в света във връзка с изкупителното дело на Сина Божи. Спасителят говори за Духа като за “Друг Утешител”, за да Го различи от Себе Си и да покаже Неговата особена и собствена ипостас. И заедно с това Той Го нарича “Дух на Истината” и видимо Го “вдъхва”, за да засвидетелства принадлежността на Духа към Божествената същност или природа. “За да видят учениците, че обещава да им дарува не обсебеност от чужда и инородна сила, но Самия Себе Си (само че) по друг начин - затова нарича Параклита Дух на Истината, т. е. Дух на Самия

Себе Си, защото Светият Дух не може да се мисли като чужд на същността на Единородния, изхожда природно от нея и *по отношение на тъждеството на природата* не е нещо друго в сравнение с Него, макар и да се мисли като самосъществуващ. И така изразът “Духът та Истината” трябва да ни води към пълното познание на Истината. Като точно познаващ Истината, на Която Той е Дух, не частично ще бъде откривана тя на почитащите Го, но всецяло ще съобщава тайната за Нея... И няма да говори нищо, което да противоречи на Мене, и няма да ви проповядва чуждо учение, защото не ще въвежда каквито и да било Свои закони. Тъй като Той е Дух и като че ум Мой, то и ще говори това, което е в Мен. И Спасителят казва това не за да смятаме Светия Дух за служебен, според невежество на някои, а, напротив, от желание да увери учениците, че бидейки не друг, не различен от Него *по отношение на единосъщиято*, Неговият Дух, разбира се, ще говори така и ще действа, и ще желае. Той не би предричал бъдещето също като Мен, ако не съществуваше в Мен и не произхождаше чрез Мен, и не беше една същност с Мен”... Св. Кирил има предвид “природното единение” на Сина и Духа и произтичащото оттук единство на делото им. По силата на Троическото единосъщие Духът, бидейки “чист образ” на Отца, е и “природно подобие” на Сина. Затова в Духа, преподаван от Отца, Синът води своите ученици, учи ги и чрез Духа се вселява в тях. Да виждаме у св. Кирил доближаване до Августиновата представа за изхождение на Духа и да сближаваме неговото $\delta\acute{\iota}\ \upsilon\iota\omicron\upsilon\varsigma$ с *filioque*, би било нарушаване на мисловната връзка. И това пряко се подкрепя от неговото собствено свидетелство. В IX анатематизъм против Несторий св. Кирил осъжда онези, “които говорят, че единият Господ Иисус Христос е прославен от Духа, ползвайки собствена Му сила *като чужда* (*αλλοτρία*), и от Него е приел властта да побеждава нечистите духове и да твори в хората Божествени знамения, а не казват, напротив, че Духът, чрез Когото Той е творил Богознамения

ята, е *собственият* Нему (ιδιος) Дух”. Блаж. Теодорит отбелязва срещу това: “Ако Кирил нарича Духа собствен на Сина в смисъл, че Той е *съестествен* на Сина и изхожда от Отца, то ние сме съгласни с него и признаваме думите му за православни. Ако пък (той го нарича) в смисъл, че уж Духът от Сина или чрез Сина има битие, то ние отхвърляме това определение като богохулно и нечестиво”. Св. Кирил в своя отговор потвърждава, че съвсем не е имал предвид предположеното от Теодорит “нечестиво” мнение, но е искал да подчертае, че Духът “не е чужд и на Сина, *защото* Синът притежава всичко съвкупно с Отца”. IX анатематизъм има, разбира се, христологическо съдържание и в него св. Кирил отхвърля погрешната представа за отношението на Христа по човешката Му природа към Духа като към “чужд” на тази природа и в противовес издига твърдението за “собствеността” или родството на Духа и въплътеното Слово. Той иска да каже: между Христа и Светия Дух отношението не е както между светците и Духа... Христос не само приема Духа Свети по Своето човечество, но и Сам на Себе Си Го дава като Бог заради нас, за освещение на Своята плът като начатък на нашето естество. Той получава Светия Дух от Самия Себе Си, “приема Своя собствен Дух и Го дава на Себе Си като Бог”. Възгледите на св. Кирил по този въпрос не са се променяли и той никога не си е поставял за задачата да изследва начина на изхождение “чрез Сина”...

6. В своето троическо изповедание св. Кирил прави равносметка на вече завършилата богословска борба и работа. Новото и оригиналното при него е малко. Целият интерес и цялото значение на троическото му богословие се заключава именно в тази несамостоятелност. Той ни свидетелства за общоприетия богословски светоглед от началото на V век. Особено внимание заслужава учението му за ролята на Словото при сътворението - това е последната глава в историята на древното християнско учение за Словото, за Логоса.

4. ДОМОСТРОИТЕЛСТВО

1. В своето христологическо изповедание св. Кирил изхожда от живия и конкретен образ на Христа, както той е запечатан в Евангелието и се пази в Църквата. Това е образът на Богочовека, на Въплътилото се Слово, слязло от небесата и станало човек. С пределна отчетливост св. Кирил определя и описва смисъла на въплъщението още в ранните си трудове (в частност в тълкуванието на Евангелието от Иоана). “Словото стана плът”... Това значи че Единородният е станал и се е нарекъл човек ... *Стана плът*, пояснява св. Кирил, “за да не помисли някой, че То се е явило по начина, по който Се явява в пророците или в другите светци, но То наистина стана плът, т. е. човек”. По този начин Словото не е излязло от собствената и неизменна Божествена природа и не се е превърнало в плът. Божеството на Словото никак не се е умалило от въплъщението. Във въплъщението Божият Син не е изгубил Божественото достойнство, не е оставил небесата, не се е разделил с Отца - да се допусне умаление на Божеството на Словото във въплъщението, би значило да се разруши целият смисъл на въплъщението, защото това би означавало, че при въплъщението не се е извършило действително и пълно съединение на Божеството и човешката природа. Словото е Бог по природа и в плът, и с плътта - има я като *собствена* и заедно с това различна от Себе Си. И когато Син Божи в образа на човек, “като прие образа на раб”, Се е вселил и живял сред хората на земята, славата на Божеството Му неизменно е изпълвала небесата и Той е съпребивавал с Отца - “и ние видяхме славата Му, слава като на Единороден от Отца”... Неприкосновено остава Божественото достойнство на Въплътения се. “Затова, отбелязва св. Кирил, - макар и Евангелистът да казва, че Словото е станало плът, той не твърди, че То е било победено от немощта на плътта или

че се е лишило от изначалната сила и слава веднага щом се е облякло в нашето немощно и безславно тяло”, когато е снизходило до братство робите и тварите. Напротив, в Христа робското естество се освобождава, възхождайки в тайнственото единство с Онзи, Който е приел и носил “образа на роб”; и поради родството с Него върху всички нас също се разпростира Неговото Божествено достойнство, преминава и върху цялото човечество. Защото “всички ние сме били в Христа и общото лице на човечеството възхожда към Неговото Лице; и Той обогатява всички за благополучие и слава чрез общността на своята природа с човеците”. Това не е бил някакъв “друг Син”, но единият и същи Син на Отца, приел заради нас човешката плът върху Себе Си - “съвършен по естеството на Божеството, и след това като че ли умален в мярата на човечеството”... “Цялото тайнство на домостроителството се състои в самопринизяването и самоунизяването на Сина Божи”, казва св. Кирил... И чрез този “кеносис”, чрез това неизречено и самоволно снизхождение и самоунизяване въплътеното Слово заема “като че средно място” между Бога и хората, между небесното Божество и човечеството... Чрез Него като чрез Посредник ние “се съприкосновяваме с Отца”... Защото Той и нас има в Себе Си, тъй като е възприел нашата природа, “преобразявайки я в свой собствен живот” чрез някакво неизречено съединение и сливане... С това земно тяло, което е станало тяло на Словото, Той бил и се явил едновременно и Бог, и човек, съединил в Себе Си разделеното и разграниченото по природа. По природа плътта, т. е. човечеството, в Христа е нещо “друго”, различно от Съществуващия от Отца и в Отца Бог Слово. Но заедно с това “ние разбираме Словото като едно с Неговата собствена плът”. Именно в това неизречено “сливане” (συνδρομη) и “единство” (ενωσις) се заключава “цялото тайнство на Христа”, “единия от две” (εν τι το εξ αμφοιν)... Синът Божи, Христос, има едно Лице и една ипостас и към тази *една ипостас*

на Въплътилото се Слово се отнася всичко, което се казва в Евангелието. Свети Кирил пояснява това единство с примера за неразделното съединение на душа и тяло в живия човек - те са различни помежду си, но не допускат обособяване. Душата и тялото се съединяват в единия човек. Боговдъхновеното Писание проповядва един Син и Христос. “Доколкото Той е Бог Слово, Той се мисли като друг в сравнение с плътта; доколкото пък Той е плът, Той се мисли като нещо друго в сравнение със Словото. Доколкото съществуващото от Бога Отца Слово е станало човек, поради неизреченото единение и сливане това “друг и друг” трябва съвършено да се изгуби. Синът е един и единствен и преди съчетаването с плътта, и когато се съединява с плътта.” Христос не се дели на “двоица Синове” и “собственото човечество” на Словото не бива да се отсича от “истинното Синовство”. Христос е бил истинен и пълен човек (τελειος ανθρωπος) - “цялостен човек”, от разумна душа и тяло... Не само на вид и не в някакво умопредставление е бил Той човек, макар и да не е бил “обикновен човек” (φιλος ανθρωπος)... Той е бил човек истинно и природно и притежавал всичко човешко освен греха. Той възприел “цялостната природа на човека” и в това е смисълът на Неговото спасително дело, защото, повтаря след св. Григорий Богослов св. Кирил, “което не е възприето, то не е спасено”. В Христа възприетата от Него плът се преобразува в “собствено качество” на животворното Слово, т. е. в живот, и сама става животворяща. И затова животвори и нас. “Словото, неизречено и намиращо Се свръх човешкото разбиране, съединило Се със своята плът и като че пренесло я цялата в Себе Си, поради силата, която може да животвори нуждаещото се от живот, е прогонило от нашата природа тлението и е отдалечило смъртта, изначално получила сила (над нас) поради греха. Подобно на този, който взел искрата, насипва върху нея много вършинак, за да съхрани семето на огъня, така и Господ наш Иисус Христос чрез своята

плът скрива в нас живота и влага безсмъртието като някакво семе, всецяло унищожавашо в нас тлението.” Неразделното обединение и като че ли “сплетение” в едното лице и ипостас на Христа, на Божеството и всецялото човечество, като преобразява човешката природа в святост и нетление, извършва подобно преображение и във всички хора, по мярата на съединението им с Христа. Защото в Христа е съществено осветена и преобразена човешката природа. При описанието на Богочовешкия Лик на Христа, двойствен и едновременно неразделно единен, св. Кирил подобно на св. Атанасий се ръководи от сатириологически мотиви и изобщо в христологията си е твърде близък до Атанасий. Само “единият Христос”, Въплътеното Слово, Богочовекът, а не “богоносният човек” може да бъде истински Спасител и Изкупител. Защото спасението се състои преди всичко в оживотворяване на тварта и затова самосъщият Живот е трябвало неразделно да се открие в тленното по природа. Свети Кирил нарича Христа нов Адам, подчертава общността и братството на всички хора с Него по човечество. Но главното ударение той поставя не върху това вродено единство, а върху единството, което се осъществява във вярващите чрез тайнственото съединение с Христа в приобщението към Неговото животворящо Тяло. В тайнството на светото Благословение (Евлогия или Евхаристия) ние се съединяваме с Христа така, както разтопените късчета восък се сливат помежду си. Не само по настроение и по любов ние се съединяваме с Него, а същностно, “физически” и дори телесно като клонки на животворната лоза. И както малко квас заквася цялото тесто, така и тайнствената Евлогия заквасва цялото ни тяло, като че го омесва със себе си и го изпълва със своята сила, “така че и Христос пребивава в нас, и ние в Него, защото съвсем справедливо може да се каже, че и квасът се намира в цялото тесто, и тестото по подобен начин са оказва в целия квас”. Чрез светата Плът Христова “в нас проник-

ва свойството на Единородния, т. е. Животът” и цялото живо човешко същество е преобразува във вечен живот, и създаденото за вечно битие човечество се явява по-високо от смъртта, освобождава се от мъртвеността, навлязла с греха. Едно Лице или Ипостас на Христа като Въплътено Слово - това за св. Кирил не е отвличена или спекулативна истина, до която той достига по пътя на разсъждение - това е пряко и непосредствено изповедание на вярата, описание на опита и съзерцанието. Единият Христос Св. Кирил съзерцава преди всичко в Евангелието. “Доколкото Единородният, Словото Божие, стана плът, Той сякаш е подложен на разделение и думите за Него изхождат от едно двойко съзерцание... Но макар и словата за Него да са станали като че двойствени, все пак Самият Той във всичко е един и същ, неразделим на две след съединението с плътта”... В евангелския образ тайнствено се съчетава славата на Единородния с нищожеството на човешкото естество, до време скриващо Божеството на Словото. Но за вярващите Божествената Слава от самото начало ясно просветва през унижения образ на раб. В непосредственото съзерцание за св. Кирил се открива “взаимообщението на свойствата” и той не излиза извън предела на опита, когато пренася имената от едната природа на другата. Защото възприетото от Словото човешко естество се явява собствено на Него.

2. В ереста на Несторий св. Кирил вижда отрицание на преискреното и онтологическо съединение в Христа на Божественото и човечеството, отрицание на единия Христос, разсечението Му на “двоица Синове”. И той се обявява преди всичко срещу това, като показва онези разрушителни изводи, които се предопределят и налагат в сотириологията от подобно разсечение. Преди всичко той подчертава “неизреченото сплетение” и единство. И при това разяснява, че Самият Бог Слово се явява начало и средоточие на това единство - “ние казваме, че Самото Слово, Единородният Син, неизречено роден от същност-

та на Бога и Отца, Твореца на вековете, чрез Когото е всичко и в Когото е всичко, в последните дни по благоволенieto на Отца е приел семето Авраамово според Писанието, приобщил се е към плътта и кръвта, т. е. станал е човек, приел е плътта и я е направил своя, родил се е в плът от Пресветата Богородица Мария”. Казано по друг начин, *въплъщението е явление и действие на самия Бог*, то е усвояване и възприемане на човечеството от Него - Бог Слово е единственият *действащ субект в акта на въплъщението*, Самият Логос се е родил човек от жена... В тълкуванието на Несторий св. Кирил вижда своеобразен докетизъм, докетизъм по отношение на Божеството, сякаш въплъщението само се умопредставя, сякаш само в нашето синтезиращо възприятие се обединява двойствеността на Христа... “Ако - разсъждава св. Кирил - Единородният Син Божи, възприемайки човека от досточудния Давид и Авраам, е съдействал за образуването му (в утробата) на Светата Дева, съединил го е със Себе Си, довел Го е до смъртта и възкресявайки Го от мъртвите, Го е възвел на небесата и Го е поставил отдясно на Бога, то напразно, изглежда са учили Светите отци, напразно учим ние и цялото Боговдъхновено Писание, че Той се е въчовечил. Тогава, разбира се, съвършено се срутва цялата тайна на домостроителството.” Защото излиза, че не Бог е снизходил и е изтощил Себе Си до рабския образ, а човекът е възвисен до Божествената слава и превъзходство. *Тогава движението е от долу на горе, а не от горе на долу...* Напротив, св. Кирил непрекъснато подчертава, че Христос *не е “богоносен човек”* (αυθρωπος θεοφορος), носеният Бог или носещият Бога, но *въплътилият се Бог...* “Не човек се е възцарил в нас, а Бог, явил се в човечество”... Единородният е станал човек, а не само е възприел човека... Словото е станало човек и затова е *един Христос...* В това е единството на Неговия живот и Неговото дело. И само затова то е спасително. Христос е живял, пострадал е и е умрял, като “Бог в плът” (ως Θεος εν

σαρκι), а не като човек... “Ние изповядваме - пише Кирил и съборът до Несторий, - че самият Син, роден от Бога Отца и Единороден Бог, макар и безстрастен по собственото Си естество, с плътта Си е пострадал за нас според Писанието и в разпнатото тяло безстрастно е усвоил за Себе Си страданията на *собствената Си* плът. По Божие благоволение Той е приел смъртта заради всички, като е предал *собственото Си* тяло, макар по естество Си Той да е живот и възкресение - за да може в *собствената Си* плът като в началък с неизречена сила да отхвърли смъртта, да бъде първороденият от мъртвите и началък от умрелите и да открие на човешкото естество пътя за достигане на нетлението”... Това не значи, че страданието се пренася на Божеството. Безстрастието и неизменяемостта на Божествената природа са за св. Кирил самоочевидни и във въплъщението неизменяемото Слово е останало и пребивава такова, каквото е, било е и ще бъде, не е престанало да бъде Бог. Но “домостроително” Словото стана плът - и страданията принадлежат на “*собственото човечество*” на Словото, което не съществува обособено или само по себе си... *То принадлежи не на себе си, а на Словото.* За св. Кирил е определящо *понятието за усвоението (ιδιοποιησις)*, загатнато още от св. Атанасий. Единосъщното на нас, възприетото от Девата тяло Христово е *собствено на Словото* в смисъла, в който всеки от нас говори за своето тяло (ιδιον σωμα)... Понятието “усвоение” при св. Кирил предваря по-късното учение за “въипостасността на човечеството в Христа, развито впоследствие от Леонтий Византийски. Бог Слово се е родил от Дева, дал е Кръвта Си за нас и е “усвоил” за Себе Си смъртта на Своята плът”... При такова разбиране става не само допустимо, но и необходимо отричаното от Несторий и привържениците му именуване на Светата Дева - Божия майка и Богородица... Защото роденият от Девата бил въчовечилият се Бог, а не човек, отвън присъединен към Бога. Св. Кирил винаги рязко и

решително е отхвърля аполинаризма. Той се изказва срещу Аполинарий и преди да го заподозрат и обвинят в аполинаризм. Още в тълкуванието на Евангелието от Иоана той подчертава “целостта” на човечеството в Христа и наличността на “разумна душа” в Него като субект на скръбта и човешката немощ. И тук той отхвърля всяко смесване на плътта и Божеството и всяко претворяване на плътта в Божествената природа. Съединението на Божеството и човечеството св. Кирил винаги представя като “неслято” и “неизменно” (ασυγχυτως και ατρέτως). Словото стана плът - не чрез превръщане или промяна, не чрез смесване или сливане на същностите, ου κατα μεταστασιν η τροπην... В своето прочуто “второ писмо” до Несторий св. Кирил изповядва: “Ние не казваме, че естеството на Словото, като се е изменило, е станало плът, нито че То се е превърнало в цялостен човек, състоящ се от душа и тяло. Ние казваме, че Словото *по ипостас* съединило със Себе Си тялото, одушевено от разумната душа, неизречено и непостижимо за нашия ум, е станало човек, станало е син човешки не само по воля и благоизволение, не само чрез възприятие на лицето (или “ролята”). Това ние не си представяме като унищожаване на различието между естествата в това съединение, а тъй че Божеството и човечеството са останали в едно неизречено и неизяснимо съединение - съвършени (т. е. пълни), явявайки ни единия Господ - Иисуса Христа и Сина... По този начин казваме, че Съществуващият и роденият от Отца преди вековете по плът се е родил и от жена - не така, че Божественото Му естество да е приело начало на битието Си в Светата Дева, и не така, че Той след рождението от Отца да е имал нужда да се роди от Нея. Защото безразсъдно и лекомислено би било да се говори, че Този, Който преди всички векове винаги пребивава с Отца, има още и потребността да се роди, за да започне Своето битие. Понеже Той заради нас и заради нашето спасение се е родил от Жена, съединявайки *по ипостас* (със Себе Си) чо-

вешкото естество, то затова именно се казва, че Той се е родил по плът. Не че първо се е родил от Светата Дева обикновен човек, а после върху Него е снизходило Словото, но че То, съединило се с плътта в самата утроба, се е родило по плът, усвоявайки за Себе Си плътта, с която се е родило. Така Го изповядваме ние и в страданието, и във възкресението: не казваме, че Словото Божие по самото Си естество се е подложило на ударите, гвоздейните язви и други рани, защото Божественото естество като безтелесно не е причастно на страданието. Но тъй като на всички тези страдания се е подлагало Неговото тяло, *което е Негово собствено*, затова ние казваме, че Словото е страдало за нас. Защото Безстрастният е бил в страдащото тяло"... Това изповедание справедливо се смята за едно от най-забележителните творения на св. Кирил - по яркост и точност на мисълта. Характерно тук е отчетливото акцентирание на "*усвояването*", на това, че плътта е била *собствена* на Словото, и всичко, което е претърпявал и изпитвал Христос по човечество, се отнася към *собственото* човешко естество на Словото. Пълнотата на човечеството в Христа не е ограничена или накърнена с нищо. Но това е *човечеството на Словото*, а не особено човешко "*лице*". И в този смисъл Въплътеното Слово е "едно със собствената Си плът" - "Един от две", "от две същности", "от две различни", "от две съвършени" - $\omega\varsigma \epsilon\acute{\xi} \alpha\mu\phi\omicron\tau\epsilon\rho\omega\nu \tau\omega\nu \omicron\upsilon\sigma\iota\omega\nu \epsilon\nu\alpha \omicron\upsilon\tau\alpha$... С такова утвърждаване на единството св. Кирил разяснява и защитава онтологическата действителност или "истинност" на Въплъщението. И при това той се ръководи преди всичко от сотериологически мотиви. Св. Кирил разяснява и защитава истината на опита и вярата, а не логическа схема, не богословска теория. И той спори не толкова срещу отделни богословски формули. Напразно са го обвинявали, че се хваща за думите и не иска да разбере, че и Несторий, и другите "източни" са мислили правилно, но са изразявали вярата си на друг богословски език. Той твърдял имен-

но, че те мислят погрешно и във всеки случай неточно, че “източният” начин на представяне пречи на точното възприемане на единството на Богочовешкото лице и живот. “Източната” тенденция на “различаване” преди всичко му се струвала опасна и упорството на “източните” само оправдавало подозренията му. Самият той невинаги намирал и избирал ясни и точни думи, невинаги се е изразявал внимателно и прецизно. По това се вижда, че той води не толкова богословски диспут, колкото прение за вярата. Той изхожда от съзерцанието, а не от понятията. В това е неговата сила. Именно от сотириологическите мотиви се определят изцяло, по съдържанието си, неговите знаменити “глави” или анатематизми. На сотириологическа почва ги защитава той от “източните”. В това св. Кирил е верен продължител на св. Атанасий.

3. В своите сотириологически разсъждения св. Кирил най-често се опира на двата основни текста на ап. Павел: Евр. 2: 14 - “А 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 Рим. 8: 3 - “Онова, което законът не можеше да извърши, понеже беше безсилен поради плътта, Бог *извърши*, като изпрати Своя Син в *плът*, подобна на плътта на греха, *да се принесе в жертва* за грях, и *Той* осъди греха в плътта.” Освен това св. Кирил често цитира 2 Кор. 5: 15: “А Христос умря за всички, та живите да живеят не вече за себе си, а за Оногова, Който умря за тях и възкръсна.” Иначе казано, за св. Кирил Спасителят е преди всичко Първосвещеник... Сотириологията на Кирил е най-вече сотириологията на Посланието до Евреите. Тук отново личи влиянието на св. Атанасий. Също както Атанасий св. Кирил допуска, че въплъщението и животът сред хората биха били достатъчни, ако Спасителят е трябвало да бъде само Учител, да покаже пример. Но е трябвало да се разруши смъртта и затова е била нужна кръстната жертва и смъртта - смърт

заради нас и за нас и смърт за всички. Самите ангели се освещават от заслугите на Въплътеното Слово. Защото Христос е и източник на всяка святост и живот, Велик ходатай и Посредник, и Нов Адам, начатък и корен на възроденото човечество, което се възвръща към първозданното си състояние. Изкуплението се укрепва от възкресението, което свидетелства за Божеството на Христа и утвърждава упованието за нашето възкресение. С въплъщението започва историческото Домостроителство в изпълнение на пророчествата и съдбите Божии. Но то се изпълва в смъртта. И св. Кирил подчертава, че смъртта на Христа е изкупление именно затова, защото тя е смъртта на Богочовека, или както казва той - "смъртта на Бога по плът". Само Въплътеното Слово е можело да бъде истински "светител и посланик на нашето изповедание" (срв. Евр. 3 :1). "Синът Божи, благоволявайки да снизходи до изтощение, приема от Отца призиванието към свещенство, което подобава собствено не на Божията природа, а на човешката, чрез която Той, като се уподобява на нас, изпитва всичко, свойствено на нея, *без да претърпява нищо* по Божество, но *усвоявайки всичко, извършено от чеството* по домостроителство." Словото свещенодейства "по възприетото човешко естество" - и не самото Слово е "основано на свещенодействието и в човешките мери преди въчовечаването", но свещенодейства именно Словото... "Ако някой казва, че наш светител и посланик е бил не Сам Бог Слово, когато се е въплътил и е станал подобен на нас човек, а като че някакъв различен от него човек от жена, или ако някой казва, че Той е принесъл Себе Си в приношение и за Самия Себе Си, а не само заради нас - та нали като не е познавал греха, Той не е имал нужда от приношение - анатема." Този X анатематизъм на Кирил представлява един от фокусите на неговата антинесторинанска полемика. С него е свързан и XII анатематизъм: "Който не изповядва, че Бог Слово е пострадал по плът, че е бил разпнат по плът, по плът е вкусил смъртта и е

станал първороденият от мъртвите като Бог, понеже Той е Животът и Животворящият - анатема.” Острието на тези отрицания е насочено *срещу мисълта за човешкото свещенодействие и жертва*. Смъртта на човека не може да бъде достатъчна и човешкото жертвоприношение няма изкупителна сила - ето какво иска да каже св. Кирил. Спасението не е от хората, не е от делата човешки, но само от Бога. В това е основанието на кеносиса, на снизхождението и унижението на Словото. И заедно с това очистването на човешкото естество е трябвало да се извърши чрез жертвоприношение... “Страданието е трябвало да донесе спасение на света - казва св. Кирил, - но Словото, родено от Отца, не е могло да пострада в собственото Си естество - и ето извършва делото на спасението с велика изкусност, усвоява тяло, способно да страда, поради което се и нарича Пострадало по плът, подвластно на страданията, пребивавайки по Божество извън страданията”... Та нали Писанието нарича Спасител Този, Който е създал всичко - чрез Него всичко е примирено с Отца и “умиротворено чрез кръвта на Неговия Кръст”... “В чия смърт сме се кръстили? В чие възкресение и с вяра се съ-оправдаваме?” - пита св. Кирил. “Нима сме се кръстили в смъртта на обикновен човек? И чрез вярата в него получаваме оправдание?”... И отговаря: Разбира се, че не - “но провъзгласяваме смъртта на въплътения се Бог”... Това означава, че в спасителната страст, в смъртта и жертвата за нас се открива снизхождението на Бога, а не героизмът или самовъзвеличаването на човека. Това снизхождение, или “кеносис”, се състои, разбира се, не в това, че Божеството се умалява или става подвластно на страданието - такъв кенотизъм св. Кирил решително отхвърля, и “източните” напразно са го подозирали и упреждали в пренасяне на страданията върху Божеството. Напротив, той винаги подчертава, че страданието се отнася до плътта - само тя е страдателна и удобострастна и следователно само страданията “по плът” могат да бъдат

“истински”. Но при това св. Кирил утвърждава неразделността (разбира се, не неразличимостта) на “плътта” от Божеството. Страданията са се извършвали по човечество и в човешкото естество, но това не са били страданията на “човек”, на самостоятелна човешка личност. Във всичките си анатематизми св. Кирил говори именно за това. Особено рязко е това в IV анатематизъм: “Който разпределя евангелските и апостолските слова, казани за Христа от Него Самия или от светците, между две лица или ипостаси и някои от тях отнася към човека, мислим отделно от Словото на Бога Отца, а други като благоприлични - само към Словото на Бога Отца - анатема.” Преди всичко такова разделение отрича реалността на унижаването или изтощаването - “защото къде Словото е умалило Себе Си, ако се срамува от човешките мерни?” И отново това не означава пренасяне на онова, което се казва за човечеството върху Божеството, не означава смесване на естествата - но “и едните, и другите думи *се отнасят към единия Исуса Христа*”... Защото, отбелязва св. Кирил, “знаем, че Словото на Бога Отец не е безплотно след неизреченото съединение”... И за Въплътеното Слово не следва да се говори така, както за Словото преди въплъщението, макар с въплъщението и да не се превръща, и да не се променя Божеството на Словото. След въплъщението, казва Кирил, “всичко принадлежи Нему - и Божественото, и човешкото”... И заедно с това “величието на славата” не умалява “по мярата на изтощението”... Или казано по друг начин, различието на природите не означава разделение на “лицата” или “ипостасите” - за Едно бива неразделно изказвано нещо неслято-двойко, но именно за *Единото и същото*. “Не премахваме различията в словата - казва св. Кирил, - но *не ги разпределяме между две лица*”... Единият Христос е Въплътеното Слово, а не “богоносен човек” (анатем. V); “Един със своята плът”, т. е. едновременно и Бог, и човек (анатем. II); и това е “същностно” или естествено единство”, *ἑνωσις φύσικη*, а

не само връзка по чест, власт и сила (анатем. III). “Ние казваме - обяснява св. Кирил, - че не трябва да наричаме Христос Богоносен човек, за да не Го представяме като един от светците, но Бог истинен, въплътило се и въчовечило Се Слово Божие... Словото стана плът... И доколкото е станало плът, т. е. човек, То не е Богоносен човек, а Бог, по Свое изволение предаващ Себе Си на изтощение и приемащ в собственост плътта, възприета от жена”... Затова собствено и Христос, т. е. Помазаник, се нарича самото Слово по мярата и по силата на съединението Му с помазаното човечество - а не някой друг... Прославяйки своето човечество, Словото прославя Себе Си, а не друг. Тази мисъл св. Кирил рязко изказва в два анатематизма: “Който говори, че Словото на Бога Отца е Бог или Господ на Христа, а не изповядва Един и Същия едновременно Бог и човек, доколкото Словото стана плът според Писанията - анатема”... (VI). “Който казва, че Иисус като човек е бил оръдие на Бога Слово и е обвит в славата на Единородния като различен от Него - анатема” (VII). И тази мисъл още повече се усилва в IX анатематизъм: “Който казва, че единият Господ Иисус Христос е прославен чрез Духа, като че ползвайки се от чужда Нему сила, и от Него е получил властта да побеждава нечистите духове и да извършва в хората Божествените знамения, а не почита Духа, чрез Когото Той е извършвал чудеса като собствен Нему - анатема”... Тук ударението се поставя върху противопоставянето “чужд” и “собствен”. За хората Духът е “чужд”, идващ при нас от Бога. За Христос това по никакъв начин не може да се каже, “защото Светият Дух е собствен Нему (т. е. на Бога Слово), също както и на Бога Отца” поради тъждеството на същността. И Словото действа чрез Духа, както и Отец... Той Сам извършва Божествените знамения чрез Духа, като собственик, а не като силата на Светия Дух действа в Него, като нещо по-висше от Него... В това е решителната разлика на Христа от светите люде... Оттук св. Кирил

прави следните изводи. “Първо, трябва да изповядваме Пресветата Дева Богородица (анатем. I), защото Тя е родила въплъщаващото се Слово по плът, родила Го е не за начало на битие, а за това, Той, ставайки подобен на нас, да ни избави от смъртта и тлението”. И от Девата се ражда Словото, а не някой друг, “не чрез изменение на съществуването, а чрез съединение с видимата плът”... Второ, не подобава да се говори за съ-поклонение на човечеството в Христа, а трябва да се говори за “едно поклонение” на Въплътителото се Слово (анатем. VIII). И трето, плътта на Христа е била животворяща плът (анатем. XI). Това се отнася и до светата Евхаристия, където прославяме плътта и кръвта не на обикновен, подобен на нас човек, но собственото тяло и кръв на Словото, Което животвори всичко... С това не се намалява единосьщието на плътта Христова и нашата плът, но тъй като Словото е Живот по природа, То прави животворяща и своята собствена плът... Чрез съединението и усвоението от Словото тялото става “тяло на живота”... И в този смисъл - необикновено.... При това се има предвид “одушевената и разумна плът”. В това е целият смисъл на Евхаристическото общение, в което ние се съединяваме с Бога Слово, станал заради нас и действал като Син човешки. През всички анатематизми на св. Кирил преминава една жива догматическа нишка: той изповядва *единия* Христос, *единството на Лица, единството на живота*.

3. Терминологията на св. Кирил не се отличава с яснота и еднообразие. Нерядко той е бил готов да говори с чужд език. За него думите са винаги само средство. И от своите слушатели и читатели той изисква и очаква те чрез думите и през думите да се въздигнат до съзерцание. Това не означава, че той смесва понятията, че мисълта му се двой или колебае. Напротив, в своето изповедание св. Кирил винаги е твърд, пряк и дори упорит. С това при него се свързва известното многословие, излишеството в терминологията. Той натрупва синоними, при-

вежда прекалено много образи и сравнения. В никакъв случай не бива прекалено да се систематизира и стилизира богословският му език. В христологическата словоупотреба св. Кирил обикновено не прави разлика в термините *φύσις, υποστάσις, πρόσωπον* и ги употребява един след друг или едновременно като очевидни синоними. Всички тези термини при св. Кирил означават едно - конкретна индивидуалност, живо и конкретно единство, "личност". Това не му пречи в някои случаи да ги употребява в друг смисъл, да говори за "природата на човека" в Христа, да различава "ипостас" от "лице" и да употребява термина "ипостас" в пряк и широк нетерминологичен смисъл. В такъв широк смисъл той го употребява и в известните и оспорвани слова от анатематизмите: *ενωσις καθ' υποστάσιν*, и при това за означаването на същия факт, който той определя като "естествено единство" и към който отнася псевдоатанасиевата Аполинариева формула: *μία φύσις του Θεου Λογου σεσαρκωμενη*. Св. Кирил често не забелязва, че думите му звучат по-силно и изразяват повече от това, което той иска да каже. И в това отношение той наистина е давал повод за неточно и невярно, за "монофизитско" тълкуване. "Природното" или "ипостасното" единство за него значи само "всецяло съединение" и "истинно единство" в противовес на само нравственото или мислимото "относително съприкосновение" (*συναφεια σχετικη*) на Несторий и другите "източни". В този смисъл и самият Кирил в отговор на Теодорит обяснява, че изразът *καθ' υποστάσιν* не означава "нищо друго, а че естеството или ипостасата на Словото (което значи самото Слово) истинно (действително, *κατ' αληθειαν*) се е съединила с човешкото естество без всякакво превръщане или изменение... и е мислим, и е един Христос, Бог и човек". "Сам Единородният Син чрез възприемането на плътта... е станал истински човек по такъв начин, че пребивава и като истинен Бог"... "Естественото съединение" е "истинно" единство, т. е. несмесващо и несливащо есте-

ствата така, че да трябва те да “съществуват по начин, различен от този извън съединението”. Основната задача на св. Кирил е винаги да изключи всякакво обособяване на човечеството в Христа в някакво самостоятелно съществуване. Той се стреми да утвърди истината на единството, в устата му $\mu\acute{\alpha}\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ означава единство на Богочовешкото битие или на Богочовешкия живот. В своята пълнота това единство и начин на съединение са неведоми и неизречени. Те могат да се определят само отчасти. Първото, което трябва да се подчертае тук, е, че съединението започва *от самото зачеване* на Пресветата Дева. Не е бил първо заченат човек и върху него снизходило Словото, но е била зачената плътта на снизходилото Слово, с Която То е съединено и която нито за един миг не е съществувала сама по себе си ($\iota\delta\iota\kappa\omega\varsigma$). Това съединение не е съчетание на две предсъществуващи - това било “възприемане” в собственост и единство със Словото на наново възникващо човешко “качество” ($\rho\omicron\iota\omicron\tau\eta\varsigma\ \phi\upsilon\sigma\iota\kappa\eta$). Само логически може да се представи човечеството на Христа *преди* съединението. И заедно с това единството на Христа според разбирането на св. Кирил не е *следствие* на възплъщението или съединението. Възплъщението е възприемане. И св. Кирил се стреми да разясни, че възприемането на човечеството не нарушава единството на ипостасата на Възплъщаващото се Слово. Неизменна и една остава ипостасата, или Лицето, на Словото във възплъщението (Λογος ενσαρκος) по същия начин, както и извън възплъщението (Λογος ασαρκος). В този смисъл съединението е “ипостасно”, защото във вечната ипостас на Словото се възприема човечеството. Съединението е “естествено”, защото човечеството неизречено се свързва със самата природа и лице на Словото. Като говори за едното “естество” на Възплътилото се Слово, св. Кирил в ни най-малка степен не умалжава пълнотата на човечеството. Той отрича само “самостоятелността” или независимостта на човечеството. Човешката природа в Христа не

е нещо “за себе си” (καθ’ εαυτην). Възприетото от Словото човечество е пълно човечество и в Христа са различни две “естествени качества” или “две съвършени” (т. е. пълни бития), всяко “в своето естествено свойство” (ο του πως είναι λογος). Пълнотата на човечеството не се накърнява от съединението, не се поглъща от Божеството или въобще не произтича никакво изменение. Христос обладава в Своето единство двояко единосьщие - Той е единосьщен и на Своята майка, и на Отца... Наистина св. Кирил като цяло избягва да говори за човечеството в Христа като за природа или за две природи и предпочита да говори за “свойствата на природата”. Това обаче е само защото в дадения случай той разбира φυσικς като υλοστασις (т. е. като самодостатъчна индивидуалност), а не защото той по някакъв начин умалява или ограничава самото човешко естество. Затова той без колебание е могъл да подпише формулата на съединението, където се говори за “две природи”, тъй като според смисъла на текста тук се изключва недопустимото разбиране на този израз. Затова в други случаи той може да говори за съединението на “двете природи”... Различието на “природите” (ιδιότης η κατά φύσιν) за св. Кирил винаги остава много рязко и именно затова той подчертава, че съединението е чудно и непостижимо. И като неведома тайна на Божественото снизхождение при хората то е явено в историческото лице на Христа, запечатано в Евангелието. Св. Кирил ясно разграничава понятията “различаване” и “разделяне”. Не трябва да се разделя двоякото в Христа, а само да се различава, тоест да се различава мислено или логически (εν θεωρία, εν ψιλαις και μοναις εννοιαις)... Защото единството на “разнородното” в Христа е неразторгваемо и неразложимо, ενωσις αναγκαιοτατη... “Затова, обяснява св. Кирил, ако след неизреченото съединение назовеш Емануил Бог, ние ще разбираме Словото на Бога Отца, въплътило се и въчовечило се. Ако Го назовеш и човек, ние отново разбираме Същия Този, домостроително

вместил се в мярата на човечеството. Казваме, че Неприкосновеният е станал осезаем, Невидимият - видим, защото не Му е било чуждо съединеното с Него тяло, което наричаме осезаемо и видимо"... Св. Кирил всячески подчертава единството на Христа като действащо лице в Евангелието: към едно лице (т. е. субект) трябва да се отнася и това, което се говори по Божество, и това, което се говори по човечество - към едната ипостас на Въплътителото се Слово. Дори страданието св. Кирил отнася към Словото - разбира се, с пояснението, че това отнасяне се определя от съединението: не самото Слово страда, но плътта; и все пак - *собствената плът* на Словото. При св. Кирил няма никакво "теопасхитство". Богословската мисъл на св. Кирил винаги е съвършено ясна. Но той не е могъл да намери достатъчно завършен израз за нея. В това е основната причина за дългите спорове и недоразумения с Изтока. Формулата на единението е съставена от "антиохийски" изрази, в нея са влезли любимите изрази на св. Кирил. Вместо за "една природа" тук се говори за "едно лице" от две и в две природи... И наред с това по-нататъшното развитие на православната христология се осъществява в духа и в стила на св. Кирил независимо от това, че сега вече се налагало не толкова да се защитава истината на единството, колкото да се разяснява неговата неслятоост, да се разкриват, така да се каже, мерите и пределите му. Все пак още Отците на Халкидонския събор утвърждават настойчиво, че поддържат "вярата на Кирил". И същото нещо се повтаря и по-късно. И не само не пречело, а дори съдействало това, че истинските монофизити настойчиво оспорвали правото на православните върху Кириловото наследство и приемство. Формулите на Кирил били оставени, но силата му не била във формулите, а в живото му съзерцание, което при него се разкрива в цялостна христологическа система. Св. Кирил бил творчески богослов от голяма величина, последният от великите александрийци.

Ш БЛАЖЕНИ ТЕОДОРИТ

1. ЖИВОТ

1. Теодорит е роден вероятно през 393 г. в Антиохия в християнско семейство. Той е получил добро и всестранно образование, християнско и елинско, но при кого е учил, е трудно да се каже определено. Навярно той не е бил ученик на Златоуст. Едва ли е бил и ученик на Теодор Мопсуестийски. От детските си години Теодорит е в близък досег с монашеската среда, но едва ли самият той е живял в манастир. Животът на Теодорит до самото му избиране на Кирската катедра не ни е известен. Ние знаем, че той е бил четец в Антиохия, че след смъртта на майка си е раздал цялото си наследство и, изглежда, се е оттеглил в една от Ницертските обители, “училище за любомъдрие”, както сам го нарича. Налага се да допуснем, че той по някакъв начин се е проявил и е привлякъл върху себе си вниманието. Само по този начин може да се обясни и избирането му за епископ на град Кир през 423 г. Кир бил малко и почти пустинно градче недалеч от Антиохия, но Теодорит го обикнал и го наричал “подобър от всеки друг славен град”. Той се грижел за паството си не само в духовно, но и в житейско отношение; според собственото му признание той бил “зает с безброй грижи, градски и селски, военни и граждански, църковни и обществени”. В същото време той не прекъсвал връзките си с отшелниците и подвижниците и сам живеел във въздържание и нестяжание. “Аз не придобих нищо освен дрипите, с които съм облечен” - казвал той за себе си на старини. И в своята област, и в другите източни градове

на него му се налагало да се сблъсква и с езичници, и с иудеи, и с различни еретици, и борбата с тях невинаги била безопасна: “често проливах кръвта си - и преждевременно се втурвах в самите двери адови”... Изглежда, че му се е налагало не малко да пътува из Изтока и навред той изричал своите огласителни и учителни слова. Той придобил почетна известност далеч извън пределите на своята глуха провинция. По писмата му от това време можем да възстановим неговия твърде ярък и привлекателен образ.

2. От самото начало на несторианските спорове Теодорит застава сред първите редици на църковните дейтели, и то задълго. Може да се предположи, че той взема участие в съставянето на Антиохийското послание до Несторий, което го увещава да не се противи на назоваването на Пресветата Дева Богородица. Той откликва рязко и сурово на анатематизмите на св. Кирил, по-рязко и от Андрей Самосатски. Той се съмнявал, че те принадлежат на св. Кирил, и виждал в тях “празното и заедно с това нечестиво учение на Аполинарий”. По същия начин ги възприемат и другите “източни” и преди да замине за Ефес, и Иоан Антиохийски говори за “главите” на Кирил като за “учението на Аполинарий”. Призракът на Аполинарий смуцава “източните” във всеки случай повече, отколкото личността на Несторий. И в Ефес те искали преди всичко да потърсят сметка от Кирил. Подозрителността им се усилва от прибързаните и резки действия на св. Кирил на събора. Теодорит бил един от главните дейтели от “източна” страна при разкола в Ефес. “Отново безумства Египет против Бога и воюва срещу Моисея и Аарона и със слугите Му”, пише той от Ефес до Андрей Самосатски. В Халкидон на свиканото от императора съвещание на представителите на двата събора Теодорит се изказва рязко за своите противници, като ги сравнява с езичниците, и горчиво отбелязва, че дори езичниците смятат обоготворяването от тях слънце и небе за безстрастни, а звез-

дите - за безсмъртни, а египтяните почитат Христа като страстен. Към тях той отнася старозаветните текстове за беззаконниците и отстъпниците. Теодорит не разбирал св. Кирил, страхувал се от една въображаема опасност и в увлечението си се скланял прекалено близко до Несторий, наричал го “сладкогласна флейта”, застъпвал се за него, защитавайки го от “несправедливостта, причинена му от нечестивите”. В съчувствието на Теодорит към Несторий решаващо значение имал фактът на “човекоубийството”, т. е. низложението, както смятали “източните”, “без съд и незаконно”. Теодорит не влиза в обсъждане на възгледите на Несторий и преди всичко спори с Кирил... С тягостно чувство се завръща той в Сирия след събора - струвало му се, че се е спуснала “тъма по-мрачна от тъмата на египетските наказания”, че е посрамена правата вяра и са възтържествували “злите догмати”. Той страстно желаел мир, но “нечестивите глави” продължавали да го плашат и тревожат. И в същото време той твърдо и отчетливо прави догматическа равносметка на спора - по-скоро с Кирил, отколкото с Несторий. При Кирил в неговите противонесториански писания той вижда главната пречка и заплаха за мира. Помирението с Египет му се струвало възможно само при условие, че Кирил се откаже от всичко написано от него срещу Несторий. И това налагало да се преразгледа цялото дело на Несторий. “Да се анатемосва неопределено, без всякакви ограничения, учението на посочения епископ, значи да се анатемосва самото благочестие”, мислел Теодорит. И решил: “на несправедливото и незаконно осъждане на светейшия и боголюбезен Несторий да не се съгласяваме нито с ръка, нито с език, нито с ум”. От това именно се определя позицията на Теодорит в историята на възсъединяването на Изтока и Египет. Той скоро се убеждава в догматическото православие на Кирил, но в новите и безспорни изповедания на Александрийския архиепископ вижда отказ от “лъжливото многословие” на нечестивите глави, виж-

да разкажание и обръщане “от лъжливото към правото”, от “нечестивото умстване” към истината. И затова за него остава непонятна и подозрителна настойчивостта на Кирил по въпроса за осъждането на Несторий. Опасността от страна на несторианството остава неясна за Теодорит. Пред него все стои призракът на Аполинарий... Той бил склонен най-много да се премълчи въпросът за Несторий. В края на краищата той се съгласява с предпазливата формулировка на осъждането - “всичко това, което той е говорил или мислил не както то се съдържа в апостолското учение”. Не му се искало въобще да се споменава името на Несторий в съгласителните условия... И св. Кирил е почти прав, когато, защитавайки своите спорни “глави” срещу Теодорит, казва за него, че той “изтънчено съзерцава тайнството, в едва бодърствено състояние, като че в сън или в опиянение”. Във всеки случай страхът от мнимия аполинаризм на Кирил също толкова пречел на тържеството на православието, както навремето при противоникейската борба уплахата от мнимото савелианство на строгите никейци. Както в своето време призракът на Савелий засенчвал реалния образ на Арий, така и сега зловещата сянка на Аполинарий закрива за “източните”, в това число и за Теодорит, целия догматически хоризонт. И те предпочитат да отстъпят в областта на догматическата недоизказаност и неопределеност. Едва в края на тридесетте години настъпва най-накрая мир на Изток и се възстановява съгласието с Египет, който за малко не се нарушава от повдигнатия в Едес и Александрия въпрос за вярата на Теодор и Диодор. Съдържаността на св. Кирил и Прокъл Константинополски предотвратява новия разрыв. В историята на тези вълнения Теодорит заема видно място, той е, ако не главата, то душата на православието, макар и подозрителен Изток.

3. Под покроба на външното съглашение продължавала предишната борба. След смъртта на св. Кирил тя се разгаря с нова сила при неговия суров и високомерен

приемник Диоскор. Спорът за вярата се усложнява от личната и областна вражда и съперничество. Имало много недоволни от установилото се догматическо положение не само в Египет, но и в самия Изток. Призракът на аполинаризма започнал да се въплъщава. Появява се истинското монофизитство, което, подкрепено от двора, веднага преминава в настъпление. Опирайки се на клеветите на обидените беглеци от Антиохия, под предлога, че защитава паметта и вярата на Кирил от “позорните” възражения на “източните”, в писмото си до Домн Антиохийски през 448 г. Диоскор направо поставя въпроса за православието на целия Изток и на Теодорит преди всичко. Още по-рано през същата година се появява императорски указ, в който под заплаха от смъртно наказание се забранява да се пишат, четат и съхраняват книгите, написани срещу мненията на св. Кирил, с явното посочване на “някакви двусмислени учения”. Наред с това императорът призовава да се отстрани и низложи Тирският митрополит Иринеј, който наскоро преди това е поставен по съвета и при участието на Теодорит. Иринеј имал доста съмнително минало: на Ефеския събор той бил ревностен защитник на Несторий и след събора писал в негова защита (изгубената книга със заглавие “Трагедия”); заедно с Несторий той бил заточен в Петра Аравийска; вече след своето поставяне той се изказва непредрпазливо и съблазнително, така че се налага Теодорит да го увещава да не спори за името Богородица; и накрая - той бил второбрачен. Така поводът за нападение бил избран много удачно. Но на Изток не изпълняват императорския указ и молят да бъде отменен. Този път Теодорит вярно разпознава в Диоскор враг на истината, предусеща, че се надига буря, и започва да готви себе си и другите за нея. На подозренията на Диоскор той отвръща с ясно и точно изповедание в духа и смисъла на “съглашението” от 433 г. Но възбуждението в Александрия се усилва. Недоволните монаси от Изтока бродят навред по египетските ма-

настири и навсякъде говорят за опасността за “Кириловата вяра”. От Александрия в Константинопол били изпратени специални пратеници, които преди всичко повдигнали обвинението в ерес и “проглушили ушите на всички, че вместо един Син Теодорит проповядва двама”. Впрочем не това обвинение привлякло императора на страната на “фараона”, както Теодорит наричал Диоскор, а по-скоро намеците за неспокойния дух на Кирския епископ, за това, че той представлява заплаха за обществения ред и авторитет. Водела се борба преди всичко против Теодорит. Александрийците успели да издействат императорски указ за оттеглянето на Теодорит в Кир без право да напуска града, поради това, “че той често свиква събори и така смуцава православните”. В своето почетно изгнание Теодорит не прекъсва връзките си и с източните събрата, и с приятелите си в Константинопол и в двора. Точно по това време, през ноември 448 г., Евсевий, Дорилейският епископ от Синадската митрополия, изпраща до Флавиян Константинополски обвинителна жалба срещу Евтихий и Евтихий бива осъден и “отлъчен от общение”. За Теодорит според собствените му думи това е лъч светлина сред дълбоката нощ. Скоро след Константинополския събор към столицата се отправят “източни” пратеници, за да защитят православието на заподозрения Изток. Това пратеничество не постига траен успех. Но в желанието си за съборен съд Теодорит е единокласен с обвинителите си и по тяхно внушение на 30 март 449 г. е обявен императорският указ за свикване на вселенски събор на 1 август в Ефес, при което на Диоскор се предоставя първенство, а Теодорит като заподозрян се отстранява от участие в събора, освен ако обратното не се окаже угодно на събора. В отговор на молбата за отмяна на тази забрана императорът повторил определението си - “защото е дръзнал да излага противното на това, което е написал за вярата блаженопочившият Кирил”... От самото начало можело да се предвиди какъв ще е предстоящият събор.

Теодорит ясно виждал “началото на пълното отпадане” и не очаквал нищо добро. Съборът се свиквал, за да отсъди за някои от източните епископи, “заразени от нечестията на Несторий”, както се изразявал императорът в грамотите си към Диоскор, и бил предварително готов “да ги низвергне от светите Църкви и да изтръгне целия дяволски корен”. Съборът се оказал в действителност “разбойнически събор” и с това име влязъл в историята. Тук Теодорит бил осъден задочно като отявнен несторианин, - “лишен от всякакво служение, всяка чест и всяка степен на свещенство”. Присъдата се основавала на жалбата на антиохийския презвитер Пелагий, на представените от него извадки от книгата на Теодорит в защита на Диодор и Теодор, на писмата на Теодорит до монасите срещу Кирил - вече самият факт, че Теодорит “се осмелил да мисли и пише нещо противно на съчиненията на блажения наш отец Кирил”, доказвал за събора неговото нечестие. И при това той бил излизал в защита на Несториевите учители... Присъдата не срещнала възражения и от страна на присъстващите “източни”; те признали низлагането на Теодорит, в това число и Домн Антиохийски, макар че заедно с Теодорит бил низложен и той самият. Низложени били освен това и Флавиан Константинополски, Евсевий Дорилейски, първият обвинител на сега възстановения Евтихий, и Ива Едески. Присъдата била потвърдена и от императорски указ. Забранявало се всякакво общение с осъдените “както в града, така и в полето” под заплахата за доживотно изгнание. Заповядано било публично да бъдат изгорени съчиненията на Теодорит заедно със съчиненията на Несторий и книгите на Порфирий против християните, забранявало се те да се пазят и четат. Всички епископи трябвало писмено да изразят съгласието си със съборното решение. Бил назначен специален императорски чиновник - един от помощниците на Диоскор, - който да следи събирането на подписите. Римските легати не подписали съборните определения и били принуде-

ни да бягат от Ефес. Преди заминаването си те получили от Флавиан и Евсевий обръщение към Римския престол. Към Рим се обърнал и Теодорит. Той очаквал от папата формално преразглеждане на цялото дело. Към него той се обръщал като към предстоятел на още неизказала се поместна църква, при това особено независима от натиска на Константинопол. Освен към Рим нямало къде да се обърне. Изтокът бил безсилен и отслабен. Александрия и Константинопол били в ръцете на враговете. Теодорит очаквал от папата намеса в качеството на третейски съдия. Надеждата за помощ от Рим се оправдала. Папата не признал деянията на Диоскоровото сборище. Очевидно Римският събор приел Теодорит в общение, възстановил го в епископско достойнство. Самият Теодорит по това време живеел в своя отдалечен Апамийски манастир очевидно в големи лишения. В писмата си той продължава да се оплаква от несправедливото си “убиение” и подчертавал догматическия смисъл на повдигнатото срещу него гонение. Особено го смущавало и тревожило малодушието на мнозинството, сплашено и потиснато от суровото поведение на Диоскор. “Кои са тези полипи, които променят цвета си така според цвета на скалите, или хамелеони - окраската си според листата, както тези променят мнението си в зависимост от времето”, скръбно пита Теодорит. И призовава всички да се загрижат за “акривията”. По това време той пише много и в писмата си разяснява христологическите истини, като в същото време опровергава разпространяваните от враговете му лъжливи тълкувания и клевети. Той посочва като образец за точно догматическо тълкувание томоса на папа Лъв до Флавиан, неприет от разбойническият събор, но впоследствие утвърден от Халкидонския. “Щом го прочетох, - пише Теодорит, - аз възхвалих човеколюбивия Господ че не е оставил съвсем Църквите, но е съхранил искрата на православието и дори не искра, но преголям огън, можещ да възпламени и освети вселената”... С възцаряването на

Маркиан положението в империята се променя. На изгнаниците е разрешено да се завърнат, върнал се в Кир и Теодорит. На 17 май 451 г. била издадена императорска сакра за свикване на събор на 1 септември в Никея. Това съвпадало с желанията на Теодорит, който молел “да се свика събор не от метежни люде и бродяги, но от такива, на които са поверени Божиите дела”... Теодорит бил посрещнат бурно от събора. Египтяните отказвали да го признаят за епископ и да заседават заедно с него. Но “сенатът” и императорските сановници, подкрепяни от “източните”, застанали в защита на Теодорит като ищец и обвинител на събора от 449 г. От самото начало той вземал участие в съборните гласувания и разсъждения като пълноправен член. На осмото заседание Теодорит бил възстановен на неговата Кирска катедра и “всяко съмнение по отношение на пребоголюбезния Теодорит се разрешило”. От него се изисквала само пряка анатема на Несторий. От съборните деяния се вижда, че Теодорит като че ли се е опитал да го избегне, предлагайки да прочете своето собствено вероизложение, за да се установи как вярва и учи той. “Аз бях оклеветен - казва той - и дойдох да докажа, че съм православен. Аз проклинам Несторий и Евтихий, но няма да говоря за това, докато не изложа как аз вярвам”... Очевидно той се е страхувал, че само осъждането на Несторий може да се окаже двусмислено, защото с него биха се съгласили съвсем неединомислениите помежду си православни и монофизити. Отлъчването на Несторий все още не решава въпроса за православието на отлъчвания. Затова, когато съборът не пожелал да слуша подробното му изповедание, Теодорит прибавил към анатемата на Несторий препратка към вече състоялото се определение (орос) на събора и към томоса на папа Льв. Във всеки случай Теодорит бил възстановен и върнат на катедрата си. За живота на Теодорит след Халкидонския събор не е известно почти нищо. Очевидно през последните години от живота си той е странял от

църковните събития, макар че още през 453 г. към това със специално послание го призовавал папа Лъв. Починал е вероятно през 457 г.

4. Спорът за Теодорит не се прекратил със смъртта му. Още след Халкидонския събор срещу него на Запад се обявява Марий Меркатор, известен с борбата си с пелагианите. Той обвинява Теодорит в несторианство и доказва обвинението си, като съпоставя откъси от творенията на Теодорит със съчиненията на Теодор (Мопсуестийски) и Несторий, от една страна, и с тези на Кирил, на папа Целестин и определенията на Ефеския събор, от друга. Такъв подбор и съпоставяне се оказват много неблагоприятни за Теодорит. Марий Меркатор се заема с разбор по същество на възгледите на Теодорит. Тази полемическа проява нямала практически последици. Положението се изостря по-късно. От само себе си се разбира, че монофизитските кръгове затаили непримирима враждебност към Теодорит. За монофизитите осъждането на Теодорит естествено се свързва с отричането на Халкидонския събор, на който той бива приет в общение и е признато православието му. В края на V век император Анастасий поставил директно въпроса за анатемосването на Теодорит. По същото време срещу него се произнася Филоксен Иераполски, който бил подбрал съблазнителните места от творенията му. С течение на времето възбуждението нараства и през 520 г. император Юстин свидетелства, че “Теодорит навред е обвиняван в заблуждения във вярата”. В противовес на тези настроения в Кир устройват тържествени събрания в чест и в памет на блажения епископ... При Юстиниан настъплението на монофизитите става особено бурно. На Константинополското събеседване между севирианите и православните през 531 г. бива поставен отново въпросът за Теодорит. Монофизитите подлагат на съмнение искреността на отречението му от Несторий в Халкидон. Отново възниква въпросът за смисъла на разногласието между Теодорит и Кирил... Така постепенно назрява

въпросът за “трите глави”, за Теодорит, Ива и Теодор. Той бива рязко поставен от Юстиниан в едикта му вероятно от 544 г. (известен само по преразказ и позовавания на него). Изглежда, тук малко се е говорило за Теодорит. Обвинявали го във възражения срещу св. Кирил и порицание на Ефеския събор. Юстиниан се стараел да раздели въпроса за Теодорит и за Халкидонския събор и твърдял, че нито Теодорит, нито Ива са вземали участие в догматическите деяния на събора, че те са били призвани на събора вече след осъждането на Евтихий и Диоскор и след съставянето на вероизложението... Под заплаха от изгнание Юстиниан успява да получи съгласие за осъждането на “трите глави” от Константинополския патриарх Мина и от другите патриарси. Папа Вигилий дал съгласието си още преди това. Но Западът изразява решителен протест, особено Африканските клирици. Тогава Вигилий променя отношението си и бидейки привикан от императора в Константинопол, застава тук в опозиция - и произнася отлъчение на патриарх Мина. Впрочем той скоро отново отстъпва пред императора. Но отново върху него е оказан натиск. Германският епископ Факунд представя обширен труд “В защита на трите глави”. За Теодорит Факунд говори малко, но се старае да разясни по същество смисъла на разногласията му с Кирил и въобще да оправдае поведението на “източните” в Ефес. Заедно с това Факунд разкрива и онези изводи, които биха могли да се направят от осъждането на “главите” подриващи на значението на Халкидонския събор. Той опровергава Юстиниан, че Ива и Теодорит не са участвали в деянията на събора. И прави следното заключение: “Съчиненията на Теодорит против блажения Кирил не могат да бъдат осъдени, без от това Халкидонският събор да изглежда предосъдителен и защото Теодорит е вземал участие в разсъжденията и определенията там, защитавал е писмото на папа Лъв, опровергаващо безумието на Евтихий, и е доказал правотата му пред нераз-

биращите.” Не без влиянието на защитата на Факунд папа Вигилий в новото си съждение (от 11 април 548 г.) говори за “главите” много меко, уговаря неприкосновеността и достойнството на извършилите се събори и ограничава осъждането си по отношение на Теодорит само с възраженията му против “главите” на Кирил. Но и това съждение на папата предизвикало протести из целия Запад и през 549 г. Вигилий отново се отказва от него. През 551 г. Юстиниан възобновява въпроса за “трите глави” в своето “изповедание на вярата”. Тук въпросът за Теодорит се свежда до борбата му срещу Ефеския събор и срещу св. Кирил и до отделни негови изрази. Наред с това Юстиниан подчертава признаването на Халкидонския събор. През времето на тези колебливи решения и съждения въпросът малко по малко се освобождава от монофизитското си осветление. Окончателно решение той получава на V Вселенски събор. В своите подробности ходът на делото по време на събора не ни е напълно ясен. Но общият смисъл на съборното решение е напълно определен. Личността на Теодорит като човек и учител, и правотата на вярата му са признати извън всякакво подозрение. Но сред творенията му са намерени и такива, които поради различни причини, поради непредпазливост и небомисленост на изложението и езика, трябва да бъдат признати за съблазнителни. Съборът определя да бъде отхвърлено “онова, което Теодорит нечестиво е написал против правата вяра и против дванадесетте глави на св. Кирил, и против първия Ефески събор, и онова, което той е написал в защита на Теодор и Несторий”. Това не било отлъчване на Теодорит, но означавало отричане на догматическия му авторитет заради неудачната полемика със св. Кирил, което обаче не дава право за съмнение в неговото правомислие като цяло. Такова именно е тълкуването на постановленията на V събор дадено тогава от папата. Именно така ги възприело и църковното съзнание. Теодорит бива почитан в Църквата като блажен мъж

сред Отците на Халкидонския събор и сред учителите по благочестие. Но богословските му разсъждения са приемат уговорка, като се взимат предвид неточността и непредпазливостта в изложението и езика му.

2. СЪЧИНЕНИЯ

1. Теодорит е един от най-забележителните екзегети на древността. На него принадлежат редица тълкувания на отделни книги - на всичките пророци, на Песен на песните, на всички послания на апостол Павел. Освен това той съставя под формата на въпроси и отговори обяснения на избрани трудни места от Осмокнижието и историческите книги на Стария Завет. - В тълкуванията си Теодорит се опира на историко-граматическия анализ на текста, спира се преди всичко върху буквалния му смисъл. При това взема предвид различията в гръцкия текст, нерядко се обръща към еврейския; впрочем, той едва ли е знаел еврейски език из основи. Към крайностите на алегоризма Теодорит се отнася рязко, в алегорическите обяснения вижда “басни на неразумните”, “бълнуване на опили се старици”, “измислици на празнодумците”. Той смята, че задачата на тълкувателя е “да проникне в тайните на всесветия Дух”, и за това е нужно озарение свише - безпокойното въображение тук е излишно. Но Теодорит не се спира на “простата буква”, не се отказва при сгодни случаи да се потапя в дълбините и да улавя “съкровения бисер на разбирането”. В библейския текст много неща са казани относително, метафорически, и тълкуването трябва да разкрие смисълът на тези образи и тропи. Значението на Старозаветното обрядово законодателство трябва да се обяснява “по законите на иносказанието”... В своето тълкувание на Песен на песните Теодорит възразява на отрицателите на нейната боговдъхновеност, които не умеят да вникнат в смисъла и “да открият тайната на словото”... На времето разбирали, че Теодорит тук има

предвид Теодор Мопсуестийски - “макар и да криел името му, но показал безумството му”... Разграничавайки се от Теодор в своя коментар, Теодорит използва, напротив, Ориген... Освен иносказателния и нравствен смисъл Теодорит открива в много старозаветни текстове скрити намеци за християнските истини на вярата. Така множественото число в разказа за сътворението на човека той признава за прообраз на Троическата тайна; в Неопалимата Купина вижда образа на девственото зачатие. По този начин при Теодорит се запазва живата връзка между двата Завета. Както и за Златоуст, за Теодорит Старият Завет е образ на Новия, *τὸ πλῆθος*... И тази “типичност” не намалява историческия реализъм - самите факти имат прообразен смисъл, самите лица са прообрази. В старозаветния закон всичко е изпълнено с преуказване на царството на благодатта. От образите трябва да отличаваме пророчествата. Всички пророци са провидели това, което се е осъществило в Църквата, но са го виждали отдалеч и затова неясно и в пророческите речи не трябва да се търси такава нагледност, както в апостолските творения. В тълкуванията на пророчествата Теодорит се стреми да избегне неумереното иносказание и заедно с това порицава онези, които “прилагат пророчествата към някакви предишни събития, защото тълкуването им е по-изгодно за иудеите, отколкото за питомците на вярата”. Пророчеството винаги превишава границите на своето време и сочи извън пределите му. Само в царството на благодатта пророчествата се осъществяват напълно... Не всички пророчества имат пряк месиански смисъл, много от тях непосредствено сочат старозаветни събития, но при това такива, които сами се явяват прообрази на новозаветните - прообрази, а не само знаци. В тълкуванията си Теодорит се осланя на предшествашите го екзегети и много дължи на тях. Наред с това той си остава самостоятелен и умело съчетава правдата на Александрийската и Антиохийската школа. В това отношение той е близък до Златоуст,

когото следва в тълкуванията на Посланията на апостол Павел. Трябва да добавим, че още в древността са оценявали високо езика и стила на Теодоритовите тълкувания - ясен, стегнат и чист.

2. Към сполучливите произведения на Теодорит принадлежи книгата му против езичниците “Изцеляване на елинските недъзи, или Познанието на Евангелската истина от гръцката философия”. Тя е последна в реда на древните “апологии”. В средата на V век езичеството още не било отряло и в пастирската дейност с него трябвало сериозно да се съобразяват. Теодорит често се позовава на срещите и стълкновенията си с “привържениците на езическата митология”, които се надсмиват над християнството, и тези насмешки не отминавали безвредно за слабите люде. За целите на борбата Теодорит започва от положителното разкриване на евангелската истина, особено на трудните за езическото съзнание въпроси, за да отстрани враждата по незнание. Противопоставено на християнството, езичеството е ярко изобличено в неговата празнота и немощ. Теодорит подчертава неговите безпомощни противоречия, безплодността и неустойчивостта на езическата мисъл. Картината, която рисува, е мрачна и съвсем не безпристрастна, цялата история на елинизма се оказва история на едно непрестанно възрастване на злото - “защото такова е коварството на лъжата, че то, отстъпвайки от една пътека, преминават в друга, още по-опасна”. Впрочем Теодорит прави уговорката, че “живелите до пришествието на Господа имат някакво малко извинение, защото още не било възсияло слънцето на правдата и те ходели като че в нощен мрак, ръководени само от природата”, нейните “богоначертани от древността писмена” били заличени от греха... Но сега слънцето е изгряло и не подобава “да сме като слепци по пладне”... Повтаряйки предишните апологии и преди всичко Климент Александрийски и Евсевий, Теодорит се стреми в самата езическа мъдрост да намери опорни и отправни точки за обръщане към истинната вяра.

Той говори за пътищата на естественото Богопознание - “родът Авраамов е получил закона и се е наслаждавал на пророческата благодат, всички останали народи Вседържителят всячески е ръководил към благочестие чрез природата и тварта”. “По милост” и езичниците са можели да възхождат към познанието на Твореца. Теодорит повтаря и старата мисъл за заимстванията на елинските мъдреци от Моисей. В своето изложение Теодорит не е съвсем самостоятелен. Едва ли той е изучавал непосредствено всички езически автори, на които се позовава. По-скоро той е използвал сводовете и сборниците - навярно този на Аеций, вероятно и на Плутарх и Порфирий. При всичко това този чужд материал Теодорит съумява да организира в стройна система за разлика от предшествениците си. Към този апологетически труд принадлежат и десет големи слова “За промисъла”. Съчиненията на Теодорит “срещу маговете” и “срещу иудеите” не са достигнали до нас.

3. Голяма ценност представляват историческите трудове на Теодорит, преди всичко неговата “Църковна история”. Тя започва с “безумството на Арий” и завършва с “кончината на достохвалните мъже Теодор и Теодот” (еп. Антиохийски), приблизително около 428 - 429 г. Написана е около 449 - 450 г., но може да се предположи, че Теодорит е започнал да работи върху нея и да събира материали много по-рано. Теодорит продължава Евсевий и си поставя за задача да “опише пропуснатото”... Въпросът за източниците на труда на Теодорит остава спорен. Той несъмнено използва Евсевий и твърде широко Руфин, вероятно и Филосторгий. Едва ли е ползвал книгите на Сократ и Созомен. По-трудно е да се определят източниците на някои отделни негови съобщения. Не подлежи на съмнение това, че той е използвал историческите съчинения на Атанасий, че е извличал фактически данни от Златоуст и Григорий Богослов. Много е почерпил от устни предания и разкази. Към събрания материал той се отнася твърде взискателно, но общата му представа за смисъ-

ла и характера на преживяното от Църквата през отразяваното от него столетие на историческия процес страда от излишна простота. Той злоупотребява с провиденциализма и често не дава нито прагматически, нито психологически анализ, което впрочем според тогавашните историографски навици не би и следвало да се очаква. При все това той умело се ориентира в църковния смисъл на описваните събития и в това отношение превъзхожда Сократ. При Теодорит историята престава да бъде само хроника - в ритъма на събитията той съзира общия смисъл, изобразява миналото като борба на Църквата с ереста (арианската). Главната ценност на Теодоритовата история за нас е в запазените от него документи, за които единствено от него научаваме, в това число и известното послание на св. Александър Александрийски до Александър Тесалонийски. Теодорит е запазил и много подробности от живота на Изтока - за живота на своята родна Църква той говори винаги с топло чувство. Преди "Църковната история" Теодорит съставя "История на боголюбците", вероятно още през първата половина на четиридесетте години. Това са образите на ред подвижници (от 36-те три са посветени на боголюбиви жени), живели в Изтока, в Сирия. Едни от тях Теодорит познавал лично, за други говори по думите на очевидци, които понякога назовава по име. Той притежавал и някои записки. Разказите на Теодорит са напълно достоверни. Но трябва да се помни, че той пише не история, а жития и се стреми не към биографическа пълнота и точност, а към яркост на изображението. Самият той сравнява своите характеристики с паметните изображения, които били издигани на олимпийските победители. "Ние няма да обрисоваме телесните черти - казва той, - но ще очертаем мислите на невидимата душа и ще покажем незримата борба и съкровенията подвизи." Затова той не се стреми към пълнота, а се старее да отбере "различните начини на живот", за да даде примери, подходящи за различни об-

стоятелства. Цялото внимание на Теодорит е съсредоточено върху вътрешния живот на изобразяваните от него подвижници, той съобщава малко подробности за външния живот, пести хронологическите указания. Това не нарушава историческия характер на разказите му. Той рисува живи хора, а не типологически образи. В последващата агиографска писменост “Историята на Боголюбците” на Теодорит се радва на голямо внимание. Симеон Метафраст почти дословно преписва Теодорит. Към “История на Боголюбците” принадлежи и “Словото за Божествената и свята любов” - своеобразно философско-богословско заключение към нея. Теодорит иска да разкрие движещото начало на подвижническия живот и го намира в любовта. “Любовта към Бога прави подвижниците способни да се простират извън пределите на естеството” и да достигат безстрастие. “Те всячески приемат уязвлението на Божествената любов и пренебрегвайки всичко, отпечатват в ума си образа на Възлюбения и преди очакваното нетление правят тялото си духовно”... Тази любов ги влече към Премъдростта, и за Теодорит подвижниците са преди всичко “поклонници на истинската мъдрост”. Към историческите съчинения на Теодорит принадлежи накрая и неговият “Свод на еретическите басни” в четири книги, съставен вече след Халкидонския събор. Теодорит тук използва в изобилие предшестващата ересеологическа литература, най-вече Иринеи, историята на Евсевий, може би и Философумените, и във всеки случай “Свода” (Синтагмата) на Иполит. Отчасти е ползвал и еретически книги, така например той е чел съчиненията на Вардесан. За някои ереси Теодорит говори от личен опит, тъй като в Сирия му се е случвало да се сблъсква с остатъци от древните ереси, например с маркионитите. Теодорит недоверчиво се отнася към легендарните разкази за еретиците и съзнателно избягва да предава съблазнителни подробности. В това отношение той е противоположен на Елифанй, чийто труд очевидно е използвал. Обзорът на ересите е

доведен до Евтихий, но главата за Несторий, разбира се, представлява по-сетнешна вставка. Новият материал при Теодорит е малко, развитието на ересите у него въобще не може да се проследи, тъй като той се стреми да представи завършените и неподвижни типове заблужденията. При него се получава не история, а система на ересите - своден образ на тъмното царство на лъжата, въставащо против Царството Божие. Историческата ценност на ересологията на Теодорит като източник не е голяма.

4. Теодорит цял живот спори за вярата. И всичките му догматически творения имат полемическа цел и характер. Изглежда, че в ранните си години той много е писал срещу арианите, срещу Аполинарий и срещу маркионитите. В запазилите се съчинения на Теодорит има не малко полемически екскурси. На Теодорит принадлежат двата трактата “За Светата и Животворяща Троица” и “За въчовечаването”, издадени от кард. А. Маи сред творенията на св. Кирил, но безусловно непринадлежащи на него. По съдържание и по богословски език те са много близки до безспорните произведения на Теодорит. И под името на Теодорит ги познава и цитира известният Севир Антиохийски. Те трябва да бъдат отнесени към периода преди 430 г. Към епохата на несторианските спорове се отнасят преди всичко “Възраженията” на Теодорит срещу “главите” на св. Кирил. След Ефеския събор Теодорит написва отново голяма книга с възражения, от която са запазени само неголеми откъси, предимно при Марий Меркатор. Известният издател на творенията на Теодорит, йезуитът Гарние, е дал на тази книга името “Пенталог”, следвайки указанията на Марий Меркатор. Само в откъслечи е достигнала до нас апологията на Теодорит в защита на Теодор и Диодор, срещу св. Кирил. Догматическо съдържание имат много писма от това време. Към по-късните години се отнася най-интересното догматико-полемическо съчинение на Теодорит “Еранист” (или Просецият), написано в диалогична форма. То е

завършено през 448 г. Теодорит описва и опровергава тук зараждащото се монофизитство и може би при това той ползва някакви писмени монофизитски източници. Със самото название Теодорит иска да определи смисъла на новата ерес: *εραμισης* от *ερανον* означава нищ или просяк, който събира отвсякъде и от чуждите парчета съставя пъстра и разноцветна тъкан. Именно такава “пъстро и многовидно мъдруване” Теодорит вижда в монофизитството. Против “Ераниста” неговият православен събеседник защитава неизменността и неслитността на Богочовешкото съединение и “нестрадателността” на Божеството в Христа. Теодорит се стреми да разясни истинския смисъл на съжденията и словата на св. Кирил и показва неправилността на монофизитското изтълкуване на “Кириловата вяра”. В много отношения той направо повтаря св. Кирил. Противно на по-ранните си произведения тук Теодорит се освобождава от школската ограниченост и проявява голяма богословска проникателност. Външно диалогът се отличава със стройност и простота. В последното IV слово Теодорит в “силогическа форма” прави положителна равносметка на спора. При събирането на отеческите свидетелства Теодорит вероятно използва свода, съставен през 430 - 431 г. от Еладий Птолемаидски. Към тези полемически трудове трябва да се прибави “Съкращение на Божествените догмати”, което представлява V книга от “Изцелението на елинските недъзи”. Това е кратък и пълен очерк на християнската догматика, подкрепен предимно с библейски текстове.

5. Теодорит от ранните си години много и постоянно проповядва. По неговите собствени думи “непрекъснато учел”. Той неведнъж споменава за своите “беседи”. Ползвал се с голямо уважение и почит като проповедник. “Случвало се е след края на беседата да ме прегръщат, да целуват главата, гърдите и ръцете ми. Някои дори докосваха коленете ми, като наричаха учението ми апостолско”, си спомня той. Остава въпросът дали той

сам е записвал проповедите си, във всеки случай сам той никога не се позовава на свои писани проповеди. Нито една от проповедите му не се е запазила като цяло. Позоваването от страна на неговите противници на думи от проповедите му не може да се приема без проверка. Патриарх Фотий е чел 5 “Слова” на Теодорит в похвала на Златоуст, според отзива му неумерено хвалебствени, и е запазил няколко откъса от тях. Вероятно от църковния амвон са били произнесени “Словата за промисъла”...

6. Писмата на Теодорит представляват богат биографичен и общоисторически материал. Запазени са много от тях. Има немалко указания за недостигнали до нас съчинения на Теодорит. Ръкописното предание на съчиненията на Теодорит не е изследвано критически в достатъчна мяра. Това особено се отнася за сирийската литература. Във всеки случай Теодорит принадлежи към числото на най-плодовитите и разностранни писатели на древността. Според Фотий в творенията си той съчетавал простотата на слога с неговото изящество, макар и да не бил елин по рождение.

3. ИЗПОВЕДАНИЕ

1. В своето христологическо изповедание Теодорит търси “средния” път, “пътя на евангелските догмати”... Старае се твърдо да се придържа към преданието. Но той е трябвало да богословства в спорове. В тях той се явява представител на Антиохийската школа, в чиято христология още от самото начало се проявява едно напрегнато оттласкване от аполинаризма. За пръв път Теодорит излага христологическите си възгледи в трактата “За въчовечаването на Господа”. В него се чувства рязко отграничаване от Аполинарий. Теодорит преди всичко показва пълнотата на човечеството в Христа, неговата неизменност в съединението. Той изхожда от факта на домостроителството като от дело и откровение на Боже-

ственото милосърдие и любов. Само при възприемането на пълното човечество с разумна душа се достига до спасението. Ако Спасителят не беше Бог, тогава спасението нямаше да се осъществи. И ако Той не беше човек, тогава Неговите страдания, Неговата “спасителна страст” щяха да са безполезни за нас. Оттук Теодорит стига да изповядването на Христа като Бог и човек... Съединението на естествата той мисли като неразделно. Двете естества са съединени в едно Лице, в единството на живота, εν προσωπων. Трябва да отбележим, че Теодорит рязко различава понятията “лице” и “ипостас” и υλοστασις за него остава синоним на φυσις... Вплъщението е възприемане и възприемане именно на целия човек... Начина на съединение на “Божествената природа” или “форма” (μορφη) с човешката Теодорит определя като вселяване, връзка, общение, единство - ενωκησις, συναφεια, ενωσις. В човека, във “видимия” човек скрито е обитавало Словото като в храм и се е проявявало в него с действията си... Божеството е неразделно съединено с човечеството, но Теодорит преди всичко подчертава “различаването на естествата”, “особеностите на естествата”... “Ние не разделяме домостроителството на две лица и не проповядваме двама сина вместо Еднородния, но учим, както сме научени, че са две естествата, δυο φυσεις - защото едно е Божеството, а друго - човечеството; едно е вечно съществуващото и друго - сътворилото се, едно е образът Божий, а друго - образът човешки, единият е Възприелият, другият е възприетият”... Теодорит рязко различава тези две страни. Така за изкушението на Христа той казва: “воден бива не Бог Слово, а възприетият от Бога Слово храм от семето Давидово”, “образуваният от Духа в Девата храм за Бога Слово”... Затова и Пресветата Дева той нарича едновременно и Богородица, и Човекородица - “с последното име затова, защото наистина е родила подобен на себе си, а с първото - защото образът Божи е бил съединен с образа на роб”... Очевидно Теодорит, изглежда, е

мислел, че само съединението на двете имена изключва всякакъв намек за нечестиво “сливане” на естествата. Във всички тези формулировки извънредно рязко се подчертава особеността и самостоятелността на човечеството в Христа, като че на отделен “човек”... Наред с това понятието за “едно Лице” (*εν προσωπον*) на тогавашния език недостатъчно изразява пълнотата на съединението. Теодорит старателно избягва “пренасянето на имената”. Това правело неизбежно отрицателното му отношение към анатематизмите на св. Кирил.

2. В заключенията си към “главите” на св. Кирил Теодорит преди всичко възразява срещу понятието за “ипостасното” или “естественото” единство и му противопоставя понятията за стичане или съединяване. Зад “странното и чуждо” понятие за “единство по ипостас” той подозира мисъл за сливане, унищожаваша особеността на съединяващите се естества, за възникване на нещо “средно между плът и Божество”, така че Бог вече не е Бог и възприетият храм не е храм. В понятието за “естествено единство” Теодорит вижда подчиняване на Божеството на необходимостта. В понятието “природа” (*φυσις*) за него ясно проличава моментът на неизбежност и принуда: “природата според неговото определение е нещо движено от необходимостта и лишено от свобода” - “по природа” се извършва това, което е “не е по воля”... “Ако по такъв начин е станало “природното съединение” на образа на Бога и образа на роба - заключава Теодорит, - то Бог Слово е бил принуден от необходимост, а не се е решил поради човеколюбие да се съедини с образа на роба и Законодателят винаги се подчинява на необходимостта да следва законите (на природата).” Като противоположност на понятието за “естествено съединение” Теодорит подчертава *свободата* на изтощаването на Сина Божи, “*по намерение*” съединил се “с природата, взета от нас”. Съединението предполага различие, съединява се това, което е разделено; и затова Теодорит недоумява как

може Кирил да се отказва “да разделя ипостасите или природите”. Той не взема пред вид, това което св. Кирил открито подразбира под “ипостас” или “природа” - “лице”. Изповядвайки “единството на лицето”, Теодорит не прави оттук всички необходими изводи. Разпределяйки евангелските слова между “двете природи”, той отслабвал истината на единството. Всички принизяващи слова той отнася към “образа на роба” и се създава впечатлението, че при това той подразбира отделно “лице”, отделен субект. Това впечатление се усилва и от факта, че Теодорит настойчиво и постоянно говори за човешката природа като за “възприет храм”. С това той иска да изключи всякакво сливане, превръщане или изменение. Но всъщност казва повече, отколкото иска да каже: той нарича Христа “богоносен човек”, като уговаря впрочем, че Той “всецяло обладава едното Божество на Сина”; “затова и родилият се Младенец се нарича Емануил; и Бог, неотделен от човешкото естество, и човек, нечужд на Божеството”; “Младенецът се нарича Емануил поради тази причина, че е възприет от Бога”; “Образът на Бога е приел образа на роба”. Теодорит отбелязва, че “възприемането” съвпада със зачатие. Но при това той преминава вярната граница, допускайки паралелизъм в начина на изразяване: “Бог, неотделен от човечеството” и “човек, нечужд на Божеството”. В действителност това са противоположни и несъвместни отношения. При Теодорит остава неясно дали Бог Слово е възприел “човешкото естество” или “човека”. Той подразбира първото, изповядвайки едно Лице - но може да бъде разбран по-скоро по втория начин. В частност това личи във възраженията на Теодорит към X “глава”. Той отказва да каже, че сам Бог Слово е Първосвещеник и Застъпник на нашето изповедание. “Кой е този, който е свършен от подвизите на добродетелите, а не по естество? Кой е проявил повиновение, без да го е знае, докато не го е изпитал? Кой е живял в благоговение и със силен вопъл и сълзи е принасял моления, нямайки

сили да спаси себе си, но се е молил на можещия да го спаси и е просил освобождение от смъртта?” - пита Теодорит и отговаря: “Не Бог Слово, който е безсмъртен, безстрастен, безтелесен... но това, което Той е възприел от семето Давидово... То е получило названието свещеник по Мелхиседековия чин, облечено е в немоцта на нашата природа и не е всемогъщото Слово Божие... Това е този, който е произлязъл от семето Давидово, и непричастен на никакъв грях, е станал наш Светител и Жертва, принасяйки заради нас самия себе си и носейки вече в себе си Словото Божие, Което е от Бога, съединено и неразривно свързано с него”... “По този начин - заключава Теодорит в бележките си към XII глава, - пострадал е не Христос, а човекът, възприет от нас от Словото”... Теодорит защитава тук безспорната истина за непричастността на Словото на страданията и измененията по Божество и това му дава възможност със свършена яснота да разкрие пълнотата и действителността на човешките преживявания в Христа, да разсея дори далечните докетически нюанси. Но при това при него остава недостатъчно подчертано единството на Христа, пребиваващ “в образа на Бог” и понасящ немоцта на плътта в собственото, действително усвоено човешко естество. Човечеството, както е изобразено от Теодорит, като че ли се обособява в отделен субект, в отделен първосвещеник. Във възраженията на Теодорит към главите на Кирил се проявява известна недостатъчност на богословския му език и заедно с това обвързаност с вече усвоената веднъж терминология, извън която той вече не може да мисли. Школските схеми лишават Теодорит от свобода и неяснотата на богословските представи още повече се усилва от късогледата подозрителност към мнимите аполинаристически съблазни. Теодорит не забелязва, не съумява да забележи, че и той, и св. Кирил говорят за едно и също, за еднакво вярвания истинен Христос, макар да говорят по различен начин. И увлечен от стремежа поради мнимото сливане да подчер-

тае различието, той не вижда, че начинът на изразяване на св. Кирил позволява по-ясно да се разкрие изповядваното и от Теодорит единство, за което на самия Теодорит просто не му достигат думи. С това е свързана съществената разлика в начина на описване на психологическите факти. Кирил и Теодорит еднакво използват аналогията с човека, съединен от душа и тяло в едно живо същество. Но за св. Кирил тази аналогия разяснява единството, а за Теодорит - двойствеността. Впоследствие самият Теодорит признава, че в борбата с противника изпада в известна “неумереност”, в неравномерност, но “че само необходимостта предизвикала известна неумереност в разделението”. Той се стреми към извънмерна логическа определеност и недостатъчно чувства антиномичността на Богочовешката тайна. В “главите” на св. Кирил той не всичко разбира; това се усеща в много негови реплики, когато той сякаш удря в отворена врата, и това забелязва още самият Кирил в анализа си на Теодоритовите възражения: “Признавам, че отначало мислех, че той разбира смисъла на главите и се преструва на незнаец и с това угажда някому; сега със сигурност знам, че той действително не разбира”... Веднага след Ефеския събор Теодорит пише обширно догматическо послание до монасите на Евфратисия, Осроена, Сирия, Киликия и Финикия. В него той горчиво се оплаква от “злостните египетски порождения”, възникнали според него от “горчивия корен на Аполинарий”, и в същото време предлага напълно точно изповедание: “Изповядваме Господа наш Иисуса Христа съвършен Бог и съвършен човек, от разумна душа и тяло, роден преди вековете от Отца по Божество, а в последните тия дни заради нас и заради нашето спасение от Дева Мария, *един и същия единосъщен* на Отца по Божество и *единосъщен на нас* по човечество: защото се е извършило съединение на двете естества... Затова и ние изповядваме един Христос, един Син, един Господ. И не разделяме единството, но вярваме, че то се е извършило

неслитно. И Му поднасяме едно поклонение, понеже вярваме, че съединението е станало в утробата на Девата от самото зачатие"... Но в главите на св. Кирил той все още продължава да вижда "нечестиво умстване"... Теодорит упорито държи на антиохийската словоупотреба. Вярно е, че в много неща той изпреварва Халкидонския орос. Но Халкидонските отци изповядват съединението на две естества в "едно лице и една ипостас" и при тях понятието "лице" чрез прякото отъждествяване с понятието "ипостас" напълно се освобождава от онази неопределеност, която му била свойствена в тогавашната и особено в източната словоупотреба. При Теодорит пък силно е изразено двойството на "естествата" или "ипостасите" и е неотчетливо единството - без определение, или като "единство на лицето", но не на "ипостасата". Същата неопределеност той внася, като постоянно съединява имената Богородица и Човекородица, без да забелязва, че последното изразява или нещо безспорно, или прекалено много.

3. По време на борбата със зараждащото се монофизитство Теодорит отново се изказва в своя "Еранист" и се изказва по-систематично и пълно. Целият смисъл на тайнството на възплъщението е във "възприемането на плътта" без каквото и да било немислимо и невъзможно "превръщане", в което Бог Слово би престанал да бъде това, което е бил. При Теодорит възплъщението се мисли в широка сотириологическа перспектива. Заради обновлението на изтлелия образ Творецът е трябвало да възприеме всецялото естество. И затова Христос се явява Втори Адам и Неговата победа е наша победа, и новият живот, съобщен чрез съединението с Бога Слово, се разпространява върху целия човешки род. Възкресението на Христа открива за цялото човечество свободата от смъртта... Оттук става ясна необходимостта от пълнотата на двете естества и действителността на съединението им. "Наименованието "човек" - пояснява Теодорит - е наименованието на естеството и премълчаването му е отрицание на

това естество, отричането на това естество пък е унищожаване на страданията на Христа, а това унищожаване прави спасението призрочно"... Само чрез възприемането от нас на образа на роба Христос става Посредник, "като съчетава в самото съединение на естествата онова, което е било разделено"... "Преди съединението не е имало две естества, а само едно" - справедливо твърди Теодорит, - защото човечеството не е било съприсъщо на Словото от вечността, "но е образувано едновременно с ангелското приветствие"; и преди това е имало едно естество, винаги и предвечно съществуващо. Въплъщението е възприемане в зачатие... Заедно с това само при изповядването на неизменяемостта в Христа се запазва пълнотата на Божеството. В съединението "естествата не са се слели, но пребивават цели"; но това двойство не разкъсва единството на лицето. По аналогия с човешката личност Теодорит говори сега дори за "естествено единство". В това единство, разбира се, се запазват неизменни свойствата на всяко естество - $\tau\alpha\ \tau\omega\nu\ \phi\upsilon\sigma\epsilon\omega\nu\ \iota\delta\iota\alpha$... Теодорит пояснява това "естествено съединение" в "едно лице" чрез известния пример с нажеженото желязо, но "това толкова тясно съединение, това всецяло, напълно проникващо смесване не изменя природата на желязото"... И желязото остава желязо... Теодорит говори сега почти с езика на Кирил и направо се позовава на него... Особено подробно Теодорит се спира на въпроса за страданията на Христа. "И ние не казваме, че е страдал някой друг (а не Синът Божи), но при това знаем от Божественото Писание, че естеството на Божеството е безстрастно. И така, когато слушаме за безстрастието и страданието, и за съединението на Божеството и човечеството, ние казваме, че страданието принадлежи на страстното тяло, а безстрастната природа изповядваме свободна от страдание." Но това тяло не е тялото на обикновен човек, а на Единородния... И "поради единството лицето на Христа приема всичко свойствено на всяка природа" - за едно лице се

казва и Божествено, и Човешко... В страданията и смъртта не се е нарушило неразделното единство на естествата и от страстната плът “е била неразделна Божествената природа” и в гроба, и на кръста, макар и сама да не е възприемала страданията. “По природа е пострадала плътта, Бог Слово пък е усвоил за Себе Си нейните страдания като страдания на Своята собствена плът”... Чрез това “усвояване” се съединяват неизменно безстрастността на Божеството и страдателността на човечеството и страданията не се вменият на самата Божествена природа, макар и да са страдания на “тялото на Бог Слово”. Във възкресението плътта на Господа пребивава безстрастна и нетленна, но “остава в пределите на естеството и запазва своите свойства на човешкостта”. Вече след Ефеското “убиение” Теодорит повтаря: “Като изповядваме Христа непреходен, безстрастен и безсмъртен, ние не можем да усвояваме на Неговата собствена природа нито превръщане, нито страдания, нито смърт. И ако кажат, че Бог може всичко, каквото и да поиска, то на такива следва да се отговори, че Той и не иска това, което е несъобразно на Неговата природа... Тъй като Той има безсмъртна природа, то е възприел тяло, което може да страда и заедно с тялото - човешка душа. И макар че тялото на единородния Син Божи се нарича възприето, но страданията на тялото Той отнася към Самия Себе Си.” Теодорит се приближава към понятието за “пренасяне не имената”, обосновавайки го с единството на лицето; “съединението прави имената общи, но общността на имената не смесва самите естества”; “съединението не е довело до сливане на особеностите на естеството” и те са ясно различни и се възприемат. “Та нали и златото при съприкосновение с огъня приема цвета и действието на огъня, без обаче да губи природата си, но остава злато, макар и да действа подобно на огъня. Така и тялото на Господа е тяло, но (след възшествието на небесата) нестрадателно, нетленно, безсмъртно, владично, Божествено и прославено от Божестве-

ната слава. То не е отделено от Божеството и не е тяло на някой друг, а на единородния Син Божи. Не друго лице явява то на нас, а самия Единороден, възприел нашето естество"... - Теодорит говори сега малко по-различно от преди, но казва същото. Подозрителните предубеждения са се разсеяли и богословското му съзерцание е станало по-ясно и отчетливо. В него вече не се чувства както преди школската ограниченост. И на Халкидонския събор той одобрява, макар и в обща форма, оспорваните преди послания на св. Кирил... Сега той е разбрал "главите" на св. Кирил... Това не означава, че той се е отказал от своя тип на богословстване, но той е престанал да настоява за неговата изключителност. Малко преди събора той напомня за "съдържащата се в 12-те глави отрова", но нечестивите изводи от тях не приписва на св. Кирил, който само срещу Несторий е издигнал своите "глави", без да претендира, че в тях изчерпва тайнството на въплъщението. Именно като антитезис на несторианството е следвало те да бъдат приети, а не като пълно изповедание: то е дадено в Халкидонското вероопределение. Към това време се разясняват терминологическите разногласия, укрепват основните христологически понятия и става възможно без двусмислие да бъдат изповядвани *две природи* в едно лице *или* ипостас на Въплътителото се Слово. Но до самия край Теодорит е мислил по своему. "Словото стана плът", такава е христологията на св. Кирил. "Иисуса Назорея, Мъж, засвидетелствуван пред вас от Бога със сили, чудеса и личби, що ги Бог стори чрез Него... Него... *вие*... убихте, но Бог Го възкреси" (Деян. 2:22-24) - ето христологията на блажения Теодорит.

IV CORPUS AREOPAGITICUM

1. ХАРАКТЕР НА ПАМЕТНИКА

1. Сборникът с произведения под името на Дионисий Ареопагит принадлежи към числото на най-загадъчните паметници на християнската древност. Не подлежи на съмнение неговият псевдоепиграфски характер и съвсем не може да се привижда в неговия автор онзи Дионисий Ареопагит, който се обърнал чрез проповедта на апостол Павел (Деян 17:34) и според древното предание бил първият епископ на Атина (вж. при Евсевий, IV. 23. 4). Срещу това свидетелства не само пълното отсъствие на каквото и да било споменаване на творенията на Дионисий до началото на VI век, но и самият характер на паметника, който е твърде далечен и по език, и по строй на мисълта от непосредствената простота на първохристиянската епоха. Това е било самоочевидно и до времето, когато с неоспорима категоричност е установена не само идеологическата, но и пряката литературна зависимост на Ареопагитиките от последния неоплатонически учител - Прокъл (411 - 485). Заедно с това неизвестният автор очевидно е искал да създаде впечатлението, че е човек от апостолската епоха - ученик на апостол Павел, очевидец на затъмнението в деня на смъртта на Спасителя, очевидец на Успението на Пресветата Дева, приятел и сподвижник на Светите апостоли. Претенцията за авторитет от древността е съвършено очевидна и възниква въпросът дали това не е преднамерен "фалшификат". И все пак чак до епохата на Възраждането нито на Изток, нито на Запад не е възниквало съмнение относно древно-

ста и авторството на Ареопагитиките - освен може би у патриарх Фотий... "Творенията на великия Дионисий" се ползвали с безспорен авторитет и са оказали изключително силно влияние върху развитието на богословската мисъл и през късната отеческа епоха, и през византийската епоха, и на Запад в продължение на цялото Средновековие. Едва ли може да се допусне, че при това останали незабелязани явните анахронизми на паметника. Малко вероятно е през IV век без колебание да отнасяли цялостно развития богослужебен чин, включително и пострижението в монашество, към апостолския век - не е възможно историческата памет още по това време да е била отслабнала толкова. Във всеки случай не може да се обясни високата оценка на паметника през древността само с убеждението, че то принадлежи на авторитетен писател от апостолския век. По-скоро поради високите си достойнства той е бил отнасян към древността, отколкото обратното. Може би може да се съпостави сборникът на Ареопагитиките със сборника на така наречените "Апостолски постановления", който в окончателния си състав принадлежи към твърде късен период. Но това обстоятелство било отбелязано още тогава и авторитетът му бил отхвърлен поради по-късните и неправомислени вставки. За Ареопагитиките никога не са правени подобни уговорки. Едва с началото на новата филологическа критика през XVI век е бил поставен въпросът за Ареопагитиките - първо от Георгий Трапезунтски, от Теодор Газски, на Запад - от Лоренцо Вала и Еразъм, после от Сирмонд, Петавий и Тилемон. По-късният произход на Ареопагитическия сборник бил показан съвършено ясно. Впрочем с този извод се съгласили далеч не всички и неведнага: и дори в най-последните години се срещат позакъснели защитници на "оригиналността" и апостолската древност на "Ареопагитиките". Във всеки случай произходът на паметника остава загадъчен и неясен и досега; за неговия действителен автор, за мястото на съставянето му, за це-

лите на този “фалшификат” още не е казано нищо безспорно. Опитите да се отъждестви мнимият Дионисий с някой известен на нас Дионисий сред деятелите и писателите на IV-V век или с някой друг исторически деятел (в частност с известния монофизитски патриарх Севир Антиохийски) трябва решително да бъдат признати за неудачни и произволни.

2. Значението на Ареопагитиките се определя преди всичко от тяхното историческо влияние. В началото на VI век те вече са в обращение. На тях се позовава известният Севир Антиохийски на събора през 513 г. в Тир и св. Андрей Кесарийски в своето тълкувание на Апокалипсиса, писано около 515 - 520 г. Сергей Ришайнски, починал през 536 г., превежда Ареопагитиките на сирийски - в този превод те биват широко разпространени, особено в монофизитските кръгове, макар самият Сергей, първоначално монофизитски презвитер и в същото време лекар, да е заемал в догматическите спорове една двусмислена позиция и да е бил близък дори до несторианите. Той се е учил в Александрия, а по философските си симпатии бил аристотелик. Във всеки случай той превежда “Уводът” на Порфирий, “Категориите” на Аристотел, освен това съставя ред самостоятелни книги по логика. Особено характерен е преводът му на псевдоаристотеловата книга “За света”, в която той съумява да постигне голяма точност и строгост. Наред с това Сергей е мистик, което се вижда от предговора му към превода на Ареопагитиките. Името на Сергей е много характерно като косвено указание за тази среда, в която преди всичко са се движили Ареопагитиките. На известното събеседване между православните и севирианите в Константинопол през 531 или 533 г. възниква въпросът за тяхното достойнство. Севирианите се позовават на тях, а ръководителят на православните Ипатий Ефески отхвърля това позоваване и обявява Ареопагитиките за апокриф, когото не познава и не назовава никого от древните... Но вече много скоро започват да се ползват от тях

и православните. Първият тълкувател на Ареопагитиките е Иоан Скитополски (около 530 - 540 г.). Очевидно именно неговите схолии са известни под името на Максим Изповедник. По-късните преписвачи събират заедно схолиите на различни тълкуватели, а диакритическите знаци с течение на времето са изчезнали. Сводът от схолии, известни под името на пресв. Максим, представляват едно твърде еднородно цяло. И само малка част от схолиите напомня по стил на преп. Максим. Схолиите на Иоан Скитополски са били преведени на сирийски още през VIII век от Фока бар-Сергий Едески. Още по-рано, през VII век, с тълкуване на Ареопагитиките са занимава Йосиф Гадзая (“съзерцателят”), известен повече под името Ебед-Иезу. От официалния сирийски текст на Ареопагитиките много рано се прави арабски превод, който също получава църковно одобрение, и арменски - през VIII век. Трябва да се отбележат също и остатъците от коптския превод. Всичко това свидетелства за широкото разпространение и авторитета на паметника. От православните богослови Ареопагитиките ползва още Леонтий Византийски, по-късно Анастасий Синаит и Софроний Иерусалимски. Силно влияние оказват те върху преп. Максим Изповедник, който се занимавал с обяснението на “трудните места” при Псевдо-Дионисий и Григорий Богослов. За преп. Иоан Дамаскин “великият Дионисий” е вече безспорен авторитет. На Ареопагитиките като на надеждна основа се опират и православните защитници на иконопочитанието още на VII Вселенски събор и по-късно - особено преп. Теодор Студит. Цялата метафизика на иконите е свързана при него с учението на Дионисий, и той песнослови дълбочината на неговото богословие. Свети Кирил, славянският първоучител, ученикът на Фотий, говори за тях с уважение. По указание на Анастасий Библиотекар св. Кирил цитира “великия Дионисий” наизуст. В по-късно време във Византия с тълкуване на Ареопагитиките са се занимавали мнозина, Corpus

Areopagiticum става като настолна книга на византийските богослови. Тези тълкувания и досега още не са събрани и не са изучени. Трябва особено да се отбележи тълкуването на знаменития Михаил Псел (1018 - 1079) и това на Георгий Пахимера (1242 - 1310) - парафразите на последния, както и схолиите, приписани на преп. Максим, в ръкописите сякаш всрастват в самия текст. За популярността на Ареопагитиките през XIV век, в епохата на новото мистическо възраждане във Византия, във века на св. Григорий Палама, свидетелства славянският (българският) превод, направен от атонския инок Исаия през 1371 г. по поръчение на Теодосий, митрополит Серски (в Южна Македония). От Евтимиевата България той бива пренесен в Русия (вероятно от митрополит Киприан - запазен е препис от неговата ръка) заедно с други паметници на аскетическата и мистическата литература.

3. На Запад Ареопагитиките биват пренесени много рано. За пръв път тук на тях се позовава папа Григорий Велики, а след това папа Мартин - на Латеранския събор през 649 г. На Ареопагитиките се позовава папа Агатон в писмото, четено на VI Вселенски събор. Анастасий Библиотекар превежда схолиите на Иоан Скитополски и преп. Максим. С особено голямо уважение се ползват Ареопагитиките във Франция благодарение на (погрешното) отъждествяване на псевдо-Дионисий с Дионисий Парижки. През 757 г. препис на творенията на Дионисий бива изпратен от папа Павел I заедно с други книги на Пипин Късия. През 827 г. византийският император Михаил I подарява прекрасен препис на крал Людовик Благочестивия. Във Франция по онова време малцина знаели гръцки. В манастира Сен-Дени абат Хилдуин (ум. 840) превежда Ареопагитиките на латински, но преводът му не се разпространил. Той бива засенчен от превода на знаменития Скот Ериугена. Ериугена по негово собствено признание ползва при превода творенията на преп. Максим, които също превежда. Той знаел гръцки език

далеч не безупречно и в превода му има не малко груби недоразумения. Но Дионисий и преп. Максим оказват изключително силно влияние върху собствената система на Ериугена - един от най-забележителните мислители на ранното Средновековие. През цялото Средновековие Ареопагитиките имат на Запад голямо влияние. Това се забелязва още при Анселм. Хуго от Св. Виктор се занимава с тълкуване на книгата “За небесната иерархия” - мистическите теории на викторинците въобще се тясно свързани с мистиката на Псевдо-Дионисий. Петър Ломбардски вижда в Ареопагитиките безспорен авторитет. Иоан Сарацин през XII век, Тома Верчелски и Роберт Гросетест през XIII век превеждат и коментират Ареопагитиките. Алберт Велики пише коментар на всички книги на Псевдо-Дионисий. С голямо уважение се отнася към тях и Аквинат. В “Сумата” на Тома Аквински могат да се изброят 1700 цитати от Ареопагитиките - те и Дамаскин са били неговите главни източници по източна патристика. На Аквинат принадлежи и специалният коментар върху книгата “За божествените имена”. Бонавентура също е силно повлиян от Ареопагитиките - той е съставил отделно тълкуване на книгата “За църковната иерархия”... Изобщо в Средните векове Дионисий е най-силният и уважаван авторитет за представителите на всички школи и всички векове. До Дионисий прибегват и при разсъжденията за битието и свойствата на Бога, и в учението за богопознанието и съзерцанието, и по въпросите на аскетиката, и при тълкуването на богослужението - чрез литургическата литература Ареопагитиките оказват влияние и върху паметниците на средновековното изкуство. Равносметка на средновековната литература прави в своите обширни коментари известният Дионисий Картузиански, *doctor extaticus*. Влиянието на Ареопагитиките се усеща много силно и при немските и фламандските мистици от XIV и XV век, при Екхард, при Рюисбрук, при неизвестния автор на знаменитата книга “За подражани-

ето на Христа”. В новия мистически и спекулативен опит отново оживяват преданията на тайнствения създател от старите времена. С Ареопагитиките е свързан във философските си построения Николай Кузански. Върху превода на Ареопагитиките е работел и знаменитият флорентински платоник Марсилио Фичино... Лутер рязко е поставя въпроса за Псевдо-Дионисий - той смята, че Ареопагитиките са апокриф, а в автора му вижда опасен мечтател. По същото Еразъм (след Л. Вала) излиза с доказателство за късния произход на паметника... Но влиянието на Ареопагитиките не отслабва... Католическите богослови от XVI и XVII век продължават да доказват оригиналния произход на паметника (Л. Лесий, кард. Бароний, Б. Кодерий, знаменитият издател на Ареопагитиките), мистиците продължават да се вдъхновяват от него - Ангелус Силезиус, отчасти квийетистите... Не би било преувеличено да се каже, че извън влиянието на Ареопагитиките ще остане непонятна цялата история на средновековната мистика и философия. Ареопагитиките са жив и главен (но не единствен) източник на “платонизма”, т. е. на неоплатонизма през Средните векове.

4. За автора на Ареопагитиките можем да съдим само по творенията му. *Corpus Areopagiticum* има следния състав: 1) “За небесната иерархия” - описание на небесния горен свят; 2) “За църковната иерархия” - описание и тълкуване на църковното свещенослужение; 3) “За имената Божии” - трактат за свойствата на Бога; 4) “Мистическо богословие” - разсъждение за неизречеността и неведомостта на Божието същество; 5) сборник от 10 писма до различни лица, предимно на догматични теми. В текста се срещат препратки към още редица произведения на същия автор, това обаче най-вероятно е обикновенна литературна фикция. Писмата с името на Ареопагит, запазени само в латински превод, както и писмата, открити в сирийски и арменски превод, принадлежат на други автори. Върху Ареопагитиките лежи печатът на късния

неоплатонизъм, преди всичко в езиково отношение. Авторът има особена, своеобразна и много изтънчена богословска терминология. Но неоплатоническото влияние съвсем не го поглъща и не го потиска. Във философските и елинистични формулировки той влага ново и християнско съдържание, нов мистически опит. Авторът е не толкова мислител, колкото съзерцател и спекулативното му дръзновение вътрешно е обуздано от патоса на неизречеността и живото литургическо чувство. Умозрението заема само едно предварително стъпало. Има известно основание в автора да се разпознае инокът - във всеки случай той е голям ревнител на монашеското умно делание, а едновременно с това и защитник на иерархическия авторитет. Родината му вероятно е на Изток, по-скоро в Сирия, отколкото в Египет. Авторът живее в епохата на напрегнатите христологически спорове, но не се спира подробно върху христологическите теми - той сякаш избягва тези теми. Това обяснява популярността на Ареопагитиките при севирианите. Авторът на Ареопагитиките е не толкова богослов, колкото съзерцател и литургист. Той пренася центърът на тежестта на християнския живот върху богослужението, върху тайнствата. И влиянието на Ареопагитиките най-силно се проявява в по-късното мистико-символическо обяснение на богослужението и богослужебните действия както във византийската, така и в западната средновековна литургическа писменост. Впрочем това тълкувание не започва от Дионисий - той продължава и систематизира вече утвърдилата се традиция. Трябва да признаем, че неговата терминология напоява словоупотребата на гръцките мистерии. Този език обаче е бил открито и съзнателно усвоен в Църквата от самото начало - във всеки случай на този език вече говорят Александрийците от II век, а след тях и богословите от IV век... Авторът на Ареопагитиките е много начетен - и в елинистическата философска литература, и в църковната писменост - той добре познава творенията на капа-

докийците, очевидно и на Климент Александрийски, не само на Прокъл. Тези патристически връзки на Псевдо-Дионисий заслужават особено внимание - в своя неоплатонизъм той съвсем не е новатор, той принадлежи на вече установена християнска традиция. И на нея преди всичко той прави равносметка - с истински систематически размах и с голяма диалектическа сила и острота.

2. ПЪТИЩАТА НА БОГОПОЗНАНИЕТО

1. В учението за богопознанието авторът на Ареопагитиките следва кападокийците - преди всичко Григорий Нисийски. В своето свръхсъщностно битие “по собственото му начало или свойство” Бог е непознаваем и непостижим. Той е свръх всяко понятие и име, свръх всички определения, “свръх ума, и същността, и знанието”. Той не може нито да се осезава, нито да се въобрази, нито да се разбере, нито да се назове, нито да се постигне... Вътребожественият живот е съвършено скрит от тварния поглед, превишава всяка вместима и достъпна за тварния разум мяра. Но това не значи, че Бог е отдалечен от света или че Той скрива Себе си от разумните духове. Бог съществува и се открива и действа, и присъства в тварите - тварта съществува, и пребивава, и живее чрез силата на това Божествено всеприсъствие... Бог присъства в света не със съществуващото Си, което винаги остава недосегаемо, неведомо и неизречено, но в Своите “промишления” и благости, които изхождат от несъобщимия Бог в изобилен поток и чрез които се причастява всичко съществуващо. Той пребивава в света в Своите “съществорни изхождания” и “благотворящи промишления”, *в Своите сили и енергии*. В това свое самооткровение пред света Бог е познаваем и постижим. Това значи, че Бог е постижим само от откровението. “Въобще на следва - предупреждава Дионисий - нито да се мисли, нито да се казва за свръхсъщностното и съкровено Божество нищо освен това,

което ни е Божествено открито в Словото Божие"... Има прочее и друго откровение - самият свят. Защото в известен смисъл целият свят е някакъв образ Божи, целият е пронизан от Божествени сили. И в Бога има "съществен прообраз" на света, чрез участието в който светът има битие. Бог е познаваем и постижим в онзи Негов лик, който е открит и явён на света; казано по друг начин - Бог се познава и постига в своите отношения към света и тварта. Именно в тези отношения и само в тях. Познанието никога не прониква в съкровените и неизречени дълбини на Божествения живот... Бог е постижим и описуем двойко. Или чрез рязко и решително противопоставяне на света, т. е. чрез отричане по отношение на Него на всички слова и определения, свойствени и подобаващи на тварта - и именно на всички, на всеки и всичко. Или чрез възвисяване на всички определения, прилагани към тварта - и отново на всички и на всяко. Така се откриват два пътя на богопознанието и богословието: пътят на положителното или катафатическото богословие, и пътят на отрицателното или апофатическото богословие. И пътят на апофатическото богословие е висшият - само той въвежда в онзи Божествен мрак, като който се явява за тварта непристъпната Светлина.

2. Пътят на противопоставянето на Бога спрямо света изисква отрицания. За Бога не може да се каже нищо утвърдително, защото всяко утвърждение е частично и поради това е ограничение - във всяко утвърждение мълчаливо се изключва другото, поставя се някакъв предел. В този смисъл за Бога може и трябва да се каже, че Той е Нищо, $\alpha\upsilon\tau\omicron\ \delta\epsilon\ \mu\eta\ \omicron\upsilon$. Защото Той не е никое особено или ограничено нещо... Той е свръх всяко отделно и определено нещо, свръх всяко ограничение, свръх всяко определение и утвърждение, и затова - и свръх всяко отрицание. Апофатическото "не" не следва да бъде претълкувано и утвърждавано катафатически, апофатическото "не" е равнозначно на "свръх" (или на "извън",

“освен”); то означава не ограничение или изключение, но възвисяване и превъзходство - не “не” в системата на тварните имена, но в противопоставянето на цялата тази система на тварните имена и дори на самите категории на космическото познание. Това е съвсем своеобразно “не”, символично “не” - “не” на несъизмеримостта, а не на ограничението... Божеството не подлежи не само на чувствени и пространствени определения - няма нито очертавания, нито форма, нито качество, нито количество, нито обем... Божеството е свръх всички умозрителни имена и определения. Бог не е нито душа, нито разум, нито въображение, нито мнение, нито мислене, нито живот. Той не е нито слово, нито мисъл и затова не се възприема нито чрез слово, нито чрез мисъл - в този смисъл Бог не представява “предмет” на познанието, Той е *свръх* познанието... Той не е нито число, нито ред, нито голямо, нито малко, нито е равенство или подобие, нито е неравенство или неподобие. Той не е нито сила, нито цвят, нито живот, нито време, нито век, нито знание, нито истина, нито царство, нито премъдрост, нито единство... Бог в този смисъл е Бог безименен, Θεός ἄνωνυμος. *Той е над всичко* - “нищо от несъществуващото и нищо от съществуващото”, “във всичко е всичко, и е нищо в нищо”... Затова пътят на познанието е път на отнемането и отрицанието, път на упростиаването и замлъкването - за да се познае Бога “като отнет от всичко съществуващо”... Това е аскетическият път. Той започва с “очистиаването”, καθαρσις. Псевдо-Дионисий описва катарзиса онтологически, а не психологически. Това е освобождаване от всяка многообразна примес - т. е. “упростиаване” на душата.. Или иначе казано, “събиране на душата в себе си”, “едновидно събиране” или съсредоточаване, “навлизане в самия себе си”, абстрахиране от всякакво познание, от всички образи - чувствени и умствени... Това едновременно е и някакво успокоение на душата - ние познаваме Бога само в покоя на духа, в покоя на незнанието. И това апофатическо незна-

ние е по-скоро свръх-знание - не отсъствие на знание, но съвършено знание, *несъизмеримо* поради това с всякакво частично познание. Това незнание е съзерцание и нещо по-голямо от самосъзерцанието... Бог се познава не отдалеч, не чрез размишление *за Него*, но чрез непостижимото съединение *с Него*, *ἔνωσις*. Това е възможно само чрез *екстаз*, чрез *изхождение* извън всички предели, чрез изстъпление. И това означава встъпване в някакъв свещен мрак, в “мрака на неведението”, в мрака на “мълчанието”... Това “изхождение” е истинното познание, но познание без думи и понятия и затова е несъобщимо познание. Достъпно е само за онзи, който го е постигнал и го има - и дори за него самия не е напълно достъпно: защото и на самия себе си никой не може да го опише... Висшето познание се открива “в мрака на неведението”, в който душата встъпва във висините - “височайшето познание на Бога е онова, което се достига през незнанието, по пътя на превъзходящото разума съединение, *когато разумът*, отделил се от всичко съществуващо и след това напуснал самия себе си, *се съединява с лъчите*, сияещи във висините, откъдето и където той се просвещава в непостижимата бездна на Премъдростта”... Тя не е ум, слово, мъдрост, защото е *причина* на ума, словото, мъдростта... Това е област на тайнственото мълчание и безмълвие... Област, в която бездейства размишлението и душата се докосва до Бога, осезава Божеството... Притегля се към Него в любов и се моли, пее - *ψυει*. Трябва да се издигаме все по-високо, да преминем всички свещени върхове, да оставим всички небесни звуци и светлини, и слова, и да влезем в “тайнствения мрак на незнанието”, където истинно обитава Онзи, Който е свръх и извън всичко - такъв е бил пътят на божествения Моисей... Псевдо-Дионисий привежда същия типичен пример за екстаз, както и Григорий Нисийски (подир Филон)... В такова мистическо съзерцание Дионисий вижда източника и целта на всяко истинско Богопознание. Във висините трябва да замлъкне умът и нико-

га той няма да може да преразкаже чутите там неизречени словеса. Това не означава, че е невъзможно или неправедно логически размишляващото познание... То не е последното познание - и най-висшата му мяра се състои в това да се открива и съзнава неговата динамическа прилизителност. Всички човешки понятия или определения за Божеството представляват по-скоро стремление да се мисли... И все пак те не са пусти и не са напразни... Бог се постига чрез изстъпление, чрез излизане и изхождане от света, но това “от” няма пространствен характер... Затова познанието на Бога *извън* света не изключва познанието на Бога *в* света и *чрез* света... Божествената съкровеност и непристъпност на Божеството не означава по-таеност или у-таеност. Напротив, Бог *се открива*. “Таинственото” и апофатическо богословие (“мистическото богословие”) не изключва откровението. Това “възхождение” е възможно именно затова, защото Бог “низхожда”, открива се, *явява се*. И основната богословска тема на Ареопагитиките може да бъде определена като темата за Бога и Откровението, темата за “богоявленията”, за “*теофаниите*”... Оттук е преходът към катафатическото богословие.

3. Според Дионисий катафатическото богословие е възможно затова, защото целият свят, всичко съществуващо е някакъв образ или изображение Божие. “Ние познаваме Бога не от Неговата природа, която е непознаваема и превишава всяка мисъл и разум, но от установения от Него порядък на всички неща, който съдържа някакви образи и подобия на Божествените първообрази (*παραδείγματα*) - като възхождаме към Този, Който се намира свръх всичко по особен начин и ред, чрез абстрахиране от всичко и възвисяване над всичко.” Това не е умозаклучаване от следствието към причината, *не е съждение за Бога според света, а е съзерцание на първообраза в образите, на изобразеното в изображенията, съзерцание на Бога в света*. Защото всичко, което тварта обладава,

има го чрез своето “*причастие*” към Божествените действия и сили, които низхождат и се изливат в света, и само по мярата на това причастие съществува всичко съществуващо. В катафатическото богопознание ние възхождаме към Бога като към Причина на всички неща. Но за Псевдо-Дионисий Причината *се открива* или *явява* в съзидаването. Творческото или причиняващото действие на Бога е *Богоявлението, теофанията*. Всяко откровение на Бога е теофания, присъствие, явление. Затова има нещо непосредствено, интуитивно в самото катафатическо Богопознание... Катафатическите определения и съждения никога не достигат самото свръхсъщностно същество на Бога. Те говорят за Бога в света, за отношението на Бога към света, за Бога в Откровението. Това не отслабва познавателния им реализъм. Основното понятие на катафатическото богословие това е промишлението, *προνοια*. Дионисий разбира “промишлението” като някакво движение или “изхождение” на Бога в света, *προοδος* - низхождение в света, пребиваване в него и възвръщане към Себе Си (Божествената *ἐπιστροφή*) - някакъв кръговрат на Божествената любов... Промишлението е някакво съвършено реално всеприсъствие Божие - със своя Промисъл Бог присъства във всичко и сякаш става всичко във всичко заради всеобщото спасение и благо. *Бог като че изхожда от Себе Си* - неизменно и непрестанно изхожда в света, ала в това Свое непрестанно действие остава недвижим и неизменен, остава при Себе Си в съвършено тъждество и простота на Своето собствено битие - *Τοσι σβιцият и друг.* - В Божествения Промисъл тайнствено съвпадат пребиваване и подвижност, стоене и движение - *στασις* и *κινησις*. Това именно изразява неоплатоническият символ на кръга, в центъра на когото се събират всички лъчи - “образът на ума” по Прокъл... Бог и вечно изхожда, и пребивава, и се възвръща... Това пребиваване и движение на Бога в света за Дионисий не означава никакво сливане или разтваряне. То означава, обяснява той,

не някакво “изменение” или “превръщане”, а само това, че Бог същевременно всичко, привежда го в битие и го държи в едно, тайнствено обгръщайки всичко, и като че го обхваща със своя разновиден Промисъл... В своето низхождане към причастниците Си Богочаалната благод не излиза от своята същностна неподвижност... Божеството е свръхсъщественно отделено, “отнето” от света - тук е последната и окончателна граница, последната бездна, hiatus или trans (непроходимото *υπερ*). Божествените сили са множествени и многообразни, Дионисий ги нарича именно така: различения, *διακρίσεις*. Но множествеността на Божествените дарове и действия не нарушава единството и тъждеството на Божественото битие. По действията Си Бог е многоименуем, но в непреходната и неизменяема простота на Своето собствено битие Той е свръх всяко слово и име. И по мярата на приближаване към самия Бог езикът бледнее и изнемогва за думи.

4. Сред имената Божии Дионисий на първо място назовава *благодтта*, то *αγαθον*. Поради своята благод Бог и твори, и съзидава, и животвори, и извършва всичко. На Благото е свойствено да благодтвори. Както от източника на светлина навсякъде се разпростират жителните лъчи, така и Първовърховното Благо с неизменното си сияние озарява всичко съществуващо, излива навсякъде своите свръхсъщностни и животворящи лъчи, “лъчи на всецялата благод”. Слънцето е само видимият и отдалечен образ на Божествената и духовна Светлина. Светлината е образ на Благото. Към тази лъчезарна светлина се стреми и се притегля всичко съществуващо. И само чрез причастието на тези лъчезарни озарения според мярата на вместимостта си всичко съществуващо съществува и живее - доколкото то е като че пронизано от лъчите на духовната и умна светлина. Заедно с това тези светоносни лъчи могат да бъдат наречени “лъчи на Божествения мрак”, защото те ослепяват със силата на своята невместима светлина - “непристъпната светлина” на Божество-

то е мрак, неудобозрим поради извънмерността на изливаното осветление... Тук Дионисий даже словесно се доближава до Прокъл, възпроизвежда неоплатоническата метафизика на светлината. Впрочем тази метафизика и свързаният с нея език са били усвоени от църковното богословие много по-рано; още Григорий Богослов е казва: “Което Бог е в умния свят, това е слънцето в чувствения”... И цялата християнска символика е пронизана от тази метафизика на светлината, корените и началото на която са доста по-дълбоки от неоплатонизма... Благото като умна и всепроникваща светлина е начало на единството. Неведението е начало на разделението. И духовната светлина, разсейваща тъмата на неразумието, събира всичко в-едно, довежда разделящите съмнения към единното знание, истинно, чисто и просто. Светлината е единство и поражда единство - единотворящи лъчи... Бог е единство или още по-точно - свръхединство - единство, което всичко единотвори, всичко едни и възсъединява... Единството Божие обозначава преди всичко свършената простота и неделимост на Божественото битие. Бог се нарича “Един”, защото в неделимата Си простота Той пребивава свръх всяка множественост, макар и да е Творец на множественото. Той е не само свръх множествеността, но и свръх единичността, и всяко въобще число. И заедно с това Той е и начало, и причина, и мяра на всяко събиране. Защото всяко събиране предполага единство, и множествеността може да съществува само в пределите на висшето единство. Светът съществува чрез свършеното единство на Божествения Промисъл. Цялото битие се стреми към едно средоточие, от което се излъчват държащите го ведно Божествени сили - и в това е основата на неговата устойчивост. Това не е външна зависимост и не е принудително притегляне, а влечението на любовта. Всичко се устремява към Бога като към своя причина и цел, защото от Него всичко изхожда и към Него се възвръща, чрез Него и в Него съществува. Всичко се ус-

тремява към Него, защото от Неговата любов изхожда всичко, защото Той е Благо и Красота - а на Благото и Красотата подобава да са обект на влечение и любов... Божествената любов като някакво изстъпление обхваща любящите, *εστι δε και εκστατικος ο θειος ερως*... Тази любов възпламенява сам Бог - с нежното вдъхване на Своята благодат. В любовта се излива благо. Благото влече към себе си, откривайки се като предмет на любовта. И тази любов е началото на строя и лада - проста и самодвижеща се сила, влечаща всичко към единство, към "някакво единотворно съразтворение"... Бог като Благо е Любов и затова Той е и Красота. Защото във всеединната причина на всяко съществуване благо и красотата съвпадат. Печатът на Божествената красота лежи върху цялото творение. От Отеца на светлината върху нас се излива единотворящата сила, която ни издига към простотата и съединението с Бога - и никога Божествената светлина не губи единството си и в самото свое раздробяване, "за да се съразтвори със смъртните чрез съразтворение, което ги издига в небесата и ги съединява с Бога". И бидейки прост и един в Своето неподвижно и еднакво тъждество, Той единотвори и озаряваните, макар и да възсиява под многообразни свещени и тайнствени покрови... Бог е свършена Красота, свръхкрасота и всекрасота, без начало и край, без всякакъв недостатък - източник и прообраз на всяка и всички красоти. Като Благо Бог е начало на всичко; като Красота - край на всичко. Защото всичко съществува заради Него и от Него получава красотата си, т. е. стройността и мярата. Както Платон (и Прокъл) Дионисий извежда *καλλος* от *καλουν* - призовавам, и повтаря платоническата мисъл за красотата като предмет на влечение. Именно красотата възпламенява любовта. Божествената, самосъщата красота Дионисий описва почти със същите думи, които Платон влага в устата на Сократ в "Пир". Това е самосъща и вечносъща красота, "нещо такова, което винаги съществува, не се ражда и не

погива, не се увеличава и не се намалява, не е ту прекрасно, ту безобразно”, което “като съществуващо само по себе си винаги само със себе си е едновидно и е вечно”... В тази върховна красота е началото на всяко съществуване и порядък, защото единната красота привлича към себе си и съединява, и съгласува всичко помежду си. Оттук е цялата свързаност, цялото сродство, цялото съгласие в битието. Оттук е и мярата и движението, разнообразието и простотата. Бидейки свръх всяко разделение и множество, Бог води към Себе Си всичко като висша и възжелана красота и благо. Такава е тясната връзка между красотата и любовта при Дионисий, това отново е платонически и неоплатонически мотив, усвоен и от цялата християнска аскетика, особено от по-късната. При това метафизическата “еротика” на елинизма се слива с библейската, както тя е изобразена в Песен на песните, в тази символическа епиталамия на религиозната любов. Тук Дионисий продължава Григорий Нисийски, който на свой ред повтаря Ориген. Това е отдавнашна и станала вече традиционна мисъл. При Дионисий тя се поддържа от учението (също типично елинистично) за космическата сила на любовта и космическото значение на красотата.

5. Любовта е сила на връзката и единството; и като любов и красота Бог е Промислител и Творец, и Прообраз на света. Бог е всичко, без да бъде нищо от всичкото. Защото в Бога всичко се съдържа в своите “същеворни основания” и “прообрази”. Бог е “височайшето Начало на всичко съществуващо, осъществяващата (или същеворяща) Причина, поддържащата Сила и последен Предел на всичко”. Αρχη и τέλος, т. е. А и Ω. В Бога неразделно предсъществуват творческите и определителните основания на всичко (υποθετικοι λογοι), съгласно които Свръхсъщият предопределя и произвежда всичко. Тези “предопределения” представляват “прообразите”, παραδειγματα, и наред с това - Божествените и всеблагии произволения или “предопределения”: Αελματα

προορισμοί. Според тълкуванието на схолиаста това са “самосъвършените и вечни мисли на вечния Бог”. Според обяснението на Дамаскин това е “предвечният съвет Божи”. Това е образът на света в Бога; и заедно с това - волята на Бога за света. Това е някакъв свят на идеи, но не съществуващ сам по себе си и самодостатъчен, а съществуващ в Бога и откриващ Го на света. Това е като че лик на Бога, обърнат към света. И той излъчва благодат и красота, и тези “лъчи” или “сили” влизат в самия свят, пронизват го, творят го и го съхраняват, животворят го. Тези “прообрази” са живото и животворящо промишление Божие - “същетворните изхождения” на Бога... Не някакъв мечтателно съзерцаем умен свят, намиращ се някъде в недостъпната далечина, но това е светът на силите - живата вседържителна сила. В това е съществената разлика между Дионисий и Платон. От друга страна, тези “прообрази” не са самите неща, а именно про-образите на нещата или парадигмите. В известен смисъл нещата са им причастни или подобни, но като на нещо висше и различно (μεθεξίς, μιμησις). В това е различието на Дионисий от неоплатоническия еманатизъм. И освен това в известен смисъл Божествените “определения” на нещата са задачи - не само “прообрази”, но и “цели” - затова е и възможно и необходимо движението в света, влечение-то, устремът. Светът не само отразява или от-образява Божествения “прообраз”, но той *трябва* да го отрази... Прообразът е не само “парадигма”, но и “телос” - ὡς τελικὸν αἴτιον. И осъществяването или “изпълнението” (τελειωσις) предполага съ-участие, “подражание” - Θεοῦ συνερῶν γενεσθαι. Началото не съвпада напълно с края, между тях има динамично разстояние... “Отражението” и “подражанието” не съвпадат... За Дионисий главното е в това, че към Бога възхождат всички определения и качества на съществуващото - откъде другаде биха могли да бъдат? И по отношение на тях Бог е не само външна причина, но и като че прообраз, така че всичко в известна

мяра (“аналогично”) е негов “образ”; затова именно е възможно и трябва да се пренасят онтологическите определения на съществуващото върху Сврѣхсъществуващото като към предел. Светът съществува и *е* затова, защото Бог е *битие* - самото битие на света е образ Божи в него. Светът живее, защото Бог е Живот и животът на света е някакво причастие на Божествения живот. Съществуването от Бога е дар Божи и първи от даровете. И всички качества са дарове Божи. Всички те в известен смисъл отразяват в себе си Бога. “Понеже иначе нищо не би съществувало - ако не е причастно на същността и началото на всичко съществуващо”... “Битието на всичко се съдържа в битието на Божеството”... И в известна мяра всичко е причастно на Божеството. Затова за Бога всичко може да се твърди, защото Той е начало и край на всичко, предел и безкрайно основание на всичко съществуващо. Но нищо - нито временното, нито неизменното - не отразява Бога напълно. Бог е сврѣх всичко. И затова всички имена, взети от “промишлението” Му, сякаш само метафорично му прилягат. Бог е същност и Вечно Съществуващият; но е по-добре да се каже - Сврѣхсъществуващият... Бог е Живот, защото е извор на живота; но Той е Сврѣхживот, защото е Живот сам по себе си и от него струи всеки живот. Бог е Премъдрост, Разум, Ум, Истина... Бог е Сила и извор на всяка сила и мощ; Сила, която съхранява и утвърждава всичко и затова е спасяваща... По силата на своето промислително присъствие във всичко Бог е спасение на всичко. И заедно с това Бог е Правда, Правдата на всичко и за всичко, защото към него възхожда всеки порядък и строй и към всичко Бог се отнася според достойнството му... Всичко е причастно на Божеството, но в различна мяра и по различен начин. Неодушевените предмети се причастни дотолкова, доколкото те съществуват - според своето *битие*. Това, което е Живо - по мярата на своя *живот*. Разумните същества са причастни на всесъвършената *мъдрост* на Бога. Всички

тези множествени имена, взети от Божието провидение, по силата на самата си множественост са недостатъчни, понеже Бог по същност е един. Всички неща говорят за Бога и нито едно не говори достатъчно. Всички свидетелстват за Него, и нито едно не Го открива. И всички катафатически имена говорят за Неговите “сили” и “промишления”, но не за съществуващото Му... В множествеността на своите “изхождания” Бог остава неизменен и множествеността на имената Божии обозначава множествеността на делата Му, без да нарушава съществената простота и свръхмножественост на Неговото Битие. И тук катафатическото богословие преминава обратно в апофатическо. И всичко, което може да се каже за Бога, може и трябва да се отрича за Него, защото нищо не е съизмеримо с Него и Той е свръх всичко. Но Той е не само свръх утвържденията, но и свръх отрицанията, защото Той е *пълнотата* на всичко... И бидейки всеименен, Бог е и безименен... И бидейки всичко във всичко, Той е и нищо в нищо...

6. Дионисий различава общи имена на Бога, отнасящи се до цялата Пресвета Троица, и ипостасни имена. Всички определения на апофатическото и катафатическото богословие са общи имена. Всички промислителни имена обозначават неразделното действие на Свръхсъщностната Троица. Всички тези имена говорят за Единството на Божеството. И от тези общи имена Дионисий отличава, първо - имената на Троическите Ипостаси, обозначаващи особените свойства на Божествените Лица; второ - всички имена, свързани с Въплъщението. Дионисий кратко и бегло говори за Троическия догмат. Но не е трудно да се види, че рязкото подчертаване на общността на всички Божествени имена е скрито изповедание на свършеното единосьщие. Лицата на Светата Троица са различни помежду Си и единствено Отец е същественият източник на Божеството. Личните имена на Божествените ипостаси са апофатични, защото Божественото Отчество и Синовство са несъизмеримо по-високо от това рождение, което

ние познаваме и разбираме, и Дух Свети, източникът на всякакво обожение на духовете, е свръх всеки тварен дух. Син и Дух са като два чудесни плода на Отеческата производителност - но това е над словото и мисълта. Трябва да се прибави, че Дионисий подчертава, че Троичността и Божието единство имат свръхчислен характер, защото Бог е извън всяка мяра и число...

3. МИРОЗДАНИЕТО

1. Катафатическото богословие като учение за Божествения Промисъл е едновременно с това и космология. Образът на света при Дионисий се определя преди всичко с идеята за строй и ред или “благостояние” (εὐταξία), идеята за Божествения свят... Основанието на този свят е в неизречения покой на Божествения живот, който се открива и в световния ред и строй. Бог е Бог на света. Всичко в света е стройно и съзвучно, всичко е състроено и съгласувано помежду си; и нищо не губи при това своето своеобразие, а се съединява в жива хармония. Този мир е Божественият печат в света. Той се проявява преди всичко в иерархията, в иерархичността на света. Иерархията според определението на Дионисий е “свещен чин, знание и дейност, която по възможност се уподобява на Божествената красота и при озарението, съобщавано свише, се насочва към възможното Богоподражание”. Целта на иерархията е “възможното уподобяване на Бога и съединение с Него”... “Тя отпечатва в себе си образа на Бога и прави причастниците си Божествени подобия, най-ясни и най-чисти огледала, така че и те започват да отразяват и съобщават на по-нисшите от себе си приеманото от тях Божествено сияние.” В това се състои Божественото установление. Над всичко е Божествената Красота, тя е над всичко священо и е причина на всеки священ чин. Към нея се устремява всичко по мярата на възможностите си, за да стане съпричастно на Бога и “по възмож-

ност да открие в себе си Божествената дейност” - по Богоподражание. Чинът на иерархията изисква едните да просвещават и усъвършенстват, а другите - да се просвещават и усъвършенстват. Висшите трябва да съобщават своето озарение и чистота на нисшите. Началото на иерархията е Светата Троица, изворът на живот и единство. Иерархията е стъпаловидният строй на света. В света има стъпала, които се определят от степента на близост до Бога. Бог е всичко във всичко. Но не във всичко поравно... По естеството си не всичко е еднакво близко към Бога. Но между тези като че непрестанно отстъпващи “концентрове” има жива и непрекъсната връзка и всичко съществува за другите, така че само пълнотата на всичко осъществява целта на света. Всичко се стреми към Бога, но се стреми чрез посредничество, през средата от потесните концентрове. Другояче освен със съдействието на висшите нисшите не могат да възходят към Бога. Този стъпаловиден (лествичен) принцип е издържан много строго от Дионисий. По този начин порядъкът се оказва път и действие. Целта на иерархията е любовта към Бога и общението с Него.

2. Бог е създал всичко за Себе Си, т. е. за благо и блаженство, за мир и красота, за да се устремява всичко към Него и съединявайки се с Него, приобщавайки се Нему, да се съединява вътрешно помежду си. В целия свят, чак до самото небитие, може да се наблюдава тази взаимност, това влечение, тласнато и движимо от любовта и красотата. Това личи и във външния свят, и във вътрешния живот на душата. Всичко се притегля към едното средоточие, всички линии се събират като обратни радианти в един център. И все пак не се ли получава при това една лъжлива хармония, не прозира ли съществуването на злото? Дионисий отговаря на този въпрос може би прекалено кратко... Бог не може да бъде причина на злото. Благото поражда винаги само благо. Затова “злото не е някакво битие”. То има свършено лишителен смисъл,

то е умаление, недостатък, отпадане. Злото съществува не само в себе си, но в другото - и е нещо случайно за битието, добавъчно, невлизащо в състава на съществените му определения... Злото само разрушава и затова предполага битие и благо - злото нищо не съзидва и не е истинското начало на възникването... Затова не може да има чисто, безпримесно зло, не може да има "самозло"... Злото винаги предполага благото като свое основание и опора. Самите демони не са зли по природа като създания Божи; в тях има нещо положително - битие, движение, живот... Злото не може да бъде самостоятелно начало, защото тогава то би трябвало да бъде неизменно. Но неизменността и самотъждеството са свойствени само на Благото. Злото е повреда и е подобно на помрачение; но светлината винаги остава светлина и свети и в мрака, без да се превръща в мрак. Нищо от съществуващото не е зло само по себе си - не е зло и материята. Злото е разлад, безпорядък, *ataxia*; но чистият безпорядък е невъзможен, пълното отсъствие на порядък е равнозначно на несъществуване. Материята не е пълен хаос - тя е причастна на реда и формите. Тя притежава силата на раждането и съхранението. Не материята като такава, а влечението към низшето е причината за злото в душата; и сама по себе си материята не пречатства душите да се устремяват към Благото. Началото и краят на злите неща е в Благото; иначе казано, злото не толкова съществува, колкото "всъществува", "при-съства", съществува в другото и чрез другото... Злото е умаление, причината за него е в безсилието (*asqeneia*) - във всички зли дела и явления ние виждаме преди всичко немощ. Злото е някакво излизане извън мярата на естеството и битието, "отстъпление от истинната благост", неправо и нередно действие, някакво "смешение на неподобното"... В това разсъждение за съществуването и причините на злото Псевдо-Дионисий следва почти буквално Прокъл, чийто трактат за злото е достигнал до нас само в латински превод, *de malorum subsistentia*,

направен от доминиканеца Вилхелм Мербеке, който в края на XIII век е бил латински архиепископ в Коринт. Но не бива да се забравя, че неоплатоническият поглед върху злото е бил вече привичен за богословската мисъл - достатъчно е да си спомним за Григорий Нисийски... И определенията на Псевдо-Дионисий, които са взети от Прокъл, по смисъл съвпадат с определенията на Григорий. При Дионисий остава неясно каква е последната съдба на злото... Ще се изравни ли някога злородното безсилие, ще се изпълни ли нарушаваната от злото като от лишение хармонична пълнота на битието? Или злото, дори и като лъже-лик, или полупризрачна акциденция, съществуваща чрез силата на доброто и поради доброто, по парадоксален начин влиза в самия ред и строй? Дионисий тук не изказва всичко докрай. Но много характерно е това, че за злото той говори само мимоходом, като че в скоби.

3. Най-отгоре на тварната лествица стоят небесните ангелски чинове - "безчислено блажено войнство на свръхмирни умове"... Тяхното съвършенство се определя от високата и преимуществена степен на достъпното и свойствено на тях Богообщение. Поради чистата духовност на своята природа те са най-близо до Бога и затова се явяват посредници в Неговото откровение на света, вестители на Неговата воля и Неговите тайни. Именно това служение изразява названието "ангели", прилагано за целия небесен свят; в най-строг смисъл това е името на само един от небесните чинове, при това най-нисшия. Не само по съвършенство, а по самата си природа ангелите са по-високо от човека; именно затова чрез тях се извършва Божието откровение и само чрез тях. "Дейността на всяка иерархия се дели на свещено приемане от тях самите и съобщаване на другите на истинното очищение, на Божествената светлина и съвършенстващото знание"... Ангелите са били ръководители на старозаветните праведници, чрез ангелите е бил даден на Моисей законът;

архангел Гавриил е донесъл тайнственото благовестие на Захария и Мария; ангелите благовестили на Иосиф и Витлеемските пастири... Самият небесен свят има йерархически строй и не всички ангелски чинове в равна мяра владеят Божественото просвещение; и тук нисшите приемат от висшите. Ангелският свят в представите на Дионисий е едно цяло и заедно с това - лествица. Знанието и съвършенството "при преминаването си към нисшите постепенно отслабва", отбелязва той. Всички ангели в някаква степен са причастни на Божеството и съобщаваната от Него светлина. Но при това висшите се явяват посредници и ръководители на нисшите, постоянно съучастват на промислителната сила и самите те имат светлината и силите на нисшите; но нисшите чинове нямат онова, което принадлежи на висшите... Тайните на пренебесните умове не са достъпни за нас - освен дотолкова, "доколкото Бог ни е открил пак чрез тях самите, като познаващи себе си", т. е. по мярата на ангелските явления, "извършили се пред светите богослови". За ангелите ние научаваме чрез някои прообразователни символи, от които трябва да възходим към означаваното - от чувствените образи към духовната простота. Образите не са сходни с означаваното - те са груби; и с това се подчертава висотата на означаваното. Образите сякаш скриват светинята с някаква свещена завеса от плътските умове. Нашият живот не е обвързан от необходимостта и Божествените лъчи на небесното просвещение не се помрачават от свободната воля на съществата, управлявани от Провидението; но нееднаквостта на духовния взор довежда до това, да бъдат различни степените на просвещението и дори съвсем да се прекратява участието на преобилното просвещение. И все пак "изходният лъч е един и е прост, винаги същият и винаги обилен". Дионисий привежда в система вече оформилото се църковно учение за деветте ангелски чина, като ги разпределя в три тройствени групи. Първата и висшата триада това са Хе-

рувимите, Серафимите и Престолите, предстоящи “като че в преддверията на Божеството”, при самото Троическо светилище, “около Бога”, в най-тясна, непосредствена близост до Него. За тях е достъпно прякото и неопосредствано знание на Божествените тайни. Те живеят и сякаш са пронизани от неизречената светлина, съзерцават Бога в ярка светлина. Това са пламенеещите или горящите серафими и преобилните с познание и мъдрост херувими; тези имена са имена на Богоподобните им свойства. Пламенността на серафимите обозначава огнеността на тяхната любов - чрез тях сам Бог управлява. Те предават Божественото знание на нисшите чинове и “са реки от премъдрост”. Това е първата иерархия, една, еднотелна, от която няма по-богоподобна, която е най-близо до първото озарение от Първоначалната Божествена светлина и превъзхожда всяка видима и невидима сътворена сила. Това е “домашната на Бога и във всичко сходна на Него иерархия”. Съвършено неизменна е тяхната любов към Бога; и те “запазват основанието на своята Богоподобна природа винаги непоколебимо и недвижно”. Те обладават “съвършено-простото знание за превисоката светлина”, “имат най-близко общение с Божествените и човешките свойства на Иисуса”... Те се освещават непосредствено от Бога, “озаряват се от прости и неопосредствани озарения” и от самото Благо научават премъдрите причини за Божествените Му дела. И от тях се научават нисшите. Те участват в първоначалното знание и познание на “пресветлите тайни” и чрез това са чисти, озарени, съвършени. Това е “Богоподобната иерархия”, “Божествените места на Божия покой”. Те имат “по-съкровено и по-ясно озарение” - просто, единично, първодадено, първо-явено, по-цялостно... Втората иерархия - това са Господствата, Силите, Властите. На тях им е достъпно само вторичното озарение, опосредствано през чиновите на първата иерархия... Още по-ниско е третата иерархия - Началата, Архангелите, Ангелите. Чинът на ангелите е последен

от лествицата на небесните умове. Те са най-близо до земята, те са като че ли “ангелите на света”. Ангели са поставени за всеки народ, те предводителстват земната иерархия... Тук небесният и земният свят сякаш се събират. И се получава низходящата стълбица на озаренията и откровенията... Бог като че умалжава своите озарения и прави неведоми някои от своите тайни поради намаляващата се възприемчивост на съществата... Дионисий разбира това като неотменим порядък. “Всеки чин е тълкувател и вестител на по-висшите от него, а най-висшият от всички е изтълкувател на Бога”. Всъщност ангелският свят сякаш засенчва за човека Бога. Няма пряк път; и това разкрива някаква неяснота в христологическите представи на Дионисий. Той сравнително рядко говори за Христос. Наистина във Въплъщението на Словото той признава пълнотата и изпълнението на Богоявленията - но прекомерно подчертава неизречеността и тайнствеността на това явление. Божеството остава съкровено след това явление и дори в самото явление. Образът на Богочовека не е средоточието на духовния опит на Дионисий... Той продължава старата александрийска традиция, ясно изразена у Климент и особено у Ориген, ярко обогатена с късноиудаистическия и елинистически мотив на посредничеството. Може би тук има и дори някакъв отзвук на гностическите “родословия”. Във всеки случай идеята за иерархията получава при Дионисий твърде резки черти. В името на принципа той поправя дори Свещеното Писание. Така той не се съгласява да приеме серафима, явявал се на пророк Исаия, за действителен серафим (Ис. 6:6). Това бил или ангел, наречен серафим заради огненото си служение, или чрез посредничеството на ангела е действал серафим, на когото именно ангелът приписва действието си като на първенстваващ вършител на Божествените тайни... Своя очерк за “небесната иерархия” Дионисий завършва с доста подробен разбор на символическите образи, чрез които се описват и явяват ангели-

те в Писанието. Той подчертава тайнствеността на ангелския свят и недостъпността му за човешкото разбиране.

4. Целта на живота е в общението с Бога, в обожението... Именно за тази цел е установена иерархията. Обожението е уподобяване и съединение с Бога. Уподобяване, но не сливане - неотменимата граница на Божествената непристъпност остава винаги ненарушена. Това уподобяване се разпространява върху целия свят, не само върху разумните и словесни същества - за всеки вид същества в съобразната му мяра... Само на висшите небесни чинове е достъпно "първото и преимуществено обожение"... Понятието за обожение при Дионисий понякога почти се разтваря в понятието за мир и ред, съзвучие и единство, почти се слива с понятието за естествената Богообразност на всичко съществуващо.

4. БОГОСЛУЖЕНИЕ

1. Мистиката на Дионисий е литургическа или sacramентална мистика. Пътят към Бога минава през Църквата и през тайнствата. Богослужението е пътят на обожението и освещаването. Църквата за Псевдо-Дионисий е преди всичко светът на тайнствата; именно в тях и чрез тях се осъществява Богообщението. Исус, Богоначалникът и свръхсъществуващ Ум, ни призовава към съвършеното единство на Божествения живот и ни възвисява до свещенството. Исус е начало на всяка иерархия - и на небесната, и на земната, и на църковната. В църковната иерархия ние се възвисяваме до ангелския свят. Може да се каже, че църковната иерархия или свещенството е в сетивния свят най-високото стъпало, непосредствено достигащо небесния свят на чистите духове. В този смисъл земната църква е "образ" на небесната - такова съпоставяне прави още Климент Александрийски... Същността на земната иерархия е в откровението, в "предадените от Бога слова". Това предание не се изчерпва с Писанието, а

включва в себе си и устното, тайното предание от апосто-лите - тук Дионисий напомня александрийците... Ие-рархът пази и предава това предание, предава го в сетив-ни символи, които сякаш прикриват Божествените тайни от непосветените. Дионисий подчертава мотива за тайна-та. Това изисква не само съкровеноста на самото Боже-ство и не само благоговението пред светинята - “чистото е само за чистите”, но и ползата за самите непосветени, неподготвени и новоначинаещи. Освен това началото на иерархията изисква познанието да се разкрива на раз-личните степени в различна мяра. За външните трябва да бъдат недостъпни дори и най-външните символи (*disciplina arcani*). И след това знанието и просвещение-то възрастват стъпаловидно. Дионисий различава в Църквата два троични кръга. Първият - на свещените чинове, “иерургите”. Вторият - “чинът на извършваните (на тези, върху които се извършват тайнствата)”.... Зна-нието се предава от горе на долу. Висшият чин е епис-копският. Дионисий го нарича просто “чин на иерарси-те”. Това е извършващият и завършващ чин, връх на иерархията, извор на властта и свещенодействието. На свещениците е отредено делото на просвещението. Дяко-ните или “литургите” са на “очищението”. Именно те общуват с още непросветените, те ги подготвят за кръще-ние, те ръководят кръщаваните, като че приучавайки ги към новия живот. Те се намират на границата между све-щения и светския чин. На презвитерите принадлежи по-нататъшното ръководство, те обясняват на просветените символите и обредите. На епископа единствено принад-лежи правото на свещенодействие, в което му съслужат презвитерите... В светския кръг Дионисий различава от-ново три чина, съответстващи на трите степени на све-щенство. Нисшият чин, все още нуждаещият се от очище-ние, това са: оглашените, каещите се, одържимите. Вторият чин е “съзерцателният” - “свещеният народ”, *ιερος λαος*. Те съзерцават “свещените символи и съкровеният им

смисль"... Висшата степен са монасите или "терапевтите". Те са ръководени вече от самия епископ, но ги посвещават презвитерите. Според тълкуванието на Дионисий названието "монах" показва онзи цялостен и неразделен, "едновиден" или монаден живот, който те трябва да водят. Те трябва да устремяват духа си към "Боговидната монада", трябва да преодоляват всяко разсейване, да събират и обединяват своя дух, за да се отпечатва в него Божествената монада. Посвещението или "извършването" на монасите Дионисий нарича тайнство - и впоследствие във Византия пострижението в монашество обикновено се смята за тайнство. И все пак Дионисий рязко подчертава, че монашеството не е степен на свещенството, и монасите се посвещават за лично съвършенстване, а не за ръководство на други. Те трябва да се подчиняват на свещените чинове, в частност на презвитерите. Затова монасите се посвещават не чрез възлагане на ръце и без коленопреклонение пред жертвеника. Свещеникът чете молитвата ("епиклезис"), посвещаемият произнася отречение от пороците и от "въображението" (от "фантазиите") - свещеникът прави кръстно знамение над него, като призовава Троическото име, постригва косите му, преоблича го в нови одежди и го целува. Такъв бил древният чин на посвещението - в него главно място заема обетът...

2. Дионисий говори за три "свещенодействия" - Кръщение, Евхаристия и Миропомазание... С Кръщението се отваря вратата за влизане в Църквата. Дионисий го нарича "просвещение", "Богораждане" или "възраждане". Кръщението се извършва от епископа, но съвместно с цялото презвитерство и сред свещения народ, който със съгласието си ("амин") скрепява свещенодействието. Кръщелното просвещение дава преди всичко самопознание. И за всеки кръщаващ се като встъпващ в общение с Бога е задължителен цялостният и "събран" живот, стремещ към неизменяемост... Кръщението се възпълня от Помазанието, което се извършва също от епископа. "Тайн-

ството на мирото” Дионисий свързва с идеята за Божествената красота, която знаменува благоуханието на мирото. Дионисий подробно тълкува символическите действия на тайнствата, неговите тълкувания често напомнят Кирил Иерусалимски. Може да се смята, че той предава общоприетото тълкувание, но при това се стреми към симетрия и паралелизъм - това е причината за понякога насилените му съпоставки. Прави впечатление постоянната употреба на изрази, взети от словоупотребата на мистериите, често вместо осветените от църковния обичай названия и думи. Едва ли това е случайно, по-скоро с този умисъл - да противопостави съвършено отчетливо истинските “мистерии” на Църквата на мнимите езически “тайнства”. Средоточие на сакраменталния живот е Евхаристията - “тайнството на събранието и общението” - както го нарича Дионисий. Това е преди всичко тайнство на съединението с Единия, завършек или изпълнение на всяко извършване, “завършек на съединението”... Външен знак на единството се явява причастяването от една чаша и един хляб - приемащите една храна трябва да са едно-образни... В цялата символика на Евхаристическата служба Дионисий вижда и подчертава именно този мотив.

3. Последната глава на книгата “За църковната иерархия” е посветена на описанието и символическото обяснение на погребалните обреди. Отначало Дионисий говори за задгробната участ на верните - “живот невечерен”, вечна младост, изпълнена със светлина, сияние и блаженство... Тази радост е въздаянието за подвига и верността и затова не за всички поравно е приготвено блаженството. Пътят на смъртта е пътят на свещеното възраждане, пътят на “палингенезиса”. Защото за всички е приготвено възкресение. И като се изпълнят сроковете, и тялото ще бъде призвано за блажен живот. От това упование се определя радостният характер на погребалния чин. Любопитно е, че оглашените, като още външни, не се допускат да присъстват на завършителните молитви на погребението,

при четенето на разрешителната молитва, макар да се допускат каещите се и одържимите. Това е така, защото погребението е вътрешноцърковна и общоцърковна молитва, братска молитва и действие. Молитвата за починалите и особено разрешителната молитва е движение на тайнствената любов. И нея я отправя епископът, върховният иерарх на общината, “вестителят на Божествените оправдания”. Последното целуване е символ на братската връзка и любов. И накрая погребваният бива помазан с елей, както е бил помазан в началото на християнския си път, - при кръщението...

V

ПИСАТЕЛИТЕ ОТ VI И VII ВЕК

1. ЛЕОНТИЙ ВИЗАНТИЙСКИ

1. С името на Леонтий в много ръкописи са запазени редица важни догматико-полемически съчинения. Въпреки това е доста трудно да се установи кой е бил този Леонтий. Писателите от VI век въобще не споменават за Леонтий Византийски - нито историците, нито богословите; за него не говори и преп. Максим Исповедник. През VII век за Леонтий споменава патр. Софроний, когато изброява мъжете и отците, "благочестиво учили" за Христа. Анастасий Синаит привежда много места от негови съчинения. Но този Леонтий несъмнено е живял много по-рано - по времето на Юстиниан. В съчиненията му не се споменава за V вселенски събор, за осъждането на "трите глави", за осъждането на оригенистите. Настойчивостта на писателя в защита на Халкидонския събор, пламенността на възраженията му срещу монофизитите и несторианите - всичко това би било вече позакъсняло в края на VI век... Прозвището "Византийски" може да сочи не само родното му място, но и мястото на първоначалната му дейност. По-вероятно е именно последното: в заглавието на съчинението "За сектите" Леонтий се нарича "византийски схоластик". "Схоластик", т. е. адвокат, макар това име да се е употребявало и с преносно значение - в смисъл на учен човек въобще. Във всеки случай Леонтий писателят е имал сериозна философска подготовка и е проявявал голяма диалектическа находчивост в религиозните спорове. Според собственото му признание на младини той бил несторианин. От заблуж-

дението го извели “божествените мъже”, т. е. монасите; и той самият е станал монах (така го наричат патр. Софроний и патр. Герман). Очевидно той е бил иерусалимски монах. Оскъдните биографични данни подтикват най-новите историци да виждат Леонтий писателя в други автори със същото име, известни от историята на VI век. Всички тези опити трябва да признаем за неудачни. В частност неоснователно е отъждествяването му с онзи Леонтий, също Византийски, за който като за ревностен оригенист се разказва в житията на св. Сава Осветени и Кириак Отшелник. В съчиненията на Леонтий не само няма оригенистични мотиви, но направо и решително се отхвърлят нечестивите “Оригенови догмати” (субординационизма, предсъществуването на душите, апокатастасиса). И освен това за писателска дейност на Леонтий оригениста не се споменава никъде в източниците. Очевидно е имало някакви причини, поради които животът на Леонтий писателя е останал в сянка, макар произведенията му да са придобили голяма известност и разпространение. Тези причини ние не можем да разгадаем.

2. Съчиненията на Леонтий са запазени в много преписи, най-старият от които е от IX или X век. Когато няма яснота относно самата личност на автора, въпросът за неговото писателско наследство винаги остава съмнителен и спорен. Преди всичко трябва да споменем книгата “Против несторианите и евтихианите” - това е запис на устни спорове с еретиците. Нейното написване трябва да отнесем към периода след 527-528 или дори след 535 г. (Антиохия тук бива наричана Теуполис, а така е била преименувана при патр. Ефрем след земетресението от 527 - 528 г.г. И след това - тук се приема като вече извършено разделението на “севириани” и “юлианисти”, което е станало след смъртта на монофизитския Александрийски патриарх Тимотей Елур през 535 г.), но във всеки случай преди осъждането на Теодор Мопсуестийски на V Вселенски събор. Авторът опровергава “нечести-

ето” му, но за съборно осъждане не говори. В тази книга Леонтий разглежда основните христологически термини и се стреми да установи точния им смисъл, а след това предлага положително изложение на православно учение, в частност по въпроса за страданията и смъртта на Христа. В последната част, посветена на несторианството, авторът се спира на анализа на възгледите на Диодор и Теодор и привежда много извадки от техните творения и от съчиненията на Несторий. В заключение на разсъжденията си Леонтий привежда свод от отечески свидетелства. Към тази книга е приложено кратко съчинение против Севир - “30 глави против Севир”. Това е кратък свод, схематичен преглед на онези въпроси, в решаването на които Севир се разминава с Църквата. Въпросите за терминологията и тук заемат голямо място. Тук принадлежи и диалогът на православния с акефала под заглавието “Епилисис”, разбор на доводите на Севир, направен като допълнение на предишните книги. Особено място сред съчиненията на Леонтий заема книгата “Против лъжите на аполинаристите”. В историята на монофизитството така наречените “фалшификати на аполинаристите” са изиграли голяма и съдбоносна роля. Много от съчиненията на Аполинарий са били скрити и защитени като че с броня под лъжливо подписаните уважавани и почитани имена. Доверието към такива псевдоотечески творения е пречело много на Александрийските богослови в догматическото им изповедание (достатъчно е да си припомним за св. Кирил). Трудно е с точност да се възстанови историята на тези “фалшификати”. Но особено разпространение те получават сред монофизитите. Още Евтихий в апелацията си на Константинополския събор през 448 г. до папа Лъв се позовава на мнимо свидетелство на папа Юлий, Атанасий и Григорий (Чудотворец) - позовава се добросъвестно, без да подозира за “фалшификата”. Императорът Маркиан в своята грамота до палестинските монаси отбелязва, че сред народа се разпространяват книги

на Аполинарий, представяни като книги на Светите отци. За подправяне и фалшификати споменава и Юстиниан. Историкът Евагрий говори за влиянието на тези фалшификати - подписването на почитани имена (Атанасий, Григорий, Юлий) под книгите на Аполинарий съдържало мнозина от осъждане на съдържащите се в тях нечестиви мнения. На известното “съвещание” със севирианите през 531 - 533 г. Ипатий Ефески отхвърлил цял ред отечески позовавания, като посочил че са подправени, т. е., че са лъжливо подписани... При такива обстоятелства разкриването и доказването на фалшификатите се превръща в остра и належаща задача на богословската полемика. В решаването ѝ най-видно място принадлежи именно на Леонтий Византийски. Негов предшественик бил Иоан Скитополски, за чиито съчинения Леонтий се отзовава с големи похвали. Съчиненията на Иоан Скитополски не са запазени, това прави още по-интересни за нас трудовете на Леонтий. В своята книга той е събрал много материал. Той привежда подправените свидетелства и ги съпоставя с истинските съждения на лицата, на които те се приписват. По същия начин той постъпва и в книгата “Против монофизитите”. От друга страна, той сравнява тези свидетелства с несъмнените текстове на Аполинарий и учениците му и показва съвпадението им по смисъл. В тази връзка на Леонтий се налага да навлезе в подробен разбор на аполинаризма. Критическите аргументи на Леонтий се отличават с голяма точност и убедителност. Другите произведения на Леонтий са дошли до нас в преработен, а не в първоначален вид и състав. Такъв е очевидно обширният “Трактат против несторианите” в седем книги, изобилстващ с исторически материал. Текстът постоянно се прекъсва, планът е объркан, има съществени разлики в стила на отделните части - това ни кара да виждаме тук една по-късна преработка. Същото трябва да се каже и за книгата “Против монофизитите”. Тук освен това ясно проличават по-късни вставки, сочещи съби-

тия и обстоятелства от друго време. Книгата “За сектите” или “Схолиите”, както показва самото ѝ надписане в ръкописите, е съхранена в преразказ от някой си Теодор, записан “от неговия глас” (под негова диктовка). Трудно е да се каже кой е бил този Теодор, “пребоголюбезен авва и най-мъдър философ”. “Схолиите” несъмнено са записани от жива реч - следи от живата разговорна реч явно проличават в известния ни текст. Впоследствие книгата още веднъж е подложена на преработка, в нея са налице по-късни вставки. По своето съдържание книгата “За сектите” представлява систематически свод на ересезологическия материал в хронологически ред, особено подробен в христологическите отдели. Самите повреждания на съчиненията на Леонтий свидетелстват за това, че те са били в честа употреба. Преписвали са ги със съкращения, правили са извадки от тях. Такъв е произходът на така наречените “откъси” или “схолии” на Леонтий, които са извличани от различни сборници. Вероятно е впрочем това да са отделни бележки и на самия Леонтий. Бе изказано предположение, че това са откъси от обширен полемичен труд на Леонтий, който не се е запазил (подобно на сборника, известен под името “Учението на древните отци за възплъщението на Словото” от края на VII или началото на VIII век, или на “Пътеводителя” на Анастасий Синаит от VII век), и че въобще всички запазили се съчинения на Леонтий също представляват преработка на това основно произведение. Това предположение не се оправдава при по-внимателно изследване. Въпросът за древните сводове на отеческите свидетелства и изречения изисква впрочем ново и по-нататъшно изследване.

3. Като полемист и богослов Леонтий е преди всичко схоластик и диалектик. Той се стреми преди всичко към едно твърдо и точно определяне на основните понятия - това изисква от него самото положение по богословските въпроси по негово време; трябвало е да се изкове и философски да се обоснове единна и завършена христо-

логическа терминология. Но Леонтий не спира дотук. Своето богословско изповедание той се стреми да обоснове не толкова чрез “естествено разсъждение”, колкото със “свидетелството на Писанието”, от “Божествените Писания и Светите отци”. Особено широко той ползва именно Отците. В тях той вижда “чудни съветници на Светия Дух”. Те не са говорили от себе си, но Духът на Отца е говорил в тях и затова да не се приемат славните и известни в Църквата Отци, означава да се противим на Божи-ята повеля. Леонтий придава решаващо значение на “съгласието с Отците”. Затова именно към своите съчинения той прибавя сводове или “цветници” от отечески текстове. Особено чести и изобилни са позоваванията на св. Кирил и кападокийците. И все пак Леонтий не се отнася безкритично към отеческите свидетелства: “Трябва да имаме грижа не за думите, а за мислите; и ако има някаква нова дума, щом тя отговаря на своето предназначение и се съгласува с изначално изповядваното православие, тя трябва да бъде уважавана и почитана като нещо съответстващо.” Напротив, “Ако някакво слово, употребявано в Св. Писание и при Св. отци, поради нечестиво нововъведение се отклонява от някои страни от истинния смисъл, то трябва да се отхвърля и да страним от тях като от ловки мошеници, които подправят не само изображението, но и надписа (на монетите)...” В своята богословска работа Леонтий се ръководи преди всичко от полемическите потребности и задачи на времето. Той не е систематик. И ако строи система, то е само за да отстрани чрез свързаната схема на богословските понятия благоприятната за еретически претълкувания двусмисленост или многозначност на недоизказаните отечески свидетелства. “Надигнала се е всеобща война за начина на единението, за което мнозина нищо не знаят и се съмняват - казва Леонтий, - затова *трябва да философстваме*, за да разберем с какво сме съгласни и с какво - не”... Осланяйки се на Отците (“аз вземам всичко от Отците!”), Леон-

тий подлага на строг анализ старите и безспорни определения, свързва ги в стройна и завършена система. Той се опира най-вече на св. Кирил, иска да бъде изтълкувател на неговата христология. Монофизитите в борбата си със “синаодитите” подчертават разминаването на формулировките на св. Кирил и на Халкидонския орос. И Леонтий преди всичко се старее да покаже, че при видимото разногласие и несъвпадане на словесните формули св. Кирил и халкидонските отци казват едно и също. От друга страна, той се стреми да прокара ясна разграничителна черта между православното учение и христологията на севирианите.

4. В догматическата полемика преди всичко била нужна точност и твърдост на понятията. Леонтий в своята христологическа словоупотреба повтаря учителите от IV век и най-вече кападокийците. Понятието *естество*, φυσικς, при него се отъждествява с понятието *същност*, ουσια. “Естеството указва преди всичко общността, произхождането, единството на рода. И заедно с това “естественото” е нещо вродено или природено. “Естество” е *общо* понятие, *обобщаващо* понятие, сочещо общото в нещата. Но реално съществуват само отделните или индивидуалните вещи - “естеството” е реално само в тях, в множеството на отделните неща (индивидите). Същия смисъл има понятието “същност”. В това Леонтий е последователен аристотелик. Следвайки кападокийците, той определя ипостасата като частно, отделно, конкретно. “Естеството” (или “същността”) и ипостасата се отнасят както *общо* и *частно* (по-точно - единично). Леонтий знае за по-раншните колебания при определянето на тези понятия и ги обяснява с определена непоследователност. Според Леонтий обаче характерното в понятието ипостас не е неговата по-голяма конкретност. Ипостас означава преди всичко “самостоятелно съществуване” (το καθ’ εαυτον ειναι) - съществуват само ипостасите (“индивидите”) и няма (т. е. не съществува) “безипостасна природа”. “Природата” е реална само в “ипостасите”, в “неделимите” (в

“атомите” или индивидите). Но в духовния свят *ипостас е лице*, “лице, съществуващо само по себе си” (срв. в Халкидонския орос). Непосредствено след това Леонтий прави една много съществена уговорка и въвежда ново понятие. Ако няма “безипостасна природа”, това все още не означава, че природата е реална само в своите *собствени* индивидуализации или ипостаси. Природата може да се “осъществи” и в друга ипостас, в ипостас (или чрез “неделимо”) от *друг род* (от друго естество). Казано по друг начин, съществуват не само “едно-природни” индивиди или ипостаси, но и *сложни* - в тях при единство (или единичност) на ипостасата ние наблюдаваме реалност на две или много природи в цялата пълнота на естествените им свойства. Така “човекът” е една ипостас от две различни природи - душа и тяло, определяни с различни “естествени” понятия. “Ипостасността” не е индивидуализиращ признак. И още повече - тя не е признак въобще. “Ипостасността” е начало на *разделението* и *разграничението* - не толкова на “различаването” (“различават” се помежду си “природите” - по своите съществени признаци), колкото именно на “разделението”... Ипостасата е “отделно”, “разделно съществуване” - “предел”... В сложните ипостаси една природа се осъществява в ипостаса на друга. Тя е реална “в ипостасата”, но не задължително в собствената си... Така Леонтий установява понятието “*въипостасеност*”, то *εὐποστάτων*. “Не са едно и също *υποστάσις* и *εὐποστάτων*, както не са едно и също *ουσία* и *ενοῦσιον*. Защото всяка ипостас обозначава *някаво*, а *εὐποστάτων* обозначава същност (природа). Ипостас означава лице, определяно от свойствата си, а “въипостасеност” сочи нещо “несамослучайно” (неакцидентално - *бел. ред.*), което има битието си в друго, а само по себе си не се съзерцава”... “Въ-ипостасеността” е реалност в друга ипостас. Оттук се вижда, че реалността на някое естество в определен индивид все още не означава признаването тук на ипостасата на даденото естество. Лесно е да се

предвиди христологическото приложение на този принцип... Леонтий логически се спуска от общото към частното. Обемът се стеснява и съдържанието се обогатява с признаци. Този ред на мисли обаче е обратен на реда в действителността, където индивидуалното е по-първо от общото, защото общото е дадено само в индивидуалното. Но важно е, че при това логическо низхождане ние все още не достигаем до ипостасата. Ипостасата се описва чрез разделящите свойства, но не те образуват ипостасата. Може да се каже, че ипостасата е начин на съществуване, но това не е индивидуализиращ признак... Свойствата, които описват или определят всяка ипостас, Леонтий по Аристотел нарича “случайни” (*τα συμβεβηκота*). И при това прави разлика между тези конститутивни (или “съществени”) акциденции - като “не-отделими”, и обичайните “случайни” признаци, които са винаги “отделими”, без да нарушават неделимата цялост... “Въипостасеността” е един от възможните случаи на съединение или взаимодействие на природите. Съединение без сливане, т. е. без загуба или без изменение на съществените свойства на съединяващите се природи - такова е например единството на душа и тяло в човека, които са съединени чрез “взаимния живот”, но не се променят в съществуването си. Такова съединение според Леонтий е именно собствено и завършено единство, единство “в ипостас” - ипостасно единство, *ενωσις υποστατικη*. При Леонтий това понятие получава терминологическа отчетливост и твърдост.

5. Въплъщението на Словото е таинство и тайна, “мистерия”; и заедно с това от всички тайни именно то е явено “в естествена видимост” - в историческия образ на Богочовека. В Христа неразделно се открива и съзерцава двойкото. Той е Бог и човек, “съвършен“ Бог и “съвършен” човек, “Един от Светата Троица” и “един от нас”. Така се открива двойството на природите, което не се сменя от съединението. Съ-единението, настоява Леонтий, предполага запазване на двойството - да се съ-единят могат само

две, а ако изчезнат съединяемите, ще се прекрати самото съ-единение. Леонтий отново пояснява мисълта си с примера за човешката ипостас. Запазването на двойството или пребиваването на природите в съединение без изменение на “естествените свойства” ни най-малко не отслабва единството. Да се броят природите, не значи да се “разделят” - числото не разделя, а различава... Природите са различни, но не са разделни... Единството се предпоставя от съединението. В съединението Христос е един - една ипостас или лице, или индивид, или субект. Това единство на лицето или субекта се означава с името на Христа. Това е името на ипостасата, като че личното име, “името на личността” (του προσωπου ονομα). Може да се каже, че Христос е името на Словото в Неговото въплъщение, името на Въплътеното Слово. Защото едната ипостас на Богочовека е именно Ипостасата на Словото. В нея става съединението, в нея се възприема и като че ли се “олицетворява” (επροσωποποιησε!) човешкото естество - и при това Божествената Ипостас остава проста и неизменна както и до съединението. Та нали пълнотата не може да се възпълни... Впрочем може да се говори за “сложност” (или “събиране”), когато става дума за съединението, като под това се разбира самият факт на Въплъщението (т. е. реалността на двете природи)... Във Въплъщението Словото възприема не човешката природа въобще, а индивидуализирана човешка природа. Казано по друг начин, по човечество Христос се отличава с индивидуални и особени признаци или свойства от останалите хора (от съ-човеците) по същия начин, както се различават човешките индивидуалности помежду си. Именно затова може и да се каже: “един от нас”. И все пак индивидуализирана е човешката природа “в ипостасата на Словото” - εν τω Λογω υλοστηναι. Словото възприема човешкото естество не в неговата “общност”, а в неговата “цялостност” (“целия човек”, ολον ανθρωπον)... Съединението започва с възникването на човешкото естество на Словото, т. е. със

зачатието. Впрочем Леонтий като че ли допуска (наистина само логическата) възможност за някакво “пред-съществуване” на човешката природа. Него го заблуждава прекалено точният паралел с човешкия състав: душата и тялото се разделят след смъртта и съществуват известно време разделно, т. е. всяко естество в собствена ипостас, и само във възкресението отново се съединяват в единство на ипостасата. И нерядко за “сложната” ипостас на Христа той говори така, сякаш тя се “съставя”, а не така, че човешкото естество да се възприема за самата ипостас на Словото. Тук при Леонтий има неясност и недоизказаност... Той прекалено се увлича от логическата симетрия и невинаги отбелязва с достатъчна яснота “несамостоятелността” на въ-ипостасеното битие на човешкото естество в Христа. Понякога той много объркано изразява простата и безспорна мисъл: по човечество Христос се отличава от “съ-човеците” като “друг от други”, т. е. като “ипостас” (като индивидуалност), защото вътре в единната природа разделността на съществуването се определя именно от “ипостасността”. Леонтий никак не желае да каже, че човечеството на Христа е “само-ипостасно”, т. е. съществува за себе си. Тогава не би имало истинско единство на ипостасата или субекта, и такова “относително съединение” (ενωσις σχετικη) Леонтий решително отрича. Той иска да каже само, че Христос е индивидуален в своето човечество, че при *съпоставяне* с човешките ипостаси Той е “друг” или “отделен” сред хората. Но тази мисъл той изразява прекалено рязко и невнятно. Особено поради това, че той сравнява това различие на Христа от хората по човечество с Неговото различие по Божество от другите Троически ипостаси - а в последния случай има действително различие на Ипостасата от Ипостасите. Все пак при Леонтий това е само неточност на езика, увлечение от паралелизма на природите. Той никога не забравя установеното от него различие между “ипостасност” и “въ-ипостасеност” и направо говори за *второ*

рождение на Словото - от Дева Мария, за второ рождение на Словото, а не само на човешката природа (разбира се, на “Въплътеното Слово” или още по-точно - на Въплъщаваното). Та нали човечеството съществува именно “в Словото” - Леонтий не казва “в Христа”. И единството на ипостасата на Въплътеното Слово оправдава “пренасянето на имената” като способ да се изразява “взаимността” на свойствата. Словото може да се нарече Син човешки. Може да се каже, че са разпнали “Господа на Славата”. Възможно е предвид единството на ипостасата, към която собствено и се отнася това, което се говори за всяка природа: “За Един и същи да се казва по различному”. И различието на естествата се съблюдава напълно. “Взаимността” никога не са превръща в “сливане”. Взаимността е възможна именно в “ипостасното” съединение и не е възможна нито при “разделителното съединение” (“по благоволение”) на несторианската доктрина, нито при “слиятелното съединение” на монофизитите - защото при “единство на природата” не е възможно съществуването на “противоположни” свойства, което се предполага от “взаимността”... Леонтий смята формулата на св. Кирил за неудачна и невнимателна, подтикваща към погрешно разбиране дори при уговорката: “една сложна природа” (при Севир), което освен това е логически несвързано. Леонтий решително настоява на “ипостасния” характер на богочовешкото единство. Именно ипостасата е една при двойството на природите. Понятието “ипостас” най-добре от всичко изразява единството на индивидуалността (*ολοτης υλοστατικη*), единството на субекта, единството на Христа. И понятието “въ-ипостасеност” отчетливо определя пълнотата на реалността на човешкото естество без всякакъв намек за негова “самостоятелност”. Леонтий не е първият, който използва този термин (срв. още при Псевдо-Атанасий, Против Аполинарий I, при Дидим, след това при монаха Евстатий), но при него той за пръв път придобива цялата си изразителност и

сила... Историческото значение и влияние на Леонтий се определят именно от това, че той прави опит синтетически да разкрие цялата христология от понятието за “една ипостас”. С това се премахва цялата двусмисленост на предишния “източен” диофизитизъм, с това се премахват насилствените конструкции на севирианската доктрина... Леонтий принадлежи на Аристотелевата традиция на Кападокийците. Но това е еkleктичен аристотелизъм. В антропологията си Леонтий е по-скоро платоник (през Немезий Емески, написал “За природата на човека”)... Това, което Леонтий не е доизказал, е довършено впоследствие, особено при Дамаскин.

6. В спора с афтардокетите Леонтий подробно разкрива учението за човечеството на Словото. Той изхожда от сотириологическите предпоставки. За разлика от Юлиан Галикарнаски той смята, че Първозданият Адам е бил създаден с “тленна” (т. е. смъртна) плът и безсмъртието е било достъпно за него само чрез вкусването от “дървото на живота” - т. е. било е за него динамическа задача, възможност, а не “естествено” състояние. Това значи, че в грехопадението човешката плът не е станала смъртна за първи път, но започнала да умира - възможността за безсмъртие била изгубена, възможността за “тление” се проявила. Следователно от това, че Христос притежава природата на Първоздания Адам, още не следва, че плътта Му е “нетленна” от самото Въплъщение. При цялата ѝ непорочност и чистота възможността за смърт или “тление” в нея остава и се сменя само чрез действителната смърт, във Възкресението. *По природа (κατὰ φύσιν)* плътта на Христа е достъпна за страданието, не е била чужда на “безукоризнените страсти” или “страдателните” състояния. И не само поради особеното допущение или умаление на Словото, както мислел Юлиан, а именно по природа (макар и в нея да няма актуални основания за смъртта)... Ипостасното единство не изисква изменението на естествените свойства на човечеството и не се по-

врежда от страдателността на плътта. Наистина по силата на ипостасното единство мярката на естеството се превишава (*υπερ φυσιν*), но законите на естеството не губят силата си (не *παρα φυσιν*). И за Спасителя нетлението е *сврѣх* естеството. До възкресението мярката на естеството се превишава само понякога. Именно чудесата са изключение в Евангелската история на Въплътеното Слово, а не умалението, както изобразява това Юлиан. За него спасението като че вече е завършило във Въплъщението, а Евангелският живот се представя като някаква редица от свръхдлъжни дела. За Леонтий, напротив, Въплъщението е само началото и в целия живот на Спасителя той вижда вътрешното единство и нарастване. Леонтий напомня, че “нетлението” не е някакъв изключителен дар, защото то е обещано на всички. Вроденото нетление на плътта не би увеличило славата на Спасителя; напротив, тогава целият живот на Спасителя би бил непонятен... Защо Той е страдал и е умрял на Кръста, ако прославата и обожението на човешкото естество са се извършили още в самото Въплъщение?.. И ако човешката природа на Спасителя притежава актуално “безстрастие” и “нетление” по силата на ипостасното съединение, то не се ли умалява неговата пълнота при всяко допущение на страдание и немощ... Целият смисъл на забележките на Леонтий е в това да се подчертае съвършената реалност на телесния живот на Спасителя, изпълваща се чрез волната смърт във възкресението, когато за първи път тялото на Спасителя актуално се облича в нетление... Леонтий отчетливо различава обожението на душата и тялото. Човешкото в Христа е чисто от греха. И затова душата на Спасителя от началото е причастна на всички блага на Словото, причастна е на блаженството и всеведението - Леонтий настоява за това в противоположност на Теодор Мопсуестийски и неговото учение за нравственото усъвършенстване на Христа и за Неговото изначално неведение. Това изначално обожение на душата е свързано с

нейната безгрешност и чистота. Но оттук не може да се заключи за нетлението на плътта. Непорочността не изключва растленето, и Спасителят се е родил като младенец... Смъртта се побеждава актуално само чрез смърт, волна (защото е “нас ради”), но естествена... И Възкресението за първи път актуализира нетлението; именно Възкресението става източник на живот и нетление за целия човешки род като “единосъщен” с Христа по човешко естество, по силата на някакво таинствено “подобострастие” (“хомеопатия”). Това нетление и “безстрастие” ще се разкрие в последните дни. Грешниците ще бъдат подложени на нови страдания. Но идните страдания са съществено различни от сегашните, които са свързани с естествената страдателност на смъртната плът. Така във възраженията си срещу Юлиан Леонтий удачно довежда спора до антропологическите му предпоставки, до учението за първородната природа и за първородния грях.

2. ПОЛЕМИСТИТЕ ОТ VI И VII ВЕК

1. В самото начало на VI век против Севир пише някой си Нефалий, палестински монах; за това ние знаем само от отговора на Севир. Малко по-късно на Севир възразява Иоан Кесариец или Граматик, който е писал също така в защита на Халкидонския събор (той не бива да бъде бъркан с Иоан Хозевит). За тези възражения ние знаем също само от книгите на Севир “Против Граматика”. Към същото време се отнася полемическата изява на Иоан Скитополски - на книгата му против Севир се позовават отците на VI събор (срв. и в *Doctrina patrum*). Ираклион Халкидонски пише против евтихианите; патриарх Фотий отбелязва също неговото обширно опровержение против манихейството. Трябва да споменем и “Догматическата Паноплия”, съставена вероятно от Памфил Иерусалимски, приятеля на Козма Индикоплевст (пътешественик по източните морета, автор на забележителна

та “Християнска топография”).

2. Времето на Юстиниан било време на особено полемическо възбуждане, във връзка с опитите да се постигне съглашение и възсъединение на Църквата. Преди всичко трябва да отбележим догматическите послания на самия император. Юстиниан е бил във всеки случай богословски образован и възпитан. При цялата си склонност към възсъединяване с монофизитите самият той е богословствал напълно православно. Едва на стари години той се увлича по учението на афтартодокетите, но неговият едикт за това учение не е достигнал до нас. Слабостта на Юстиниан била в това, че той бързал да декретира своите богословски възгледи като норма на изповеданието. И в стремежа си към единство е бивал ту твърде търпим, ту се е превръщал в Диоклетиан. И все пак в своето богословие той винаги се стремял да изхожда от отеческите предания. Неговите богословски вкусове са твърде типични: той се отвращава от антиохийското богословие и се възмущава от Ориген, най-близки му били Кирил и кападокийците. Като цяло Юстиниан е много близък до Леонтий; впрочем при него не срещаме учението за “въ-ипостасеността”, неговият език е по-неточен... Към времето на Юстиниан се отнася полемическата дейност на Ефрем Антиохийски, който е бил патриарх от 527 до 546 г. Съчиненията на Ефрем са ни известни по преизказите на Фотий. Той пише против несторианите и монофизитите, в защита на Кирил и Халкидонския събор и е решителен противник на оригенизма. Особено любопитни са забележките му против юлианистите (за “безсмъртието” на Адам)... Много интересни са догматико-полемическите трактати на Иоан Максенций, известен най-вече с участието си в така наречените “теопасхитски” спорове. Той спори и с несторианите, и с пелагианите, и с монофизитите. Формулата на скитските монаси “Пострадал е Един от Светата Троица” той развива в цялостно богословско учение за Изкуплението... Много интересно

е догматическото послание на някой си монах Евстатий “За двете природи”, в което спорът със Севир се довежда до въпроса за двете действия (във връзка с монофизитската критика на “свитька” на Лъв)... Патриарх Фотий подробно преразказва книгата на някой си монах Иов “За възплъщението”, много характерна по своя план и терминология... Всички тези малки полемически паметници много помагат да се усети духът на епохата, духът и смисълът на монофизитските спорове... Особено трябва да се отбележи трактатът на константинополския презвитер Тимотей “За приемането на еретиците”, богат на фактически данни за историята на монофизитските направления и разделения...

3. Към края на VI век се отнася дейността на Анастасий Антиохийски. Той заема катедрата през 561 г., но още през 570 г. е изселен и заточен и се завръща в Антиохия едва през 593 г. По време на заточението той пише много, основно срещу афтартодокетите и против Филипон. Неговите съчинения са издадени само в латински превод. Характерно е, че Анастасий се осланя почти изключително на Писанието и почти не споменава древните отци. Основната тема на Анастасий са страданията на Богочовека. Неговите мисли намират отзвук у преп. - Максим и у Дамаскин. Към същото време се отнася дейността на св. Евлогий Александрийски. Бидейки преди това антиохийски игумен, той встъпва на Александрийската катедра през 583 г. и я заема до смъртта си през 607 г. Той е пише много, но повечето от творенията му са ни известни по извлеченията на Фотий. От запазените откъси особено характерни са извадките от голямата догматическа книга “За Св. Троица и за Възплъщението”. Трябва да се подчертае, че св. Евлогий много точно развива учението за “естествената” човешка воля в Христа, говори направо за “две действия” и “две желания” и подкрепя своите размишления със задълбочен анализ на основните евангелски текстове. В това отношение той се

явява пряк предшественик на преп. Максим.

4. От писателите на VII век трябва да споменем преди всичко св. Софроний Иерусалимски. Той излиза от монашеските среди. Напълно основателно можем да припознаем бъдещия патриарх в онзи Софроний Софист, който бил приятел на Иоан Мосх и негов спътник в агиографските му пътешествия. Роден е около 550 г. в Дамаск. На младини бил “софист”, т. е. учител по словесност. Но рано отива в манастир, в лаврата на св. Теодосий, където среща и се сближава с Иоан Мосх. Заедно те обхождат палестинските и сирийските обители; нашествието на Хозрой им попречва да се завърнат в Палестина и те се отправят към Александрия, където остават за дълго при св. Евлоги и при св. Иоан Милостивия. Вероятно през тези години те обхождат пустините и светините на Египет. След това през Кипър се отправят в Рим. Тук около 620 г. умира Иоан Мосх. Софроний пренася праха му в лаврата на св. Теодосий. Той завършва и издава труда на живота на покойния си приятел “Луг Духовний”. През 630 г. Софроний отново е в Египет. Той живее тук по времето на зараждането на монотелитското движение и веднага се обявява срещу Кир. През 634 г. е избран на Иерусалимската катедра. Това е времето на сарацинските нашествия и скоро след превземането на Иерусалим от Омар Софроний умира (638 г.). Софроний не е богослов по призвание. По догматическите теми той се изказва като пастир. Най-важното му произведение е неговото окръжно послание, издадено при встъпването му на катедрата, в което Софроний предлага подробно изповедание на вярата поради появилата се монотелитска съблазн. Впоследствие на VI събор то бива прието като точно изложение на вярата. Посланието на Софроний е много меко. Той настоява само за главното. Отначало говори за Троическата тайна, после преминава към христологията. Той се изразява с привичните антитези, които напомнят свитъка на Лъв. Безплътният се въплъщава и Вечният приема

рождение във времето - истинният Бог става и истинен човек. Във въплъщението Словото приема “целия човешки състав” - “и единосъщната на нас плът, и разумна душа, еднородна с нашите души, и ум, съвършено еднакъв с нашия ум”. И ги приема така, че всичко човешко започва да съществува тогава, когато започва да съществува човечеството на Бога Слово. Двете естества се съединяват в една ипостас, “бидейки ясно разпознавани като две” - и всяко запазва и в съединението цялата пълнота на отделните свойствени нему качества и определения. От неизменността на двете естества Софроний извежда различието на двете действия (за две воли той не говори). Защото именно в действията се разкрива различието на природите. “Ние изповядваме едно и друго естествено действие в едното и другото естество и същество, от които заради нас е станало неслитното съединение в Христа и е направило единия Христа и Сина всецял Бог, Когото трябва да признаваме също и за всецял човек.” И двете действия се отнасят към единия Христос поради неразделното единство на Неговата ипостас. Бог Слово действа и по човечество. Всичко човешко обаче Христос преживява “по човешки” и “естествено” (*φυσικῶς καὶ ἀνθρώπινως*), макар и не по необходимост или неволно. Именно тук Софроний поставя ударението: “по човешки”, но без онази “страдателност” или пасивност, която е характерна за “обикновената”, т. е. грешната природа на човека... В историята на християнската писменост Софроний остава не толкова като богослов, колкото като агиограф и песнописец. Трудно е да се определи степента на неговото участие в съставянето на “Луг Духовний”. Несъмнено на него принадлежи похвалата и сказанието за чудесата на св.св. Кир и Иоан Целители - повод за съставянето им е неговото чудесно изцеление от болест на очите. Няма основания да бъде приписвано на патр. Софроний житието на преп. - Мария Египетска... Омилията на Софроний са интересни заради онези исторически детайли, които позволяват

да си представим живота на Църквата в завоювания Иерусалим. В догматическо отношение особено важно е словото за Благовещение... Софроний е бил и песнописец. Невинаги може да бъде удостоверено, че подписаните с неговото име песнопения принадлежат на самия Софроний. Песнопенията в Постния Триод, подписани с неговото име, несъмнено не му принадлежат. Почти неоспоримо е неговото авторство на сборника с “анакреонтически” стихотворения. Това не са богослужбни песнопения, а по-скоро омилии, написани в мерена реч... Известното под името на Софроний обяснение на литургията, също не му принадлежи. Но като цяло той е работил над църковния устав. Симеон Солунски приписва именно на Софроний въвеждането на устава на обителта на св. Сава в обща употреба в Палестина...

5. Преп. Анастасий Синаит бил игумен на Синайската планина. Оттук той неведнъж пътешества из Сирия, Аравия и в Египет с полемическа и мисионерска цел. За живота му знаем малко. Той е починал двадесетина години след VI събор. Бил преди всичко ерудит. Всичките му книги са написани по повод спорове. Главната от тях е “Пътеводител” (Ὁδηγός, по-правилно би било да се преведе като “ръководство”). Тя е съставена от отделни глави и послания, в които Анастасий разглежда отделни и частни възражения на монофизитите въз основа на Писанието и свидетелствата на древните. Същия характер има и книгата “Отговори на въпроси” (в древността са казвали “Въпросоотговори”). Това е по-скоро ръководство по еридика (изкуството на спора), отколкото по “диалектика”. Наистина Анастасий избличава духа на дребнавото съ-въпросничество, макар и сам да разглежда и разрешава дребните трудности и неясните въпроси. За историка тук има много важни детайли, особено в обяснението и прилагането на текстовете от Писанието. Много важни са и местата, където се позовава на древните. Но систематическият дух се губи, връзката е слаба и вниманието се

разсейва в лабиринта на апориите... Трябва да споменем още тълкуванието му на Шестоднева, от 12-те книги само последната е достигнала до нас в оригинал. Дава се само алегорическо обяснение (“анагогически съзерцания”). По същия начин Анастасий обяснява и псалмите... Трябва да се подчертае: Анастасий мисли винаги в Аристотеловите категории, макар и да смята “Аристотеловото пустословие” за източник на всички ереси...

3. СБОРНИЦИ

1. В христологическия спор бива рязко поставен въпросът за богословските предания. Това е свързано с борбата между различните школи и направления. Назряла необходимостта да се направи историческа, а и критическа равностетка и да се закрепят изповеданието със свидетелството и авторитета на древните. Още при св. Кирил в полемическите му послания ние намираме систематичен подбор на “отеческите мнения”. Със събиране на древните свидетелства се занимават и антиохийците, особено Теодорит (в “Еранист”). На Запад Иоан Касиан опровергава Несторий чрез свидетелствата на предишните учители, а папа Лъв чрез древните опровергава Евтихий. На съборите от V до VII в. внимателно се препрочитат сводовите на отеческите съчинения (особено на V и VI Вселенски събори, на Латеранския събор през 649 г.). Особено богати са извадките от древните писатели при Леонтий и преп. Максим... Така постепенно възникват догматическите сборници (или “цветници”, “флорилегии”). Тук отново оживява една литературна форма, типична за елинистическата епоха. За нуждите на преподаването и за школната полемика по това време се съставят многочислени сборници от образцови извадки или свидетелства на древните писатели, най-често с назидателно съдържание - достатъчно е да се посочат “Апофтегмите” на Плутарх или известния сборник на Стобей... Да се

проследи историята на християнските “флорилегии” с всички подробности е почти невъзможно. Най-значителният от тях е известен под името “Слова на Светите отци или избрани слова” (обикновено бива наричан на латински *Doctrina patrum de Incarnatione Verbi*). Този свод е запазен в няколко преписа, които представляват различни редакции, най-древният от тях е още от VIII или IX век. Сборникът е съставен вероятно във времето на VI Вселенски събор, но преди иконоборческите смутове. С известно основание може да се предположи, че един от съставителите е преп. Анастасий Синаит. Във всеки случай изборът на текстовете в “Слова на отците” много напътна свода от слова в “Пътеводителя” на преп. Анастасий... Особено важно е да се спомене и сборникът “Свещени съпоставления”, известен под името на преп. Иоан Дамаскин. Неговата литературна история още не е напълно изяснена... В ръкописите ние срещаме и сводове от отечески речения по отделни въпроси, например за догматическия смисъл на някои текстове (в частност Мат. 26:39 или Лук. 2:52)... Тези сборници са подлагани на по-нататъшна обработка, допълвани са с нови глави, когато нови въпроси са привличали богословското внимание. По времето на иконоборството възникват отделни сборници със свидетелства за почитанието на светите икони (свод от текстове има още у Дамаскин, после в деянията на VII събор)... Впоследствие получават широко разпространение разнообразни сборници с назидателно съдържание. Възникването им е свързано най-вече с литургическите потребности, с обичая на така наречените “уставни чтения”, които заместват свободната проповед (срв. Трул. 19). В ранните времена след богослужението били четени обикновено деяния на мъчениците, по-късно започнали да ги заменят с повече или по-малко обширни извадки от отеческите творения, най-често от творенията на Златоуст. Впрочем обичаят на “уставните чтения” се утвърждава окончателно сравнително късно... За исто-

рика всичките тези сборници представляват интерес поради две причини. Първо, нерядко в тях са запазени важни откъси от изгубени произведения. Второ, тези сводове позволяват да се установи средното ниво и обхват на историко-догматическата осведоменост в дадена епоха. Те свидетелстват по-скоро за читателите, отколкото за писателите.

2. Друг характер имат екзегетическите сборници. Те възникнат в процеса на екзегетическата работа над Свещеното Писание, развиват се от забележките и коментариите към библейския текст, от така наречените “схолии” (това е античен обичай; срв. схолиите към различни класически автори; друг характер имат “схолиите” към законодателните и други юридически актове)... Обясненията на различни тълкуватели се наслояват едно върху друго. При преписването или преработката много често се изпускат т. нар. *лени*, т. е. точните позовавания. Понякога тълкуванията се сливат в свързан текст. Обикновено имената на тълкувателите се означават с кратки знаци, често условни и понякога неясни. За християнските екзегетически сборници (или “вериги”, *catenae*) е характерна безпристрастността на съставителите - може дори да се каже - тяхната своеобразна безпринципност. Съставителите на екзегетическите сборници обикновено се стремят към пълнота и разнообразие - разбира се, в пределите на известния или достъпния за тях материал. И затова те ни най-малко не се затрудняват да поставят в съседство автори от противоположни направления - Ориген редом с Диодор, Севир или даже Аполинарий редом с Теодор Мопсуестийски. Та нали и при еретиците се срещат здрави и ценни мисли... Тази “безпристрастност” придава на екзегетическите сводове особена ценност. В тях са съхранени много откъси от изгубени и отхвърлени книги, от тълкуванията на Ориген, Дидим, Диодор. Това често позволява да се възстановят забравените мотиви в историята на тълкуванието изобщо и на тълкуванието на

отделни характерни текстове. Понякога в катените намираме екзегетически откъси от много ранни автори, например от Иполит и дори от Папий Иераполски, и пред нас оживяват архаичните богословски мотиви. И все пак да се ползват катените, не е лесно. Указанията на авторите са често неясни, ненадеждни, понякога са направо неверни. Налага се да се разчита дори не на съставителите на сборника, а на по-късните преписвачи, собствено на онзи, който е написал известния нам ръкопис. Независимо от това материалът, който може да се извлече от катените, е много важен. Той и досега не е изчерпан и изследван напълно... За първи път със съставянето на екзегетически свод се занимава Прокопий от Газа (прибл. 465 - 528 г.), който дълги години оглавява школата в Газа. Той оставя след себе си цяла редица тълкувания - преди всичко обширното тълкувание на Осмокнижието, то и досега не е цялостно издадено. В предисловието Прокопий описва метода си на работа. Първо, той събира и преписва мненията на избрани тълкуватели ("извадки", "еклоги"). След това, тъй като много често обясненията съвпадат, той съкращава своя свод, като оставя само разминаващите се мнения. Неговото тълкувание е именно такова "съкращение". Прокопий използва преди всичко тълкуванията на Василий Велики, Григорий Богослов и св. Кирил. Освен Осмокнижието Прокопий разяснява и книгата на Исаия; запазени са и схолиите му към Книгите Царства и Паралипоменон, основно по Теодорит. Не е безспорно авторството на Прокопий по отношение на известните под негово име коментари на Притчите и Песен на Песните... Същия характер имат тълкуванията на Олимпиодор, александрийски дякон, върху учителните книги на Стария Завет, на пророк Иеремия, Варух и Книгата Плач Иеремиев, върху Евангелието от Лука (първата половина на VI век)... По-самостоятелни са по-късните тълкуватели: Григорий Агригентски в тълкуванието на Еклисиаста (ок. 600 г.), Икумений в тълкуванието на Апокалипсиса

(ок. 600 г.), Анастасий Никейски в изяснението на Псалмите (края на VII век). Особено важно е да се отбележи известното тълкувание на преп. Андрей Кесарийски на Апокалипсиса (не по-късно от 637 г.); впоследствие го преработва Арета Кесарийски, съвременник на Фотий. Тълкуванието на преп. Андрей е пълно с позовавания на древните, той често привежда мнения на дори до-никейски писатели. Откровението той разбира алегорически: в някои ръкописи неговата книга дори направо се приписва на Ориген.

4. ПЕСНОПИСЦИ

1. Християнското богослужение от самото начало има по-скоро догматичен характер, отколкото лиричен. Това е свързано с мистериалния му реализъм. От човешка страна богослужението е преди всичко *изповедание* - свидетелство за вярата, не само изблик на чувства. Именно затова догматическите и богословските спорове оставят такава значителна следа в историята на богослужебната поезия... Още в догматическите спорове от края на II век позоваването на древните песнопения, славещи Христа Бога, получават силата на богословски аргумент, като свидетелство от литургическото предание. Василий Велики в споровете с арианите за Божествеността на Духа също така се осланя на свидетелството на литургическото предание. Впоследствие папа Целестин издига общия принцип, че *законът на вярата* се определя от *закона на молитвата* - *ut legem credendi statuit lex supplicandi* (Capitula Celestini, 8, alias 11 - известната ни редакция на тези глави очевидно принадлежи на Проспер Аквитански). Така богослужебният чин получава признание в качеството си на *догматически паметник* или *източник*... В най-ранно време в богослужението много значително място заема творческата импровизация (срв. 1Кор. 14:26). Така е било още и във втори и в трети век (според свиде-

телствата на Иустин Философ и Тертулиан). Това били преди всичко химни и псалми, песни на хвала и благодарност. Достатъчно е да назовем великата молитва в посланието на Климент Римски. Някои от тези древни химни остават в богослужерна употреба завинаги (напр. “Свете тихий”; срв. още славословията и благодаренията в Александрийския препис на Библията, в VII книга на “Апостолските постановления”). През IV век наблюдаваме литургически прелом. Отчасти той е свързан с догматическата борба, отчасти - с развитието и разпространението на монашеството. Много показателно е известното 59-о правило на Лаодикийския събор, което забранява “да се четат в църквата обикновени псалми и книги, които не са установени от правилото” - *διωτικους ψαλμους, ουδε ακανονιστα βιβλια...* По-късните византийски канонисти предполагат, че тук става дума за т. нар. “псалми на Соломон” и други подобни. По-скоро може да се мисли, че лаодикийското правило има по-широк и пряк смисъл. По аналогия с 60-ото правило, определящо състава на библейския канон (именно във връзка с богослужерното чтение на библейските книги), в 59-ото правило може да се види опит и в богослужението да бъде утвърден определен “канон”, като се изключат от богослужерна употреба всички “несвещени” химни. Тази забрана се отнася към всички “лъже”-песни, в които лесно се промъква догматическа двусмисленост и дори преки заблуди. Фригия винаги е била своеобразно убежище на еретиците. И песнопенията били много удобно и реално средство за разпространението и внушението на погрешни възгледи. Ние добре знаем, че това средство постоянно бива ползвано от древните сектанти и лъжеучители. Достатъчно е да си припомним химните или “псалмите” на гностиците и монтанистите, песните на Арий (“неговата “Талия”) в по-късно време (срв. “Новия Псалтир” на Аполинарий). В условията на догматическа борба е напълно разбираем стремежът да се сложат на богослу-

жебното пеене точни и строги предели. Най-просто е връщането към библейското псалмопеене, към “изричането” на каноничните Давидови псалми. Отначало те преминават в християнска употреба от чина на синагогалното богослужение. През VI век библейските мотиви в църковното богослужение стават още по-забележими. И това е съзнателно установено, а не само неволно припомнено. Особено влияние има богослужебният ред, установен от Василий Велики в неговите обители. Характерен е спорът му с неокесарийците. Него го обвиняват в нововъведения - той въвежда антифонното пеене на псалмите и пеенето с припеви. Свети Василий не отрича, че това е нова порядък - впрочем приета вече навсякъде (срв. за иерусалимската служба в “Паломничеството” на Етерия). Все пак и при неокесарийците има нововъведения - някакви “моления” (“литании”, кръстен ход) с покайно съдържание. Но не на това поставя Василий ударението: “И ние не правим нещо друго, освен да се молим за греховете наши, с тая само разлика, че умилостивяваме нашия Бог *не с човешки слова* като вас, а *със словата на Духа*” (Писмо 207). Свети Василий подчертава, че при неокесарийците много неща се оказват недостатъчни “поради древното им установяване”, поради остарялост (срв. За Духа Свети, гл. 29)... Обичаят на псалмопеенето с припеви става по това време повсеместен в градските или “съборните” храмове - и в Александрия при Атанасий, и в Антиохия при Диодор и Златоуст. “В нашите събрания Давид е първи и среден, и последен”, казва Златоуст. Това било възраждане на старозаветния обичай (срв. припева в самия текст на Псалм 135). От припевите именно се развиват постепенно нови песнопения в тясна връзка с библейския текст - като негово разкриване или пояснение... Особено развитие получава псалмопеенето (“последованието на псалмите”) в манастирите. Тук се установява и утвърждава денонощният цикъл на молитви и богослужение. В основата му лежи именно “стихослови-

ето” на Псалтира. В египетските манастири избягват дългите молитвословия. Молитвата трябва да бъде честа, но отривиста - “за да не успява врагът да разсейва сърцето ни”, обяснява авва Исакий на Иоан Касиан... Тържественото пеене се е смятало за неуместно. “Монасите не са излезли в пустинята, за да пеят мелодични песни”, казва авва Памва на свой ученик, който бил ходил в Александрия. “Какво умиление би било възможно за монасите, ако в храма или в килията те извисяват глас подобно на волове!”... Много характерно е тук стремлението за молитва “със словата на Духа”, това въздържание от нови химни и пения, създавани “по обичая на елините”... Понякога към Псалмите и библейските песни се присъединяват стихове от отеческите творения. Авва Доротей разказва например за “пеене на изречения” на св. Григорий Богослов... И келиотското, и киновитското богослужение имат най-вече покаянен характер - за разлика от по-древното и “съборно” богослужение, тържествено и хвалебствено... Сравнително късно и много постепенно на нова основа започва да се развива новата богослужебна поезия. Съчиняват се нови химни. Интересен е разказът за преп. Авксентий (епохата на Халкидонския събор). Народът се стичал пред пещерата му. Подвижникът възгласявал отделни стихове и народът му отвърщал с кратки припеви от Псалмите или от древните химни. Приятел на Авксентий е Антим, първият “творец на тропари”... Богослужебният чин се развивал независимо в различните места. Особено важни центрове са Великата църква в Константинопол, т. е. храмът Света София, Синайската обител и лаврата на св. Сава Освещени. В историята на богослужебната поезия отначало решаващо е именно влиянието на манастирите в Сирия и Палестина, откъдето са всички значителни песнописци от VI, VII и дори от VIII век, чак до Дамаскин. Тук се преплитат традициите на гръцката и сирийската поезия. В тези нови песнопения се отразява епохата с нейните христологически вълнения и

спорове. Много рано възниква мисълта за закрепване на вече утвърдилите се чинове. Така възниква “уставът” - “Типиконът”. При това гръцкото заглавие отразява не толкова мотива за нормата и реда, но преди всичко мотива за образеца. Типиконът е не толкова книга с правила, колкото книга с примери или образци... Налага се историята на песнопенията бъде възстановявана по сравнително късни записи. И невинаги може с пълна увереност да се отграничи най-древният слой изпод по-късните пластове. Подписаните имена дори и в най-древните ръкописи не са много надеждни. Въобще древните песнопения биват изтласкани от произведенията на по-късни песнописци, особено в периода на окончателното утвърждаване и записване на уставите... Заедно с това богослужението все повече става безименно и свръхлично... Ранновизантийската богослужебна поезия достига най-висшата си точка и завършек в догматическото песнотворчество на преп. Иоан Дамаскин

2. Сред ранните византийски песнописци преди всичко трябва да назовем преп. Роман Сладкопевец. Странно е, че никой историк не споменава за него. За живота му научаваме само от минеите (на 1 октомври). Той бил роден в Сирия, в гр. Емеса на Оронт. Бил е дякон, първо в Берита, после в Константинопол, във Влахернската църква. Това е времето на император Анастасий - очевидно Анастасий I (491 - 518 г.). Преп. Роман е живял до средата на VI век... Той е “творец на кондаци” (или “кондакари”), хвалебствени химни за празнични дни, обикновено с акростих на името му. Да се определи със точност обемът на творческото му наследство, не е лесно. Приписват му се до 1000 химни. Едни от най-добрите са кондаците за великите празници - за Рождество Христово, Сретение, Благовещение, в деня на Пасха (**“Аще и во гробъ снизшелъ еси, Безсмертне”**). Творенията на препод. Роман се отличават с рядко богатство и изящество на стихотворната форма. По съдържание те са много про-

сти, без всякакъв алегоризъм. Но догматическият патос на автора достига една пределна напрегнатост. Той винаги засяга христологическата тема, възпява неизменното съединение на двете природи и постоянно преминава в настъпление срещу еретиците; неговите песни са изпълнени с полемически намеци. Рязко изобличава философите и особено целителите. Това напълно съответства на настроята от времето на Юстиниан... С възникването на канона в състава на утренията повечето творения на преп. Роман биват изместени от употреба.

3. За живота на другия велик византийски песнотворец, преп. Андрей Критски, ние също знаем малко и също само от минеите. Теофан Летописец назовава Андрей Критски сред членовете на събора от 712 г., който отхвърля деянията на VI Вселенски събор под натиска на имп. Филипик. Това бил акт на недостойна отстъпчивост (или "икономия"), но не на отстъпничество... Преп. Андрей е родом от Дамаск, подвизава се в обителта на св. Сава, покъсно е дякон във Великата църква. Трудно е да се определи кога точно е бил избран за епископ на Крит. Изглежда, той доживява до началото на иконоборческите спорове (запазено е негово слово в защита на св. икони)... Преп. Андрей е бил проповедник и песнописец. Изглежда, той е първият съставител на каноните (трипесниците под името на Софроний принадлежат вероятно на преп. Иосиф Песнотворец, вече в IX век). Повечето канони на преп. Андрей много рано излизат от употреба. Най-значителното произведение на преп. Андрей е, разбира се, Великият Канон. Той ни е известен в по-късната обработка на студитите; ирмосите и тропарите на преп. Мария Египетска не принадлежат на Андрей. Най-вероятно това е своеобразна покаяна автобиография. Оттук е и този възход и напрегнатост на личното чувство, с които е пронизана тази поема на съкрушената душа... Характерен за преп. Андрей е неговият библеизъм. Понякога той почти буквално повтаря библейските текстове. Великият Канон е преизпълнен

с библейски възпоминания. Ниже се дълга броеница от ярки покаянни образи от Библията - от Адам до благоразумния разбойник. Библейският текст много често се възприема алегорически, но това е нравствен, не умозрителен алегоризъм... Догматическите мотиви при преп. Андрей са слабо изразени. Преобладава покаянната лирика... Трябва да отбележим също неговите трипесници в първите дни на Страстната седмица (сега се пеят на вечерерията), в срядата на Сиропусната, на вечерерията на неделя Вайа, пълните канони на Воскресение Лазаря, в неделата на жените мирноносици, на преполовението на Петдесетница, в деня на Рождество Богородично и редица "самогласни"... Като литургическа форма канонът получава по-нататъшно развитие и завършек в творчеството на Дамаскин и Козма, епископ Маюмски (той трябва да бъде различаван от другия Козма песнописец, който е бил негов и на Дамаскин наставник, но да се различат творенията на двамата автори съименници е почти невъзможно). През VIII век канони е съставял и Стефан Саваит. Иконоборческите вълнения се отразяват болезнено и върху историята на богослужебното пеене.

4. От паметниците на Константинополското песенно творчество трябва да споменем знаменития Акатист или Неседалната песен, в по-късните устави предназначена за празненството в съботата на Петата седмица от Четиридесетница. Авторът на Акатиста не е известен. Това не е нито Григорий Писидийски - учен стихотворец от времето на Ираклий, нито патр. Сергей. Изглежда, Акатистът се е запазил в една късна преработка, изменила и първоначалния план, и самата тема на химна. Първоначално това е бил по-скоро христорологически, отколкото богородичен химн. И тази първоначална редакция може да бъде отнесена към времето на Ираклий (началото на VII век).

VI ОТЦИТЕ АСКЕТИ

1. НАЧАЛО НА МОНАШЕСТВОТО

1. Монашеското движение започва да се развива от началото на IV век. Някои отшелници напускат градовете и по-рано, още по времето на Деций, укриват се от гоненията и превръщат принудителното си бягство в доброволен подвиг - скитат се из пустините, пещерите и пропастите. Мнозина и в самите градове живеят отделен и отчужден живот - такъв е идеалът за “гностика” при Климент Алксандрийски. Общините на девствениците във всеки случай възникват твърде рано (срв. “Пир” на Методий Олимпийски). Но всички тези са били само отделни и единични случаи. “Инокът още не познавал великата пустиня”, казва св. Атанасий. Тягата към нея, почти преселването в пустинята започва вече при Константин. Империята става християнска. Светът се въцърковява. Но именно от този вече въцърковяващ се свят, от тази вече християнска Империя започва бягството. Не бива да се мисли, че в пустинята се оттегляли, понеже в света животът ставал труден. Едва ли в пустинята е било по-леко. И най-добрите напускали света не толкова заради житейските несгоди, а по-скоро заради житейското благополучие. Достатъчно е да си припомним колко рязко говори Златоуст за тази опасност от благополучието, по-лоша от всякакви гонения... Монашеството не е само в строгите обети. И духовното съвършенство е не по-малко задължително в света за всеки вярващ - по силата и смисъла на кръщелните отречения и обещания... Монашеството е преди всичко социално движение и опит за

решаване на социален въпрос... Аскетическото отречение не е само “въздържание” или отказ от житейските привилегии или излишъци, не е някакъв “свърхдлъжен” подвиг. Това е отречение от света изобщо и от всичко, което е в света. И преди всичко от светския ред, от социалните връзки. Не толкова от Космоса, колкото именно от Империята... Още Ориген веднъж отбелязва, че християните живеят “въпреки законите на светския град”, *αντιπολιτευομεθα*. Това е така, особено за монасите. Монашеството е “друго жителство”, извън “пребиваващия град” и като че някакъв нов и особен “град” (*πολιτεια*). Светският град е станал християнски, но антитезата не се сменя. И в християнския свят монашеството е “другото”, някакъв “противоград”, *анти-полис*. *Противо-град*, защото е *друг град*... Монашеството винаги е “изход” от света, излизане от натуралния обществен строй, отказ и отречение от всички граждански връзки, от семейството и родството, от отечеството. Монахът трябва да е напълно “бездомен” в света (*οικος*, по израза на Василий Велики). И все пак това не е излизане в простора на анархията. Древното монашество е много социално. Дори отшелниците обикновено живеят заедно, в особени колонии или поселения. Но адекватно въплъщение на монашеския замисъл става именно *общезитието*, “киновията”. И кинорията е преди всичко социален организъм, братство, съборност. В пустинята отиват, за да строят там ново общество - в покрайнините на Империята възниква ново и автономно общество. Когато четем древните описания на монашеския живот, възниква чувството, че преминаваме границата и встъпваме в някакъв нов и особен край... В това *социално ино-битие* е цялото своеобразие на монашеството и неговият исторически смисъл. Монашеството е Църквата, явена именно в нейното социално ино-битие, като “ново жителство”, “не от този свят”... Християнският свят се поляризира... Християнската история се разгръща в антиномическото напрежение между *Империята* и *Пустинята*...

2. Монашеското движение се заражда в Египет. И веднага се забелязва раздвояване на монашеския път... Преп. Антоний пръв излиза във "великата пустиня". Дълги години той се подвизава в строго уединение и самота. При него идват почитатели, за да се учат от него. И накрая той отстъпва пред настойчивостта им - те дори счутили вратата на убежището му. Великият отшелник разрешава да се заселят наблизко, да строят "манастири", т. е. единични килии, "подобни на шатрите на чергарските племена". Така възниква първата колония отшелници. Те живеят отделно, не общуват помежду си без особена нужда и не прекъсват своето уединение и затвор напразно. И въпреки това образуват по някакъв начин едно "братство", обединено от духовното ръководство на един учител и отец... Подобни поселения възникват и в други места - на Нитрийската планина (около авва Амун), недалеч от него - т. нар. "Келия", още по-далеч в пустинята "Скитът" (коптското "шиит", което означава голяма равнина). Тук организацията на съвместния живот придобива по-голяма определеност. Но подвигът остава разделен. Келиотът е същия онзи отшелник. Той живее сам, подвизава се в затворена килия - избягва хората, пребивава в килията и оплаква греховете си. "Човекът, познал сладостта на келията, избягва ближния си" (авва Теодор Фермейски). "Ако не каже човек в сърцето си: в света съм само аз и Бог, няма да намери успокоение" (думи на авва Алоний)... Този път на уединения подвиг бил труден и за мнозина се оказал опасен. И много скоро възниква друг тип монашески поселения. Възникват общежитията. Това е не само съвместен живот, а именно общ живот с пълна взаимност и откритост един към друг. Първата "киновия" била създадена от преп. Пахомий, който започва подвига си с отшелничество. Той се убеждава, че уединеният начин на живот е непосилен и неполезен за новоначалните. Творческата свобода на отшелничеството изисква постепенно възпитаване. Около Пахомий в Таве-

ниса постепенно се събира община от ученици. Той ги организира на началата на строгото послушание. Основно правило на общежитието е именно строгото придържане към установените правила дори в дреболиите на ежедневиия живот. Иначе казано - пълното отсичане на волята или самоволието. Вместо творческата импровизация на отшелничеството тук се осъществява идеалът за размерения живот и той се огражда със суровата дисциплина на надзора и възискателността. Манастирът на преп. Пахомий бил своеобразен възпитателен дом. Тук приемат дори оглашени. Приемат съвсем несведущи и нетвърди във вярата, не знаещи дори Господнята молитва. Приемат ги след строго изпитание, проверявайки чистотата и твърдостта на намерението им. И всеки новодошъл постъпвал под специалното ръководство на някой от по-старшите братя. Иноците живеели в отделни домове по 40-тина човека във всеки под управлението на специален началник. За молитва цялото братство се събирало заедно. В ръкоделието се изпълнявало общо и строго определено задание, което не можело самovolно да се променя или дори да се увеличава. Това бил истински съвместен живот и подвиг, в строга съобщност, във взаимно внимание и грижи, където нищо не трябвало да остава спотаено... Според преданието Ангелът Божи дал устава на преп. - Пахомий и обяснил: "Устав дадох за тез, чийто ум още не е достатъчно зрял, за да могат те, като изпълняват общото правило за живот в страх пред Владиката, макар и като непокорни раби да достигат свободата на духа"... Идеалът остава същия, както и при отшелниците. Свободата на духа... Но се променя пътят. А с течение на времето на опита се открива и бива позната положителната и най-висша ценност на общия живот, общението в живот и подвиг... Самият Пахомий основал общо девет отделни кинувии и всички те са се подчинявали на един настоятел, който отначало живеел в Тавениса, а после в Певоу. Още докато е бил жив Пахомий, общежития възникват по це-

лия Египет. Сестрата на Пахомий организира женски киновии... Специално трябва да отбележим “Белият манастир” около Атрина, основан от отшелника Бгул, където дълги години настоятел е бил страшният и суров авва Шенуди. Редът тук бил особено строг, прилагали се дори телесни наказания. Характерно е, че на иноците, преминали през изпитанията, се давало правото да се оттеглят в уединение - те трябвало само четири пъти в годината да се събират всички заедно в своята обител... Към края на IV век целият Египет е като че застроен с манастири. Монашеското население наброява вече хиляди. И тук се стичат паломници и ревнители от различни страни, от Азия и от Запад... Още в началото на IV век монашеското движение достига до Палестина. Първият манастир от отшелнически тип бива създаден в Газа през двадесетте години около килията на един от учениците на преп. Антоний - преп. Иларион. Недалеч от него е манастирът на известния Епифаний, впоследствие епископ Кипърски. По-късно възникват “лаврите” (λαύρα, изглежда, първоначално означава “тесен проход” или улица). Преди всичко трябва да отбележим лаврата Фаран, създадена от преп. Харитон недалеч от Иерусалим. След това възникват редица други лаври по пътя от Иерусалим към Иерихон и в околностите на Витлеем. През V век преп. Евтимий основава своята обител, а през VI - преп. Сава Освещени и преп. Теодосий. Тук се установява нестрого общежитие - киновията се разглежда като първото стъпало за прехода към живота в килиите... Общежителният идеал получава своето принципно обосноваване още през IV век от Василий Велики. Той разглежда киновията като малка Църква, като социален организъм, като някаква особена “полития”. Уставът на Василий оказва решаващо влияние върху цялата по-сетнешна история на монашеския живот във Византия и на Запад. Самият Василий устройва манастири в Понт. Тук той продължава делото, започнато от Евстатий Севастийски... В Сирия монашеството се развива

независимо от египетския пример (срв. при Афраат - “синове на завета”). Около големите градове имало много манастири. Но особено характерно за Сирия е отшелничеството, съчетаващо се с изключителни средства на аскетическото самоумъртвяване (още през IV век “пасящите”, βωσκοι; впоследствие подвигът на стълпниците)... Още от края на IV век възникват манастири в градовете (напр. обителта на акимитите, “незаспиващите” в Константинопол). Пустинята настъпва към света... Юстиниан прави опит да включи манастирите в общата система на църковно-политическите отношения, настойчиво законодателства по монашеските дела. Но вътрешният живот на монашеството остава самобитен и независим. Манастирите остават чужди на включването в светската тъкан... Иконоборските вълнения се отразяват най-остро върху монашеския живот. Това е прелом в историята на византийското монашество. И в известен смисъл самите тези вълнения представляват остро стълкновение между Империята и Пустинята...

3. В изпитанията и опита на отделения живот се формира и изгражда аскетическият идеал. Това преди всичко е идеалът на духовното израстване и съвършенство, идеалът на “духовния живот”, живота в Духа. И това е не толкова нравствен, колкото религиозен идеал. В източната аскетика изобщо има повече мистика и метафизика, отколкото морал. Идеалът на спасението е идеалът на “обожението” (“теосис”) и пътят към него е “стяжението на Духа”, пътят на духовния подвиг и духовните стяжения или дарования - харизматическият път... Монашеското движение има началото си от не-гръцка среда. В Египет първите подвижници били копти, почти недокоснати от елинската култура. Преп. Антоний едва ли е знаел гръцки. И сред анахоретите, и в киновиите гърците се явяват по-късно. При това дори в киновиите гърци и копти живеят отделно (така впоследствие е и в Сирия). Но все пак именно гърците първи синтезират аскетичес-

кия опит, формулират аскетическия идеал и го формулират в привичните категории на елинистическата психология и мистика. Аскетическият светоглед е органично свързан с традициите на Александрийското богословие, с учението на Климент и Ориген. Неслучайно в египетските обители много се чете Ориген, особено от келиотите в Нитрия и в Скит. Авва Амоний изучава Ориген, Пиерий, Дидим, някой си Стефан (вж. в “Лавсаик”, гл. 11). Още по-характерен е образът на Евагрий. Трябва да си припомним, че и Кападокийците в своето Понтийско уединение изучавали именно Ориген. Впоследствие в палестинските обители оригенизмът прераства в цяло движение. Не е удивително, че именно в монашеската среда пламват първите спорове за Ориген. По предание още преп. Пахомий убеждавал идващите при него да не четат Ориген (въпросът за това очевидно е бил повдиган), а на своето братство направо е забранявал това. Остър спор избухва в самия край на IV век в Скита между “антропоморфитите” и “оригенистите”; и в него така неудачно и грубо се намесва Теофил Александрийски. Това е стълкновение между два религиозни или мистически типа. Можем да предположим, че “антропоморфитите” били визионери - техният религиозен опит се разгръщал в нагледни и сетивни видения. Напротив, “оригенистите” се стремели към преодоляване на сетивното съзерцание, стремели се към не-образно умно съзерцание. Много характерен е разказът на Касиан. Отрицанието на “антропоморфизма” на мнозина се струвало ерес от най-лош вид, като отрицание на това, че човек е създаден “по образ Божи”. Обяснението, че това трябва да се разбира “не според буквата на писанието, а духовно”, не успокоявало, а огорчавало “антропоморфитите”. Те вече не можели да се молят, “когато човекоподобният образ на Бога бил прогонен от сърцето им”. “Взеха ми моя Господ и няма на Кого да се надявам, плачел един от тях, и не зная на Кого да се моля и Кого да зова”... В по-късните паметници на

манастирската литература често се сблъскваме с полемика срещу виденията. “Дори и наистина да ти се яви ангел, не го приемай; но се смири и кажи: недостоеен съм да видя ангел аз, живещият в грехове.” Виждането на своите грехове е най-доброто от виденията, а още по-добре е да бъдат виждани чуждите добродетели... Дяволът се явил на някой старец в образа на Христа. И старецът му отвърнал: “Не тук искам да виждам Христа, а в другия живот”... Ориген привличал не само като мистик и богослов, но и като тълкувател на Писанието. В манастирите Свещ. Писание било четено постоянно, ден след ден, по килиите и след богослужение, и дори цели библейски книги били заучавани наизуст. Уставът и обичаят придавали такава важност на изучаването на Писанието, че в киновиите на преп. Пахомий грамотността именно затова била задължителна - неграмотните били учени да четат веднага след приемането им в общежитието, а до това време трябвало за заучават Псалтира и Евангелието по слух. Прочетеното се обсъждало на общи събрания и в частни събеседвания. Оттук става понятен особеността интерес към тълкувателската литература. И при изтъкуването или прилагането на библейските текстове при египетските подвижници много ярко се проявява алегорическата тенденция, “александрийският” стил на възприятие. Тук може да се види, че влиянието на Ориген, пряко или чрез посредството на Дидим, е въобще близко на монашеските кръгове... Влиянието на Климент може да се види дори в това, че идеалът на аскетически подвиг често се определя като “безстрастие”, *αλαθεια* (в “Духовните беседи”, при Евагрий, при Паладий в предговора към “Лавсаика”)... При Кападокийците и по-късно в Аропагитиките може да се забележи съзнателно заимстване на неоплатоническа и мистериална терминология. Това било в духа на Климент... Влиянието на александрийското богословие ясно се чувства още при първия опит за аскетически синтез в знаменитото житие на преп. Антоний, съставено от

Атанасий Велики. То е не толкова животоописание, колкото религиозна характеристика, идеален портрет, свещен образ, словесна икона на великия отшелник и духоносец... Аскетичният мироглед се е формирал не без борба. И не трябва да го стилизираме в един опростяващ синтез. В паметниците на аскетическата писменост ние срещаме не само различни аспекти или нюанси на една мисъл, но и много дълбоки разногласия и дори противоречия. Това се отнася не само за практическите въпроси. И напрежението между идеала на съвършената самота ("Не мога да бъда едновременно и с Бога, и с хората", казва авва Арсений) и идеала на действено милосърдие така и останало неразрешено. В това разногласие се открива някаква пределна религиозна антиномия - не само антитеза... Неведнъж са били повдигани с голяма острота и богословски, и догматически въпроси. Не трябва да се забравят иманентните трудности или събласти на аскетическия опит и мисъл. Най-вече възниква въпросът за греха и свободата. И с това е свързан един друг въпрос - за тайнствата и молитвата. Това е - в друга постановка - същият въпрос за благодатта и свободата (или подвига, т. е. творческото формиране на човека). Не е чудно, че пелагианството и оригенизмът, и още повече ереста на евхитите (от *ευχη*, молитва) сериозно вълнуват монашеските кръгове. И всички тези отделни въпроси се свеждат до един общ - за съдбата и пътя на човека. В аскетическите паметници ще намерим не само психологически и етически размисления, но и една метафизика на човешкия живот... Само в точния догматически синтез е можела да намери своето разрешение проблематиката на аскетизма. Това е ясно още при св. Атанасий и Кападокийците. Христологическите спорове се решават не само чрез догматическия, но и чрез аскетическия синтез. Него намираме у преп. Максим Исповедник. Догматиката и аскетиката органично и непрестанно се преплитат в неговата система.

2. “ДУХОВНИ БЕСЕДИ”

1. Сборникът “Духовни беседи” (на брой 50) е известен в ръкописите с името на Макарий. От времето на първото му издание е прието за автор да се смята преп. Макарий Египетски, знаменитият скитски подвижник от IV век, ученикът на преп. Антоний. За него подробно разказва Паладий (“Лавсаик”, гл. 17), разказва Руфин, също Сократ и Созомен. Известно е негово отделно житие в коптска и сирийска редакция. Но никой от тези древни автори не споменава за творенията на преподобния... Великият старец живеел затворено с двама ученици, които приемали посетителите. Както се изразява Паладий, той живял също като странник на тази земя, мъртъв за света и за земните грижи, целият в съзерцание и в беседа с Бога... Само Генадий Масилийски споменава за негови творения, но назовава при това “само едно послание” - *unam tantum ad juniores professionis suae scripsit epistolam*... Вероятно това е именно известното ни “духовно” послание “до чадата”, *ad filios* (запазено е в латински превод)... Това, че изобщо не се споменава сборникът с “беседи”, предизвиква недоумение. Особено странно е мълчанието на Паладий. Той бил близък с Евагрий, ученикът на Макарий, и не може да не знае творенията на преподобния... Неволно изниква съмнение дали наистина тези беседи или “омилии” принадлежат на великия Макарий... Трудно е да се доверим на надписанията на ръкописите. И освен това отделни беседи се срещат и под други имена - на преп. Ефрем Сирийски, по-често на блажения Марк Пустинник. В арабския превод целият сборник (21 беседи) е подписан с името на Симеон Стълпник... Във всеки случай издаденият текст на “беседите” едва ли е изправен. В него се усеща по-късната обработка. Вероятно и самото разделение на “беседи” следва да се припише на по-късен метафраст; неотдавна бяха издадени още седем беседи

(продължение на сборника). Отделните беседи са прекалено различни по обем, някои имат по-скоро характер на писма, в текста не са рядкост дословните повторения. Трябва да добавим, че редакторската работа върху “Беседите” продължила и по-късно. Сред ръкописите са известни “седем слова” на Макарий под различни заглавия (“За хранението на сърцето” и т. п.) “в преработка” на Симеон Логотет (или Метафраст). Може да се предположи, че и основният известен на нас текст на беседите е вече резултат на обработка... Много по-важни са наблюденията върху съдържанието на беседите. На много места възгледите на автора доста напомнят заблужденията на т. нар. месалиани или евхити, които опровергава още блаж. Диадок в своето “Подвижническо Слово”. Константинополският презвитер Тимотей в своя известен трактат “За приемането на еретиците” (началото на VII век) и преп. Иоан Дамаскин в обзора “Накратко за ересите” привеждат много характерни откъси от месалианските книги и те са много близки до някои разсъждения на автора на “Духовни беседи”... Би било твърде прибързано да се отъждествява сборникът “Беседи” с онази незапазила се до наши дни “Аскетическа книга” на месалианите, която е била представена и осъдена още на Ефеския събор. В “Беседите” могат да се отбележат само отделни “месалиански” мотиви и много от възгледите на месалианите авторът не само не споделя, но и направо опровергава. (С по-голямо основание “Аскетиконът” на евхитите може да бъде припознат в съвсем неотдавна издадения и много любопитен сирийски паметник “Книга на степените”. Това действително е цялостна аскетическа система, изградена на начала, много близки до месалианството. Паметникът е много ранен, може би от самото начало на IV и дори края на III век. Впрочем и тук архаизмите не бива да се приемат като ерес.) В “Беседите” ние откриваме само отделни възгледи, подобни на месалианските. Няма нужда да привиждаме тук по-късни

вставки. Близост до евхитите е възможна и при православен автор. Историята на месалианската ерес и досега ни е малко позната. Но аскетическите възгледи на месалианите очевидно са били само крайно развитие на отделни мотиви от православната аскетика (срв. при Епифаний Кипърски). И неточността на автора на “Беседите” може да се обясни често пъти като архаизъм... Във всеки случай по-предпазливо би било въпросът за “Духовните Беседи” да остане открит...

2. “Духовни беседи” не са богословско разсъждение. Те са по-скоро интимни признания на съзерцател, учещ и назидаващ от личен опит. И този опит той описва на определен философски език - най-силно се усеща влиянието на стоицизма. За външните философи обаче авторът споменава само за да противопостави на елинската мъдрост истинната и благодатна философия. “Елинските философи се учат да владеят словото. Но има и други философи, несведущи в словото, които се радват и веселят за Божията благодат.” Истинската философия е аскетическото подвижничество, стяжението на Духа - Духа на Премъдростта и Разума. Именно духоносният съзерцател или тайновидецът е истинският мъдрец или любомъдър (това е доста обичайна мисъл в аскетическите паметници). “Беседите” са написани с ярък и изразителен език. В тях се усеща задълбочено познаване на Писанието, разбирано винаги в “духовен” смисъл - като някакво Божие послание към хората, писано, за да ги призове към духовно извисяване. “Ако пък човек не идва, не моли, не приема, то няма да има полза той от четенето на Писанията.” И особено Старият Завет е символическо или тайнствено сказание за душата. Две беседи са изцяло посветени на иносказанията: в 47-ма се обяснява “това, което е било под закона”; в 1-ва - тайнствените видения на прор. Иезекиил при река Ховар - “пророкът е съзерцавал тайната на душата, която трябва да приеме своя Господ и да стане престол на славата Му”... И темата за

душата е основната тема на всички беседи.

3. Човекът е “най-висшето от творенията”. Той е по-високо не само от видимата твар, но и от ангелските сили, по-високо от служебните духове. И това е засвидетелствал сам Бог, който е дошъл на земята именно заради човека и е благоволил да бъде разпнат заради неговото спасение. “Вникни, възлюбени, в умната същност на душата и вникни не едва. Безсмъртната душа е драгоценен съсъд. Виж колко са велики небето и земята и не за тях е благоволил Бог, а само за тебе”... Защото само човекът е създаден по образ Божии. “Не за Архангелите Михаил и Гавриил е казал Бог; да сътворим ... по Наш образ, и по Наше подобие; но е казал така за умната човешка същност, за безсмъртната душа”... Образът Божии в човека означава преди всичко дълбока близост и някакво родство с Бога, “взаимност” с Него. “Който съумее да познае достойнството на своята душа, този ще съумее да познае силата и тайната на Божеството.” Господ е създал целия свят, но в никоя твар освен в човека не почива Господ; “всички твари са във властта Му, и все пак Той не е утвърдил в тях престола, не е установил общение с тях”. Затова и душата само в Бога може да намери покой за себе си... В първородения Адам “образът Божии” се е изразявал преди всичко в някаква окриленост на духа, в крилата на Светия Дух, които можели да издигат човека към Бога. “Бог е сътворил душата по образа на добродетелта на Духа, вложил е в нея законите на добродетелите.” Авторът различава два образа Божии в човека: един сякаш естествен образ, изразяващ се в силите и способностите на душата, и “небесният образ”. Първата черта на естествения образ е свободата на човека. “Видимата твар е свързана с някакво неподвижно естество”, видимите твари не могат да излязат от това състояние, в което са създадени и нямат воля. “А ти си създаден по образ и подобие Божие, защото както Бог е свободен и твори каквото иска, така си свободен и ти. И ако ти поискаш да

загинеш, то природата ти е удобоизменяема. Ако поискаш да изригнеш хула, да забъркаш отрова или да убиеш някого - никой не ти се противи и не ти забранява. Който иска, той е покорен на Бога и върви по пътя на правдата, и владее пожеланията"... Тази формална свобода на избор и воля, "самовластието" (αυτεξουσία), е неотменима черта на човешкото естество; и благодатта само подтиква, но не принуждава волята, както и грехът не угасява свободата. И при това - свободата на избора или произвола. Даже падналият човек има сили да се бори и да се противи на греха, макар и да не може да победи без Божия помощ. И никога грехът не е по-силен от човека - тогава би се снела от него вината. Напротив, умът е борец и е борец, равен по сила, и има равна по мощ сила да се съпротивлява на греха и да се противи на помислите. И обратно: благодатта и преуспяването не ограждат неотменимо човека от изкушението и съблазънта. "Защото както съвършеният не е привързан към доброто от някаква необходимост, така не е привързан към злото и потъналият в грях, и този, който прави от себе си съсъд на дявола... Напротив - и той има свободата да стане съсъд на избранието и живота"... Благодатта не обвързва човека, той остава свободен и може отново да падне, ако поиска, и отново да встъпи в мир и общение със сатаната... Известни са случаи, когато "просветени и вкусили" люде, даже усъвършенствали се в доброто, са отпадали: човекът раздал имуществото си и пуснал робите си, но паднал в самомнение и надменност; изповедник, който бил изтърпял мъченията, в самата своя тъмница паднал в блуд с инокинята, която му прислужвала; подвижник, който вече притежавал силата да изцелява, паднал в гордост... "Защото природата е удобоизменяема и човек поради оставащия у него произвол, ако поиска, става син Божи или или пък по същия начин - син на гибелта"... Свободата е Богоподобна черта, но това е само формално предусловие за Богоуподобяването, определящо неговата възможност.

Извън свободата няма Богоподобие, но то се реализира само в живото Богообщение. В него именно се състои същественният образ Божи в човека, онзи “небесен образ”, който бил даден на първозданния, но бил изгубен от него в грехопадението. В началото човек е създаден така, че трябва да черпи сили за живот от това, което е извън него: тялото му се нуждае от храна, нуждае се от духовна храна и душата; ако пък той се ограничи с това, което е в неговото естество, без да заимства нищо отвън, то се разрушава и загива. “Горко душата - възкликва духовидецът, - която остава при своята природа и се уповава само на своите дела, и няма общение с Божествения дух.” Душата, сътворена по Божия образ, получава сила и храна не от своето собствено естество, а от Бога и Неговия Дух. И ето - първозданният е бил облечен със слово и дух - това именно е бил “небесният му образ”, неговата “небесна душа”... За втората, “небесната душа” на човека, говорели и месалианите. Но сходството тук е привидно. Авторът на “Беседите” разбира под “небесна душа” даровете на Духа и Словото. В първозданния пребивавало Словото и Словото било негово наследство, и одяние, и слава. Именно това означава : “в начало бе Словото”... И в Адам пребивавал Духът, учил го и му внушавал - защото Словото било всичко за него и Адам бил приятел Божи. Той бил владика на всичко, започвайки от небето, та и до долния свят, умее да различава страстите, бил чужд на демоните, чужд бил на греха и пороците - бил Божие подобие... Това учение за “двата образа” и за първозданното помазание на човека отчасти напомня разликата между сътворение и “раждане” на човека при св. Атанасий.

4. Тези първи дарове, този небесен образ Адам изгубва в грехопадението, като по силата на своето зло произволение престъпва заповедта и като слуша лукавия - “става уязвен и мъртъв”... Човекът се увлича в злото, увлича се по собствена вина, “по самопроизволение”...

Злото обхваща, пронизва човека, но самият човек не се превръща в нещо зло. Злото остава нещо външно, чуждородно за неговото естество. Човекът е обладан от злото... В грехопадението човек губи и естествения си, и небесния си образ. "Той губи, първо, достойнието на своята природа, чисто, прекрасно, създадено по образ Божи; второ, и самия образ, в който по обетование се състои цялото му небесно наследство." Това била смъртта... И възкресението е възстановяване на "небесния образ", т. е. на богообъщението, онази духоносна пълнота, от която Адам е отпаднал - новото стяжение и придобиване на Духа. Ако общението на душата с Бога е някакъв таинствен брак с небесния Жених, то греховната разлъка с Бога е някакво вдовство на душата, която заради престъпване на заповедта е изоставена от небесния Съпруг. И от времето на грехопадението, човек не е въздал небесния Отец, не е виждал благосърдечната и добра Майка, благодатта на Духа, не е виждал Господа, сладчайшия и възделен брат (срв. при Афраат). Божият лик е престанал да се отразява в душата, макар и Бог да не е престанал да обръща лицето Си към нея; и лишена от царския печат, тя е изгубила честта и цената си - както монетата без царския образ не е в обращение, макар и да е от скъпоценен метал... Оживотворяването и възкресението на душата е възвръщане на този образ и печат. Той не принадлежи на човешкото естество, но се налага върху него като че ли отвън. И с това човек се издига по-високо от самия себе си, над затвореното в себе си естество. И все пак това е възможно само в свобода: "Ако няма изволение, Бог не прави нищо, макар и да може"... Грехопадението е велика катастрофа. Всичко се разстройва. Затворен в своето естество, човек става немошен и безсилен. Човекът може да живее истинския живот само в Бога и затова, отпадайки от Него, живее привиден живот, "живот на смъртта". В своето непослушание човекът е "умрял със страшна душевна смърт". Неговият ум от горното се е обърнал към

долното - и очите му, когато небесните блага са станали недостъпни за тях, “прогледнали за пороците и страстите”... Тук отново звучат мотивите на св. Атанасий.... Естеството се помрачава от злата и лукава примес: падналата душа е пронизана от греховни сили. Грехът се примесва към душата като някаква закваска. Змията става при душата “като че втора душа”. Лукавият княз облича душата със своята злоба и грях като с някаква “порфира на тъмата” и я осквернява цялата, “цялата я пленява в своята власт, като не оставя нищо свободно - нито помислите, нито ума, нито тялото”. И от греховността на душата и тялото става страдащо и тленно. Лукавото слово прониква през сърцето в целия човешки състав, и грехът тече в сърцето, както вода в тръба. Така се е случило с Адам. “И всички ние сме синове на този помрачен род”... Целият адамов род е заквасен с тази “закваска на зловредните страсти”, към която се приобщил Адам, престъпвайки заповедта. Вътрешното самонаблюдение открива в душата тази нейна обладаност и израненост: именно това паднало състояние става изходна точка на подвижническата борба, чрез която душата трябва да се очисти и освободи, да умре за по-лошия живот - именно да умре: от нея трябва да отлети прилепилата се към нея “втора душа”, “лукавото слово”... В сърцето има някаква дълбочина и на дъното лежи тиня. Там има живот, има и смърт... Грехът се е вкоренил в душата. Сатаната потрися и разклаща душата, довежда я до сметение и тревога - “и както пшеницата бива въртяна в ситото, по най-различни начини вълнува човешките помисли”... Целият род Адамов тайнствено приема върху себе си някакъв Каинов образ, “подобие на Каиновото лукавство”... Целият видим свят е в сметение, в безпорядък, в борба. Но малцина знаят, че това е от лукавата сила: “светът страда от недъга на порока, и не знае това”... - Грехът е “някаква умна и мислена сила на сатаната”. И сатаната търси за себе си покой и простор в душата. Грехът е жилото на смъртта... “Грехът”

(αμαρτια) е някаква тъмна противосила на благодатта (χαρις). Тяхното стълкновение и борба се разгръща в свободата: “Така сърцата на подвижниците ни явяват зрелището - там лукавите духове се борят с душата, а Бог и ангелите съзерцават подвига”... Сатаната влива в душата някаква тъмна и съкровена сила на мрака, обвива я с пурпура на мъглата - това отново е пряка противоположност на Божествената светлина и обличането в слава. Тази символика на светлината и мрака не е само метафора; сатанинската тъма е някакъв веществен покров, мъгла... Но преди всичко грехът е мястото на мистическо общение със сатаната. Изкушението започва с разсейването на духа, който се привързва към земните грижи и впечатления. И от това се притъпява зоркостта, човек престава да забелязва своите язви и тайните страсти на душата - “той не разбира, че вътре в него има друга борба, и битка, и бран”. И тогава душата става незащитна и невнимателна. Сатаната най-често прави своите внушения на душата под вида на добри помисли и я въвлича в тънки и благовидни начинания “и въвличаният не съумява да различи това и затова попада в дяволските мрежи на погибелта”... Сатаната никога не прекратява своите нападения - затова е толкова опасно да си въобразяваме, че битката е приключила и завършила. Такава нечувствителност е най-опасна. Често се случва така, че изведнъж избухва похот в хора, които от дълго време са смятали, че вече е изтляло въжделението в тях. И ако не се бори душата и не укрепва в любов към Бога, тя се омрачава и пада във властта на сатаната. Такъв е “плътският човек” (срв. александрийското отличаване на “плътски” и “духовен човек”). При “плътските люде”, тези мними християни, които още не са стяжавали Христовото богатство, всичко е чуждо, а те самите са голи. И също както и светските люде те са в раздвоение, в сметение и неустройство. Главната борба протича отвътре. И ако душата не води тази вътрешна борба, сатаната все повече я овладява,

опустошава я, и слага на нея своя печат. И накрая възсяда в ума, в сърцето и в тялото като на свой собствен престол. “Когато слушаш за гробове, представяй си мислено не само видимите гробове: защото гроб и могила е за тебе самото ти сърце. Когато там се е загнездил князът на лукавството и неговите ангели, когато проправят там пътеки и пътища, по които сатанинските сили да преминават в твой ум и в помислите ти, тогава не си ли ад, не си ли ти гроб, не си ли могила, не си ли мъртвец ти пред Бога?” И това съжителство на душата с лукавия княз на мрака е разтление и блуд: “Защото има блуд, който се извършва телесно, но има и блуд на душата, встъпваща в общение със сатаната. Една и съща душа бива съобщница и сестра или на демоните, или на Бога и ангелите, и прелюбодействайки с дявола, прави себе си вече неблагопотребна за небесния Жених”... Тя е обещаната царица, напуснала Царя, за да стане блудница - и за това падение има печал, и плач, и скръб на небесата. Сатаната се внедрява в душата и я уговаря - “и ако тя се съгласява, то безплътната душа влиза в общение с безплътната злоба на духа и прелюбодейства в сърцето си онзи, който приема в себе си помислите на лукавия и се съгласява с тях”...Трябва да подчертаем: това общение не е сливане, а някакво “съ-разтворение” (κρᾶσις). “Сатаната става нещо едно с душата, двата духа по време на блуда или убийството съставляват едно”. И все пак душата винаги остава самата себе си. И в това е нейната възможност за покаяние и плач. Това е някакво динамично свързване на две разнородни и независими начала: греховността е обладаността от злата сила, но душата не се превръща в нещо зло и не губи свободата си - макар и свободата на естеството да не е достатъчна за действителното освобождение от робството и плена...Тези разсъждения са много своеобразни. И те наистина напомнят учението на месалианите за “общението” на сатаната с човешката душа като някакво блудно съжителство, за вселяването на бесовете, за странното “съ-

битаване” на сатаната и Светия Дух в човешките души, където между тях протича някаква борба. Най-загадъчно е мълчаливото допускане на автора на “Беседите”, че кръщението не освобождава човека от сквернотата, че и в кръстените има някакво повреждане, което се изцелява само с духовен подвиг и молитва. Излиза, че не кръщелната благодат, а силата на собствения молитвен подвиг освобождава човека от греховната сквернота, от “първородния грях”, по-точно казано - силата на благодатта, но на онази благодат, която се придобива в молитвения подвиг, а не в кръщелното възраждане. Такава именно е била и основната мисъл на евтихите (“молещите се”). И все пак едва ли само евтихите са мислели така. Въобще християнското самонаблюдение открива в човешката душа греховната немощ, леснопроходимостта за греха и за дяволските прилози. Кръщелното освобождение във всеки случай се закрепва само с подвига. Монашеският опит предразполага към психологически песимизъм. От аскетическите паметници ние знаем, че на Изток подвижниците нерядко са имали склонност да преувеличават силата на греховната природа, да умаляват донякъде кръщелното обновление. И трябва да помним, че авторът на “Беседите” разсъждава като психолог, а не като догматик. Не бива да забравяме древния опит за обладаността, който в паметниците нерядко се описва в почти приказни, но психологически правдиви образи (срв. не само в “Житието на Антоний”, но и при Евагрий).

5. В грехопадението на Първозданныя човечеството отпада от Бога, лишава се от благодатно общение и поддръжка, “остава при своето собствено естество”, става немощно и безсилно. И затова попада под властта на дявола. Човек не може да се освободи от тази власт със своите собствени сили. За освобождението на земята низхожда сам Бог. Христос е дошъл преди всичко за борба със сатаната за душата на човека. Това е оригеновският мотив. Господ идва при смъртта, низхожда в ада и “беседва

със смъртта, и повелява да се изтръгнат душите от ада и смъртта и да Му бъдат върнати” - за съживяване. “И лукавите сили с трепет връщат окования Адам... Мъртвото тяло е победило и умъртвило змията, която живее и пълзи в сърцето... Мъртвото тяло е победило живата змия”... Това е станало веднъж, но се повтаря отново във всяка душа: и Господ низхожда не само в ада, но и в тъмните дълбини на всяко сърце. И там изтръгва плевелите на греха и възсъздава запустялата душа - възсъздава я с дървото на кръста. Съкрушена е вече властта на сатаната, но все още остават за него входи във всяка душа... На всеки човек все още предстоят борбата и спорът с лукавите сили. В този спор той има помощник и покровител - Христос, Който за всяка душа се бори с противника... - Очистването на сърцето и победата над дявола не изчерпват изкупителното Христово дело. “Господ е идвал не само за да изгони злите духове, но и за да Си върне Своя собствен дом и храм - човека”... За да изпише отново в човешкото сърце небесния образ и да върне на душата крилата на духа - “за да приемеш в себе си и ти, който си от пръст, небесната душа”... Заради това е снизходил Бог от светите Своя небеса, възприел е разумната човешка природа и я е съ-разтворил с Божествения дух - “за да измени, обнови и преобрази естеството”, за да направи нас, както е казал апостолът, “причастници на Божественото естество”... Господ е дошъл, за да дарува на човека Духа и в него живота - “за да направи вярващите в Него нов ум, нова душа, нови очи, нов слух, нов духовен език - с една дума: да ги направи нови хора или нови мехове, за да налее в тях новото вино - Своят Дух”... Затова и се нарича Той Христос, “за да можем и ние, помазаните със същия елей, с който е помазан и Той, да станем помазаници и да бъдем, така да се каже, една същност и едно тяло с Него”. За това е призван човекът, но трябва да го постигне в подвига... На човека по природа е свойствено да се стреми - “и това стремление изис-

ква Бог"... Той повелява човекът първо да разбере, а след това да възлюби и да се стреми с волята си. По такъв начин извършването на делата от Духа зависи от волята на човека... "Така, ако някой не пристъпи към Господа по собствената си воля и с цялото си желание и не Го моли с пълна вяра, този няма да получи изцеление"... Само в повярвалите и обърнатите към Него души Христос "по свой образ живоизписва небесния човек и от Своя Дух, от ипостасата на неизречената Своя светлина изписва небесния образ... А ако някой не е непрестанно устремен към Него и не е презрял всичко останало, в такъв Господ не пише образа Свой със Своята светлина"...

6. Духовният път на човека започва с разкаянието. "Ако душата въздъхне и въззове към Бога, Той ѝ изпраща духовния Моисей, който я избавя от египетското робство. Но изпървом нека вопие и стене - и тогава ще види началото на избавлението"... Това е само началото на подвига. И свободното произволение трябва да бъде изпитано в много скърби. Така е предопределил Бог, "с много изпитания, с притеснения и скърби, в най-горчиви изкушения да бъде пътят, въвеждащ в живота"... Християнството е тесен, а не гладък път, защото е път на свободния човек. Свободната воля на човека не може да постигне много, но тя е всякога необходимият момент за духовното възрастване. Човек не бива и не смее да разчита на самия себе си и да преувеличава силите си, защото извършващата сила принадлежи на единствено на Бог. Но благодатта действа само в произволяващите души. "И силата Божия дава място на свободата, за да се прояви волята на човека"... Синергизмът на произволения и благодатта се открива на всички стъпала на духовния живот - затова е толкова трудно да се разграничат тези два момента на духовния ръст: целият човек става "човек" в дълбокия смисъл на тази дума... Той винаги запазва свободата "да се съгласява с Духа" или да пренебрегва даровете Му. Затова винаги е нужна бдителност и

напрежение на волята и винаги трябва да остава едно недоволство от себе си. “Ето признака на християнството: колкото и да се потрудиш, колкото и праведни дела да извършиш, дръж се за мисълта, че още нищо не си направил”... Това не обезценява подвига: целият му смисъл е в напрежението, във всецялата му обърнатост към Бога - свободата е като че приемник на благодатта. “Ако пък някой не съблюдава [такова] голямо смиреномъдрие - предава се на сатаната. И сваля от себе си вече дадената му Божия благодат и се открива неговото самомнение - защото той е гол и беден.” Който смирява себе си пред Бога и хората и смята себе си за нямащ, само този може да запази дадената му благодат... И велика съблазън и опасност е да се почувстваш преуспял, да сметнеш, че си навлязъл в безопасен пристан; изведнъж отново се надигат вълни и човек се вижда отново насред морето, където има само вода и небе и готова смърт. От нея спасява само смирението. Само лекомислените мислят, че ако отчасти вече действа в тях благодатта, то в тях няма вече грях, че те вече са победили... Духовният живот е органически процес, подобен на физическото растене и съзряване. И той има свои степени - те се определят от мярата на подвига и благодатта не действа веднага, но постепенно. “Дори и не помисляй, че цялата душа е озарена: вътре в нея остава все още голямо гъмжило от пороци и се иска още голям труд и усилие, съгласуващо се с действащата в душата благодат. Благодатта може и за един миг да очисти човека и да го направи съвършен, но тя посещава душата отчасти”... Във всеки случай човек израства малко по малко, “а не така, както казват някои: съблечи се и се облечи”... Затова именно е нужна постоянната напрегнатост.

7. Духовният живот започва с подвига на вярата. Вярата преминава в надежда. И отвлича вниманието от видимия свят - от нищо вече не може да бъде привлечена повярвалата душа, “и се пренася и преселва в друг век, и пребивава мислено в горния свят на Божеството” ... Това

е непременно условие за духовното усъвършенстване: ако някой не се предаде всецяло на търсенето на любовта Христова и не съсредоточи всичките си усилия върху тази единствена цел - за този не ще е възможно стяжението на Духа. И най-вече е нужно вътрешното отречение: “Най-главното оръжие за бореца и подвижника се състои в това да възненавиди самия себе си, да се отрече от своята душа, да ѝ се гневи, да я укорява, да се противи на привичните си желаня, да се съпротивлява на помислите, да се бори със самия себе си”... Тази вътрешна борба отново е само началото - очистването на душата е само подготвяне на горницата за Господа. Това е само отрицателната страна на подвига. Целият смисъл и предел на подвига е в стяжението на Духа, във вселяването на Господа. “И душата, в която Господ намира своя покой, се нуждае от много украшения.” Пътят на подвига е път на борбата. Борбата се води преди всичко в областта на ума: душата бива винаги отвън пронизана с помисли - добри или зли, пролизаци от Бога или от демоните. И преди всичко мисълта се намира в борение и бран. Задачата на мислената бран е в това, да прегради достъпа на лукавите помисли. Това е възможно не чрез простото противене, а чрез противопоставянето на добри помисли - и преди всичко чрез възпитаването в себе си на определено безстрастие или равнодушие към греховните възбуждения (“апатия”). Това именно представлява умирането за плътския живот: помислите още нахлуват в душата, смущават я, но не я прелъстяват и затова не се вкореняват в нея - плътският човек умира и става неплоден за предишния лукав живот. Първо, трябва да се различават духовете. Второ, нужно е като че равнодушие, волева невъзприемчивост към съблазните - “за да не слушаме порока и да не се усладяме от него в помислите си” (срв.с по-късното аскетическо учение за “прилепването” и развитието на “помислите”). Защото грехът започва в сърцето и само се проявява в постъпките. Сдържаността в постъпките

още не означава покой на сърцето... Истинското освобождение е възможно само чрез укрепване в доброто, чрез любов към единия небесен Жених на душите човешки... И само в този стремеж се оправдава докрай отречението от света: “Няма достатъчна причина човек да се отказва от наслажденията на този свят, ако не вземе участие в блаженството на онзи свят”... Едва тогава пред него несъмнено се открива духовният път. В подвига от човека зависи само твърдостта и постоянството, и то само при условие на всецяла преданост на Бога и стремление към Него. Човекът само подготвя себе си за възприемането на благодатта. За това той трябва да се съсредоточи, да събере помислите си, да се стреми винаги само към едно. И събирането на ума е възможно само чрез единството на любовта - към единия Бог. Най-висш закон е духовният закон на любовта - “защото е невъзможно да се спасим по друг начин освен чрез ближния”, чрез всеобемачката любов, укрепвана от благодатта. Целият подвиг на християнина е вдъхновяван от патоса на любовта. Това е любовта към Бога, “Божествената любов към небесния Цар, Христос”, “пламенно стремление” към небесната красота. И то се утолява в таинственото съединение или общение, в таинствения брак с Христа. Това не отвлича от любовта към ближния. Защото в Бога и в Христа душата вижда любящия и милосърден Владика, простиращ към всички своята любов, обемащ всички в нея. Затова не може тази духовна любов да не включва в себе си любовта към ближния; по друг начин освен чрез благоволение, милост и жалост тя не е и възможна. Християните трябва да се подвизават, но въобще никого не бива да осъждат - “нито явната блудница, нито грешниците, нито безчинните люде”... “Защото чистотата на сърцето се състои в това, като виждат грешници или немощни, да имат към тях състрадание и милосърдие”... И такава любов привлича Божието благоволение и се преобразява в таинствена и Богообразна любов, в която гасне всяка светска любов и

се претопява самото естество на душата, нейната греховна “коравост”.

8. Според мярата на подвига благодатта преобразява и обновява човека като някакъв “Божествен огън”. Както с един огън се запалват много светилници и горящи свещи и всички светилници пламват и светят с един и тъждествен по природата си огън, така и християните се възпламеняват и светят с единия и същ по природа Божествен огън на Сина Божи. И те имат в сърцата си горящи свещи, и още на земята светят пред Него подобно на самия Него”... Този огън е “любовта на Духа”... Мистиката на “Беседите” е преди всичко мистика на светлината и огъня. “Невещественият и Божествен огън осветява и изкушава душата. Този огън е действал в Апостолите, когато те възглаголали с огнените езици. Този огън осиял чрез гласа Павел и просветил ума му, но помрачил зрителното му сетиво. Защото не без плът видял той силата на онази светлина. Този огън видял Моисей в къпината. Този огън като колесница вдигнал Илия от земята... И ангелите, и служебните духове се причастяват със светлостта на този огън... Този огън прогонва бесовете, изстребва греха. Той е силата на възкресението, истинността на безсмъртието, просвещението на светите души, утвърждаването на умните сили”... Това не са само символи и метафори: явяването на Бога и благодатта в огън и светлина е някакво таинствено “оплътотворение” на Божеството (срв. впоследствие при преп. Симеон Нови Богослов).”Безпределният, непристъпен и несъздаден Бог, по безпределната Си и непостижима благодат е оплътотворил Себе Си (εσωματοποίησε) и, така да се каже, като че е умалил Себе Си в непристъпната Си слава, за да може да встъпи в съединение с видимите Си творения - имам пред вид душите на светиите и ангелите - и за да могат те да бъдат участници на живота на Божеството... Преобразявайки се поради снизхождението и човеколюбието Си, Той оплътотворява Себе Си и Се съединя-

ва и възприема светите и благоугодните, верните души, и по думите на Павел става с тях един Дух, така да се каже, душа в душата и ипостас в ипостасата, за да може душата, която е достойна за Бога и е благоугодна Нему, да живее в обновление и да усеща безсмъртния живот, и да стане причастница на нетленната слава... И когато иска - Той става огън..., а когато иска - неизречено и неизказано успокоение... Защото всичко, каквото и да поиска, е удобно за Него.” Това е Богоявление - *явление* на Господа в непрстъпната слава на светлината, а не само *в* *Јдение* или съзерцание... Пределът или целта на човешкото възраждане или прераждане е в това, “сегашното принизено естество да се измени в друго естество, Божествено”. Това е обожението на човека, теозисът. Човекът става син Божи, става “повече от самия себе си”, възхожда и се възнася над мярата на първия Адам, защото не само се връща към първоначалната чистота, но става “обожен”. И при това все пак остава безкрайно отдалечен от Бога по природа: “Той е Бог, а душата не е Бог, Той е Господ, а тя е робиня. Той е Творец, а тя - твар. Той е Създател, а тя - създание. И няма нищо общо между Неговото и нейното естество. И само по безкрайната Си, неизречена и недомислима любов и поради благоутробието Си благоволява Той да се вселява в това създание, в тази разумна твар”... Това благодатно преобразяване на човека има своите стени. Благодатта сякаш се разгаря в душата и изпърво изсушава в нея и лукавите, и естествените пожелания, изгаря плевелите на греха - и от този небесен огън демоните се стопяват като восък. След това благодатта възпламенява самата душа и тя гори, като че цяла пронизана и озарена от небесен огън. “Понякога този огън се разгаря и възпламенява по-силно, а понякога като че утихва и гори по-слабо. Ту се разпалва тази светлина и сияе по-силно, ту отслабва и помръква. И светилникът на душата, който винаги гори и свети, ту става по-ясен и повече се разгаря от Божията любов, ту излъчва сиянието си песте-

ливо и съприсъщата на човека светлина отслабва.” Това е свързано с подвига на човека и небесният огън се разгорява в него тогава, когато той е предан на Господа и уповава, и се надява на Него. Душата се успокоява, намира покой в Бога - Духът е мир и покой за нея. “Сподобилите се да станат чада Божии и да се родят свише от Светия Дух понякога биват развеселени като на царска трапеза и се радват с радост и веселие неизречени. Те ту са като невеста, в Божествения покой покояща се в общение със Своя Жених; ту, бидейки още в тяло, сякаш ангели Божии, чувстват в себе си същата такава окриленост и лекота. Понякога пък биват като че в упоение от питие, възвеселявани и упоявани от Духа, в упоение от Божествените тайни. Но понякога сякаш плачат и жалеят за рода човешки и молейки се за всецелия Адам, проливат сълзи и плачат, възпламенявани от духовна любов към човечеството. Понякога с такава радост и любов ги разгаря Духът, че ако би било възможно, биха вместили всеки човек в сърцето си - и добрия, и злия. Ту в смиреномъдрие така принизяват себе си пред всеки човек, че се смятат за най-последни и малки от всички; ту Духът ги държи неизменно в неизглаголаната радост... Понякога [този] човек става като един от другите.” Но който не е роден от царствения Дух, той не е осиновен от Бога - той не е получил и “знамението, и печата Господен”, и няма упование. Защото по своя печат познава и ще познае Господ своите в последния ден. И ако душата още в този свят не приеме светинята на Духа и не се съсраобрази с благодатта, тя е непригодна за небесното Царство. Нали в него живот ще бъде онова добро, което душата е придобила тук...

9. В сърцето благодатта се открива като мир и радост. В ума тя се открива като мъдрост - и със силата на Духа човек става мъдър и нему се откриват съкровени тайни. И преди всичко само в духовната светлина се открива на човека природата на собствената му душа и той вижда “образа на душата”, както с очите си вижда слънцето

и този образ е ангелоподобен... Това самопознание дава прозорливост. И духовният човек знае за всекиго всичко, а за него не може никой да съди и да знае... С тази прозорливост се обосновава правото на духовно ръководство. Взорът на духовния прозорливец прониква в горния свят. Той става “пророк на небесните тайни” и под водителството на Духа “възлиза на небесата и с несъмнена увереност в душата се наслаждава на тамошните чудеса”. Има различни степени и видове на тези духовни съзерцания. “Има усещане, има съзерцание, има и озарение.” И който има озарение, той е по-високо от този, който има усещане. Озарен е неговият ум. Това означава, че той е получил някакво предимство пред имащия усещане, защото е съзнал в себе си определена несъмненост на съзерцанието. Но има и друго откровение (“апокалипсис”), когато на душата биват открити великите и Божиите тайни... Съществуват видения - и тогава човек вижда нещо, което е отдалечено. А съзерцанията се откриват някъде вътре, в дълбините на сърцето и тогава там пламва някаква вътрешна, най-дълбока и съкровена светлина - пред онези очи, които са по-вътрешни от чувствените очи. И в Божествената светлина духовният човек с тези вътрешни очи вижда и разпознава своя “истинен Приятел, сладчайшия и многовъждеден Жених, Господа”... В това съзерцание има някаква безспорност и очевидност - защото цялата душа е озарена и успокоена от неизречен мир. И както Бог е любов, радост и мир, така и новият духовен човек се уподобява Нему по благодат. “Отварят се пред него дверите и влиза той в много обители, и според това как влиза, отново се отварят дверите - от сто обители в нови сто. И той се обогатява; и доколкото се обогатява, в такава мяра му се показват нови чудеса. Като на син и наследник му се поверява това, което не може да бъде изречено от човек, не може да бъде казано с уста и език”... Тогава в екстаз се възторгва умът, езикът немее, душата е пленена от нещо чудесно. В такива мигове душата съвсем

се откъсва от света, става за света варварин и безумец поради преизобилстващата любов и сладост и поради съкровенията тайни.” “И в такъв миг човекът се моли и казва: О, да можеше душата ми да отлети заедно с молитвата.” Душата се освобождава напълно и става чиста. Тя сякаш се “съразваря” с Бога... Преуспелите подвижници Господ облича в “животворните одежди на светлината”. Те принадлежат към тялото Христово, към “тялото на светлината”, а не към “тялото на мрака”, както падналите и грешни души. В тях вее и духа животворящият вятър на Божествения Дух, който прониква из цялата същност на душата и помислите, и всички телесни членове. И сам Христос невидимо царства в такива души. Господ е приготвил душата на човека за Своя невеста” и ще я приеме, постепенно променяйки я със собствената Си сила, докато не я накара да израсне като Свой собствен образ - и тогава тя ще се възцари с Него за безконечни векове”... Но този предел никой не достига в този живот тук, на земята - освен в редките преходни моменти на възхищение, екстаз. Но това са само мигове, минути. Тук и сега още не се дава “съвършената мяра” на благодатта. Харизматическото преображение на човека ще достигне пълнота само в деня на възкресението, когато вътрешната, съкровенията слава на Духа просияе и в телата. Те ще се прославят с онази “неизречена светлина, която и сега е скрита в тях”. Оголените тела на праведниците ще се облекат и ще бъдат покрити от Духа и ще бъдат въззети на небесата, за да “царства тогава и самото тяло заедно с душата”. Духовното възкресение на душата като че преваря идното възкресение на тялото. “Онзи небесен огън на Божеството, който християните и сега, още в този век, приемат вътре в себе си, в сърцето си, където той и действа - този огън тогава, когато се разруши тялото, ще действа и отвън и отново ще свърже членовете, ще извърши възкресението на разрушените тела... Небесният огън ще възпроизведе и обнови, и възкреси изтлелите тела”... В

известен смисъл бъдещата участ се определя от самия човек: “Каквото сега е събрала душата във своята вътрешна съкровищница, това и ще се открие тогава, ще се яви отвън, в тялото”.... Затова стяжението на Духа е стяжение на Възкресението, вхождение във възкресението - защото силата на възкресението е животворящият Дух, който оживява и в този живот - не само душата, но и тялото... Във възкресението Светият Дух ще се яви като някаква светозарна риза или одяние за тялото - одяние на живота и славата и покая. И силата на светлината ще проникне целия телесен състав - “и всичко ще стане световидно, всичко ще се потопи и ще се превърне в светлина и огън, но няма да се разреши в огън и няма да стане огън, тъй че да не се съхрани вече и предишното естество”. Прообразът на това възкресение е вече явен в Таворското преображение. “Както тялото на Господа, когато Той възлезъл на планината, се прославило и преобразило в Божествената слава и безкрайна светлина - така и телата на светиите се прославят и стават сияйни. Защото както вътрешната слава Христова е била разпростряна и е възсияла в тялото Христово, така по подобен начин и в светиите вътре съществуващата сила на Христа в “този” ден ще прелива навън върху телата им... Както с един огън се запалват много светилници, така е необходимо и светите тела, тези членове Христови, да станат едно и също, самият Христос”... Това ще бъде пролет за нашето тяло - “първият месец Ксантик”. И той ще донесе радост на всички твари.

3. ПАМЕТНИЦИ ОТ IV - VI ВЕК

1. В света на египетския подвиг най-добре ни въвежда “Лавсаик”-ът. Тази книга е съставена във Витиния от Паладий, епископ Еленополски. Паладий бил родом от Галатия. Роден около 363 г., през 80-те години приема монашество в Иерусалим, но скоро се премества в Еги-

пет. Живее първо в Александрия, след това в Нитрийската пустиня и в Килиите под ръководството на Евагрий. След смъртта му (399 г.) се връща в Палестина и скоро е възведен на епископската катедра. Възможно е да го е посвещавал Златоуст. Във всеки случай Паладий бил дружески близък с него и впоследствие описва живота му. След събора под Дъба той заминава за Рим да апелира в защита на Златоуст. Поради това изпаднал в немилост и не само се лишава от катедрата, но е пратен и на заточение. Пуснат на свобода, Паладий отново заминава в Египет, отново се връща в Палестина и за втори път получава катедра (в Аспуна, в Галатия). Тук през 420 г. той издава книгата си за египетските подвижници, известна под заглавието “Лавсаик” (от името на Лавс, кубикуларий на император Теодосий младши, за когото тя е била написана). Паладий пишел за назидание. Той разказва по памет за подвижниците, които лично е познавал и срещал; за другите съобщава по думите на верни люде. В ярки и живи образи той разгръща картината на египетския подвиг, но не премълчава и паденията. Паладий пише просто, равно, малко насечено. В разказите му има битова достоверност. Но той не е само битоописател. Чрез диалози той изобразява аскетическия идеал, идеала на “безстрастието”. Като ученик на Евагрий по монашество Паладий бил близък с Руфин и Мелания. Това обяснява защо блаж. Иероним го обвинявал в “оригенизъм”. Още повече че Паладий бил на страната на Златоуст и против Теофил. Втората книга за египетското монашество - “История на монасите” - има друг характер. Написана на гръцки, вероятно от александрийския архидякон Тимотей (вж. при Сократ), тя още тогава бива предявена или по-точно преработена на латински от Руфин и именно с латинския си текст тя е и най-известна (на гръцки е издадена за пръв път едва в края на XIX век). Това е по-скоро повест, отколкото история или житие. Разказът се води под формата на описание на пътешествие по Нил. Възможно е

това да е литературен похват, който подражава на елинистическите новели. Впрочем това все още не намалява достоверността на съобщаваните факти. Много повече вреди изобилието на приказни мотиви. Още през IV век започва събирането и записването на “изреченията” на египетските старци (вж. още при Евагрий - “изреченията на светите монаси” в неговата “Практика”). Първоначалните сборници биват подлагани на по-нататъшна обработка. Такива сборници са известни в различни редакции и под различни имена. Обикновено са наричани “Апофтегми”. Засега е все още трудно да се проследи историята на тези сборници. Могат да се различат два типа сборници: “азбучни” по имената на старците, и систематични - “по глави”. Това е запис на устни предания и възпоменания. И като цяло източникът е напълно достоверен (само имената на старците не са много надеждни, “изреченията” много често стават крилати или странстващи). Най-важното е, че в тези сборници се чувства топлотата на непосредственото наблюдение и впечатления. В подбора на изреченията не се забелязва никаква тенденциозност. Предават се различни и често противоречиви възгледи. Не се прикриват тъмните страни на монашеския живот. Присъстват много битови подробности. Много по-късно Иоан Мосх - палестински монах, дълго време пребивавал в Египет - съставя своята “Луг Духовний” (или Лимонар) - свод от разкази и изречения на подвижници от различни страни. Личните впечатления тук се сливат със възпоменанията и устното предание...

2. Сред египетските подвижници от IV век не е имало много писатели. И на общия фон рязко се откроява образът на Евагрий. Той бил пришълец в Египет. Родом от Понт (род. около 346 г.), на младини той бил в близост до великите Кападокийци. Василий го избира за четец, Григорий Богослов го прави дякон и го взима със себе си в Константинопол, където Евагрий се отличава като проповедник. В египетската пустиня той се появява около

382 г., след кратък престой в Иерусалим; и се появява като каещ се грешник, търсещ изцеление за своите съблазни и изкушения. Седемнадесет години той живее тук, първо на Нитрийската планина, после в Килиите. От всички най-близък е с двамата Макариевци - Египетски и Александрийски. Умира в 399 г. Евагрий пише много, обикновено в жанра на “главите” или “изреченията”, често почти афоризми. Съчиненията на Евагрий веднага получават широко разпространение и на Изток, и на Запад - на латински го превеждат Руфин и Генадий. Особено важни са книгите му “Монахът или за деятелния живот” и “Гностик” (тази книга е запазена само в сирийски превод, за пръв път е издадена съвсем наскоро). Освен това трябва да споменем неговия “Антиретик” (или “За осемте основни порока”) и шестстотин изречения за “Гностическите въпроси”. На Евагрий принадлежи известното 8-о писмо в сборника с писмата на Василий Велики. Някои съчинения на Евагрий са се запазили под името на Нил Синайски в сборника от негови творения (вж. по-долу). На V Вселенски събор Евагрий бил осъден като оригенист заедно с Дидим. И все пак ясно личи влиянието му върху по-късните аскетически писатели, особено при Максим Изповедник (срв. съчиненията на Евагрий в руското “Добротолюбие”). Също като Ориген Евагрий различава в духовния живот три степени: *деятелен* живот, “естествен” или съзерцателен живот и пределът на духовното извисяване - “богословието”, т. е. познанието на Св. Троица (или “гносис”). “Царството Божие е познанието на Пресветата Троица, съпростиращо се съответно на състоянието на ума и нескончаемо изпълващо го с блажен живот”... Това е висше “състояние” на душата, или по-добре е да се каже, нейното “стоене” (*καταστασις*) - висшият покой и мълчание, който е свръх всеки размисъл и всяко съзерцание, по-високо от дискусията и интуицията, недвижимостта и неподвижността на ума, “едно и тъждествено “вЈдение”, и няма в него подем и спад”.

Това е “вЈдение” или познание без образи, свръх образите (υπερ τα εϊδη). Това е чистата молитва. Или още по-точно - чистата молитвеност на душата. И тя е недостъпна за стяжение. Тя се подава като дар свише, като харизма. Душата може да приема този дар, защото е създадена по образ Божи - именно в тази способност да се познава Св. Троица Евагрий вижда богообразността на духа, а не в неговата невещественост. Но душата го приема като дар. В молитвен възторг и изстъпление, в “екстаз”, душата изведнъж се озарява от едната Троическа светлина. И вече няма тук учители и ученици, всички вече са богове (“теосис”)... Към този духовен предел води дългият и стръмен път на подвига. В него има два етапа: *действие* и *съзерцание* (πραξις и θεωρια). “Действието” започва с вярата и завършва с “безстрастието” и любовта. Целият смисъл на “действието” е в преодоляването и потушаването на страстите или казано по друг начин - в успокоението на душата, в подчиняването на нейните безпорядъчни “движения” на законите на естеството. Страстността е именно “движение” или блуждаене на ума (κινησις). Безстрастието (или “апатията”) е стоене. Страстността е разсейване или разсеяност, подвластност на външните впечатления. А безстрастието е независимост и непоколебимост. “Безстрастие притежава не душата, която не се пленява от вещите, но онази душа, която и при спомена за тях пребивава невъзмутима”... Безстрастието е невъзмутимост, неотвлекаемост. И за безстрастния човек не може да се каже: търпи. Търпи онзи, който страда, който е още страстен, “страдателен” или пасивен... “Движенията” се пораждаат в нисшите части на душата. И оттам се надигат “помислите” или помишленията (λογισμοι). Те са подказвани и внушавани от бесовете, които обкръжават винаги човека. Евагрий много говори за борбата с помислите и за бесовските прилози. Най-опасен е бесът на гордостта и помисълът на тщеславието. Най-тежък е бесът на унинието, “пладненският бяс”, който измъчва с едно-

образието и се опитва да разсее душата. Душата се лекува чрез изпълняване на заповедите и чрез смирение, чрез пост, милостиня и молитва... “Умът няма да съзре мястото Божие в себе си, ако не застане над всички помисли за вещественото и тварното. Но няма да застане по-високо, ако не се освободи от страстите, които го свързват с сетивните предмети и умножават помислите за тях. Той се освобождава от страстите посредством добродетелите, а от помислите - чрез силата на духовното съзерцание”... Пределът и разцветът на деятелния живот е безстрастие и от безстрастието ще се роди любовта (αγάπη). Любовта е начало на гностическото възхождане, начало на “естествения” живот... Безстрастието не е безчувствие или нечувствителност, или равнодушие, както му се струвало на подозрителния Иероним. Безстрастието е независимост на душата, независимост или свобода от външните и сетивните впечатления. Но съвсем не е пасивност. Само че цялата енергия се насочва навътре... Безстрастието се разгръща в любов. И любовта е преди всичко влечение да се познае Бога. Любовта и гносисът са неразлъчно свързани (срв. още у Ориген)... Гносисът има своя последователност, последователност на “съзерцанията”. Душата се освобождава от сетивните впечатления. Но за нея се открива друг и по-висш свят, светът в неговите “естествени” основания и дълбини. “Естественото” съзерцание на света е преди всичко знание за Божието промишление, за промисъла и съда (προνοια και κρισις). Казано по друг начин, това е “вЈдение” и “ведение” (познание) за света такъв, какъвто го е пожелал и създал Господ. И от съзерцанието на видимите неща умът възхожда към съзерцанието на невидимите, за да достигне във висините “богословието”... В това “духовно познание” се преобразява и се преобразува самата душа. И дори тялото се преобразува, става “духовно”, вече безстрастно. Целият човек се преобразява или обновява, умира и възкръсва, става нов. Евагрий нарича това “малко възкресение”. И

това е предварение на великото и всеобщо възкресение, което за избраните и преуспелите започва още сега. Пряката зависимост на Евагрий от александрийците е напълно очевидна. Неговият религиозен идеал е същият, като на Ориген и дори на Климент: идеалът на гностика, съзерцателният и отшелнически идеал. Влиянието на Ориген се усеща в самия език, в избора на думи и определения... В своите книги Евагрий описва целият път на духовния живот, от началото до края. И говори много не толкова за идеала, но именно за аскетическата борба. При него за пръв път срещаме схемата на осемте основни порока, която впоследствие възпроизвеждат по-късните автори... Историческото място на Евагрий са определя от неговото влияние. Той е съхранил и оживил за следващите поколения александрийските предания от III век.

3. Преп. Нил, авторът на многобройни писма и назидателни послания, по недоразумение бива наричан Синайски. Във всеки случай онези "Сказания за избиването на монасите на Синайската планина", откъдето преди всичко се черпят биографичните сведения за Нил (срв. и в Минология на Василий под 14 януари), принадлежат не на автора на писмата. Авторът на писмата е живял в покрайнините на Анкира, бил е основател и настоятел на общежитиен манастир. На младини е учил в Константинопол при Златоуст, чиято памет благоговейно почитал (срв. честите позовавания в писмата). Приема монашество не по-късно от 390 г. и живее до средата на V век. Преди всичко ни поразяват обемът и разнообразието на преписката му (1062 писма). Още на VII Вселенски събор се позовават на сборник с негови писма (в четири части). Не всички съчинения тук са писма в собствения смисъл на думата. Някои са прекалено кратки - по-скоро това са откъси, често отделни изречения. Сборникът не е издържан нито хронологически, нито систематически. Писмата на преп. Нил свидетелстват за влиянието и авторитета му. Той бил "духовен отец", ръководител на иноци и миряни.

От него търсят съвет и указания епископите и дори императорът. Той едва ли е бил свещеник. Във всеки случай той рязко и направо говори, че свещенството е вредно за монасите, защото ги връща отново в света и светската суета... В своите писма преп. Нил засяга най-разнообразни теми, по-рядко догматически (против арианите, за възкресението, против Аполинарий), по-често екзегетически (срв. откъсите от тълкуванието му на Песен на Песните при Прокопий от Газа). Той тълкува Писанието морално-алегорически: “В сетивното се научаваме на мисленото.” И много неща в Писанието са казани така, “че да трябва да издирваме докрай значението на всичко това”, и да откриваме “скрития в писмената смисъл”. Това особено се отнася за Стария Завет. “Моисеевите писмена изискват голямо умозрение или разумяване и дълбоко изследване”. Впрочем това не значи, че може да се пренебрегва буквалният или “историческият” смисъл на библейските разкази. Само не бива да се спираме на него и трябва да продължим нататък - “понеже ние сме микрокосмос”. Любопитно е, че преп. Нил съветва монасите да четат Новия Завет, а не Стария - тъй като старозаветните книги не предизвикват достатъчно съкрушение и умиление в сърцето. Към четенето на външни писатели Нил се отнася отрицателно: защо е нужно да се събира “този боклук, тази прах, тази мръсна купчина елински книги” - “суемъдрие и окаянство”... В своите писма преп. Нил говори най-много за пътищата на духовния живот. Същите тези теми той обсъжда в своите големи послания и “слова”. Най-важно е неговото “Слово за молитвата”, изложено в 153 “глави” (според броя на големите риби, хванати в Тивериадското море, Иоан. 21:11). Трябва още да споменем “Подвижническото слово”, словото “За доброволната бедност” или нестяжението... Много е вероятно, с името на Нил впоследствие да са били подписани някои съчинения на Евагрий. Преп. Нил пише в епохата на монашеския упадък. В творенията му рязко звучи изоб-

личителният мотив... “Животът на монашествуващите, преди възделен и много знаменит, сега предизвиква от-
вращение. Всички градове и села са препълнени с лъже-
монаси, които бродят без цел и смисъл... И дали ще се
намери сега един нов Иеремия, та да опише достойно и
изцяло нашето положение”... Нил преди всичко напомня
за смисъла и безусловността на монашеското отречение.
Това е излизане от градския или “политическия” живот.
Това е евангелската безгрижност в надеждата за Божия-
та милост и щедрост - отказ и забвение на житейските
грижи... Монашеството е любовъдрие, философия (срв.
още при Златоуст, За свещенството) - единствената истинна
и истинска философия. И любовъдрие не е само в мисълта,
но и в живота. Трябва да бъдем не само “ученици”, но и
“подражатели” на Христа. “Защото любовъдрието е из-
правянето на нравите при истинското познание на Съществува-
щия”... Животът на този свят е целият в страсти, в суе-
тене и грижи. Целта на подвига е безстрастието. Казано
по друг начин, то е непреходност - неизменяемост, твър-
дост, непоклатимост и постоянство. И в това се състои
обожението - уподобяването на Божествената неизменност
и вечност. Това е осъществяването на образа за Божи,
“отпечатъкът на първообразния Лик”... Безстрастието е
възможно само чрез отречение. Нищо в света не бива да
остане привличащо. “Господ ни е освободил от всякаква
грижа за земното и е заповядал да търсим само Небесното
царство”... Това именно е нестяжението - не просто бедност,
а пълно непритежаване и дори нежелание да се притежава
каквото и да било. “Защото не сами ние промисляме за
това, какво е нужно за нашия живот. Всичко домостроител-
ствува Бог”... Отречението от земния живот и интересите
му не е погнусяване от тялото. Низостта на тялото е в
неговата смъртност, а не в неговата вещественост. И
жаждата да се освободим от веригите на плътта се оправдава
от надеждата за възкресение, в своето именно тяло, но
безсмъртно и нетленно, оживотворено

от Светия Дух. Във всеки случай коренът и жилото на греха не е в тялото, а в желанията или в сърцето - "грехът започва и отново свършва в човешкото произволение". Оттук идва целителната и очистираща сила на покаянието. Бог приема не само чистотата, истината, доблестта и подвига, но и сълзите, "сеитбата на сълзите", благоволенieto на плача и скръбните помисли, и целувката на блудницата, съкрушеното и смирено сърце. Или, с други думи - волята или любовта към доброто не е по-малко от самото "доброделание" или добродетелта. Покаянието е "признак на "пакибитието" и последно знамение на възкресението, което още оттук бива пред-виждано с умните очи". И падналите вече стават заедно с праведните. Защото най-важно е вътрешното желание и обратът на волята... "Ти си взел кръста, последвай Христа, като оставиш всичко - баща си, кораба, мрежите и оръдията на което и да е изкуство, а с тях и всяка родствена връзка и памет. Защото Христос, с Когото си се съчетал, желае да Го любиш повече от всичко това. С Него ти си умрял, с Него си погребан в блажения гроб на безстрастието"... Това е заповед не само за монасите. Това е общият кръщен обет. Но още по-важна е "свободата на сърцето", която престава всяка мяра на заповедите и обетите (обвързващи все пак с някакво робуване на дълга), надраства категорията на дълга в ненаситната любов, "в превъжделената и ненаситна любов към любовъдрието"... Съвършенството не е достъпно за всички и то се подава от Бога - като дар. Но любовта към съвършенството е не само достъпна, но е и задължителна... Пълното непритежание не е по силите на всеки. Но отчуждението от светското е всеобщо правило. Във всеки случай не е позволен никакъв излишък и животът трябва да протича в труд... Смисълът на монашеството не е толкова в подвига и самоумъртвението, колкото в молитвата. И отречението е нужно именно заради молитвата... Има две молитви: деятелна и съзерцателна - молитвата на думите, когато умът с умиление ги следи и - висшата мо-

литва на съвършените, когато сърцето безмълвно се разкрива подобно на изписана книга и в безгласни образи изразява своята воля - “някакво възземање на ума, всецялото му отречение от сетивното, когато чрез неизглаголаните въздихания на Духа, той се приближава към Бога”. И това е цел или предел на молитвата, “предел на безстрастието”, ορος της αλαθειας... Но това е дар и не можем самоволно да се домогваме до него. “Ако още не си приел дара на молитвата или псалмопеенето - тогава чакай неуморно и ще го приемеш”... Молитвата трябва да започне с плач и съкрушение. Но и на плача не подобава извънмерност, за да не би средството срещу страстите само да се обърне в страст. Защото Бог е не само гневен или строг, но преди всичко е милосърден и е любов. “Но мнозина, като проливат сълзи за греховете, са забравили целта на сълзите и са обезумели, и са излезли извън себе си.” Това е лъжливо и опасно изстъпление... В молитвата е нужна тишина и забвение - умът трябва да стане глух и нем. Това не е лесно; и по време на молитва демоните най-вече се опитват да възбудят паметта, макар и за нещо необходимо, за да разсеят ума. От всичко най-много пречат печалта и злопаметството... Трябва да се молим не за изпълнението на нашите желания - това би значило безразсъдно да принуждаваме Божията воля. Но истинната молитва е винаги: да бъде волята Ти! Защото Божията воля е самото Благо... Можем да молим само за правдата и царството, т. е. за добродетелта и познанието. И не само за себе си, но и за всеки съплеменник, като подражаваме във всеобщността на прошенията на ангелите (срв. още по-рязко при Златоуст)... Молитвата е беседа с Бога. Затова именно за нея е нужно безстрастие, глухота и невъзприемчивост към светските възбуждения. Но само безстрастието не е достатъчно. Умът може да се спре на голи умопредставения, да влезе в размишление за законите на нещата, макар и и мислени, но все пак множествени, а поради това - разсейващи мисълта. И тогава той още

не вижда съвършеното местопребивание Божие... В чистата молитва няма място за въображението. “В молитвата не обличай Божеството в никакъв образ и не позволявай на ума си да приема за себе си какъвто и да било облик. Но невеществен пристъпвай към Невеществения и ще достигнеш съединението”... Образите са измамни, защото Бог е свръх всеки образ и ограничение и се постига в без-образно познание... “В желанието си да съзреш лицето на небесния Отец, никак не се домогвай до това - по време на молитвата да видиш образ или облик. Не пожелавай сетивно да видиш Ангелите, или Силите, или Христа, за да не паднеш в пълно умопомрачение, вземайки вълка за пастира и кланяйки се на враждебните демони. Начало на всяко заблуждение е тщеславието на ума. Движен от тщеславието умът дръзва да описва (обхваща) Божеството с някакъв образ и очертания”... Молитвата винаги е подвиг, пътят към висотите на без-образното съзерцание води през борба и скръб, но молитвата се венчава с радостта, която е повече от всяка радост и само радостта свише е вярното мерило за истинната молитва... В молитвата се осъществява “чудесната взаимност” на свободата и даруването... Трябва да добавим, че истинската молитва е възможна само в смирението, т. е. в любовта към всичко и към всеки. Тук отречението достига пълнотата си - чуждото преуспяване трябва да стане също толкова желано и радостно като своето и във всеки непрестанно трябва да виждаме себе си. “Блажен е монахът, който почита всеки човек като бог след Бога”, а себе си - като последен от всички... Молитвата е беседа с Бога. И смисълът на молитвата е в това Бог да снизходи и заговори в душите... Да се свети името Ти! Да дойде Твоето царство!... Това значи: “да дойде Светият Дух и Единородният Твой Син”... (Срв. при Григорий Нисийски.) Върхът на молитвата е Богоявлението, и то Троическото Богоявление... “Ако си богослов, ще се молиш истинно и ако истинно се молиш, ти си богослов”... По

времето на преп. Нил, както и по-рано, “да богословстваш” е означавало именно да постигаш Бога в Неговото Троицичество.

4. Близък в творенията си до преп. Нил е Марк Подвижник или Пустинник. Във всеки случай това не е онзи Марк от Килиите, за който се споменава в Лавсаика. Марк, авторът на аскетическите слова и книги, се е подвизавал в Галатия, близо до Анкира (както и преп. Нил). За живота му знаем много малко и само от творенията му. Отначало той е живял в киновия, бил е настоятел и “духовен отец”, след това се е оттеглил в пустинята и се е подвизавал като отшелник. Това е станало през първата половина на V век. Марк пише против несторианите като против нова ерес... С името на Марк са известни твърде много творения - на тях се позовава авва Доротей, многократно Исаак Сирий, след това Дамаскин, а по-късно за тях твърде подробно говори Фотий... Марк е писал най-вече на нравствени теми - “За онези, които смятат да се оправдаят с дела”, “За покаянието”, “Отговор на съмняващите се за св. Кръщение”, “За въздържанието”, “За поста”, “За духовния закон” и др. Своите нравствени наставления обаче той довежда до догматическите им предпоставки и развива едно свързано учение за греха и спасението, за свободата и благодатта. Марк формулира възгледите си в полемика с месалианите и увлечен от спора, прекалено рязко подчертава неповредеността на човешката свобода. Като цяло той много напомня Златоуст. Сравнително неотдавна е намерено и издадено едно слово на Марк срещу несторианите (писано преди Ефеския събор, вероятно в края на 430 г.). Той богословства като умерен антиохиец, но приема и защитава формулата на св. Кирил за “съединението по ипостас”. Любопитно е, че тук той не засяга въпроса за името “Богородица”. Според Марк целта и пределът на подвига са в обожението. “Словото стана плът, за да стане и плътта слово.” Господ се е уподобил на нас, “за да се уподобяваме и ние

на Него във всяка добродетел"... Изкуплението е преди всичко избавление от смъртта, "опустошаване на ада и смъртта". Марк винаги говори по-скоро за наследственост на смъртта, а не на греха, и отрича "необходимостта на естественото приемство" в греха. За него грехът е винаги свободен акт на волята или "произволение". По силата на първото грехопадение Адамовият род става смъртен и тленен - в това е неговата греховност, в това е първородният грях. При това под смъртност Марк разбира не толкова неустойчивостта на психофизическото съединение и телесната смъртност, а също и тлението на самото произволение. Във всеки случай спасението се открива само в Христа и за всеки само чрез кръщението, чрез кръщелното обновление от Духа. "Не търси съвършенство на свободата в човешките добродетели, защото няма в тях съвършенство - съвършенството е скрито в Христовия кръст." Именно затова нетлението трябва да бъде усвоено и закрепено от свободния подвиг и възрастването в доброто. Новите грехове изтласкват човека в областта на смъртта - с личните си грехове човек отново се въвлича в необходимостта от смъртта, отново се подлага на нейния оброк и осъждане, става смъртен и тленен. Защото погасява в себе си обновяващата сила на Духа. Отчуждава себе си от кръщелната благодат на възкресението и нетлението... "Св. Кръщение е съвършено и ни дава съвършенство, но не прави съвършен онзи, който не изпълнява заповедите." Защото благодатта действа според мярата на изпълнението на заповедите. "Самовластието" на човека никога не се насилва. Човекът и след кръщението пребивава по своя воля там, където иска. И дадената му благодат се открива в него "по мярата на изпълнението на заповедите и мислената надежда"... В подвига най-важно е "произволениято" или вътрешното предразположение на сърцето и волята - "оправдава" вътрешният, а не външният подвиг... Подвигът на мисълта и ума... С други думи - това е молитвеният подвиг,

чрез който се възстановява Божия образ в човека чрез силата на благодатта... “Чинът на християните е повече вътрешен.” И цялото изпълнение на заповедите се съсредоточава в молитвата, т. е. в обрънатостта към Бога и в “мисленото упование”. Цел и предел на подвига е “вѐдението” (гносис) и паметта за Бога - “ адът пък е не-вѐдение” и забвението е гибел. Познанието (“вѐдението”) е възможно само чрез очистване и събраност на ума - затова е нужно не само да се “затварят чувствата” и да не се отвличат от външни впечатления, но и не бива да се припомнят с извънмерно внимание предишните грехове или попълзновения, за да не се замърсява въображението... Душата винаги бива тревожена от помислите и прилозите на съблазните, но не в това е грехът и нечистотата. Грехът е във вътрешното внимание или интереса към изкушаващите образи; в “свързването на ума с тях” (συγκρατησις). “Прилогът на помислите (προσβολη) не е нито грях, нито неправда, а е свидетелство за самовластието на нашата воля.” *Грехът е в съгласието за грях...* Затова именно се изисква чистота на мисълта, нейната независимост от (външните) впечатления... В молитвеното “събиране” умът се пречиства и обновява от Св. Дух - “приема в себе си начертанието на Боговидния образ, облича се в неизречената умна красота на Владичествено подобие и се сподобява с богатствата на духовната премъдрост”... Сърцето се очиства от всякакви образи, умът става “безвиден”. И тогава то встъпва ”в невидимото и невеществено място на познанието”, в “страната на познанието”. Това е съботата на съботите - “духовният покой на разумната душа, която, като се отвлича чрез ума даже от всичко Божествено, съкровено заключено в тварното, във възторга на любовта всецяло се облича в единия Бог; и чрез тайнственото богословие умът става съвършено неотделим от Бога”... Това е пределът на безстрастието и екстаза... И това е този същият идеал, който намираме при Евагрий и Нил.

5. Към аскетическите писатели можем да отнесем и преп. Исидор Пелусиот, макар че той бил по-скоро моралист, отколкото учител в духовния живот в тесния смисъл на думата. Макар и роден в Египет, по своя духовен стил той е по-близък до антиохийците. Той почита много Златоуст и е на негова страна срещу Теофил и Кирил. Исидор не е пряк ученик на Златоуст и не е ходил в Константинопол да се учи при него. В много неща обаче е бил наистина близък с него по дух. Още на младини Исидор се оттегля в манастир около Пелусия и впоследствие става настоятел и презвитер там. Неговото влияние се разпростира твърде надалеч и авторитетът му е много голям. За това свидетелстват писмата му. Издадени са около 2000 негови писма. Вероятно те далеч не са всичките. Още твърде рано бива съставен сборник с писмата на Исидор в манастира на “незаспиващите” (акимитите) в Константинопол; още Иринея Тирски се позовава на този сборник в своята “Трагедия”. Поразява ни независимостта и смелостта на разсъжденията в писмата на Исидор. В несторианския спор той заема напълно независима позиция. Веднага отхвърля Несторий, но и от действията на Кирил е недоволен. И му напомня: “Пристрастието недовижда, а отвращението е сляпо”. Въпросът трябва да се обсъди спокойно и безпристрастно. Преп. Исидор не е убеден, че така е станало в Ефес. Това спокойствие и безстрашие е отличителна черта на Исидор. В своите писма той засяга най-разнообразни теми, преди всичко екзегетически. В тълкуването на Писанието той напомня Златоуст. Не отхвърля алегорическия метод - използва го неведнъж, - но настойчиво предупреждава срещу крайностите и увлеченията. Трябва да се започва от прекия и буквален смисъл и текстовете трябва да се обясняват във връзка с изказаната и написана мисъл. Двата Завета са съзвучни помежду си, но не следва Новият Завет да бъде откриван изцяло в Стария. Това са различни степени на Откровението. Законът е пророците са

нещо по-малко от Евангелието. Старият Завет говори по плът и в образи. Само в Евангелието е пълнотата на истината и законът на духа. И затова напразно е търсенето на Христа в Стария Завет. Това означава с насилствено използване на текстовете да се внушава недоверие към Свещеното Писание. “И не е тъй, че да е казано всичко за Него, но и не е тъй, че нищо да не е казано”... Исидор също така често засяга и догматически теми. Той не е бил оригинален мислител, но мисълта му е винаги и строга и отчетлива и той умело намира точните думи, за да я изрази. Най-много са писмата на нравствени теми. Той отговаря на въпроси по частни поводи. И винаги прави това просто и ясно. Много говори за вътрешната борба и за покаянието... Образът на преп. Исидор е много ярък. Той е бил преди всичко учител и свидетелствал с цялата си власт. Но това бил свободният и вътрешен авторитет, а не външен... Исидор починал около 449 г.

6. Обособено е сред аскетическите автори положението на блаж. Диадох, епископ на Фотика в древен Епир. За него ние знаем само това, че е бил епископ в средата на V век (срв. неговия подпис под посланието на епирските епископи до имп. Льв, през 457 или 458 г.). Съвременните историци не споменават за него, а Фотий в своята “Библиотека” не казва нищо за неговия живот, когато отбелязва неговото “превъзходно” Слово. Творенията на Диадох се радват на широко разпространение (съществуват много преписи), на тях често се позовават и се правят извадки за сборници и цветници. Главният труд на Диадох е “Сто глави за духовното съвършенство”. Това е кратко и свързано ръководство за монашески живот. В него е много силен полемическият мотив - опровержението на месалианството (срв. при Марк Пустинник). Диадох ни въвежда в осъзнаването на вътрешните трудности и опасности в монашеския живот, в молитвено-то “делание” (срв. глави 76-89). Диадох определя аскетическия подвиг като път на любовта (*αγάπη*). Вярата е

безстрастна мисъл (или понятие) за Бога. Надеждата - “изхождане на ума в любов към Този, на Когото се уповаваме”. И любовта “съединява душата с Божиите съвършенства, като усеща Невидимия чрез някакво умно усещане”... Любовта към Бога е преди всичко някакво самоотречение и смиряване на себе си пред Бога, някакво забравяне за себе си, не-любов към самия себе си заради Бога. И още - като че някакво постоянно напускане на самия себе си в любовта към Бога. Истинският подвижник непрестанно желае Бог да се прослави в него, но сам би искал при това да остане при това някак “несъществуващ”. Той не знае и не чувства в себе си някакво достойнство... Към тази любов обаче можем да възходим само постепенно. И възхождението започва от страха Божи. Именно страхът очиства душата и на тези, които още са несъвършени, подобава именно страхът. Вече в процеса на очистването пламва и се разгаря любовта и се прогонва страхът. Страхът Божи е някакъв “огън на безстрастието” и затова само започналите очистителния подвиг имат истинен страх. Трябва да се стяжава и самият страх - чрез отречението от всички житейски грижи, чрез безмълвие и велико безгрижие... Любовта е невъзможна преди очистването дори и психологически. Тогава душата е още раздвоена, раздвоява се от изобличенията на съвестта и бива удържана от съзерцанието на свръхсветовните блага. Само в очистената душа се възстановява онази цялостност, в която вече се вмести любовта. Само в безметежност и безгрижие умът може да усети Божествената благодат и да се възгори от любовта към славата и прославлението Божие. И истинната любов се подава от Светия Дух, чрез силата на Когото именно се очиства душата, умиротворява се и се успокоява - и все пак не без свободата на човека. Това не е “естествената любов”, а духовен дар - не е обикновено движение на душата или волята. Наистина и в самата душа, доколкото тя достига до самоосъзнаване, има определена любов към света, вле-

чение към Бога на света. Но това влечение не може да бъде устойчиво и постоянно поради бедността на душата. То не е достатъчно за стяжението на безстрастие. “Естествените семена” на душата не могат да израснат в духовен плод. Трябва още в душата да пламне някакво “Божествено действие” (“енергия”). И духовната любов е “някакво непрестанно възпламеняване на душата и нейното прилепяне чрез силата на Светия Дух към Бога”... В духовната любов се постига върховна непосредственост - обладаният от такава свършена любов е вече по-високо от вярата, защото той вече обладава в сърцето си това, което търси и което почита вярата. Той вече целият е с Бога, защото целият е обладан от любов... Човекът е създаден по образ Божий. Този образ му е даден в неговия разум и самовластие. Но “образът” трябва да се разкрие в “подобие”. И това се извършва в свободата и самоотдаването на любовта. Богоподобие се осъществява в подвига; и се осъществява чрез снизхождането на благодатта, но не без свободата на човека... Защото не може да се отпечати печатът на неразмекналия се восък... Пътят на подвига, особено отначало е страшен и неравен. Това е път сред изкушенията, път на борба. Да се отстранят изкушенията, изобщо е невъзможно. И безстрастието не се състои в това да не бъдем нападани от бесовете или помислите, а да оставаме непреборени. Впрочем свършеното безстрастие в този смъртен живот е непостижимо освен за мъчениците, а пълнотата ще се открие чак тогава, когато “смъртното бъде погълнато от живота” (2Кор. 5:4) - когато душата вече няма да познава временния образ на тукашния живот... В подвига най-важно е послушанието, “тези двери и вход на любовта”. Защото това е пряката противоположност срещу гордостта на неподчинението, пряката антитеза на непослушанието. А след това е необходимо въздържание - като изцеление и закаляване на тялото. Пределът на въздържанието е един вид слепота към този лъжелюбив живот. Иначе казано, постоянното “пребиваване в

своето сърцето” (ενδημία εν τη καρδία). Това е “духовно делание” или “духовно любовъдрие”, внимание и трезвение на ума. И тук душата я дебне униетието, тази “ленотворна болест”. От нея лекува само сгриващата душата памет за Бога и напрегнатата молитва... За молитвата блаж. Диадох говори твърде много, и преди всичко за Иисусовата молитва. Това не е само призоваване на Иисусовото име, но и някакво “непрестанно делание”, непрестанно паметуване за Бога. Това е *съзерцание* на светото и славно Иисусово име в дълбините на сърцето. По силата на непрестанното паметуване то се вкоренява тук, отпечатва се в душата като печат. Затова душата трябва да бъде очистена и успокоена - в развълнуваната или смутена душа не може да има непрестанна памет... “И това славно и многовъжделено име, посредством паметта на ума дълго пребиваващо в топлината на сърцето, създава у нас навик съвършено да обичаме Неговата благост и вече няма препятствия за това. Защото това е онзи скъпоценен бисер, който можем да придобием, като продадем цялото си имущество, и да имаме неизречена и непрестанна радост в намирането му”... Душата сякаш е обхваната от Божествена светлина и огън. И в това е действието на Духа. Самата благодат се съподвизава с душата и заедно с нея възклищава: Господи Иисусе! Но пък и не е дадено на човек да именува Господ Иисуса - само чрез силата на Духа (срв. 1 Кор. 12:3)... Блаж. Диадох различава “*богословие*” и “*гносис*”. “Богословието” е нисшата и поранна степен на духовното делание. То е съзерцание и мъдрост, постигане на словото Божие. Но преди всичко това е дар Божи, “първото порождение на благодатта”. “В началото обикновено благодатта със светлината си озарява душата в много усещания и по време на подвижите често неведомо извършва своите тайнства в богословстващата душа, за да ни постави в радостта на пътя на Божествените съзерцания”... Това е озарение или осияние на душата, нейното озарение или просветление с “огъня

на изменението” и чрез това човек се уподобява на светите ангели, които винаги пребивават в Божественото осияние (срв. при Псевдо-Дионисий). И все пак богословието не е само дар. От човека се изисква “изпитване” или изследване на Писанието. Именно чрез Писанието действа озаряващата благодат. Това не е само усилие на мисълта - най-важното е действието на любовта, което увлича за наслаждение на Божията слава. И мъдростта е дар на словото, дар да се говори и благовести за Бога с власт и сила (дарът на “духовното слово”). Това е дарът на духовното учителстване. И той е особен дар - по-скоро нисш дар, защото на висшите стъпала всичко стихва в безмълвие и вече не може от безмълвието да се връщаме към словото. “Защото опитното познание съединява човека с Бога, без да подтиква душата към слова, затова мнозина от любомъдрствувачите в уединение, макар и да се просвещават със знание осезателно, не пристъпват към Божествените думи”... В любомъдрието има известна опасност. Това е по-скоро широкият път, “поради широтата и неограничеността на Божествените съзercания”. Той е като че по-лек от тесния път на молитвата. Затова е полезно да стесняваме себе си и да се принуждаваме за молитва и псалмопееене. С това умът се закалява, предпазва се от мечтателност и многословие. И във всеки случай молитвата е свръх всичко, “свръх всяка широта”... Гносисът е именно молитва, молитвен опит, безмълвие и безгрижие. Той е съвършеното освобождаване от страстите. По мярата на духовното преуспяване душата става все по-мълчалива и вече се моли или песнослови единствено само в сърцето, а не със звучни думи... Особено трябва да се отбележи *дарът на сълзите* (“неослабная слеза”). Има сълзи на скръб, “сълзите на изповядването”, но по-високо са сълзите на умиление и радост, “духовните сълзи”, безболезнени и радостотворни - “сълзи на ума”, сълзи на гореща любов, когато и самите мисли стават сякаш сълзовидни от великото умиление и радост... И след

духовния плач следват веселие и любов към безмълвието. Пътят на подвига е път на изкушенията. Това обаче не бива да се разбира така, сякаш душата се разделя между доброто и злото и в нея като че съпребивават “благодатта” и “грехът”. Така твърдят евхитите. Тяхната грешка е в неправилното ограничено разбиране на кръщелното възраждане. Защото с кръщението сатаната се прогонва вън и влиза благодатта. Бесовските изкушения продължават и дори стават все по-силни, но те някак отвън опушват душата със съблазните. Душата не е и не може да бъде някакво “общо жилище” за Бога и за дявола. Това е невъзможно и поради простотата на душата. В кръщението благодатта се вселява в тайниците на ума. “И къде може да се помести лицето на лукавия?” Изкушенията се прилепват вече чрез тялото: “Лукавите духове проникват в телесните чувства и тук се укриват, като действат върху още младенстващите души чрез лесно-отстъпчивостта на плътта.” Остава двойствеността на желанието и в това се крие възможността за падение. В първото грехопадение човешкият ум като че се е “подхлъзнал в двойствеността на знанието” (т. е. познанието на доброто и злото) и “човешката памет поради непослушанието на Адам се е разделила на някакво двойствено помишление” - така че човек винаги помни и злото. Тук именно се прилепват бесовете, като се стараят да отвлекат и разсеят “паметта на ума” с различни мечтания. Но не им е дадено да проникват в дълбините на душата, “докато в нас пребивава Светият Дух”. И борбата се води в областта на волята. “Природата на доброто е по-силна от навичките на злото, защото доброто съществува, а злото - не, освен когато се извършва”. Казано по друг начин, доброто е “природа” (φύσις), а злото е само “състояние” (εἶς) и при това състояние на волята... Диадох поправя психологическата грешка на своите противници: раздвоението на волята те приемат за двойство на ипостасите. Злото обзема вярващия само по мярата на духовната му изоста-

налоост, когато “още не всички членове на сърцето са озарени от светлината на светата благодат”. Вярно е, че нашето сърце може от самото себе си да поражда и лоши помисли - по мярата на паметуването за не-доброто. Но все пак най-често това е демонски прилог и на нас само ни се струва, че те излизат от самото сърце, защото ние ги усвояваме или се приобщаваме към тях. И трябва още да отбележим, че повечето изкушения са изпитания, допускани от Бога за укрепване на волята и като напомняне за слабостта ни (“възпитателно допускане”). Само до кръщението сатаната се крие вътре в душата, но тогава благодатта още действа отвън, като привлича и още само предразполага душата към добро... Спорът е по-скоро за психологията на греха. Как да разбираме властта на изкушенията над християните? Какво означава възможността за прелъстяване и падение? Диадох никак не преувеличава практическата действеност на кръщението. Кръщелната благодат принася плодове само в подвига и свободата. Но пътят на греха е отвън чрез скланяне на волята. Диадох не назовава по име своите противници, само в надписанията на главите (които имат по-късен произход) се споменава за “еретиците евхити”. И може да се мисли, че Диадох е имал предвид възгледите на автора на “Духовни беседи” - по-скоро дори онези изводи, които са можели да направят от тях “някои братя” поради голямата си простота (срв. при Епифаний Кипърски). Тук обаче спорът не е за фактите на аскетическия опит, а само за тълкуването им... Трябва да добавим още, че Диадох рязко отхвърля всякакви сетивни видения - и огневидните образи, и гласовете се вражеско прелъстяване. В смъртното тяло не ни е дадено да виждаме сетивно нито Господа, нито нещо небесно. Той допуска, че може и да има сънища от Бога, но и тогава е по-добре да не ги приемаме и да не вярваме на никакво видение, за да не сгрешим в разпознаването им поради слабостта на душата. Трябва да се търси невидимото и не-сетивно удостовере-

ряване (тук има ново разногласие с автора на “Беседите”).

7. От паметниците на VI век трябва да отбележим “Наставленията” (“дидаскалиите”) на авва Доротей. Той започва своя иночески подвиг в киновията, основана от Серид на пътя от Аскалон към Газа. Серид бил настоятелят, но истинският духовен ръководител на братството бил преп. Варсануфий (умрял около 540 г.). Той живеел в строг затвор и безмълвие (по едно време със своя другар и ученик Иоан Прозорливи, или “Пророкът”) и общувал с братята само чрез игумена, при това писмено. Преп. Варсануфий бил харизматик. Той притежавал дара на прозрението и духовната власт. Няма свещен сан, но въпреки това отпуснал греховете на онези, които търсели помощ от него. Запазени са записи на негови отговори (“въпросоотговори”, или “писма”). Извлечение от тези писма е съставено от Доротей, който присъединява към тях и отговорите на Иоан (също и отговорите на Зосима, от околностите на Кесария Палестинска). По-късно Доротей основава свой манастир на пътя от Газа към Маюм и за братството съставя своите “наставления” и слова за подвижничеството. Умира в началото на VII век. Неговата книга става образцово ръководство в киновиите. Много е ценена от преп. Теодор Студит. Доротей използва литературни източници и се стреми да направи равносметка на създалата се вече традиция и натрупания аскетически опит. Той малко се спира на общите въпроси. Неговите наставления имат практически и често почти битов характер. И все пак той изхожда от един ярък харизматически идеал. Първозданият е бил харизматик. В рая той е пребивавал в съзерцание и молитва, “във всяческа слава и чест”. Грехът е бил отпадане от съзерцанието в “неестествено състояние” (εις την παραφυσιν). И оттук - смъртта. Доротей започва с това. От греха и смъртта ни избави Богочовекът - Новият Адам. В кръщението е началото на новия живот, източникът на свобода-

та за добро. Но пък свободата се осъществява само в подвига. И в подвига най-важно е “отсичането на своята воля”, отсичането на желанията - с други думи, съвършеното подчинение и послушание на избрания духовен ръководител. Отсичането на волята е средство за постигане на безстрастието. Изчезват поводите за вълнение поради неизпълнението на своите желания и пристрастия. И тогава угасват самите желания, душата се успокоява. Създава се впечатлението, че желанията винаги се изпълняват. Едва тогава човекът вижда непорочния Божи път - когато остави своята воля. Иначе той не разбира, че са непорочни Божиите пътища. И все пак послушанието не е само педагогика или дисциплина. Трябва да се подчиняваме на *духовните* старци, т. е. като на харизматици. Така самият ритъм на общежитието се определя от харизматическия идеал. Задачата на инока е да преодолее страстите, да постигне вътрешен мир и безстрастие. Трябва да добавим, че в манастира на Серид се отнасяли отрицателно към Ориген (срв. отговорите на преп. Варсануфий).

8. От не така известните аскетически писатели трябва да споменем още стареца Исаия. На него принадлежат 29 слова към учениците, обхващащи всички страни на монашеския живот и подвиг. За автора научаваме от сирийските източници, от т. нар. “Църковна история” на Захарий Схоластик (срв. “Плирофориите” на Иоан Маюмски). Той е отшелник от Скит, по-късно се преселва в Палестина и умира през 488 г. в околностите на Газа. Той бил противник на Халкидонския събор, на времето подписва “Енотикона” на Зинон, но не е нетърпим и се е отнася спокойно към синодите. В словата му няма нищо явно монофизитско. Въпреки това впоследствие патр. Софроний се е отнася отрицателно към тях. Друго е мнението на преп. Теодор Студит, когото обвинявали, че използва еретическите книги на Исаия. Преп. Теодор смятал, че това е друг Исаия. Строго казано, Исаия не е бил монофизит. Това, че неприемал Халкидонския събор, по-

казва само едностранчива вяроност към местните Александрийски предания. В словата си той почти не засяга догматически теми (срв. впрочем разсъждението му за “природата” на Адам и “природата” на Иисус). Основната мисъл в неговата аскетика е *отсичането на волята*. Той пише за отшелниците и килиотите. Трудно е да се определи кога е живял Исихий, синайският монах, написал “За трезвението и добродетелта”. Във всеки случай това не е Исихий Йерусалимски - известният екзегет и проповедник от V век. Аскетът Исихий е писал много покъсно - той се позовава (макар и косвено) на Лествицата и на преп. Максим. Неговите “глави” представляват голям интерес като един от ранните опити за систематическо изложение на учението за Иисусовата молитва. Именно в нея той вижда целта на подвига. Изцелението на душата се състои в нейната свобода от съблазняващите “помисли” и мнения, т. е. във вътрешната свобода, в нейното “бдение” и “трезвение” (*προσοχη* и *νηψις*). Иначе казано - в безмълвието (или мълчанието, *ησυχια*). Безмълвието означава пълно преодоляване на всякакъв дискурс, свобода от всякакви образи - и сетивни, и умствени - душата трябва да стане без-образна”... И това безмълвие не може да бъде постигнато по друг начин освен чрез непрестанна молитва, неразсейвана дори с разнообразие на прошенията и молитвените слова. Това трябва да бъде “молитва от една дума” (*ευχη μονολογιστος*), само простото “призоваване на Иисуса” (“епиклезис”). Тя има своите степени. И постепенно душата възхожда към съзерцанието, озарява се от светлината и чрез “възвисяването в любовта” достига равноангелски (серафимски) видения... Отчасти Исихий напомня Диадок. Трябва да отбележим още и творенията на Иоан Карпатски. За живота му не е известно нищо. Остава неясно дори кога е живял. От това, че Фотий го споменава редом с Диадок и Нил, би било твърде прибързано да заключим, че той е бил техен съвременник. Под името Иоан са известни ре-

дица назидателни слова, изложени в кратки “глави”. Преди всичко “Утешителните глави до монасите в Индия”, след това - нравствени глави, “физиолого-аскетически”, “гностически” и др. Към VI век се отнасят беседите на Симеон Стълпник Нови. От писателите на VII век трябва да назовем преп. Антиох от лаврата на преп. Сава - авторът на популярната “Пандекта”, и преп. Таласий, приятелят на преп. Максим, написал “За любовта”, “За въздържанието и духовния живот”. При тези автори ние намираме изложение на общоприетите възгледи за смисъла и задачите на вътрешното монашеско “делание”.

4. ПРЕПОДОБНИ ИОАН ЛЕСТВИЧНИК

1. Житието на преп. Иоан по-точно може да се определи като похвално слово. То е негова характеристика като молитвеник и съзерцател. “Защото Иоан се приближил към тайнствената планина, където не стигат непосветените; и бидейки възведен по духовните степени, е приел богоначертаното законоположение и вJдение.” Той е сякаш новоявеният Моисей... В житието се съобщават малко факти. Остава неясно дори времето, когато е живял преподобният, и откъде е бил родом. По косвени данни можем да предположим, че е умрял в средата на VII век. В ранната си младост той идва на Синай и прекарва тук целия си живот. Впрочем, изглежда, е бил в Египет, в Скита и в Тавениса. Дълги години той се подвизава в послушание при някакъв старец. След смъртта му се оттегля в затвор и живее като отшелник в недалечна, но уединена пещера. Преп. Иоан е бил вече много стар, когато го избират за игумен на Синайската планина. Той е игумен за кратко и отново се оттегля в затворничество... По време на игуменството си той съставя своята “Лествица” - “книга, наречена Духовни Скрижали” - “за назидаване на новите Израилтяни, т. е. хората, новоизлезли от мисления Египет и житейското море”. Тя е систематично описание

на нормалния монашески път по стъпалата на духовното съвършенство. Основното тук е именно системата, идеята за закономерна последователност в подвига, идеята за стъпалата. “Лествицата” е написана на прост, почти народен език - авторът обича житейските сравнения, пословиците и поговорките. Той пише от собствения си опит. Но заедно с това той винаги се опира на традицията, на учението на “боговдъхновените отци”. Пряко или косвено той се позовава на Кападокийците, на Нил и Евагрий, на Апофтегмите, а от западните автори - на Касиан и на Григорий Велики. “Лествицата” завършва със особено “слово към пастира”, където Иоан говори за задълженията на игумена... “Лествица” е била любима за четене книга не само в манастирите. За това свидетелстват преди всичко многобройните преписи (нерядко с миниатюри). Същото показват и схолиите - още Иоан Раитски, по-млад съвременник на Лествичник, е съставял схолии за тази книга, която е и посветена на него. По-късно “Лествицата” обяснява известният Илия Критски, а още по-късно патр. Фотий. “Лествица” има голямо влияние и на Запад - почти до самия край на Средните векове (срв. преводите на А. Кларено и А. Траверзари, коментара на Дионисий Картузиански).

2. Планът на “Лествицата” е много прост. Той се определя по-скоро от логиката на сърцето, отколкото от логиката на ума... Практическите съвети се подкрепят от психологически анализ. Всяко изискване трябва да бъде обяснено, т. е. - за подвизаващия се трябва да бъде ясно защо му се предявява едно или друго изискване и защо те се разгръщат именно в такъв ред и последователност... Трябва да помним, че преп. Иоан пише само за монасите и винаги има предвид манастирските условия и начин на живот... Първото изискване на монашеството е отричането от всичко светско. Отричането е възможно само чрез свободата. “Самовластието” - това именно е основното достойнство на човека. Грехът е свободното отпадане или

отдалечаване от Бога и отпадане от живота - доброволна смърт, един вид самоубийство по своя воля. Подвигът е доброволното и волево обръщане към Бога, следването и подражанието на Христа. Да го кажем по друг начин - това е постоянното напрежение на волята и обърнатостта към Бога. Върхът на подвига е в монашеството. “Монахът е постоянно принуждаване на естеството и неотслабващо опазване на сетивата”... Отричането от света трябва да бъде пълно и решително - “*отхвърляне на естеството* заради придобиването на онези блага, които са *свръх естеството*”. Това е много важно противопоставяне: “естественото” се нарушава заради *свръх*-естественото, а не се заменя с нещо *противо*-естествено. Задачата на подвига е в *сублимацията* на естествената свобода, а не в *противо*-борството на нейните истинни закони. Затова само верните мотиви и истинната цел оправдават и отречението, и подвига... Подвигът е средство, а не цел. И той завършва едва тогава, когато идва самият Исус и отвалва от сърцето камъка на ожесточението. Иначе подвигът е безплоден и безполезен... Задачата не е в самото отречение, а в онова *съединение* с Бога, което е осъществимо чрез истинското отречение, т. е. освобождаването от света - освобождаване от страсти и пристрастия, от привързаността и влечението към света - заради стяжението и придобиването на *безстрастие*... В самия подвиг най-важен е неговият движещ мотив, любовта към Бога, съзнателният избор. Впрочем може да се окаже благотворен и неволният подвиг, отречението заради някакви обстоятелства и дори по необходимост; защото душата може и внезапно да се пробуди... “И кой инък е верен и мъдър? Който е запазил своя жар неугасим и дори до края на живота си не престава да прибавя всеки ден огън към огъня, жар към жарта, усърдие към усърдието, желание към желанието”... С други думи, не е толкова важно *равнодушието* към света, колкото пламенното *устремяване* към Бога... Отречението завършва с ду-

ховното странничество. Светът трябва да стане и да изглежда чужд. “Странничеството е невъзвратно напускане на всичко, което в отечеството се съпротивлява на стремежа ни към благочестие.” Това е пътят към Божественото възжелание... И оправдаването на това отчуждение е единствено в това “да направим мисълта си неразделна от Бога”... Иначе странничеството би се оказало празно скиталчество... Но странничеството не бива да се подхранва и от ненавист към света и оставащите в света, а само пряко от любов към Бога. Наистина тази любов е изключителна и погасява дори любовта към родителите. И отречението трябва да бъде безусловно: “Излез от твоята земя, от твой род и от дома на баща си” (Бит. 12:1). И все пак тази “ненавист” към оставяното в света е “безстрастна ненавист”... Монашеството е “изход” от “отечеството”, т. е. от онези социални условия и строй, в които всеки се намира по необходимост поради своето раждане. И това е напускане на съблазните и разсеяността. Трябва да се създаде нова среда и обстановка за подвига: “да бъде твой отец онзи, който може и иска да се потруди заедно с теб за оковането на бремето на твоите грехове”... Този нов ред на живот се създава свободно. Още веднъж обаче трябва да се отречеш. И този път от самата своя воля (*не* от свободата). Това е - стъпалото на послушанието... Послушанието не е погасяване на свободата, а преображение на волята - преодоляване на страстността в самата воля. “Послушанието е гроб на собствената воля и възкресение на смирението.” Това е “живот, чужд на любопитството”, или - “действие без изпитване”... Монашеският подвиг започва с избирането на наставник или духовен отец - и трябва да повериш своето спасение на друг. Наставникът обаче трябва да се избира разсъдително и предпазливо - “за да не би да попаднем вместо на кормчия - на прост гребец, вместо на лекар - на болен, вместо на безстрастния - на обладания от страсти, вместо в пристан - в бездна, и така да намерим за себе си готова

гибел”. Но веднъж направен, изборът обвързва. И въобще не бива да се обсъждат или изпитват думите и действията на избрания наставник... Съветите на наставника трябва да се изслушват със смирение и без всякакво съмнение (“като от Божиите уста”) - “макар и те да са противни на собственото ни разбиране и запитаните да не са много духовни”... “защото Бог не е несправеден и няма да допусне да се прелъстят онези души, които са се покорили на съда и съвета на своя ближен с вяра и незлобливост. И дори запитаните да нямат в себе си духовен разум, то има Го глаголещият чрез тях - Невещественият и Невидимият.” С други думи, послушанието се оправдава от вярата и надеждата на Божията помощ. “Непоколебимата надежда е вратата на безпристрастието” (или дори на “без-грижието”)... Много важно е това, че самото подчинение е акт на свободата, на свободното разсъждение и избор. И по-нататък - отричането от собствената воля се извършва заради освобождението. Чрез послушанието волята се освобождава от случайностите на личното мнение, освобождава се от властта на страстите. В този смисъл послушанието е предугаждане на истинното безстрастие. “Послушният е като мъртъв - не противоречи и не разсъждава нито за доброто, нито за мнимо-лошото”... И това е пътят към истинската свобода - чрез доброволното робство (както е винаги: възкресение чрез смъртта, възраждане чрез умирање)... Вътрешният подвиг започва с покаянието. По-точно е да се каже, че покаянието или съкрушаването заради греховете е самата стихия на подвига. И с покаянието е свързана *паметта за смъртта*. Това е духовното предусещане на смъртта и вече някаква “ежедневна смърт”. Истинската “памет за смъртта” е възможна само чрез пълното безстрастие и свършеното отсичане на волята. В нея няма страх. И това е дар Божи. Следващото стъпало е плачът, и то радостнотворният плач. “Покаянието е възобновяване на кръщението”, а плачът е повече от кръщението. “Източникът на сълзи след кръще-

нието е повече от кръщението”, колкото и парадоксално да изглежда това. Защото плачът е непрестанно очистване от извършваните грехове. Има плач от страх, плач на милосърдие; и има плач от любов, той удостоверява, че молението е прието. “Ние няма да бъдем обвинени, братя, за това, че не сме творили чудеса, че не сме богословствали, че не сме достигнали вЪдение, но без съмнение ще трябва да отговаряме пред Бога за това, че не сме плакали непрестанно за греховете си”...

3. Целта на вътрешния подвиг е стяжението на безстрастие. И задачата на вътрешното устройство се свежда до постоянното погасяване на страстите. Трябва да се спираме и въобще да спрем в себе си движението и възбуждението на страстите. И преди всичко трябва да бъде преодоляна гневливостта, “възмущението на сърцето” - трябва да се стяжава безгневие и кротост, мир и тишина. Според разбирането на Лествичник гневът е свързан със самолюбието. Затова той определя безгневието като “ненаситно желание за без-честие”, и кротостта - като “неподвижно устройство на душата, която пребивава еднакво и в чест, и в без-честие”. Още по-високо е свършеното незлопаметство, като подражание на Иисусовата незлобливост. И трябва да се въздържа от всякакво осъждане. За съгрешаващите се моли тайно - “този вид любов е угоден Богу”. На каещите се не подобава да съдят и осъждат. “Да съдим, значи в дързост да си присвояваме Божия сан.” Та нали за човека е недостъпно всезнанието, без което пък осъждането би се оказало винаги прибързано. “Ако дори със собствените си очи видиш някой да съгрешава, не го осъждай. Защото често и очите се лъжат”... Много говори Лествичник и за преодоляването на плътските съблазни, и за стяжението на чистота. Източникът на чистота е в сърцето и тя е свръх човешките сили, но е Божи дар, макар и чрез подвига... Сребролюбието се погасява в нестяжението, в свършеното “оставяне на грижите за земното” - това е някаква безгриж-

ност за живота, безпечалност заради вярата и упование-то... Още по-опасна е съблазънта на гордостта - гордели-вецът се съблазнява дори и без бесовското изкушение, той сам за себе си е станал бяс и враг... Гордостта се преодолява в смирението... Смирението не се поддава на словесно определение, то е някаква “неназовима благодат на душата”, постижима само в собствения опит. И да се научим на смирение можем само от самия Христос: “и се поучете не от Ангела, не от човека, не от книгата, но от Мене, т. е. от Моето вселяване, и осияване, и действие във вас - понеже съм кротък и смирен по сърце” (срв. Мат. 11:29)... В известен смисъл смирението в подвизаващите се е някаква слепота за собствените добродетели - “Божествен покров, който не ни дава да виждаме нашите изправления”... В развитието на страстта Лествичник различава следните моменти. Преди всичко това е *прилогът*, *προσβολή* - някакъв образ или мисъл, “набег на мисли”. В това още няма грях, защото тук още не участва волята. Волята се проявява вече в *съчетаването* (*συνδυασμός*) - това е някакво “събеседване с вече явил-ия се образ”. И в тази заинтересуваност или внимание е началото на греха (“не е съвсем без грях”). По-важно обаче е увлечението на волята “*свързването*” (*συγκатаβεσις*), “*съгласието* на душата с появил-ия се помисъл, съединено с *услаждане*”. И по-нататък - помисълът (съблазнителната мисъл или образ) се вкореняват в душата - това е степента на *пленението* (*αιχμαλωσια*), своего рода обладаност на сърцето. Накрая се създава порочен навик - това именно е *страстта* в собствения смисъл на думата (*το παθος*). Оттук се вижда, че коренът на страстите е в допустителството на волята, на първо място, и второ - съблазънта се прилепва чрез мисълта, под формата на мисъл или *помисъл* (*λογισμός*). Затова аскетическата задача се раздвоява. От една страна, се изисква укрепване на волята (чрез отсичане на произвола и послушание), от друга - очистване на мисълта.

Съблазънта идва отвън. “Злото и страстите ги няма в човека *по естество* (κατὰ φύσιν). Защото Бог не е създал страстите.” Това не значи, че човек и сега е чист. Но той е чист по силата на кръщението - пада отново поради волята си и се очиства чрез покаяние и подвиг. В самото естество има известна сила (възможност) за добродетел и грехът е *противен* на естеството - той е извращение на природните свойства. При това обаче задачата на човека е не само в изпълнението на естествената мяра, но и в нейното превишаване, в това да стане свръх естеството. Такива са чистотата, смирението, бдението, постоянното умиление на сърцето. Затова и се изисква синергизмът на свободния подвиг и Божествените дарования, които издигат човека над ограничеността на естеството... Борбата със злото и съблазънта трябва да започне възможно най-рано, докато съблазънта още не се е утвърдила като страст. Но рядко някой не закъснява. И затова подвигът е така труден и дълъг, и няма за него кратки пътища... Освен това той е и безкраен път. Няма предел за любовта към Бога, или пък - самият този предел е безкраен - “любовта не престава”. “И ние никога не ще престанем да преуспяваме в нея, нито в този век, нито в бъдещия, като в светлината винаги приемаме новата разумна светлина... Ще кажа, че и Ангелите, тези безтелесни същества, не пребивават без преуспяване, но винаги приемат слава към славата и разум към разума”...

4. Пределът на подвига е в *свещеното безмълвие* (ἡσυχία), в безмълвието на тялото и душата. “Безмълвието на тялото е благочиние и благоустройство на телесните нрави и сетива. Безмълвието на душата е благочиние на помислите и неокрадима мисъл.” Или казано по друг начин - *ред и мир*, съ-строеноост и стройност на живота - на вътрешния, а затова на външния... Безмълвието е *бдение* на душата: **Азъ сплю, а сердце мое бдитъ** (“Заспала съм, но сърцето ми е будно” - Песен на песн. 5:2). И това вътрешно безмълвие е по-важно от само външното.

Важна е тази строга бдителност на сърцето. Истинското безмълвие е “невълнуващ се ум”... С други думи, това е - “опазване на сърцето” и “опазване на ума” (φύλαξη καρδίας и νοῦς τηρησις)... И силата на безмълвието е в непрестанната молитва (неотвлекаемата молитва): “Безмълвието е непрекъснато служене на Бога и предстоене пред Него”. По друг начин безмълвието е непосилно... Защото и молитвата е предстоене пред Бога, след това и съединяване с Него; или обратно - истинното предстоене пред Бога е именно молитва... В многообразието на молитвата първо трябва да е благодарението, след това изповядването (покаянието) и накрая изпрошението... И молитвата винаги трябва да бъде проста и немногословна. Над всичко е “еднословното” призоваване на Исуса. Молитвата по-скоро трябва да прилича на безхитроостното бърборене на детето, отколкото на мъдрата и хитросплетена реч. Многословието в молитвата отвлича, въвежда ума в мечтателност и най-опасното за молитвата е “сетивното мечтание”. Мисълта винаги трябва да бъде удържана и да се заключава в словата на молитвата. Всякакви “помисли” и “образи” (“фантазии”) трябва бдително да се отсичат. Трябва да се “събира” умът. “Ако пък той необезпокоявано се скита навсякъде, то никога не ще пребивава с теб”... Молитвата е пряко устремяване към Бога - “отчуждение от видимия *и невидимия* свят”... И в своето съвършенство молитвата става духовен дар, някакво снизхождение на Духа, действащ в сърцето - тогава вече Духът се моли в този, който стяжава молитвата... В известен смисъл безмълвието и молитвата съвпадат. И същото това духовно състояние може да се определи и като безстрастие. Защото и безстрастието е именно устрем и самоотдаване на Бога. “Някои казват още, че безстрастието е възкресение на душата преди възкресението на тялото.” Впрочем и самото тяло чрез стяжението на безстрастие вече става нетленно (по-точно неизтляващо)... Това е стяжението на ума Господен (срв. 1Кор. 2:16)...

В душата звучи неизреченият глас на самия Бог, възвещаващ волята Си - и това е вече “свръх всяко човешко учение”. И затова се разгаря жаждата за безсмъртна красота. “Който е постигнал безмълвието, той е познал дълбините на тайнствата”... Лествичник съзерцава и чувства напрегнатия динамизъм на духовния свят. И в Ангелския свят има устрем към Серафимските висоти. И в човешкия подвиг има влечение към Ангелските висоти, към “начина на живот на умните сили”... Безстрастието е предел и задача. Не всички достигат този предел, но и недостигащите го могат да се спасят... Защото най-важно е устремяването... Движеща сила на подвига е любовта. Но и пълнотата на подвига е стяжението на любов. В любовта има степени. И любовта е невестома. Та нали това е името на самия Бог. Затова в своята пълнота тя е неизразима... “Думата за любов е известна на ангелите; но и на тях - според мярата на просвещението им”... Безстрастие и любов - това са две различни имена на едно съвършенство... Любовта е и път, и предел... “Ти рани душата ми и няма да понесе сърцето ми Твоя пламък. Идвам, възпявайки Те”... В откъслечните и сдържани афоризми на Лествичник за любовта се усеща известна близост до мистиката на Ареопагит (срв. сливането на Ангелския и човешкия план)... Характерно е, че за висшите стъпала или степени преп. Иоан говори по-малко и пести думите. Той пише за начинаещите и за средните. Преуспяващите вече не се нуждаят от човешко назидаване и ръководство. Те имат вече вътрешно свидетелство и очевидност. И освен това на висшите стъпала стават безсилни и недостатъчни самите думи. Те са едва описуеми... Това вече е земното небе, разгръщащо се в душата. Това е обитаването на самия Бог в нея. “Молитвата на истинно моления се е съд, съдилище и престол на Съдията преди Страшния съд.” С други думи - предваряне на идното... “И тая блажена душа в самата себе си носи Вечносъществуващото Слово, Кое е неин тайноводец,

наставник и просвещение"... Това е върхът на стълбицата, която се губи в небесните висоти...

5. ПРЕПОДОБНИ ИСААК СИРИН

1. В живота на преп. Исаак има много неясноти. Най-важен е разказът за него на сирийския писател Иезудена (от VIII в.), в неговата "Книга на чистотата" - това е сборник с кратки бележки за сирийските светци и основатели на манастири. Под № 124 Иезудена говори за св. Мар-Исаак, Ниневийски епископ, "който се отказал от епископското звание и написал книги за живота на отшелниците". Родом бил от Бет-Катрайа (на границата с Индия). Той бива поставен за епископ в манастира Бет-Абе от патр. Георгий (660-680). Заема катедрата само пет месеца и след това се оттегля в планините, в Хузистан, за да се подвизава там сред отшелниците. По-късно той се поселва в обителта на равни Шабур. Тук се занимава с изучаването на Свещ. Книги и от напрегната работа загубва зрението си. "Той дълбоко познал Божествените тайнства и написал забележителни съчинения за живота на монасите." Той обаче смущавал мнозина с възгледите си. Умира в дълбока старост и е погребан в обителта, където се е подвизавал. В други жизнеописания (сирийски и арабски) се добавя, че на младини преп. Исаак се подвизавал в манастира Мар-Маттаи (близо до Ниневия)... Ние през цялото време сме в несторианска среда... И заедно с това преп. Исаак стои тук някак обособено... Не е ясно защо е напуснал Ниневия, можем да се досетим, че това е станало поради несъгласие с местния клир. В манастира той живее уединено. И все пак неговото учение съблязнявало... В него той отива далеч от антиохийската традиция (впрочем той неведнъж се позовава на Тълкувателя). И при него се усеща доста по-силно елинистичното (или "александрийското") влияние - преди всичко в екзегетиката. Обикновено той обяснява Писани-

ето символично, стреми се да разкрие неговия дълбок и духовен смисъл. Характерно е, че още приживе са го наричали “втория Дидим”... В много неща Исаак е твърде близък до Ареопагитиките, и направо се позовава на “великия Дионисий”... Той се стреми към съборен синтез... И не е удивително, че много рано неговите творения намират признание и широко разпространение и в православните (и дори монофизитските) кръгове. Любопитно е, че преп. Исаак е оказал несъмнено влияние и върху по-късната мюсюлманска мистика... Аскетическата книга на преп. Исаак (в ръкописите обикновено без специално заглавие) едва неотдавна стана достъпна в сирийския си оригинал (изглежда, още не в пълния си състав). Дотогава бе известен само гръцки превод (и при това от арабски), направен в лаврата на преп. Сава, вероятно през IX век. Този превод е често неточен и самият ред на главите или частите тук е променен. Сирийският текст е по-малко подреден, но има повече непосредственост. Това по-скоро е сборник от откъси, отколкото цялостна книга. И това повече съответства на замисъла на автора, който дори не е записвал, а е диктувал своите духовни размишления... И силата им не е в логическото развитие на мисълта, а в яркостта на съзерцанията, в дълбочината на прозренията... Преп. Исаак пише не за новоначалните, а по-скоро за преуспяващите. Той говори най-много за последните и най-висши стъпала на духовния подвиг, за пределите на духовния път...

2. В духовния процес могат да се различат три етапа или момента: *покаяние, очистване, съвършенство*... Разкаянieto за греховете, очистването от страстите и съвършенстването в любовта и възторга... Така разчленява духовния път самият преподобен. Покаянieto е майка на живота. Това е висш дар за човека, “висша благодат” - възможност за обръщане и възвръщане, “врата на милостта”. Покаянieto е “втора благодат” (след кръщенieto), “второ възраждане от Бога”. И заедно с това то е

не само момент, но и постоянен мотив на истинния живот. Защото още никой не е застанал по-високо от изкушенията и покаянието никога не може да бъде окончателно. “Покаянието подобава винаги, на всички грешници и праведници, които търсят спасение. И няма предел за усъвършенстването, тъй че и съвършенството на самите съвършени е собствено несъвършенство. Затова до самата смърт няма предели за покаянието нито във времето, нито в делата”. Винаги трябва да се “пазим от своята собствена свобода”... Покаянието е някакъв трепет на душата пред райските врата: как ще вляза аз в този неизречен вход?... Именно плачът и покаянието проправят пътя към истинската радост и утешение. “Защото от плача човек достига до душевна чистота”... И заради покаянието инокът се оттегля в уединение, избира безмълвието, отрича се от света, отделя се от хората и избягва многолюдието... Безмълвието и покаянието а неразделно свързани помежду си. Безмълвието търси уединение. И уединението е самотата на душата пред Божието лице. “Блажен е онзи, който се е оттеглил от света и от тълпите му, и *внимава единствено себе си*”... Отшелничеството е преди всичко вътрешен “изход” или напускане на света. То е преди всичко вътрешна нагласа на душата (“да се разголим и да излезем от света”). И светът е също някаква вътрешна реалност. “От умозрителна гледна точка светът е събирателно име, обхващащо всичко онова, което се нарича страст” (*τα παθη*). Светът се състои от страстите като от свои съставни елементи. “Страстите са частите на приемственото течение на света и там, където се прекратяват страстите, там светът спира в своята приемственост... Там, където страстите прекратяват своето течение, светът умира”... Защото човек излиза от оковите на света... “Накратко светът е плътско устройство и мъдруване на плътта.” И излизането от света е преди всичко *нова нагласа на ума*. Светът е разсеяност и разсейване, течение на страстите, а отричането от света е съсредоточеност, съби-

ране и събраност, устойчивост и твърдост, или постоянство на душата. “Страстта е нещо придатъчно”, вторично - душата по своята природа е безстрастна и бива въвлечана във водовъртежа на страстите, сама себе си въвлечана в тях. И тогава “вече е извън своето естество”. Страстта е някакво изстъпление, изпадане на душата от “своя първоначален чин”. Тогава душата се въвлечана в света... И може да излезе от него. За нея това е връщане към себе си - и освобождение “от законите” (т. е. от необходимостта на света)... Покаянието е именно този постоянен “изход”, промяна на начина на мислене (*μετανοια*), нова нагласа на ума или мисълта. Човекът е свързан със света чрез сетивата, чрез сетивните впечатления - не толкова чрез самото тяло, колкото чрез сетивността. Нечистотата на душата е в тази подвластност на сетивните впечатления. В жизнеността на сетивните впечатления е смъртта и “мъртвостта” на сърцето. Сетивните образи заслепяват душевното зрение, пречат на истинското вЪдение - страстите изгарят знанието на душата. И затова очистването ѝ се състои в преодоляването и дори погасяването (или “заклучването”) на сетивата. Тогава става възможно истинното и достоверното вЪдение. Душата провижда в истинския свят и сама в това прозрение проглежда. Така при преп. Исаак се повтаря платоническият мотив. Светът е измама на сетивата. И не чрез сетивата се осъществява истинското знание. Сетивното възприятие е по-скоро нещо противоестествено... “Естественото състояние на душата е познанието (гносис) на Божиите твари, сетивните и мислените... Противоестествено състояние е движението на душата в тези, които биват мятани от страстите”... защото истинна достоверност има само познанието на тварта в нейните същностни основания - познанието на съществуващото именно като Божия твар, “духовното знание” за нея, т. е. съзерцанието на Божията мъдрост, действаща в творението - “усещането на Божиите тайни, скрити в нещата и техните причини”... Истинно може да

бъде само познанието на истинното - т. е. познанието за онова, което е истинно в нещата, което истинно съществува (това е отново платонически мотив). Отричането от света и е в познанието преди всичко отвличане от всичко *преходно* и “случайно” (не-естествено) във нещата и е прозрение в *непреходното*. Това е излизане от *мнимия* свят и излизане от *самозабвението* в мнимото - и затова намиране на *самия себе си*. В това е смисълът на *очистването* (“катарзис”)... “Безмълвието умъртвява външните сетива и възкресява вътрешните движения”. В това е неговата очистителна сила и смисъл... В безмълвието започва истинското познание (или “ведение”, гносис). И килията на безмълвника е онази пукнатина в скалата, където Господ е говорил на Моисей”... Познанието има своите стъпала. Първото стъпало е плътското познание, “голото познание”, затворено в ставането. Това е измамно и опасно стъпало. И трябва да се слезе от него. На второто стъпало човек е обзет от душевните пожелания и помишления и узнава какво е самото естество на душата. Тогава той постига премъдростта и промисъла в строежа и течението на нещата. Но и това не стига. Едва на третото стъпало човек придобива духовност и познанието става духовно, възнася се над всичко земно. “Сега то може да отлети към областта на безплътните, да се докосне до дълбините на неосезаемото море, умопредставяйки Божествените и чудесни действия на промисъла в естеството на сетивните и мислените същества - и изследва духовните тайни, постижими за тънката и проста мисъл”... Трябва да помним, че през цялото време става дума за *познанието на света*. А има още по-високо стъпало, когато се надхвърля мярата на естеството - умът се очисти чрез снизхождането на Духа и се възема към Божественото съзерцание. Но това е вече нещо повече и нещо друго, не само гносис. Това е вече начало на съвършенството... “Лествицата на онова Царство е вътре в тебе, тя е скрита в душата ти. Потопи се в самия себе си по-дълбоко от

греха и ще намериш там възхождения, по които ще можеш да възлезеш"... Преп. Исаак настойчиво говори за свободата. Свободата е източник и някакъв кръстопът на доброто и злото. Злото се е осъществило чрез свободата. И доброто не може да се осъществи другояче освен чрез свободата, т. е. чрез упражняване и подвиг. И сам Бог въздейства на душата "в тайнството на свободата". Животът в бъдещия век е "отечество на свободата"... Подвигът е възможен само чрез свободата, но и свободата е възможна само чрез подвига - тя се осъществява и утвърждава именно в подвига. Подвигът е борба и непреклонност на волята. Борбата се допуска от Бога за изпитване. И всяка слабост и неправда се изобличава чрез падение. "Защото Господ е всемогъщ и по-крепък от всички и винаги бива победител в смъртното тяло, когато отива заедно с подвижниците на бран. И ако се случва те да бъдат победени, то явно е, че биват победени без Него. Това значи, че с неразумието на своето произволение те са се оголили от Бога"... Това значи, че в тях е угаснала ревността, отслабнала е решимостта им... И отново е нужно със смирение и чрез отречение да се стяжава Божиата милост... Силата Божия се открива винаги само чрез човешкото търсене... "Този свят е състезание и това време е време на борба"... И блажен е онзи, който не заспива по време на пътя - до смъртната пристан...

3. Движеща сила на подвига е молитвата и от молитвата се ражда и разгаря любовта. Преп. Исаак дава широко определение на молитвата: това е "всяка беседа, която се извършва тайно (вътрешно), и всяко попечение на добрия ум за Бога, и всяко размишление за духовното"... С други думи, всяко предстоене пред Бога - и с мисъл, и в дело, и със слово... И задачата на подвига е в това молитвата да стане непрестанна, да се молим винаги, т. е. да бодърстваме и съзнателно да предстоим пред Бога. Това се подава от Духа. Затова непрестанната молитва е признак на съвършенство. И тя показва, че човек вече е

“възлезъл на висотата на всички добродетели и е станал обител на Светия Дух”. Защото само чрез силата на Духа е възможно такова постоянство... Това е върхът на молитвата и дори почти вече не е молитва... Молитвата започва с прощението - “има прощение и попечение за нещо”. Но преди всичко това е *движение* на душата, всецялото *Ј* устремяване към Бога - в това е *теоцентризмът* на молитвата. Може да се каже, че молитвата е *теоцентрическото устроение* на душата - в истинската молитва “съзерцанието на ума е устремено единствено само към Бога; към Него устремява умът всички свои движения”.. Но именно в тази динамичност или *тоничност* на молитвата (молитвения “тонос” на душата) е нейната ограниченост. Защото “когато умът е в движение, той още се намира в душевната област”. Това е все още нисшият и предварителен план - още не е постигнато духовното ниво. “И веднага щом встъпи в тази област (духовната), прекратява се и молитвата.” Прекратява се движението, активността или напрегнатостта. Настъпва неизречен мир и покой. “Всичко молитвено се спира, настъпва някакво съзерцание - и не с молитва се моли умът”... И все пак това висше състояние може да бъде наричано молитва - защото то е плод и предел на молитвата, към който е устремен целият молитвен порив. “Преклоняващата се молитва” (т. е. просителната, а следователно - все още за нещо загрижената) е необходимото предваряне на духовната молитва... По-точно казано, това е стяжение на молитвата, възходжане към молитвата... Това е и подвиг, дело на свободата. А след това внезапно се открива в душата действието на Духа. “Душевните движения по своята строга непорочност и чистота стават причастни на действията на Духа. И с това се сподобява един на мнозина, защото това е тайнството на бъдещото състояние и живот. Защото душата се възнася и естеството остава недействено - без всякакво движение и памет за тукашното”. Това е някакво изстъпление или възторгване

на душата чрез силата на Духа, или - *екстаз*. Това е “мълчание на ума” - и “мълчанието е тайнството на бъдещия век”. Това е покоят на съзерцанието и той е свръх всяко “делание”. Това е вече Божието откровение в чистия ум. В него вече се предобразява Царството Божие - и новото небе: светлина и Дух... “Понеже светиите са в бъдещия век, където умът им е погълнат от Духа, и не с моление се молят, но с изумление се въздвояват в радостотворната слава. Така става и с нас. Щом умът се сподоби да усети бъдещото блаженство, той забравя и самия себе си, и всичко тукашно, и вече няма в себе си движение към каквото и да било... И свободата се отнема, и умът бива пътеводен, а не пътеводи.” В непостижимото единство душата се уподобява на Бога и се озарява от висшата светлина (срв. Ареопагитиките). Но дарът се подава в отговор на подвига, обикновено по време на молитвено предстоене, когато душата е особено събрана и съсредоточена и се готви да приеме Бога. Когато тя бди пред царските двери.. Така и във висотите не се отменя синергизмът на подвига и дара, свободата и благодатта... Но търсенето спира, когато идва Домовладиката... Човек започва да се моли от страх и поради нужда и се моли за избавление или подаване на блага. Но по мярата на подвига думите намаляват. Твърде ясно става всеобгръщащото Божествено Провидение. И отделните прошения престават. Не за нещо отделно се моли умът, но всецяло предава себе си на Божествената воля - умилява се в преживяването на Божествения Промисъл. Така и умът вече не пита, а чака и жадува да види... “Съзерцанието е “вЈдение” на ума, който се изумява от Божието домостроителство от род в род”... В това съзерцание вече чрез силата на Духа се открива връзката и пълнотата на времената. Вече се вижда чудният еон на бъдещето в неговата неизречима светлина и още по-чудесен изглежда сегашният земен живот. Мисълта възхожда и към първото творение, когато с внезапно повеление всичко е било при-

ведено от небитието в битие - "и всяка вещь застанала пред Него в съвършенството си". В прозрението се открива и пълнотата на съдбините. И в това съзерцание укрепва надеждата, разсейва се всеки страх и недоверчивост... Преставя всякое безпокойство, спира се всяко отделно желание... "И те не виждат трудностите на пътя, пред тях няма хълмове и потоци - и неравните пътища да станат (за тях) гладки" (Исх. 40: 4)... Непрестанното им внимание е обърнато към лоното на техния Отец. И самата надежда във всеки миг като че им сочи отдалеченото и невидимото... и от желанието за отдалеченото душата се разгаря цялата като от някакъв огън - и отсъстващото като че се явява вече присъстващо"... Съзерцанието на Божествените дела възпламенява сърцето, разпалва в него любовта. А любовта вече усеща благовонието на идното възкресение... "Сърцето гори и се разгаря от огъня ден и ноц"... Тогава се подава *дарът на сълзите*. Това са сълзи на радост и умиление, неволни сълзи, непрестанен поток. Вече не са сълзи на съкрушението, не са произволен плач, а благодатта на сълзите. Не ридание и скръб, а сълзи на любовта. "Понеже и на любовта е свойствено да предизвиква сълзи чрез спомен за любимия"... Тези сълзи са предчувствие за новото рождение, предчувствие и предусещане на новия и вече зародил се живот. "И това е верен признак, че умът е излязъл от този свят и е усетил онзи духовен свят." И ако се върне обратно, ако пресъхнат тези сълзи, това ще означава, че човекът отново е погребан в страстите... Пътят на подвига и молитвата е път на отречението и отвличането от външния свят, път на отдалечаването и разобщаването. Всичко това обаче още съвсем не означава забрава и равнодушие по отношение на ближните и тварите. Напротив. Единствено любовта е законната врата към съзерцанието. Без любов сърцето се затваря. И тук трябва да разбираме не само любовта към Бога, но преди всичко любовта към ближния, в която именно можем да се уподобим на Бога. "Признакът че някои

са достигнали съвършенство е следният: ако десетократно на ден биват предавани на огъня заради любовта към хората - не ще се удовлетворят с това." Върхът на любовта е в кръстния подвиг. "И светците се домогват до този признак - да се уподобят на Бога - чрез съвършенство в любовта към ближния"... Но тази любов не е от този свят... "И какво е милващото сърце? Възгаряне на сърцето за цялото творение, за човеците, за птиците, за животните, за демоните и за цялата твар. При спомена за тях, при поглед към тях очите сълзят от голямото и силно състрадание, обхващащо сърцето. И сърцето се смекчава и не може то нито да изтърпи, ни да чува или да вижда каквато и да била вреда или най-малката даже тъга, изпитвана от тварта. А затова и за безсловесните, и за враговете на истината, и за причиняващите му вреда то ежечасно принася моление, те да бъдат запазени и очистени. И за естеството на пълзящите се моли поради велика жалост. Тя се възбужда в сърцето без мяра след уподобяването в това на Бога"... Именно в тази милуваща любов се открива чистотата. Възторгът на ума се съчетава с пламенното горене на сърцето...

4. Истината е съзерцание... "Който съсредоточава зрението на ума си вътре в себе си, той вижда в себе си зората на Духа. Който пренебрегва всяко блуждаене на ума, той съзерцава своя Владика вътре в сърцето си... И ако бъдеш чист, то вътре в теб е небето и вътре в себе си ще съзреш ангелите и тяхната светлина, а с тях и в тях - Владиката на ангелите"... Защото в чистата душа като в ясно огледало се отразяват небесните тайни. Но никой не може да види тази вътрешна красота, ако не презре външната, не се отвърне и не откъсне пристрастията си от видимия свят... Има две степени в Божествените откровения. *Първо*, виденията - откровението в образи - дори сетивни видения като Неопалимата купина; или духовните видения като Лествицата на Иаков; понякога чрез възнасяне от Духа, както е било с ап. Павел. Такива са

били и прозренията на пророците, и онази мъдрост, за която говори апостолът (Кол. 1:9; Еф. 1:17-19). И накрая - пророческите сънища. В характеристиката на тези откровения преп. Исаак пряко се позовава на Теодор (срв. при него в тълкуванията на Деяния и на книгата на Иов). Всички тези откровения имат педагогически смисъл и не съдържат точното знание и истина. Това са само знаци и символи, показвани в отделното вдъхновение. *Второ*, умните *откровения* - те са без образи и над всякакъв образ и слово, несъизмерими с разумяването. Именно такива са молитвените съзерцания. “За предметите от бъдещия век няма пряко и собствено название. За тях е възможно само някакво просто познание - по-високо от всяка дума, всякаква стихия, образ, цвят, очертание и всяко сложно име” (следва пряко позоваване на Ареопагитиките). Умът вече встъпва в Свята Светих, в мрака, който притъпява дори Серафимското зрение. “Това е незнанието, за което е казано, че е свръх познанието”... Преп. Исаак винаги подчертава, че това е предугаждане на бъдещия век. С други думи - започващото преображение на душата, нейното отделяне по образа на бъдещия век. Затова тези откровения стават вътре - не се показват като нещо външно, а се усещат и преживяват вътре в себе си. Преуспелите започват да съзерцават и красотата на своята собствена душа - и тя е стократно по-бляскава от слънчевата светлина. Очистената душа навлиза в “областта на чистото естество” и царства в славата на Отца. Тогава още тук бива дадено да се почувства “онова изменение, което ще приеме вътрешното естество при всяческото обновление”. Затова и подвижникът не знае дали е още в този свят. Това е екстаз, изстъпление. Душата е сякаш опиянена от Божествената любов. Мисълта е в изумление и сърцето е в Божествен плен... Спуска се облакът на Божията слава... И човек вижда Бога, защото той е вече в Него и в него действа Божията сила... Пътят е свършил, всички посредничества отпадат. Спира молит-

вата, вече не е нужно Писанието. “Вместо закона на Писанието в сърцето се вкореняват заповедите на Духа; и той тогава тайно се учи от Духа, и няма нужда от посредничеството на сетивното вещество”... Това вече е “усещането на безсмъртния живот”, нещо повече - осъществяване и откровение за вечното безсмъртие в самото битие на човека. Следвайки Ареопагит, преп. Исаак повтаря разсъжденията за ангелската иерархия. Но при него доста по-рязко е застъпен христологическият мотив. И на ангелските сили не е достъпно Божественото съзercание - до Христовото пришествие тайните на Царството са били скрити за тях. “Но когато Словото се е въплътило, тогава са се отворили пред тях дверите в Исуса”. И сега даже за тях са още затворени дверите - до всеобщото обновление, до възстановяването на човека от тлена - до последния апокатастасис. “Защото заради нас и за тях е забранен входът и чакат те единственото отваряне на дверите на новия век”... И в бъдещия век ще се премахне иерархията като посредничество. “Защото не един от друг ще приемат тогава откровението на славата Божия, за прослава и веселие на своята душа, а на всеки според мярата на неговите доблести ще бъде дадено непосредствено от Владиката онова, което му се пада по достойнство; и не от друг ще приема той дара, както става тук. Защото там няма учител, нито ученик, нито такъв, който да има нужда някой друг да попълва това, което не му стига. Там има само един Подаващ, Който непосредствено дарува на способните да приемат и от Него ще приемат придобилите небесното веселие. Там ще се премахнат чиновите на учещи и учители и бързината на желанието на всеки ще се възнеса към Единия”... Там ще има много жилища, но една страна и в нея всички се заселват неразделно - под едното мислено слънце. “И никой не вижда мярата на своя приятел - както на висшия, така и на нисшия, за да не би ако види превъзхождащата благодат на приятеля и своето лишение - това да стане за него причина за печал и скръб. Никога да не се случва това там,

където няма ни печал, ни въздишки... Но всеки според дадената му благодат да се възвесели вътрешно в своята мяра"... Преп. Исаак само бегло споменава за участието на грешниците. Грехът има начало и край; и ще бъде време, когато грехът няма да бъде. Но това не значи, че всички ще влязат в Царството. Защото адът или геената имат начало, но *нямат* край. Не всеки може да влезе в царството, защото няма да е готов за него - а Царството е вътре. А онзи, който не е влязъл, по този начин ще бъде в геената в лишения и мъки. И все пак никак не е допустимо да се мисли, че грешниците в геената са лишени от Божията любов. Именно любовта е източникът на мъките и скърбите - "измъчваните в геената биват поразявани от бича на любовта". Любовта озарява всички, но действа двояко. И праведните се радват в упоението на любовта, а грешниците скърбят за греховете срещу любовта. "И мисля, че мъчението в геената е разкаяние"... В пределите на този живот няма нищо окончателно, истинното ще се извърши там. Шест дни минават в правенето на живота, без покой. И само в притчата можем да узнаем тайната на съботата, "т. е. отдъхването от страстите". "Нашата събота е денят на погребението. Тогава наистина съботства нашето естество". И още предстои възкресението, осмият ден - излизането от гроба. "Денят на възкресението е още неумопостижима за нас (докато сме от плът и кръв) тайна на истинното познание и тя превишава всяко помишление. В този век няма нито осми ден, нито събота в истинския смисъл"... Това е век на делата. "И умът не ще се съпрослави с Исуса, ако тялото не пострада за Христа"... Кръстният път на тукашния живот включва и разпятието на тялото, и очистването на ума. Но това е и пътят на преобразението. И смиренното още тук се превръща в слава. В подвизаващите се и сега се усеща благоуханието на новия живот, "пролетната сила" на безсмъртието.

VII ПРЕПОДОБНИ МАКСИМ ИЗПОВЕДНИК

1. ЖИТИЕ И ТВОРЕНИЯ

1. За живота на Максим в света знаем малко. Той произхожда от старинен и знатен род, вероятно в родствена връзка с имп. Ираклий. Родил се е в Константинопол около 580 г. Получава добро образование и с особена любов изучава философия. По-късно в споровете с монотелитите се проявява големата надареност на преподобния в диалектиката и неговата формално-логическа култура, а освен това и голямата начетеност - и не само в църковната, но и в светската литература. Още в младостта си Максим се отличава не само с любовмъдрие, но и със смиреномъдрие. На младини той служи при двора, в царската канцелария. Едва ли шумният и мътен живот на двора е можел да удовлетвори родения съзерцател, особено сред започващите тогава монотелитски интриги. И много скоро той напуска света, оттегля се в уединената Хризополска обител близо до Халкидон, "където тогава процъфтявало любовмъдрието". Неговият смирен подвиг му спечелил уважението на братството и против волята си той бива избран за игумен. Поради смирение той не приема свещен сан и остава обикновен монах. Хронологията на тези уединени години от живота му остава неясна. Във всеки случай през 30-те години на VII век той вече не е в своя манастир. И оттогава неговият живот е неразривно свързан с историята на борбата срещу монотелитите.

2. От обхванатия от ереста Константинопол Максим се отправя на Запад. Но пътят му е дълъг и труден. По едно време той пребивава в Крит, където спори със

севирианите. В края на 30-те години той живее в Александрия или във всеки случай някъде в Египет. Едва в началото на 40-те години той е вече в Латинска Африка, където по това време се прехвърлят монотелитските вълнения. Тук Максим организира православно противодействие. Според свидетелството на житието “всички жители не само на Африка, но и от близките острови почитали Максим като свой наставник и вожд”. Очевидно преподаваният е пътешествал много из страната, влизал в сношения с епископите, водел обширна кореспонденция. Главното събитие от този африкански период от живота на преп. Максим е диспутът му с низложения монотелитски Константинополски патриарх Пир през юни 645 г. Запазен е подробен запис на този спор, направен вероятно от присъстващите нотариуси. Под натиска на Максим Пир се предава. Той заедно с Максим отива в Рим и тук публично се отрича от ереста, след което бива признат в сана си и приет в общение. Но незадълго. На събора от 648 г. в Рим той отново бива отлъчен като отново паднал в ерес. В Рим Максим има голямо влияние и авторитет. Още през 646 г. под негово влияние монотелитството бива осъдено на поместен събор в Африка. През 649 г., отново по съвет на преподавания, избраният отново папа Мартин свиква голям събор в Рим (известен под името Латерански). Освен 150 западни епископи на него присъстват 37 гръцки авви, които по това време пребивават в Рим. Съборът произнася точно и решително догматическо постановление за неслитното двойство на естествените воления и действия в Христа. Това бил рязък отговор на искането да бъде подписан пратеният от Константинопол “Типос на вярата”. На събора “Типосът” е отхвърлен (както и предишният Ектезис на Ираклий), монотелитските патриарси Кир, Сергей, Пир и Павел са отлъчени и предадени на анатема. Актовете на събора заедно със съпровождащото папско послание са разпратени навсякъде, “до всички верни”. Понеже престъпили царската воля,

защитниците на православието скоро биват застигнати от сурово наказание. През 653 г. с военна сила е арестуван папа Мартин, отведен в Константинопол и след кратък съд - изпратен на заточение. Едновременно с него бил хванат и Максим. В Константинопол го съдят като държавен престъпник, като нарушител на църковния и гражданския мир. Съдът бил убийствен и неистов. В житието е запазен подробен и ярък разказ за него по думите на един от учениците на преподобния (Анастасий), които били арестувани заедно с него. Политическите обвинения не били само предлог. Светските защитници на ереста най-много се дразнели от духовната независимост на преп. Максим и от твърдото отричане на правата на царя по въпросите на вярата, отричането на църковния авторитет на царската власт. Дразнело ги и това, че в спокойното съзнание за собствената правота той противоборствал на цял сонм съглашатели с йерархически сан. Това изглеждало като самомнение, сякаш своята воля той поставял над всичко. Защото казвал: “Аз мисля не за единението или разделението на римляни и гърци, а за това аз да не отстъпя от правата вяра”... “Не е дело на царете, а на свещениците да изследват и определят спасителните догмати на съборната църква”... Царят на християните не е свещеник, не предстои пред олтара, не извършва тайнства, не носи знаците на свещенството... Дълго и настойчиво спорят с преподобния; и когато той все пак се оказва непреклонен, бива произнесена присъда за заточение в крепостта Бизия (вероятно в Тракия). По време на заточението му продължават да го убеждават и го местват от един затвор в друг. През 662 г. преподобният е отново доведен в Константинопол. Тук той е подложен на кървави изтезания заедно с учениците му. След това изповедниците са изпратени на далечно заточение в земята на Лазите. Преп. Максим е заточен в крепостта Схимарис и тук скоро умира, на 13 август 662 (или 663) година.

3. За живота на преп. Максим са запазени много

сказания. Много скоро след смъртта му е съставено неговото житие или похвално слово. След това “Паметен Запис” на Теодосий Гангърски, свещеноиннок от Иерусалим (м. б. - той е и съставител на житието). Освен това са запазени и записките на ученика на Максим, Анастасий апокрисиарий, и неговото писмо до Теодосий - за съда и последните години от живота на преподобния. Много говори за Максим и Теофан в своята “Хронография” (близка до житието). Става ясно, че страданията и подвигът на непреклонния защитник на вярата са направили силно впечатление на съвременниците му. На мястото на неговата кончина, в Кавказ, за него се пази жива и благоговейна памет. След победата над монотелитството и тържеството на православието на IV Вселенски събор бива оценен великият и мъченически подвиг на Максим и той е високо почитан във Византия като велик учител и проповедник за Христа, изпепелил с огненосното си слово наглоезичието на еретиците. Почитат го и като писател, и особено като мистик и аскет. Книгите му са любимо четиво и за миряните, и за монасите (срв. интересния разказ на Ана Комнина: “Помня как майка ми, когато поднасяха обяда, често донасяше в ръцете си книга и тълкуваше някои догматически места от Светите отци и най-вече философа и мъченика Максим”...). Съчиненията на Максим са се запазили в многобройни преписи (не всичко е издадено). Неговото влияние се усеща във всички области на по-късната византийска писменост. Той бил типичен изразител на преданията и стремленията на византийската старина.

4. Бурният и страдалчески живот не попречил на преп. Максим да пише много. “Не спирал да съставя съчинения дори и за кратко”, казва за него житието. Той съединява умозрителното вдъхновение с догматическа твърдост. Бил не само богослов, но и мистик, учител в съзерцателния подвиг и любовта. И богословието му черпи преди всичко от дълбините на духовния опит. Той не

строи богословска система. Най-много обича “да пише глави във вид на наставления”. Повечето негови творения са именно богословски откъси, “глави”, бележки. Той обича да пише фрагментарно. Само при нужда и в спор разсъждава. Най-често той обяснява. Предпочита да навлиза навътре, да разкрива дълбините на всяка тема - а не в широта, да разгръща диалектическите тъкани на умо-заклученията... Максим е голям ерудит. Но не е само пазител на отеческите предания. Той живеел в тях и те творчески оживяват в неговия претворяващ синтез. При него най-силно се чувства влиянието на Кападокийците, особено на Григорий Богослов. В аскетиката и мистиката той изхожда от Евагрий и се доближава до Ареопагитиците. Той продължава да върви по пътя на древните Александрийци... За Максим е характерно, че той строи не толкова догматическа, колкото аскетична система. Ритъмът на духовния живот, а не логическата връзка между идеите определя архитектурата на неговия мироглед. И може да се каже, че неговата система има по-скоро музикален, отколкото архитектурен строй. Това е по-скоро симфония, а не система - симфония на духовния опит... Да се чете Максим не е лесно. От липсата на свързаност в изложението и от трудността на езика много се оплаква още Фотий, който обаче добавя - “отвсякъде свети неговото благочестие и чистата, искрена любов към Христа”. Наистина езикът на Максим е тежък и заплетен, обременен от иносказания, усложнен от риторически фигури. А заедно с това през цялото време се чувства напрегнатост и стъпеност на мисълта: “Казват, че възвисеността на мисълта и задълбочеността на този мъж довеждат читателя до изстъпление”, отбелязва Ана Комнина... Читателят трябва да разгадава системата на Максим в ескизите му. И тогава се открива вътрешният достъп към цялостния свят на неговия вдъхновен опит.

5. Сред творенията на преп. Максим преди всичко трябва да посочим неговите екзегетически очерци. Те са

именно очерци и бележки, а не свързан коментар. И дори не са тълкуване, а по-скоро размишления по повод отделни “трудни места” (или “апории”). Такива са “Въпросоотговорите” до Таласий, още едни отделни Въпросоотговори, послание до Теопемпт схоластик, обяснение на 59 псалм, кратко изложение на Господнята Молитва и др. (срв. фрагментите в катените). При обяснението на текстовете преп. Максим винаги използва иносказанието и “възвисяването” (“анагогическия” метод), което така смущава патр. Фотий: “той измисля решения на въпросите, които са далеч от прекия смисъл и известната история, и дори от самите въпроси”. Това е твърде рязко казано. Но към Писанието Максим наистина пристъпва като същински александриец и често ни кара да си припомним Ориген. Такъв именно характер имат схолиите на Максим към Ареопагитиките (както вече беше казано, не е лесно те да бъдат отделени от по-късните сводове) и отделният трактат за трудните места при Ареопагит и при Григорий Богослов. Максим пише много по въпросите на духовния живот - “Подвижническото слово” преди всичко и след това редица сборници с афоризми или “глави” с различно съдържание: “четиристотин глави за любовта”, 243 “други глави”, двеста “богословски и домостроителни глави” и др. Тези сборници и досега не са напълно изучени. Към тях принадлежи и обширният сборник “Общи места” - извадки от Писанието, от отците, от външни - на нас той е известен вероятно в по-късна обработка. Специално трябва да споменем “Тайноводството” (“Мистагогия”), мистико-алегорическо обяснение на тайнствения смисъл на свещеноедействията в духа на Ареопагитиките. Тази книга има изключително влияние върху по-късната литургическа писменост във Византия. Тук откриваме същия метод на символическо тайнозрение, както и при тълкуването на Писанието. Строго казано всички тези творения на Максим са своеобразни “схолии”, бележки и разсъждения “по повод”.

6. Особен характер имат догматико-полемичните съчинения на преп. Максим. В тях той спори с монофизитите и разкрива учението за двете природи (те са предимно писма или “послания” - до някой си “знаменит” Петър, до александрийския дякон Козма, едно от писмата е до Иоан Кубикуларий, писма до Юлиан, александрийския схоластик, и до отшелничките, отпаднали от вярата). В други той развива учението за двете воли и действия. Това е преди всичко известният “Диспут с Пир” (съвременен запис); и след това - редица догматически послания: “За двете воли на Христа, нашия Бог” (м.б., до Стефан, по-късно епископ Дарски), друго послание до Стефан, редица писма до кипърския презвитер Марин и до други лица. В тези писма Максим започва с анализ на монотелитските определения и доводи и в противовес разкрива системата на верните христологически понятия в техните съотношения и взаимовръзка. Тук той е най-вече “схоластик”. При това той подробно се спира върху обясненията на трудните и спорни текстове на Писанието и отеческите свидетелства. Отечественият материал е събран и обяснен с голяма изчерпателност... Максим не предлага систематическо изложение на христологията. Той се изказва в писма и в устни спорове - винаги по някакъв повод. И винаги се стреми само да разкрие и утвърди преданието на вярата. Най-често говори за Въплъщението, но не само поради съвременните му обстоятелства. В неговия вътрешен опит този догмат е основен... Други догматически теми засяга бегло. За Троическия догмат той говори в обясненията към Григорий Богослов, в диалозите “за Светата Троица”, в едно от писмата до Марин (за Изхождането на Светия Дух). Трябва да се отбележат още писмата до архиеп. Иосиф за безтелесността на душата и до презвитер Иоан за задгробния живот. По това време естествено се повдигат антропологически въпроси - и във връзка с христологическите спорове, и във връзка със затихващия, но още неизживян докрай

оригенизъм, и във връзка с обосноваването на мистическия аскетизъм... Би било неправилно да се мисли, че преп. Максим няма богословска система. В бележките му се усеща значителна цялостност. Той винаги говори по частни случаи. Но думите му съвсем не са случайни. Те са изковани в дълъг и мълчалив размисъл, в мистическото мълчание на вдъхновения опит...

2. ОТКРОВЕНИЕ

1. Цялата система на преп. Максим може да бъде разбрана най-лесно от идеята за *Откровението*. То е онзи първи факт, към който възхожда всяко богословско размишление. Бог се открива - тук е началото на сътворението на света. Целият свят е Божие откровение, всичко в света е тайнствено и затова символично. Целият свят е обоснован в Божията мисъл и воля. И затова познанието на света и разкриването на този символизъм, възприемането на Божествената воля и мисъл, вписани в света... И още - светът е *откровение на Словото*. Словото е Бога на откровението. Бог Слово се открива в света. И това откровение завършва и се изпълва във Въплъщението. За преп. Максим Въплъщението е средоточие на световното битие - и не само в плана на изкуплението, но и в изначалния светотворчески план. Въплъщението е пожелано заедно със самото творение, но не само заради предзнание за падението. Бог съзижда света и се открива, за да стане в този свят човек. И човекът се създава за това, за да стане Бог човек и чрез това човекът да бъде обожен... "Основаният битието (произхода, "генезиса") на всяка твар, видима и невидима, с едно движение на волята преди всички векове и всякакво възникване на тварния свят неизречено е имал за него преблаг съвет (решение), за да се съедини Самият Той истинно с човешкото естество чрез истинното единство по ипостас и неизменно да съедини със Себе си човешкото естество - така,

че и Самият Той да стане човек, както Сам знае, и човека да направи чрез съединението със Себе Си бог"... Учението за Логоса, отместено на заден план в богословието на IV век, при преп. Максим отново получава широко развитие. При него отново оживява архаичната традиция от II и III век - впрочем никога не прекъсвала в александрийското богословие (срв. "За въплъщението" на св. Атанасий, у св. Кирил особено в тълкуванието на Йоан). Отчасти преп. Максим повтаря Ориген - по-скоро в проблематиката, отколкото в отговорите. Но учението за Логоса сега напълно се освобождава от архаичната двусмисленост, все още неизбежна преди точното изричане на Троическата тайна... Във всеки случай именно идеята за Откровението изцяло определя плана на размишленията на Максим, както било още при апологетите и при александрийците от III век. И все пак цялото своеобразие и сила на новото учение за Логоса при Максим е в това, че понятието за Откровение се развива направо в христологически перспективи... Максим сякаш тръгва от Ориген, но преодолява и Ориген, и оригенизма. Не христологията се включва в учението за Откровението, а цялата тайна на Откровението се прочита в христологията. Не ликът на Христа изисква обяснение, но всичко се обяснява в Христовия лик, в лика на Богочовека.

2. В своите богословски размишления преп. Максим се доближава до Ареопагитиките. В учението за Богопознанието той почти повтаря Евагрий... В Своето безпредельно същество, в преизобилната пълнота на Своето битие Бог е непостижим за човека и за всяка твар. За тварния ум е достъпно само познанието за това, че Бог съществува - и съществува като Първопричина за всичко същетворимо. И познаването на Божието същество е въобще недостъпно. "Вярваме, че той съществува, но никак не дръзваме да изследваме какво е Той по естество, както това прави демонският ум (разбира се, безплодно)"... Тварният разум достойно свидетелства за Бога само в

отрицанията, изповядвайки по такъв начин пълната неприложимост към Божественото битие на каквито и да е логически категории и понятия. Защото Бог е по-високо от всичко, свръх всяка сложност и множественост.... Възможно е обаче и познанието на Бога в Неговото превисше битие, но не в понятията на разума, а в свръхмисленото съзерцание, в екстаза... Самото *апофатическо отрицание* е заедно с това и *отричане*. Отричане и замлъкване на мисълта, отричане и освобождаване на мисълта от категориалния строй на дискурсивното познание. Казано по друг начин - изхождане или изстъпване на мисълта, т. е. *екстаз*. Целият смисъл на апофатическото богословие е в това, че то напомня за този екстатически опит ("*мистическо богословие*")... Както и при Псевдо-Дионисий, при Максим апофатиката не е диалектична. Това "не" е свръх диалектическите антитези и дори над антиномиите. Това "не" изисква пълно мълчание, призовава към самопреодоляване на изричащата и изричаната мисъл. И заедно с това то е призив да се познае Бога, но не като Творец и не в онези Негови съвършенства, които се откриват в делата и творенията... Преди всичко може и трябва да се познава Бога "от величието на делата". Но това е все още предварящо познание. Пределът и целта на Богопознанието са в това да се види Бога, за да се възнесе умът в премирния мрак на Божествената Тайна - чрез подвиг и творчески порив, чрез самоотречение и любов - и в мълчание да срещне Бога лице в лице и да живее в Него. Това е някакво "възвръщане" на ума (*επιστροφή*). Бог се открива в света, в някакви познавателни образи, за да яви Себе Си на човека; и човек излиза насреща, излиза *извън* света, за да намери Бога такъв, какъвто Той пребивава *извън* света. Това е възможно. Но само в екстаза. С други думи, чрез надхвърляне на мярата на естеството ("свръх-естествено"). По естество на тварния ум не е по силите му непосредствено да познае Бога. Но това му се подава свише... "Душата никога не може да се добере до

познанието на Бога, ако Самият Бог поради благоснизхождение към нея не я докосне и не я възведе към Себе Си. И човешкият ум никога не би успял да се издигне дотолкова, че да възприеме каквото и да било Божествено озарение, ако Сам Бог не би го възторгне, доколкото е възможно за човешкия ум да бъде възторгнат, и ако не би го просветлил с Божествените осияния"... И все пак Светият Дух никога не действа извън познавателните сили на човека и не ги отменя, както и не ги поглъща със Своето действие, но ги възвисява. Екстазът е възможен само чрез подвига. Пътят на Богопознанието е лествица, чийто връх се губи в Божествения мрак, в "безвидното и безпредметно място". И постепенно трябва да се забравя всичко. Трябва да се забравят всички твари, да се откъснем от всичко тварно, дори и в качеството му на сътворено от Бога. Трябва да погасим в себе си любовта към твартата, макар тя да е създадена от Бога. Умът ослепява в "тайнството на любовта" към всичко освен Бога. "Когато поради влечението на любовта умът се възнеса към Бога, тогава той съвсем не усеща нито самия себе си, нито каквото и да било от съществуващото. Озаряван от безпределната светлина, той става безчувствен за всичко сътворено, както сетивният взор не забелязва звездите след възсияването на слънцето... Блажен е този човек, който подминавайки всички твари, непрестанно се услажда от Божествената красота"... Това именно е *отричане, не само отвлечение*... И това е преображение на самия познаващ... Екстазът е пряка и непосредствена среща с Бога, затова и Негово познаване по същество. И заедно с това - обожение на ума, преображение на самата стихия на мисълта... Дух Свети обхваща цялата душа и като че я претворява или я "превърща". Това е състоянието на благодатно осиновление и душата се довежда до единството на съкровено битие на Отца... В чистите сърца Бог със силата на Духа изписва Своите писмена, както някога е писал на Моисеевите скрижали. В светите се

вселява Христовият ум - “не защото ние се лишаваме от нашата собствена умствена сила и не като той лично или по същество преминава на нейното място, но като осветява силата на нашия ум със Своето качество и като го привежда към единно действие със Себе Си” (срв. по-нататък за уподобяването на Христа и за мистическото вселяване на Христа в човешките души...). “Озареният се сподобява да съ-възлегне редом с Жениха-Слово в съкровищницата на тайните”... Това е последното и най-високо стъпало (пределът на обожението е във Въплъщението на Словото и в онова познание, което е обладал човешкият ум в Христа по силата на ипостасното единство). Но и възвръщане към първото и началното... В този живот на малцина е било дадено да достигнат тези тайнствени висоти - на великите светии и на тайновидците, на Моисей на Синайската планина, на апостолите на планината на Преображението, на Павел в неговото възнесение до третото небе. Пълнотата на Богопознанието ще се осъществи и ще стане достъпна вече извън границите на този свят - в бъдещия век. И все пак именно в екстаза е цялото оправдание на познавателния подвиг... Пътят към екстаза е “чистата молитва” (срв. у Евагрий). Това е преди всичко съвършена събраност и оголеност на духа - оголеност от всякаква мисъл, от всякакви умствени образи изобщо. Такава оголеност е дар и благодат. “Благодатта на молитвата съединява нашия дух с Бога. И съединявайки го - разобщава го от всякакви мисли. И като живее с Бога, той става богообразен”... Оголеността на ума означава възхождение по-високо от всякакви образи (“ейдоси”) и съответно преображение на самия ум, който също достига простота, едновидност и без-образност... “И когато в молитвата имаш ум, отвлечен от материята и образите, знай - ти си изпълнил мярата на безстрастието и съвършената любов”... Движещата сила на подвига е именно любовта (αγάπη). “Любовта е такова разположение на душата, когато тя не предпочита нищо съществу-

ващо пред познаването на Бога. И такова състояние на любов не може да постигне онзи, който има пристрастие към нещо земно"... За висшите степени на любовта преп. Максим говори често вече като за *eros* ("Божественият Ерос", ο θεϊος ερως)... Апофатическото богословие само свидетелства за тези неизречими тайни на священото изстъпление и любов. В този смисъл цялата апофатика е изцяло символична. И освен това Богопознанието е винаги непрестанен и несвършващ път, където краят винаги означава начало и където всичко все още е само отчасти - в отражение или в гадание... Но все пак основната тайна на "мистическото богословие" е открита на всеки и за всички, защото това е първодогматът на християнската вяра. Това е тайната на Троичността. И целият патос на Богопознанието е в осмислянето на тази тайна. Защото това вече е знание за Бога в Неговото собствено същество. Тази тайна е изречена и изразима в думи. Но трябва да бъде постигната в опита като тайнство на свършеното Единство (срв. при Кападокийците, особено при Григорий Богослов, и при Евагрий). С други думи, тя трябва да бъде постигната чрез опита на обожението, чрез живот в Бога, чрез явлението на Троичността в самата познаваща душа. И отново това ще бъде дадено вече в пълнота само тогава, при последното обожение - като свършено явление Троицата. Тайната на Троичността е тайна на вътре-Божествен живот. Това е Бога извън Откровението, *Deus Absconditus*. Но тя се познава само чрез Откровението, чрез Богоявлението (теофанията) - чрез явлението и низхождането на Словото в света. И в Словото и чрез Словото се познава Бога Троица. Чрез Словото целият свят е таинствено пронизан от Троическите лъчи. Във всяка вещ могат да бъдат разпознати неразделните действия на Трите Ипостаси. Всичко *съществува, разумно е и живее*. И в Божественото Битие ние съзераваме безначално ражданата Премъдрост и вечно "източавания" Живот. Така Божествената Единица се

разкрива като Троица - Триипостасна Монада, “безпределна срастнатост на Три Безпределни”... Не “едно в друго”, и не “едно и друго”, и не “едно над другото”, но Троицата едновременно е и Еденица. Бог е напълно е Троица без разделение, и напълно Единица без сливане... И с това се сема и ограничеността на елинския политеизъм, и сухотата на иудейския монотеизъм, клонящ по някакъв начин към безбожие. За Исуса Христа няма ни елин, ни иудей. Това значи, че в откровението на Троицата, чрез Христа са снети противоречията в ученията за Бога... Особено трябва да се отбележи, че преп. Максим е учел за изхождането на Духа от Отца “чрез родения Син” (срв. при Кападокийците). Това не е нещо друго освен утвърждаване на неизречения (но необратим) *ред на ипостасите* при съвършеното единосьщие на Троицкеското битие. Твърде любопитно е, че на преп. Максим му се е наложило да се изкаже за западното *filioque* (в писмото до кипърския презвитер Марин, запазено само в откъсите, четени на Флорентинския събор). Успокоявайки “източните”, Максим обяснява, че “западните не смятат, че Синът е причина на Духа, защото знаят, че Отец е *едната причина* на Сина и на Духа - на Единия по рождение, а на Другия - по изхождане, и само посочват, че Той [Духът] чрез Него [Синът] *изхожда*, като обозначават по този начин сродството и неразличността на същността”. Тук преп. Максим остава изцяло в кръга на древната източна традиция - тайната на Троичността е свръх познанието и заедно с това именно в нея е опората на познанието.

3. Всичко в света е Божия тайна и символ. Символ е на Словото, защото е Откровение на Словото. Целият свят е Откровение - в определен смисъл книга на неписаното Откровение. Или, в едно друго сравнение - целият свят е одеяние на Словото. В многообразието и красотата на сетивните явления Словото като че играе с човека, за да го увлече и привлече - за да повдигне човекът заве-

сата и под външните и видими образи да прозре духовния смисъл... Бог Слово е Бог на Откровението, Deus revelatus. И всичко, което се казва за Божеството в Неговото отношение към света, се казва именно и преди всичко за Бога Слово. Божественият Логос е начало и край (цел) за света, αρχη и τέλος - неговата съзиждаща и съхраняваща сила, предел на всички тварни стремления и "движения". И светът съществува и се крепи именно чрез това "причастие" на Божествените "логоси" и "енергии", чрез някакво участие в Божествените "съвършенства". И заедно с това се *движи* към Бога, към Бога-Слово. Целият свят е в движение, в устрем. Бог е над движението. Не Той се движи, а към Него се движи от Него създаденият, въздигнатият и приведен в движение тварен свят (срв. - Ареопагитиките)... Задачата на познанието е именно в това, да се видят и разпознаят в света неговите първотворчески основания, да се опознае светът като велика система на Божиите дела, като система на изначалните Божествени действия, воления и прообрази. Умът трябва да излезе извън сетивния план, да се освободи от условностите на външното, емпирическото познание - и да възходи към *съзерцанието*, към "естественото съзерцание" (φυσική θεωρία), т. е. към съзерцанието на "естеството" (или природата) в неговите последни Божествени определения или основания. "Съзерцанието" при преп. Максим е именно това търсене на Божествените "логоси" на битието, съзерцание на Словото в творението като Устроител и Творец. Това отново е възможно само чрез подвига. Само преобразеният ум може да види всичко в Словото и да прозре навсякъде светлината на Словото. Слънцето на Правдата просиява в очистения ум и за него всичко изглежда по-иначе. На човек не подобава дръзко да заобикаля тези косвени пътища на знанието и своеволно да се втурва към Непристъпното и Невместимото. Духовният живот има своята постепенност. "Съзерцанието" е високо стъпало в духовното изграждане, предпоследната

(и неизбежна) степен на самия праг на таинственото изстъпление, възторгващо душата в свръхсъщностния мрак на Троическото битие. И обратно. Откровението е стъпало надолу - от "естествената съкровеност" на Божеството, от пълнотата на Божественото Триединство към многообразието и множествеността на творенията. Следвайки Григорий и Дионисий, Максим говори за благотворящото изливане или "източение" на Благото (неоплатонически образ; срв. при Ориген за Словото като "Едно и много")... Пътят на Откровението и пътят на Познанието съответстват един на друг. Това е един път, но в две посоки - Апокалипсис и Гносис, Низхождане и Възхождение.... И познанието е отговорът на човека. Познаването на природата като създание Божие има своя особен религиозен смисъл. В съзерцанието душата се умиротворява (впрочем самото съзерцание е вече възможно само чрез безстрастие). Един нов мотив творчески се внася в хармонията на космоса. Светът е тварен, т. е. сътворен е и е възникнал. Сътворен е от Божията *воля*. Божията воля е самото отношение на Бога към света въобще, точката на докосване и срещане. За преп. Максим волята винаги означава отношението към "другото". И собствено само за света Бог "изволява". Не може да се говори за вътретроическа воля - волята Божия винаги е неразделната воля на Св. Троица... Тварността на света според Максим означава преди всичко ограниченост и крайност (ограниченост, защото е определеност). Светът не е безначален, той има начало. Преп. Максим решително възразява срещу догадките света да е вечен или "съ-вечен" на Бога (εξ αἰδίου). При това той едва ли има предвид само Прокъл (срв. книгата на Иоан Филипон "За вечността на света, срещу Прокъл"). Най-вероятно той има предвид и Ориген. "Не питай: как така бидейки благ *винаги*, Той твори *сега*?... Как и защо *тѣй неотдавна*, това недей изследва"... Това е пряко отхвърляне на недоуменията на Ориген: как така можем да си представяме Божествената

природа “бездейна и празна”?.. Може ли да се мисли, че благодтта някога не е благотворила и Всемогъществото не е притежавало нищо? И нима Бог “става” Творец и започва да твори?.. Преп. Максим строго различава Божието “изволение” за света и самото съществуване на света... Това “изволение”, разбира се, е извечно (“*предвечният Божи съвет*”). Но това все още по никакъв начин не означава вечност или из-вечност на самия свят (на “естеството” на света)... “Творецът е извел и осъществил знанието за всичко съществуващо, което предъсвещува в Него от вечност, когато *е възжелал*”... Възникването на света е осъществяване на предвечния замисъл Божи за него. С други думи, създаване на самия тварен субстрат.... “Ние казваме, че той е създател не само на качеството, но и на самото окачествено естество. Именно затова творенията не съ-съществуват на Бога от вечност”... Преп. - Максим подчертава ограничеността на тварите. И обратно, напомня за Божията безграничност: “защото неизследимата премъдрост на Безпределното Същество е недостъпна за човешкото разбиране”... - Светът е “друго”. Но той се крепи от своите идеални връзки. Тези връзки са “действията” или енергиите на Словото. В тях Бог се докосва до света и светът се съприкосновява с Божеството... Преп. Максим говори обикновено за Божествените “логоси” или “слова”, λογος. Това е много сложно, многозначно и наситено понятие (срв. при Кападокийците и при Евагрий, в Ареопагитиките; особено при Августин: *rationes seminales*, λογος σπερματικος). Това, първо, са Божествените мисли и изволения, предрешения или “предопределения” на Божията воля (προορισμοι) - “вечни мисли на вечния Ум”, в които Той замисля и познава света. Като някакви творчески лъчи “логосите” се разпръсват от Божественото средоточие и отново се събират в него. Бог Слово е някакъв тайнствен кръг на сили и мисли (срв. още при Климент Александрийски)... И второ, това са *прообразите* на нещата (“парадигмите”).

При това - динамични прообрази. “Логосът” на една вещ е не само нейната “истина” или “смисъл”, и не е само “законът” или “определението” (“оросът”), а преди всичко нейното образуващо начало... Максим различава “логос на естеството” (или закон), “логос на промишлението” и “логос на съда” (λογοι της κρισεως). Така е обхваната цялата съдба на всички неща и на всяка вещ от възникването ѝ до края на световния процес... В онтологията преп. Максим е близък до Григорий Нисийски. И за него сетивният свят е не-веществен в неговите качествени основи. Той е някакво таинствено уплътнение” (или дори “сгъстяване” на духовния свят. Всичко в света в своите дълбини е духовно. И навсякъде може да се разпознае тъканта на Словото... В света има два плана: духовен или умопостигаем (τα νοητα) и сетивен или телесен. И между тях има строго и точно съответствие... Сетивният свят не е преминаващ и отминаващ призрак, не е разпад или умаляване на битието, а принадлежи на пълнотата или целостността на битието. Той е образ, “тип” (τυπος) или символ на духовния свят. И в същността си светът е единен и един. “Защото целият умопостигаем свят таинствено и символически (“в символически ейдоси”) се отразява в сетивното, τυπουμενος φαίνεται - за онези, които умеят да виждат. И сетивният свят със своите основания (τοις λογοις) изцяло се съдържа в умопостигаемото (ενυπαρχων). Нашият свят се заключава в това, в своите логоси; и онзи свят - в нашия, относно образите (τοις τυποις)”... Връзката на двата свята е неразделна и неслитна - Максим я определя като “тждество по ипостас”. “Умопостигаемият свят се намира в сетивния, както душата се намира в тялото, а сетивният свят е съединен с умопостигаемия, както тялото е съединено с душата. Двамата свята съставят един свят, както душата и тялото съставят един човек”... Сама по себе си “веществената същност” (т. е. материята) е начало на “небитието” (μη ον). Но тя изцяло е пронизана от “духовните слова” (“логосите”) и

“явяваното” (“феномените”) е добре укрепено в “умопостигаемото” (в “ноумените”). Доколкото и целият веществен свят е приобщен е причастен на Словото. И само чрез това приобщаване той изниква от не-битието... Умопостигаемото битие съществува извън времето, но това не значи “във вечността”, а значи “във вековете”. Умопостигаемото не е безначално, а “има началото на битието си във вековете”, εν αιωνι... То започва да съществува, произхожда, идва от не-битието в битие. Но не му се полага край чрез разрушение. От Бога Творец му е дадена неразрушимост. В тази “не-свършващост” именно се състои “извън-временността” на умопостигаемото битие, т. е. необхватността му от времето. И все пак εν αιωνι по никакъв начин и в никакъв случай не означава αι... Преп. Максим определя това така: “Еонът е време без движение и времето е еон, измерван чрез движението”. При това не се сменя взаимното им съответствие и съизмеримост (“симетричност”, както казва самият Максим). А истинската вечност на Божеството е не-съизмерима и с еоните; тук безусловно не е приложимо никакво “както” и “когато”... На върха на тварната стълба стои ангелският свят, светът на чистите духове. За ангелския свят преп. Максим говори малко и по Ареопагитиките. Не ангелският свят е средоточие на тварта - именно затова, защото ангелите са безплътни (само падналите духове са въвличат във веществото чрез силата на своето нечестиво възжеление и пристрастие). Средоточие на тварта може да бъде само човекът, който реално събира в себе си двата свята: духовния (“безплътния”) и вещественния (срв. при Григорий Нисийски). И в учението за човека при преп. - Максим с особена сила е изразен символическият мотив. По силата на своето двуединство човекът е по преимущество символично същество... Принципът на взаимното символическо отражение на едни части от света в други е много характерен за цялата система на преп. Максим. Всъщност това не е нищо друго, освен принципът на хар-

монията и реда, както и при Дионисий. Но при Максим има повече динамизъм. Редът е и даден, и зададен. Светът е устроен, но трябва да бъде още по-устроен и събран. И в това е задачата на човека, поставен в средоточието на творението. В това е съдържанието на тварния процес... Потенциално целият свят е отразен и като че вписан и в тварния разум - в това е обоснована възможността за познание въобще. Но сам по себе си човешкият разум не може да познае нищо, възможността за познание става действена само в действителното отношение към външния свят. Преп. Максим винаги подчертава тази необходимост от връзка на човека със средата. Защото той вижда в човека един “малък свят”, средина и средоточие на тварното битие изобщо. Той също смята, че целта на човека е в това да обхване и обедини в самия себе си целия свят (εἰνωσις) и да го възсъедини със Словото, от вечност съдържащо в Себе Си животворящите основания за всяко битие. Човек трябва да обедини в себе си всичко и чрез себе си да го съедини с Бога. Към това той е призван от сътворението си. И в това призвание вече е заключена тайната на Богочовечеството.

4. Човекът е създаден като микрокосмос - “във големия свят - малък [свят]”. Тайната на сътворението и на мирозданието се открива именно в човека. И заедно с това именно човекът е жив образ на Словото в творението. Човекът е образ Божи и в него таинствено са съсредоточени всички Божествени сили и енергии, откриващи се в света. Той самият трябва да стане “умен свят”. Поради самото си устройство той е призван за обожение и затова именно в него да се извърши обожението на всички твари, заради което те са замислени и сътворени... Човекът преди всичко е призван да *съединява*. Той трябва да снесе и погаси в самия себе си всички “разделения” на тварното естество (“разделения”, διαίρεσις, а не “различия”, чието основание е в Словото; срв. още при Филон учението за Слово-делител, Λογος-το μευς). Човекът сам по себе си трябва

да преодолее разделението на половете, защото в своето предназначение той е *един* (“единен човек”) - в това отношение Максим изцяло напомня Григорий Нисийски. И заедно с това той отхвърля оригенисткото предположение за предсъществуването на душите. Човек никога не е бил “безплътен” (*ασαρκος* или *ασωματος*), макар и по своята природа душата да не зависи от тялото (и затова е нетленна) и притежава способност за равноангелско Богопознание. Но човекът не е душа, включена в тялото - не е сбор от душа и тяло. Душата възниква (и се ражда) заедно с тялото. Човек от самото начало е създаден да бъде такъв, какъвто е сега (може би “в предзнание” на грехопадението; срв. при Григорий Нисийски и при Немезий в “За природата на човека”). Но без греха низшето щеше да се подчинява на висшето. Грехът е разрушава тази възможна и преднабелязана симфония и хармония. Настъпва безредието - и в него е цялата острота на грехопадението. Защото то е пряката противоположност на призванието на човека... Той трябваше да съедини в себе си целия свят и силите си в цялата им пълнота да насочи към Бога. Чрез осъществяването на истинската иерархия и съгласуваност на космическите сили човекът щеше превърне всички свят в цялостен и единен организъм. И тогава потоци от благодат щяха да се излеят в света, и Бог щеше да се яви във всичко изцяло, дарявайки на твартя непреходното и вечно блаженство... Ето тази цел не се изпълни. С грехопадението бе разкъсана веригата на битието - смъртта влезе в света - разединяваща и разлагаща... От това не се променя планът и строят на света. Задачата остава същата. И неосъществена чрез творчеството на първия човек, тя се разрешава от Божествената сила чрез “обновлението на естеството”, в Новия Адам, във Въплъщението на Словото... Характерно за преп. Максим е това, че той съди за Старозаветния Адам по Новия (за “началото” по “края”, “телеологически”, както сам отбелязва) и разгадава призванието на човека по Богочовешката

пълнота. Защото за нея е предназначено човешкото естество от самото начало, по първо-замисъл и първо-изволение Божие. В този смисъл човекът е по преимущество Божие Откровение... Той е тварно подобие на Логоса. С това вече се предизвестява Въчовечаването на Словото като изпълнение на предвечния съвет Божи за света... И в образа на Христа се съчетава пълнотата на Божеството и пълнотата на тварта... Въплъщението на Словото според Максим влиза в Божието пръвоизволение за сътворението на света. И Премъдростта Божия различава тварите. А Божествената Любов ги съединява - помежду им и с Бога. Словото се въплъщава и тварта възхожда към Богоподобие. “Въплъщението” и “обожението” (σαρκωσις и θεωσις) са две свързани движения. В известен смисъл Словото се въплъщава винаги и във всичко (защото в света всичко е отражение на Словото), и особено в човека, поставен на предела на света като приемник на Божията благодат. И Въплъщението на Словото завършва низхождането на Бога в света, и създава възможността за обратното движение. Бог става човек, въчовечава се поради Своето човеколюбие. И човекът става бог по благодат, обожаван се - чрез своето боголюбие. В любовта се извършва “прекрасен кръговрат”, καλη αντιστροφη... Христос Богочовекът е начало и край на цялото домостроителство, средина и средоточие на всички векове и всяко битие... Божественото домостроителство е независимо от човешката свобода, от нейния избор и съгласие - защото то е първичният творчески Божи замисъл. И той щеше да се осъществи и независимо от грехопадението. “Словото стана плът” не само заради изкуплението. В действителната история Божието попечение се осъществява във вече падналия и разпокъсан свят. И Богочовекът става Изкупител, жертвен Агнец. Осъществилата се история е история на падналия и възстановяван от падението свят, изцеляван от злото и от греха. Но тайната на Богочовечеството, тайната на Божествената любов е по-обширна

и по-дълбока от изкупителното милосърдие... Цялото Откровение е Боговъплъщение и Въчовечаване на Словото. В този смисъл цялото Откровение е антропоморфично... Това пряко се отнася за Писанието. То цялото е написано за Него - за Христа Богочовека, не само за Словото. Затова е недостатъчно и дори превратно прякото и буквално разбиране на Писанието. Защото самата история винаги е само символ, явяващ и прикриващ духовната реалност. Същото се отнася и до богослужението, където всяко действие е тайнодействие, символически означаващо и осъществяващо определени събития в незримия умопостижаем план... Затова буквалното и директно разбиране на Писанието е като че - убиване на Христа, обитаван под буквата на Писанието; и закъснял иудаизъм - та нали "буквата" на Закона е отменена с пришествието на истината и благодатта. Буквализмът в екзегетиката е иудаистическа нечувствителност към Въплъщението... Защото като цяло Писанието представлява някакво Въплъщение на Словото - това е "смисълът (сила) на всички гадания и образи на Писанието и познанието на видимите и невидими твари"... Непосредствено от Словото се научават и богомъдрите отци, помазани от Духа... От Словото са и духовните озарения на древните патриарси и всички светии... Така при Максим оживява отчасти архаичната идея за "семената на Словото"... Цялото учение на преп. Максим за Богопознанието е по същество христоцентрично. Първо, цялата задача на познанието е в това да разпознае осъществяващото се Богочовечество като основна тема на тварното битие и живот. Второ, самото познание е възможно само затова, защото Бог Слово низхожда в някакви познаваеми образи, а човекът е създаден по образа на Словото, като предваряне на Неговото предизволено въчовечаване. Човекът е създаден по образ Божий и затова истината е човекообразна.

3. БОГОЧОВЕКЪТ

1. Въплъщението на Словото е основание и цел на Откровението, негова основна тема и смисъл. И от начало Бог Слово се определя за въчовечаване, за да се извърши в Богочовешкото съединение освещаването и обожението на тварта, на целия свят. Защото човекът е микрокосмос, стои на границата между световите, съединява в себе си всички аспекти на битието и е призван да обедини и събере всичко в себе си (срв. при Григорий Нисийски). В перспективата на това универсално освещаване на битието особено ясно се вижда и става разбираема умозрителната вяръност на строгия и точен диофизитизъм. Това е не само сотериологическа аксиома (или постулат). И пълнотата (“съвършенството”) на човешкото естество в Христа преп. Максим показва не само чрез необходимостта от Изкуплението (“това, което не е възприето - то не е изцелено” - и той повтаря тези думи на св. Григорий Богослов). Защото светът е създаден само за това - при изпълването на съдбата му - Бог да бъде във всичко и всичко да стане причастно Нему чрез Въплътеното Слово. Оттук е ясно, че във Въплъщението трябва да бъде възприета и усвоена от Словото цялата *пълнота* на тварното естество (*παντα τα ημων*), “без всякакъв пропуск”... В падналия свят Въплъщението се явява Изкупление, спасение. Но то е решено извечно не като средство за спасението, но като изпълнение тварното битие изобщо, като негово оправдание и обосноваване. И затова именно самото Изкупление съвсем не се изчерпва единствено само с отрицателните моменти (освобождението от греха, осъждането, тлението, смъртта). Главното е самият факт на неразделното съединяване на естествата - навлизането на Живота в тварното битие... За нас впрочем е по-лесно да разберем Въплъщението като път за спасението. И най-важна е именно тази страна - защото

ние трябва преди всичко именно да се спасяваме в Христа и чрез Христа.

2. Тайната на Богочовечеството действа в света от самото начало. Преп. Максим различава два момента и периода: “таинството на Божественото въчовечаване” и “благодатта на човешкото Обожение”. Старият Завет и неосъществилата се още история на Църквата. Евангелската история е средоточие и граница между две епохи, връх и мистически фокус на домостроителството... Тя е изпълнение (завършек) на откровенията на Словото в сътворения от Него свят, в дадения от Него закон и писание... Христос се ражда от Девата. И поради това преди всичко Той е единосъщен на нас (“същия по съществуото Си”). Но Той се ражда не от семе, а с непорочно и девствено рождение, което “се ръководи не от закона на греха, а от закона на Божествената правда”. Затова Той е свободен от греха (от наследствения грях, предаван преди всичко в “беззаконието” на плътското зачатие; срв. особено при Григорий Нисийски). Той възприема първозданата, още непорочна човешка природа такава, каквато тя е била изконно сътворена от Бога, каквато я е имал Адам преди падението. И с това “обновява” естеството, явява го без греха, “в който именно се състои ветхостта” (стареенето)... И все пак заради нашето изкупление Господ изначално подчинява Себе Си на порядъка на страданията и тлена, доброволно приема и съизволява смъртността и самата смърт, от което би могъл да бъде напълно свободен, бидейки извън греха. Господ подчинява Себе Си на последствията на греха, оставайки непричастен на самия грях... В това е Неговото целително послушание. Той става човек “не по закона на естеството”, а *по домостроителната Си воля*. “Невинен и безгрешен, Той е платил вместо хората целия дълг, така сякаш Сам е бил повинен, и с това отново ги е върнал към първобитната благодат на царството. Дал е самия Себе Си за нас като цена на изкуплението и избавлението и заради нашите

тлетворни страсти е въздал чрез Своето животворящо страдание - целителния лек и спасение на целия свят"... Христос влиза в "страдателния" (или "страстния") ред на нещата, живее в него, но остава вътрешно независим и свободен от него. "Облича се" в страдателността (по-скоро страдателността, отколкото в "страстността") на нашето естество, чрез която ние се вълличаме в греха и попадаме във властта на нечистото; но остава без-страстен, т. е. не-изменен и не-страдателен ("не-пасивен", т. е. свободен и активен) по отношение на "укорителните" или "противоестествени" ("пара-физическите") подбуди. Това е "нетление на волята" (на "произволението"). Чрез въздържание, дълготърпение и любов Христос е отблъснал и преодолял всички изкушения и явил в Своя живот всяческа добродетел и премъдрост... Това *нетление на волята* се утвърждава по-късно от *нетлението на естеството*, т. е. с Възкресението. Господ низхожда дори до вратата адави, т. е. в самата област на смъртта, и я низлага и обезсилва. Животът се явява по-силен от смъртта. Смъртта бива победена във Възкресението - в отмяната на всяка страдателност, немощ и тление, т. е. в някакво "преображение" на естеството в безсмъртие и нетление... Съществува ред на степените: битие; благо-битие (добродетел); вечно-битие (т. е. в Бога, или "обожение")... И заедно с това има ред на изкупителните действия: съединение с Бога (въплъщение), нетление на произволението (праведност на живота) и нетление на естеството или възкресение... Преп. Максим през цялото време подчертава интегриращото действие на Богочовека. Христос е обгърнал и обединил всичко в Себе Си; снел е разсечението на битието. В Своето безстрастно рождение Той е съединил мъжкия и женския пол. Чрез Своя свят живот Той е съединил вселената и рая, със Своето възнесение - земята и небето, създаденото и несъздаденото. И всичко е възвел и свел към Първо-Началото и Първо-Причината... Не само защото Той е Словото и творчески обхваща

и съдържа в Себе Си всичко. Но поради Своята човешка воля, човешкото си произволение, осъществяващо Божията воля, т. е. органически съвпадащо с нея, приемащо я като своя собствена вътрешна и интимна мяра или образец... Та нали грехопадението е било волеви акт, а затова и повреждане на волята (човешката) - раз-общаване на човешката воля и волята Божия, и разпадане на самата човешка воля сред страстите и подчиняващите я външни впечатления или въздействия... И изцелението е трябвало да проникне до първо-раната и първо-язвата на греховността, трябвало е да бъде изцеляване и възстановяване на човешката воля в нейната пълнота, събраност, цялостност и съгласие с Божията воля (срв. обичайната антитеза: Адамовото непослушание и - Послушанието и покорността Христови - преп. Максим я задълбочава със своето онтологическо тълкувание)...

3. Преп. Максим говори с езика на Леонтий. Той противопоставя *природата* (и същността) като общото и само мислимото (умосъзерцаемото), и *ипостасата* като конкретното и реалното (срв. *πραγματικὸς, υφιστάμενον*). И за него ипостасността не се изчерпва с особеностите ("свое-образието"), но е преди всичко - *самостоятелно* битие (*καθ' ἑαυτο*). "Не-без-ипостасността" (т. е. реалността) не означава непременно ипостасност, т. е. самостоятелност, но може още да говори и за "въ-ипостасеност", т. е. битие в друг и с друг. Реално е само конкретното или индивидуалното. Както и за Леонтий, ипостасата се означава не толкова от индивидуализиращите признаци, колкото от начина на битие и живот. Ипостасността не е особен и излишен признак, а реална самобитност. Затова "не-само-ипостасността" по никакъв начин не ограничава и не умалява пълнотата (или "съвършенството") на природата. Пълнотата на природата се определя и очертава от общите признаци, от "съществените" или "естествените" свойства - те са "белезите на съвършенството" (т. е. на завършеността или пълнотата)... Въплъщението на

Словото е възприемане и като че включване на човешкото естество в неизменяемата ипостас на Словото. Христос е един, “една ипостас”, и това е именно ипостасата на Словото. Човешкото е въ-ипостасено на Словото. Именно затова е казано: *Словото стана плът* (т. е. Словото е субектът...). “Стана плът” според обяснението на преп. Максим означава именно възприемане в ипостасата, “възникване” (генезис) чрез такова възприемане. В известен смисъл Ипостасата на Словото чрез Въплъщението като че ли от проста става сложна (“съставна”, *συνθετος*). Но тази “сложност” означава само, че едната Ипостас е едновременно и неразделно ипостас (т. е. личен център) за двете съединили се природи. Сложността е именно в съединението на природите, които остават без каквато и да било промяна в природните свойства. Въплъщението е “неизречено снизхождение на Бога” (кеносис), но не е “накърняване на Божеството”. И човешкото в ипостасата на Словото не престава да бъде “единосъчно” (“със същата същност”) на нас. Преп. Максим определя “ипостасното единство” именно като съединяване или свеждане на “различните същности или природи” *в единството на лицето* (ипостасата). Природите остават различни и неподобни. Тяхната “различност” не се прекратява със съединяването, запазва се и в онова неразривно и неотслабващо взаимоотношение (“*съ-проникновение*”, *περιχωρησις εις αλληλας*), което се установява със съединението. “Като казваме, че Христос е *от* две природи, ние мислим, че Той е от Божество и човечество, както цялото е от части; и като казваме, че след съединението Той е *в* две природи, ние вярваме, че Той пребивава в Божеството и човечеството, както цялото в частите. А частите на Христа са Неговото Божество и човечеството Му, *от* които и *в* които Той пребивава”... И нещо повече: не само “от две” или “в две”, но и просто - “*две природи*”... Щом няма сливане, трябва да се изброява... Човешката природа на Христа е единосъчна на нашата. Но

при това тя е свободна от първородния грях (това е свързано и с девственото рождение, с безсеменното зачатие). Другояче казано, в Христа отново е явена и осъществена първозданната човешка природа в цялата и непорочност и чистота. И по силата на ипостасното единство всичко човешко в Христа е било пронизано от Божеството, обожено, преобразено (срв. примера с разтопеното желязо). Човешкото тук е дадено в нов и особен начин на съществуване. И това е свързано със самата цел на пришествието на Словото - та нали Той е "стана плът" заради обновлението на разтлялото се естество, именно заради новия начин на битие... Обожението на човешкото не е неговото поглъщане или разтваряне. Напротив, именно в това Богоподобие (или Богоуподобяване) човешкото наистина става самото себе си. Защото човек е създаден по образ Божий и е призван към Богоподобие. В Христа се изпълнява висшата и пределна мяра на това уподобяване, утвърждаващо човешкото в неговото истинно естествено своеобразие... Обожението означава неразривна връзка, свършено съгласие и единство, преди всичко - *неразделност* (винаги "в общение един с друг"). По силата на ипостасното единство Христос, бидейки Бог, "неизменно въчовечил се", действа винаги и във всичко "не само като Бог и според Своето Божество, но заедно с това и като човек според своето човечество". С други думи, целият Божествен живот въвлича в себе си човечеството и се проявява или "источава" само чрез него... Това е "нови-ят и неизречен начин на разкриване на природните действия на Христа" - в неразделно съединение (но без каквото и да било изменение или умаляване на това, което е свойствено на всяка природа; т. е. "*неизменно*"). Възможността за такова съединение е обоснована в природната не-не-божественост на човешкия дух, който се явява опосредстващо звено в съединяването на Словото с одушевената плът (срв. при Григорий Богослов). Начинът на действие на Христа по човечество е бил различен, свръх

нашия, и дори често пъти свръх естеството, защото Той е действал напълно свободно и доброволно, без колебания и раздвоение, и в неизменно съгласие и дори срастване на всички желания с волята на Словото. И отново това е било по-скоро изпълването на човешката мяра, отколкото нейното отменяне. Във всичко се е осъществявала Божествената воля, която е движила и формирала човешкото воление. От това обаче не се е премахнало самото човешко воление. На човека подобава да твори Божията воля, като я приема като своя собствена, защото Божията воля открива и полага най-съответстващите на целите и смисъла на човешкия живот задачи и пътища... Преп. Максим вижда преди всичко единството на живота, единството на лицето. То именно затова се осъществява толкова пълно в двойството на природите, защото човешката природа въобще е подобие на Божествената. Напомнянето за Богopodobието на човека много помага на преп. Максим за разкриването и защитата православния диофизитизъм. Това е важен довод против монофизитството изобщо, с неговото антропологическо самопринизяване. При Максим я няма вече онази неяснота, която остава при Леонтий във връзка с аналогията с душата и тялото. Преп. - Максим направо отхвърля възможността за сливане (или стяжение) на ипостасите за известно време и новото им разделяне или възстановяване след това. Затова той категорично отрича възможността (дори логическата) за предсъществуването на Христовото човечество преди Въплъщението. И въобще с много голяма сдържаност използва сравнението с човешкия състав. Той винаги подчертава: ние говорим за Въплъщението на Словото, а не за обожението на човека... Поради същите тези мотиви той рязко отхвърля учението за предсъществуването на душите като съвършено несъвместимо с истината на ипостасното единство на всеки човек.

4. В учението за двойството на волите и действията в Христа православният диофизитизъм получава пълна

завършеност и определеност. И само откритото и пряко изповядване на човешкото природно действие и воля в Христа премахва всяка двусмисленост в учението за Богочовечеството. Метафизическите предпоставки на разсъжденията на преп. Максим за двете действия (енергии) могат да бъдат изразени така. Първо, волята и действието са съществено свойство на духовната природа, те са *природно* или *естествено* свойство. Затова от двойството на природите неизбежно следва двойството на действията (природните) и всяко колебание в признаването на тяхното двойство означава невнятност в изповеданието на двете естества И второ, трябва ясно и точно да се различава *волята (природната)* като основно свойство на духовното битие ($\theta\epsilon\lambda\mu\alpha\ \phi\upsilon\sigma\iota\kappa\omicron\nu$) и *избирателното воление*, волевият избор и колебание между различните и разнокачествени възможности ($\theta\epsilon\lambda\eta\mu\alpha\ \gamma\upsilon\omega\sigma\iota\kappa\omicron\nu$)... Преп. Максим се спира много подробно на тези предварителни определения. Защото именно тук се разкрива основното разногласие с монотелитите. Те утвърждавали единичността на воленията и действията в Христа, единичността на *личната* (ипостасната) воля - защото един е Христос, един е Изволяващият; следователно, едно е волението и една е волята. Не включва ли единството на лицето и единство на волята? и няма ли да отслаби допускането на две воления единството на Богочовешкия лик? Недоуменията на монотелитите откривали един действителен богословски въпрос: какво може да означава двойството на изволенията (и действията) при единство и единичност на Изволяващия субект? Преди всичко тук всъщност има два въпроса. И понятието за "ипостасна воля" също може да означава две неща: или поглъщане или разтваряне на човешката воля в Божествената (динамическа единичност на изволението); или допускане на някаква "трета" воля, съответстваща на "сложната ипостас" на Богочовека като особено начало независимо и едновременно със съединяващите се приро-

ди. Преп. Максим отстранява преди всичко това последното предположение: цялото не е нещо трето, няма отделно съществуване независимо от своите образуващи; целостността означава само нов и особен *начин* на съществуване и действие на тези образуващи, но при това не възниква и не се открива никакъв нов източник на волята и действието. Единството на ипостасата в Христа определя начина на саморазкриване на природите, но не създава никаква отделна, “трета” и независима реалност. (Ипостасата на Богочовека “има само това, което е свойствено на всяка негова природа”). А освен това нали Ипостасата на Христа е Ипостас на Словото, предвечна и неизменяема, която е станала ипостас и за възприетото човечество. Изглежда сякаш единството на “ипостасното изволение” практически може да означава само единичност на Божията воля (побираща в Себе Си човешката). А това очевидно би повредило пълнотата (т. е. “съвършенството”) на човешкия състав в Христа. Още по-малко може да се говори за временно и “относително” усвояване на човешката воля от Словото поради домостроителното приспособяване - това би означавало да се въвежда докетизъм в тайната на Въплъщението... Волята е свойство на природата (на разумната природа); “силата на стремежа към съобразното с природата, обгръщаща в себе си всички свойства, съществено принадлежащи на природата”, както определя преп. Максим. И трябва да се прибави: това е силата на разумната душа, разумният стремеж (“словесен” или “логически”); и - стремеж свободен и “властен”, κατ’ ἐξουσίαν. Волята като способност за желание и (свободно) решение е нещо природно или вродено. “Разумната” природа не може да не бъде волева. Защото разумът е по съществуването си “самовластен”, той е “владичество” начало, т. е. начало на самоопределянето, способността да се определяш от себе си и чрез себе си - тук е границата, която разделя “разумните” (“словесните”) същества от “не-разумните” или “без-словес-

ните”, сляпо увличани от природната мощ. На преп. - Максим възразявали така: нима няма в самото понятие за “природа” един неотстраним оттенък на необходимост или неизбежност, и по този начин понятието “природна воля” съдържа в себе си вътрешно противоречие. (В това същото навремето упреквали св. Атанасий, а Теодорит упреквал Кирил)... Преп. Максим решително отхвърля този упрек. Защо природата да е необходимост? Нима трябва да се казва, че Бог е принуден да съществува, че Той по необходимост е благ? В тварните същества “природата” определя целите и задачите на свободата, но не ограничава самата нея... И тук ние стигаме до основното различие: *воля* и *избор*, *ῥωσμη*; може да се каже: желание и изволение, или произволение, едва ли не произвол... Свободата и волята съвсем не са произвол... И свободата на избора не само не е част от съвършенството на свободата, а, напротив, тя е умаление и изкривяване на свободата. Истинската свобода е безразделното, непоколебимо и цялостно устремяване и влечение на душата към Благо-то. Тя е цялостният порив на благоговението и любовта. “Изборът” съвсем не е задължителното условие за свободата. Бог желае и действа в съвършена свобода, но именно Той не се колебае и не избира... Изборът (*προαρεσις*, т. е. собствено “предпочитанието”, както отбелязва самият Максим) предполага раздвоение и неяснота, т. е. непълнота и нетвърдост на волята. Само грешната и немощна воля избира и се колебае. Падението на волята според преп. Максим се заключава именно в това, че е изгубена целостността и непосредствеността, че волята от интуитивна става дискурсивна, че желанието се разгръща в много сложен процес на търсене, проба, избор... И ето в този процес се намесва личното, особеното. Така се формират личните желания... Тук се сблъскват и се борят несъизмерими влечения... Но мерило за съвършенството и чистотата на волята е нейната простота, т. е. именно целостността и едновидността. И това е възмож-

но само чрез: Да бъде Твоята воля! Ето това е висшата мяра на свободата, висшата действителност на свободата, приемаща първотворческата Божия воля и поради това именно изразяваща истинските дълбини на самата себе си... Преп. Максим винаги отделя особено внимание на действителността и действеността на *човешката* воля в Христа; иначе цялото домостроителство би се превърнало в призрак. Христос като "новия човек" е бил пълен или "съвършен" човек и е възприел всичко човешко за изцеление. Но именно волята (пожелаването) е била източникът на греха на ветхия Адам, и затова именно тя най-много се е нуждала от изцеление. Спасението нямаше да се извърши, ако не беше възприета и изцелена волята. Но и цялата човешка природа в Христа е била безгрешна и непорочна - това е природата на Първозданния. И Неговата воля е била първозданната воля, тази която още не е била докосната от диханието на греха. В това е цялото своеобразие на човешката воля в Христа (тя се отличава от нашата "по отношение на склонността към греха", но само по това). В нея няма колебание и противоречия. Та е вътрешно единна. И вътрешно се съгласува с волята на Божеството. Няма (пък и не би трябвало да има!) сблъсък или борба между двете природни воли: защото човешката природа е създаване Божие, осъществената Божия воля; затова в нея няма (и не може да има) нищо противно (или противящо се) на Божията воля. Волята Божия е нещо външно за човешката воля, но е именно неин източник и предел, начало и телос. Разбира се, това съвпадане или съгласие на волите съвсем не е тяхното сливане... В известен смисъл човешките действия и волята в Христа са били над или свръх естеството. "Защото чрез ипостасното съединение тя е била всецяло обожена, поради което е била и съвършено непричастна на греха"... Чрез ипостасното съединение със Словото всичко човешко в Христа е било укрепено и преобразено. Това преображение се проявява преди всичко в съвърше-

ната свобода - човешката природа в Христа е иззета от властта на естествената необходимост, под която тя се е оказала само по силата на греха. И ако тя остава в рамките на естествения порядък, то това не е по принуда, а волно и властно. Спасителят волно и свободно приема върху себе си всичката немощ и страданието на човека, за да го освободи от тях - както огънят разтапя восъка или слънцето разсейва мъглата... Преп. Максим различава двойко усвояване (същото отличавање има по-късно и при Дамаскин). Първо - *естественото* (или същественото). Словото приема цялата пълнота на човешкото естество в неговата първозданна невинност и безпорочност, но вече в онова немощно състояние, в което то е изпаднало поради греха, с всички слабости и недостатъци, които са последица от греха или дори възмездие за греха, но сами по себе си не са нещо грешно (т. нар. "неукоризнени страсти" - глад и жажда, страх, умора...). И при това възприемането на немощите и принизяването е акт на свободното подчинение, защото при непорочното естество не съществува необходимостта то да пребивава в немощ, под власт и т. н. Специално трябва да се отбележи, че преп. Максим направо приписва на Христа всеведение и по човечество; нали "неведението" според неговото разбиране е било един от най-позорните недостатъци на човешката природа в греха... И второ - *относително* усвояване (или "икономическо"), възприемане в любов и състрадание. Така били възприети от Спасителя грехът и вината на човека, неговата греховна и порицавана немощ... Според описанието на преп. Максим човешката природа на Христа се явява особено активна, действена и свободна. И това се отнася най-вече за изкупителните страдания. Това била *волна страст*, свободно приемане и изпълнение на Божията воля. В непорочния живот на Спасителя се е извършило възстановяване на образа Божи в човека - чрез човешката воля. И чрез волното приемане на очистващото (*не* наказателното) страдание Христос е разрушил

властта на волното възделение и греха на първия Адам. Това не е било възмездие или наказание за греха, а движение на спасяващата Любов... Преп. Максим обяснява изкупителното Христово дело като възстановяване, възглавяване и събиране на цялото творение с онтологически, а не с морални термини. Но именно Любовта е движещата сила на спасението... А повече от всичко- Любовта, явена на Кръста... Христовото дело ще се изпълни във Второто Пришествие. Към него, към “духовното” явление на Словото ни води Евангелието, както Старият Завет ни е водил към Въплътителото се Слово (тук лесно разпознаваме оригеновския мотив).

4. ПЪТЯТ НА ЧОВЕКА

1. Човек е създаден в свобода. Той е трябвало да пребивава в свобода. И в свобода е паднал. Падението е акт на волята; и грехът е преди всичко във волята - той е състояние или форма, или разположение на волята... Човекът е свободно същество; това значи, че той е волево същество... И грехът е неправилен избор или неправилна насоченост на волята... Злото е немощ и недостатъчност на волята. Злото има “елиптичен” характер. Тук преп. Максим е много близък до св. Григорий Нисийски (срв. и Ареопагитиките). Злото не съществува за себе си. Злото е реално в свободното отвъръщане на разумната воля, която се отклонява от Бога и със самото това се насочва към не-битието. Злото е “не-съществуващо” преди всичко именно бидейки такова устремяване или воля за не-битие... Грехопадението се проявява преди всичко в това, че човек пада в обладаността от страстите. Страстта е болест на волята. Тя е загуба или ограничаване на свободата. Преобръща се иерархията на естествените сили на душата. Разумът губи способността и силата за контрол над нисшите сили на душата - човекът страдателно (пасивно, т. е. “страстно”) се подчинява на стихийните

сили на своята природа, бидейки увличан от тях - той се рее в беспорядъчното движение на тези сили... Това е свързано и с духовното ослепление. *Немоцта* на волята е свързана с *незнанието* на разума ($\alpha\nu\nu\omicron\iota\alpha$, като противоположност на $\gamma\nu\nu\omicron\sigma\iota\varsigma$). Човекът забравя и губи способността да съзерцава и рапознава Бога и Божественото. Неговото съзнание е препълнено със сетивни образи... Грехът и злото са движение надолу и отдалечаване от Бога. Човекът не само не преобразява и не одухотворява света или природата, където е бил поставен за свещеник и пророк, не само не издига природата над нейното ниво. Но и сам се принизява, пада под своята мяра. И призван за обожение, той се уподобява на безсловесното животно; призван към битие - избира не-битието. Създаден от душа и тяло, в грехопадението човекът губи своята цялостност, раздвоява се. Умът му загрубява, изпълва се със земни (или землисти) и чувствени образи. И самото тяло загрубява... В тези общи заключения за природата и характера на злото преп. Максим само повтаря утвърдени и общоприети мнения. Оригиналното при него е само настойчивото акцентирание върху волевите моменти. И това му позволява с още по-голяма последователност да развива аскетическото учение за подвига именно като преобразование именно на волята... Изобщо в своята антропология преп. Максим е най-близо до Григорий Нисийски. Заради греха (т. е. заради “греха на произволението”) човекът бива облечен в “кожени ризи”. Това е немоцта на естеството - неговата страдателност, грубост, смъртност. Човекът се въвлича в самия водовъртеж на природното тление. Неговата страдателност е някакво иманентно изобличаване на страстността, разобличаване на нейните вътрешни противоречия. Тлението на човека най-ясно проличава в греховното му раждане - от семето, т. е. от мъжката похот и от сладострастието, като при безсловесните животни (срв. при Григорий Нисийски). Именно чрез това греховно раждане тлението и немоцта на есте-

ството се разпространяват и като че ли се натрупват в света. За преп. Максим “раждането” (γεννησις за разлика от γενεσις) е своеобразен синоним на първородния грях (греховност). Обективно грехът е безизходността на страстта - порочен кръг: от сладното раждане (в беззаконие, грях и чрез тление) до тленната смърт. Именно това преди всичко трябва да бъде изцелено чрез новото оживяване, чрез “вхождението” на Живота в областта на смъртта. Но свободата на човека не е угаснала в грехопадението и в греха - тя само е отслабнала. По-добре е да се каже, че много е възрастнала инерцията на естеството след грехопадението - то цялото е прораствало с филизите на “неестествените” (“парафизически”) страсти, натежало е. Но способността за свободно движение, обръщане и завръщане не е изчезнала и не е била отнета. В това е залогът за въз-ставането и освобождението от властта на тление-то и греха. Избавя ни и ни освобождава Христос. Но това избавление всеки трябва да възприеме и да преживее в самия себе си, творчески и свободно. Именно защото то е освобождение, излизане (“изход”) на свобода от робството и гнета на страстите, то е и преход от пасивност към активност, т. е. от страдателност (включеност в кръговрата на безсловесната природа) към подвижност, към творчеството и подвига... Преп. Максим винаги ясно различава тези два момента: *естество* (природа) и *произволение* (воля). Естеството е излекувано и изцелено от Христа веднъж завинаги, без актуалното участие на отделните лица и дори независимо от възможното тяхно участие (и грешниците ще възкръснат!). Но всеки трябва да се освободи в личен подвиг. Към това освобождение именно бива призван всеки - заради Христа и в Христа.

2. Християнският живот започва от новото рождение в кръщелната купел. То е Божи дар. Това е участие в непорочното и чисто Христово рождество от Девата. Но към кръщението трябва да се пристъпва с вяра и само чрез вяра се възприемат преподаваните дарове на Духа...

В кръщението се преподават *силите* за новия живот, или *възможността* за нов живот - *δυναμις*. Осъществяването е задача на свободния подвиг. На човек се дава “благодатта на безгрешността” (*της αναμωρτησιας*) - той може вече и да не прегрешава, но трябва и действително да не съгреша. Той трябва да се усъвършенства. Трябва да изпълни заповедите, да “о-действие-твори” добрите начала в себе си... Благодатта чрез тайнствата освобождава човека, откъсва го от Първия Адам и го съчетава с Втория. Тя го въздига над мярата на естеството - защото обожението вече започва... Впрочем това е само изпълнение на естественото призвание на човека - защото той е и създаден, за да надрасне самия себе си, да стане свръх себе си. Именно затова действието на благодатта не може да бъде само външно и никога не е насилствено. Благодатта предполага търсене и възприемчивост. И тя пробужда свободата, възбужда и оживява произволението. Именно “произволението” е пазителят на благодатта. Преп. Максим смята синергизмът на “произволението” и “благодатта” за самоочевиден. Даровете, подавани в тайнствата, трябва да бъдат удържани и отгледани. И само чрез произволението те могат да се проявят, да се претворят в реалността на новия човек... Тайнствата и подвигът са два неразривни и неотделими момента на християнския живот. Това отново е пътят на Божественото снизхождение и човешкото възхождение и тайнствената среща на Бога и човека - в Христа. Това се отнася и до личния живот на всеки християнин - и във всяка душа трябва сякаш отново да се роди и възплъти Христос (срв. при апостола: “а Христос живее в мене”, Гал. 2:20). А това се отнася и до устроението на Църквата като Тяло Христово. В нея Въплъщението непрестанно продължава и се изпълва... Но Бог, Който снизхожда и низхожда, трябва да бъде познат и признат. В това е темата на подвига и историята - ответното движение насреща, самоотречението заради обожението.

3. Подвигът е преди всичко- борба със страстите. Защото целта на подвига е именно без-страстието... Страстта е погрешното разположение на волята, която е обърната към низшето, към сетивното, вместо към духовното и висшето, и в този смисъл - извращаване на естествения ред, изкривяване на перспективата. Злото е *пред*-почитане на сетивното; и именно качеството си на погрешно *пред*-почитано - сетивното или видимото става греховно, опасно, отровно, зло. “Видимото” трябва да обозначава и проявява “невидимото”, т. е. духовното - именно в тази символическа прозрачност е целият смисъл и оправдание на неговото съществуване. И следователно “видимото” се обезсмисля, когато става непрозрачно, когато засенчва и закрива духовното, когато се възприема само за себе си като нещо окончателно и самодостатъчно. Не видимото като такова, а извънмерната и погрешна оценка на видимото е зло и грях. Страстта е точно такава *пре*-оценка, *пред*-почитане - известна прикованост или привързаност към сетивния свят. “Страстта е не-естествено движение на душата или поради несмислена любов или заради безразсъдна ненавист към нещо сетивно или заради нещо сетивно... И отново: злото е погрешно съждение за познати неща, съпровождано от неподобаваща употреба”... Преп. Максим повтаря обичайната аскетическа схема на развитието на страстта: около внедрилия се в душата сетивен обра-. Възникват като че измамни точки на кристализация в душевния живот на човека. И затова се нарушава целият душевен строй. Могат да се различат три типа страсти: *самолюбие* (плътско), *насилничество* (или ненавист) и *неведение* (духовна слепота). Но светът на страстите и много пъстър и многообразен... В него има два полюса: удоволствие и слава... Заедно с това преп. - Максим винаги подчертава, че човек постоянно се намира ако не точно под властта, то поне под тайното влияние на бесовските действия. Многообразните демони като че кръжат и обикалят около всяка душа, като се стараят да

я отлекат, да я заинтригуват чрез чувственото, да приспят ума и духовната възприемчивост... Това демонско въздействие е много мощен фактор. Но все пак изходът на борбата винаги зависи от волята и крайния избор... И самото зло, и страстта имат динамичен характер. Това е погрешна преценка за нещата, а поради това погрешно и вредно поведение - погрешно и вредно, защото отклонява от истинските цели и отвежда в пустотата и безизходицата на небитието; то е безцелно и затова - нищо не осъществяващо, а напротив - то е разсейващо и разлагащо. Или, да го кажем иначе - разстройване, безпорядък, разпад... Може да се каже - *беззаконие*, *ανομία*. А противовес на беззаконието представлява законът въобще. Това е отчасти "естественият закон", вписан в самата природа на човека като изискване да се живее "съобразно на естеството"; чрез съзерцанието на света може да се разбере, че този "естествен закон" е установената за нещата Божия воля и мяра. Законът е именно порядъкът, мярата, редът, разположенето, строят. Пребивавайки в упадъчна немощ обаче, на човека му е било много трудно да се ръководи единствено от този "естествен закон". И на него му е бил даден писаният закон, законът на заповедите. По съдържанието си това е същият този закон на естеството, но изразен и изложен по друг начин, по-просто и по-понятно, подстъпен, но именно поради това и недостатъчен. Това е само прообраз - прообраз на евангелския и духовния закон, който е и по-дълбоко, и по-високо от естеството, и непосредствено възвежда човека към Бога. По-точно казано, това са три различни израза на единия закон, на едното задание и призвание на човешкия живот. Важен е вече самият *мотив на закона* като мяра (по-скоро вътрешна, отколкото външна). И една от задачите на подвига е *устроението* на душата... Победата над страстите е преди всичко устройване. Това е формалния аспект. А по същество това е очистване, катарзис, освобождаване от чувствените окови и пристрастия. Впрочем и катарзисът е

устройство - изравняване и възстановяване на вярната иерархия на ценностите... Аскетическото “делание” (πραξις или “практическо любовъдрие”) е именно преодоляване или изкореняване на страстта в човешката душа. Главното в него не са определените външни действия, а вътрешната борба. И преди всичко трябва да бъдат обуздани желанията и възжеленията, така да се каже, да бъдат вградени в строгия строй на душата. Тези нисши, но естествени сили на душата трябва да бъдат обърнати към действителните Божествени цели - чрез силата на разумното провиждане. Умът трябва да стане наистина “владичествен” в човека, средоточие на всички сили на душата - и сам трябва да получи своето средоточие и опора в Бога... Това е моментът на *въздържанието*. Често при това се налага да се прибегва до резки и хирургически мерки за лечение - да се отсичат и изкореняват склонностите и пристрастията, “волните страсти” (т. е. пристрастията на волята)... Съществува и друга страна: “неволните страсти”, т. е. страданията (срв. при Марк Подвижник за “волните” и “неволните” страсти). По-точно е да наречем това - изкушение или изпитание чрез страдание, печал от страданието. Това е лоша и светска печал, всъщност - прикрита похот, неудовлетворена и смъдяща, възжеление за наслаждения. Тези “неволни страсти”, т. е. страдание, трябва да се *търпят*, без огорчение поради лишаването от наслаждения... И още по-далечно и по-трудно е преодоляването на ненавистта и гнева - стяжението на *кротост*. Това е определена нечувствителност към раздразненията... Така се смирят страстните сили на душата. Но остава нещо още по-голямо. Трябва да се прегради пътят на съблазните. Това включва в себе си, от една страна, упражняване на сетивата, а, от друга - *мисленна борба*, очистване и преодоляване на помислите. Именно тук се решава аскетическата задача. Защото иначе опасността от греха винаги се заражда отново. Трябва да се прогонваме помислите, като съсредоточаваме своето

внимание върху друго, като събираме ума в духовно трезвение и молитва - или във всеки случай, като ги неутрализираме, възпитавайки в себе си определено безразличие към тях... Тук “деланието” от отрицателно става положително. Трябва не само да се отсичат страстите, но и да се върши добро - и безстрастието не се изчерпва само с потискането на страстите, но означава и някакво положително състояние на душата. “Деланието” започва от страха Божи и се извършва в страха. Но любовта прогонва страха, по-скоро го преобразява в благоговееен трепет. В същото време прозрява умът, съзрява до съзерцание, за да бъде способен да възходи още по-високо. Безстрастието и гносисът водят заедно до Божествената любов. В нея има степени и тя самата е стихия на подвига, преуспяването и съвършенството. И стяжението на чистата и неразделна любов е предел и задача на аскетическото “делание”. По мярата на своето възрастване любовта се разгаря и поглъща в себе си всички душевни движения. В любовта се изпълва и като че свършва подвигът. Любовта е свободна.

4. Аскетическото делание е преодоляване и погасяване на греховното самолюбие. И то се осъществява в любовта. Любовта е пълно самоотречение и самозабвение - “тогава, когато душата не поставя нищо по-високо от познаването на Бога”. Тази любов Максим нарича *αγάπη*. По-късно вече, в самите висини на тайнствения живот се разгаря Божественият ерос... Любовта ражда знанието (“гносис”). Това знание е *съзерцанието* - “естественото съзерцание”, т. е. провиждането на Божествените мери на битието. Има пет основни теми на познанието (или съзерцанието): за Бога, за видимото, за невидимото, за Божия промисъл и за Божия съд (срв. при Евагрий; изброяването на петте “съзерцания” възхожда, струва ми се, към Ориген). И отново тук има свои степени. Първо се познават само основанията (“логосите”) на естественото битие, след това се постига мисленият или умният свят - и едва накрая закаленият в молитвеното изкуство

ум познава Бога. “Богословското познание” (или “незабравимото познание”) е осъществимо само в продължителния съзерцателен подвиг. Под съзерцание изобщо преп. Максим разбира не простото виждане за нещата такива, каквито са дадени в ежедневния опит, а своего рода духовна прозорливост и дар на благодатно озарение. Съзерцанието е *познание в Словото*, виждане на света в Бога (или на Бога в света) така, както той е вкоренен в непостижимата Божествена простота. Само чрез духовното озарение умът получава способност да разпознава енергиите на Логоса, скрити и затаени под сетивните покрови. И съзерцанието е неотделимо от молитвата. В съзерцателното проникване към източниците и съзидателните основи на битието човешкият ум се уподобява на Божествения - става малък логос, отразявайки в себе си великия Логос. И това е вторият етап на духовното възстановяване (“апокатастасис”)... Но то все още не е върхът и пределът на духовното възхождение. В съзерцанието умът познава умния свят и Бога като Творец и Промислител, и Съдия. Но умът трябва да излезе и от умния свят, и да възлезе още по-високо, в самия таинствен мрак на Божеството. Това е целта и задачата на подвига: срещата с Бога, вкусването (или по-точно - пред-вкусване) на Божественото блаженство. Това е степената и състоянието на чиста молитва. Умът се въздига над формите и идеите и се приобщава към Божественото единство и мир. В този свят той познава Пресъществена Троица и сам се формира и обновява по образа на Троицата. В тези висоти подвижникът става храм и обител на Словото. Той намира покой на всеблагото Божие ложе и се извършва тайнството на неизречимото съединение. Това е бракът и обручението със Словото... В действителност християнинът преминава целия свой път заедно с Христа. Защото живее в Христа и Христос живее в него. Изпълнението на заповедите съединява с Христа, защото те са негови енергии. И съзерцанието довежда при Христа,

Въплътеното Слово, като към източник и средоточие на идеалния свят... Преп. Максим много и подробно говори за таинственото вселяване и живот на Христа във вярващите души. При това той се позовава на Григорий Богослов (словата му на Рождество и на Пасха). Това е един от мотивите на аскетиката на преп. Максим: животът в Христа. Другият мотив също отвежда при Григорий Богослов: съзерцанието на Троицата. Но тук Максим е по-близо до Евагрий. Чрез Евагрий той е получил наследството на Ориген. Отнесъл се е свободно към него. Отчел е и е претворил в своя синтез опита и благочестието на Ориген. И решително е отхвърлил неговите метафизически домислици и изводи.... Изобщо преп. Максим не е много оригинален в своята аскетика. Всички негови мисли могат да бъдат срещнати при по-ранните учители и писатели. Максим иска именно само да преповтори приетото учение. Но той дава синтез, а не компилация.

5. Съдбата на човека се решава в Църквата... Църквата е образ и подобие Божие. Дори и затова, че е единна. “Защото и тя чрез благодатта на вярата извършва във вярващите същото неслитно единение, каквото осъществява в различните съществуващи неща със Своето безкрайно могъщество и мъдрост Творецът, съдържащ всичко в Себе Си”. Църквата съединява в себе си вярващите. Или по-точно, сам Христос съединява и възсъединява в нея със Себе си своите създания, които пак от Него са получили и самото битие ... И в същото време Църквата е образ и подобие на целия свят, представлява някакъв микрокосмос. Църквата е подобие на човека и - като че някакъв “макро-човек”... Църквата ще се устройва и нараства, докато не вмести в себе си всички призвани и предопределени. И тогава ще настъпи краят на света. Тогава ще се прекрати времето и всяко движение - всички ще спре, защото ще се бъде окончателно установено. Светът ще умре, защото ще овехтее; ще умре с видимата си страна, но и ще възкръсне от старостта отново нов, в

деня на чаканото възкресение. И човекът ще възкръсне в света или със света, както част с цялото, както голямото в малкото. Възкресението ще бъде обновяване и одухотворяване. Няма да има повече тление. Тварта ще получи вечно битие, нерушимост - заради човека. Бог ще бъде всичко във всички. Всичко ще стане съвършен символ на едното Божество. Всички ще явява само Бога. Нищо няма да остане извън Бога (εκτος Θεου). Преп. Максим напомним известната аналогия с разтопеното желязо. И все пак в този Божествен пламък не ще изгори нито природата, нито човекът, нито дори "самовластието" или свободата на човека... В своите есхатологически размишления преп. Максим е много близък до Григорий Нисийски и чрез него - до Ориген. И цялата схема на мисълта при него е същата - разпадане и възстановяване на исконния ред, т. е. апокатастасис. Но това е апокатастасис на природата, а не на свободата. "Естеството" ще бъде възстановено напълно и изцяло. Но това още не означава, че и свободата изцяло ще се предопредели към доброто. *Още* не значи... Защото свободата или волята е особена и несводима към нищо друго реалност... Може да се мисли, че от опита на аскетическата борба Максим е узнал за това своеобразие и ирационалност на волята. Да се познае доброто все още не означава - да се възлюби (или избере). Човекът е способен и да не обикне опознатото добро. Тук преп. Максим направо се разминава с Григорий Нисийски... Логосът ще бъде всичко за всички. Но не за всички той ще бъде блажената събота и покой. За праведните огънят на Божеството ще се открие като просвещаваща светлина, за нечестивите - като изгарящ и жарък пламък. За подвизавалите се и събралите в подвига своите естествени сили това ще бъде радост и покой. За онези, които не са готови това може да се окаже само безпокойство и болка... Цялата природа ще бъде възстановена в нейните изначални и естествени мери ("непропускащ апокатастасис"). Бог в Своята неизмерима лю-

Бог ще прегърне цялото творение, добрите и злите; но не всички и не всички еднакво или подобно (“аналогично”) ще получат участие в Неговата любов и радост. Преп. Максим различава: *обожение по благодат* (κατά χάριν) и *съединение без благодат* (παρα τὴν χάριν). Всичко съществуващо е причастно на Бога, доколкото има от Него самото си битие и се крепи от действащите Му сили. Но това все още не е благодатното причастие. За изпълнението на отсъденото Бог ще възстанови цялата пълнота на Своето творение не само в битието, но и във винаги-битието. И все пак не в благо-битието. Защото благо-битието не може да бъде дадено отвън, извън изискващата и възприемаща любов. Бог ще подаде и ще върне на грешниците всичко, от което те са се лишили чрез греха, ще възстанови душите им в пълнотата на естествените сили и способности. Те ще получат способност за духовно познание и нравствена оценка. Те ще познаят Бога. Може би дори ще загубят спомена за греха и ще дойдат при Бога - в някакво “разумение”, τῆ ἐπιγνώσει. Но няма да приемат причастие на Неговите блага, οὐ τῆ μεθεξεί των ἀγαθων . Само праведните са способни да вкусят и да се наслаждат, само те се причастяват към Живота. А хората със зла воля, разпадащи се в своите помисли и пожелания, са далеч от Бога, чужди са на живота, постоянно умират (тлеят). Те не ще вкусят от живота. И ще се измъчват от закъснялото раскаяние, от съзнанието за безсмислеността на изминатия вече докрай път. Това ще бъде неизречима скръб и печал... Според преп. Максим, не Бог, а самият грешник приготвя за себе си мъка и скръб в деня на съда. Защото блаженството и радостта са възможни само чрез *свободното* съгласуване на човешката *воля* с Божествената, чрез волното и творческо изпълнение на Божествените определения, чрез освещение и преображение на самата воля в изпълнението на заповедите Му. Преп. Максим не предпоставя, че ясното познаване на истината неизбежно трябва да определи волята към

истината... Максим направо отхвърля Оригеновата концепция за апокатастасиса. Разбира се, злото и грехът са само във волята, но това не означава, че те ще се разсеят като привидение. Като аскет и като богослов, защитаващ реалността на човешката свобода (воля) в Христа, Максим не може да не се противопостави на Ориген и оригенистите с техния интелектуализъм... В различието на задгробната съдба е последното обосноваване и оправдание на подвига. Той влиза като определяща сила в последния съд. Защото човекът е призван именно за творчество и дело. Призван е за това, да вмести в своята воля Божията. И само хората с добра воля (т. е. с праведни стремежи) ще намерят в Божиите с³дби удовлетворение, ще намерят в любовта и радостта на Богообщението предел и изпълнение на своя живот. За другите Божията воля ще остане външен акт... Обожението е целта на тварта и заради него е създадено всичко съществуващо. И всичко ще бъде обожено - Бог ще бъде всичко във всичко. Но това няма да стане с насилие. Самото обожение трябва да бъде прието и преживяно в свобода и любов... Преп. - Максим прави този извод от точното христологическо учение за двете воли и двете действия...

VIII ПРЕПОДОБНИ ИОАН ДАМАСКИН

1. ЖИТИЕ И ТВОРЕНИЯ

1. За живота на преп. Иоан знаем твърде малко. Известните ни жития са създадени късно (вече в XI век), и в тях трудно може да се отдели безспорното и достоверното. Иоан бил родом от Дамаск, носел наследственото прозвище Мансур (което значи: “побеждаващ”). Годината на неговото рождение не може да бъде точно определена, това е бил краят на VII век. Бащата на Иоан, който се е казвал Сергей (Ибн-Серджун), е служел в двора на халифа със звание “велик логотет”, т. е. събирач на данъци (по-скоро откупчик или митар). Впоследствие той бива сменен от самия Иоан... Иоан е получил добро образование. По предание той е учил заедно с Козма (впоследствие Маюмски) при някакъв пленен монах от Калабрия (на име също Козма). У него много рано се пробуждат богословските интереси. Ние не знаем кога точно Иоан се отделя от двора и се затваря в обителта св. Сава. Можем да предположим, че това е станало още преди иконоборческите вълнения. Забележителните слова на преподобния в защита на светите икони привлекли към него всеобщото внимание. Житието на преподобният разказва за клеветите и гоненията срещу него в двора на халифа, за жестокото наказание и чудесното изцеление. В манастира преподобният водел строг и затворен живот - в смирение и послушание. И това така ярко и трогателно е описано в общоизвестния житиен разказ. Тук преп. Иоан се занимава преди всичко с писателство - много точно се отзовава на богословските теми на деня. И в същото вре-

ме съставя “божествени песнопения”. По негово собствено указание той бива ръкоположен за презвитер от Иоан Иерусалимски (V), т. е. това става не по-късно от 734 година. В Иерусалим той остава за кратко. Не ни е известна годината на смъртта на преподобния. Може да се мисли, че той е починал още преди иконоборческия събор през 753 година.

2. В историята на богословието мястото на преп. Иоан се определя преди всичко от трудовете му със систематически характер. Това е неговият “Източник на знание” (посветен на Козма Маюмски). Този обширен догматически свод се състои от три неравни части. Първата, “философските глави” или още диалектиката, е съставена по Аристотел (срв. тълкуванията на Порфирий и Амоний). Тук най-вече става дума за определянето на основните понятия. И заедно с това тя е своего рода естествено богословие, “познание на съществуващото като такова”... Втората част е озаглавена: “За ересите накратко”. Това е кратък преглед на ересите и заблужденията (всичко 103), съставен най-вече по литературни източници (като се започне от Епифаний). Интересни са приведените текстове относно заблужденията на месалианите и цитатите от Филопон (за същността и ипостасата). Този кратък ересиологически очерк завършва с богословско изповедание на вярата... Третата част е “Точното изложение на православната вяра”. Това е опит за система. И все пак материалът е събран много неравномерно и за много членове на вярата не се споменава въобще (няма специална глава за Църквата). Няма строг порядък в изложението. Най-много се говори на христологическите теми - чувства се, че съвсем неотдавна това са били крамолни и тревожни теми... В изложението Дамаскин следва, често буквално, предшестващите отци, особено Григорий Богослов и “Великия Дионисий” и по-рядко другите кападокийци, Кирил и Леонтий. Позовава се много рядко на други отци, от западните споменава само папа Лъв, на до-никейските

отци въобще не се позовава. Дамаскин не претендира за самостоятелност. Напротив, той се стреми да изрази именно общото и прието мнение или вяра. При това той свободно и творчески борави с богословското предание, различава основното от страничното, не се впуска в спорни разсъждения, но и не затваря проблематиката... Във философията Дамаскин изхожда от Аристотел, най-точно би било да го наречем еkleктик - в много случаи той е по-скоро платоник под влиянието на своите отечески авторитети (Григорий Богослов или Дионисий). Влиянието на този догматически свод (по-скоро свод, отколкото система) е било голямо и на Изток и на Запад. Впрочем творчески продължители на Дамаскин няма и във Византия. Още в началото на X век Дамаскиновият свод бива преведен на славянски. Може би дори още приживе Дамаскин бива превеждан на арабски. В XI век, по поръчение на папа Евгений III, "Точното изложение" е преведено на латински (1150) и с този твърде неизправен превод се ползва Петър Ломбардски, а след него и Тома Аквински.

3. От догматическите произведения върху частни проблеми и предимно полемически характер трябва да споменем преди всичко знаменитите слова "Против онези, които отхвърлят светите икони" - те са три и са писани в 726 - 730 г. Тук Дамаскин подкрепя своите догматически разсъждения със свод от отечески и други свидетели. Интерес представлява книгата на Иоан "против яковитите" (известна ни в две изложения). До нея се доближават ред отделни догматико-полемически очерци - против монофизитите, против монотелитите и манихеите. Особено важно е да отбележим известния сборник "Свещени Съпоставяния" (Свещени Паралели). Това е свод от текстове и отечески изречения по различни въпроси на вярата и благодетството, разположени в азбучен ред по предмети. Първоначално обаче, целият материал е бил изложен систематически, в три раздела: за Бога, за човека, за добродетелите и пороците. Съхранени за преписи и на тази първо-

начална редакция - нея именно можем да приписваме на самия Иоан. Впоследствие неговият свод не веднъж е бил подложен на обработка, по същия начин както и той продължавал делото на своите предшественици.

4. Особено внимание изискват трудовете на Дамаскин като песнописец. Още Теофан го нарича “Златоструен” - “заради обилието на благодатта на Св. Дух в него, която се лее в словата и в живота му”. Много е трудно да бъде определен точно обема на песенното творчество на Иоан. Едва ли може да му бъде приписано като негово лично дело съставянето на “Октоиха” - това е труд на цяла поредица поколения, в който има дял и Дамаскин. И може да се мисли, че именно Дамаскин е свел вече оформилия се порядък на службите към определена схема. Вероятно на него принадлежат възкресните догматики, може би и възкресните канони - тези с христологическо съдържание. Специално трябва да отбележим Пасхалната служба (като цяло, не само канона) и ред празнични канони (Рождество, Богоявление, Преображение, Възнесение, Благовещение, Успение и др.); освен това знаменитите погребални “самогласни” и антифони. При Дамаскин (както и при Козма Маюмски) много често се чувства влиянието на Григорий Богослов (срв. схолиите към неговите стихове съставени от Козма). Влиянието на Дамаскин в богослужебната поезия на Изток е било решаващо, то се чувства и на Запад.

5. Дамаскин се занимава сравнително малко с екзегетика (вж. неговите несамостоятелни обяснения към посланията на Павел, от които се възползват Икумения и Теофилакт Български). Съхранени са и няколко проповеди. Сред тях особено интересни са словата за деня на Успение и на Преображение. Трябва да отбележим още ред отделни глави с аскетическо или етическо съдържание. На Дамаскин несъмнено не принадлежи житието на Варлаам и Иоасаф (съставено още в средата на VII век от някой си Иоан в обителта на преп. Сава).

2. БОГОСЛОВСКА СИСТЕМА

1. Като богослов, Дамаскин е събирател на отечески предания. В отците той вижда “боговдъхновени” учители, “богоносни” пастири. Между тях не може да има разногласие - “отец не противоборства на отците, защото всички те са били съобщници на единия Свети Дух”. И Дамаскин събира не личните мнения на отците, а именно *отеческото предание*. “Единичното мнение не е закон за Църквата”, казва той и повтаря заедно с Григорий Богослов: една ластовичка не прави пролет. “И едно мнение не може да срази преданието на Църквата от единия до другия край на земята”... Дамаскин е най-близо до Кападокийците и Ареопагитиките, в хринологията повтаря Леонтий и Максим. Връзката с Кападокийците и с “великия Дионисий” проличава преди всичко в самата постановка на въпроса за Богопознанието в самите първи глави на “Точното изложение”. Дамаскин започва с изповедание на непостижимостта на Божеството и ограничава богословската любознателност с “вечните предели”, пределите на Откровението и на “Божието предание”. И не всичко познаваемо е изразимо и удобоизразимо. Истината на Божието битие е очевидна по непреходен и естествен начин, постига се чрез разглеждане на самия свят. Но какво е Бог “по същество и по естество” - това е съвършено непостижимо и недостъпно за цялостно познание. Впрочем от обратното ние можем с известна очевидност да разберем, какво Бог не е. Възможни са, първо, отрицателни определения, “чрез отричане на всичко” което се казва за тварта, “и едно е непостижимо в Него: Неговата безпределност и непостижимост”. Второ познание на онова, което не е самото Божие същество, но “кое-то се отнася до естеството” - такива са определенията на Бога като Премъдър и Благ. Този род положителни имена означават Бога като Виновник на всичко, т. е. в Него-

вото творческо Откровение на света, и се пренасят върху Него от неговите произведения (или дела). По такъв начин Дамаскин различава апофатическо и катафатическо богословие. Катафатически се говори само за Божиите действия (“енергиите”), в случай че катафатическата форма не прикрива апофатически смисъл. И богословският катафазис трябва винаги да се опира на прякото свидетелство на Откровението.

2. В изложението на Троическия догмат Дамаскин повтаря отново кападокийците и най-вече - Григорий Богослов. Той подчертава неизречимостта и не докрай познаваемостта на Троическата тайна. “Вярвай, че Бог е в три ипостаси. Но как? Сврѣх всяко “как”... Защото Бог е непостижим. Не говори, как Троицата е Троица. Защото Троицата е неизследима.” И не бива дори да се търси подходящ образ или пример за сравнение. “Но има Едѣница и Троица - била е и е, и ще бѣде во веки. С вяра Я познаваме и И се покланяме - с вяра не с търсене, не с изследване и не с доказателство. И колкото повече се изследва, толкова повече не се познава, и колкото повече предизвиква любопитството, толкова повече се скрива”... Това обаче не значи, че истината на Божественото единство е невнятна или няма за разума. Напротив именно в Троическото откровение се разрешават противоречията на естествената мисъл, която безсилно се колебае между езическия политеизъм и закостенялото единобожие на иудеите - антиномията се сменя в синтеза: “от учението на иудеите - единството на естеството, от елинизма - различието по ипостаси” (срв. при Кападокийците). Следвайки Кападокийците, Дамаскин говори най-вече за различието на ипостасите. В едното Божие същество трите ипостаси се съединяват неслитно и се разделят неразделно - и именно в това е тайната. В това несъизмеримо отличие на Божественото битие от тварта. В тварното битие ние отведнѣж и в действителност виждаме различието на ипостасите, или на “неделимите”; и вече след

това “чрез ум и мисъл” съзираме общността, връзката и единството. Защото в света съществуват само неделимите, индивидите, ипостасите - и в тях се осъществява общото, не съществуващото само по себе си, а само в многото. Това е по Аристотел. И затова тук ние възхождаме към общото вторично, като отделяме еднаквите, повтарящите се свойства. Казано по друг начин - тварта е област на действителната множественост, в която посредством ума и размишлението ние откриваме общото, сходното, тъждественото и едното. Това е областта на разделното съществуване, областта на числото в строгия смисъл на тази дума: две, три, много... По друг начин следва да се говори за Бога. Бог е един по същество и като един се откроява. Ние вярваме в единия Бог - едно начало, една същност, една власт, една сила, едно изволение, едно действие, едно царство. Божието единство ние възприемаме изведнъж и реално. “Ние знаем един Бог, но с мисълта си разумяваме в Божеството различие по свойства”, т. е. по ипостасните особености. В единият Бог ние “*у-раз-умяваме*” Троическите различия, самата Троичност на ипостасите. Ние *достига*ме до ипостасите, а не изхождаме от тях, при това мислено достигаем до тях - не като до разделни, като до “особи” или “неделими”, но като до неслитно неразделни “безначални образи на вечното съществуване”. Ние различаваме ипостасите *само “в мисълта”* (или в “примишлението”), εἰς τοιαῦτα, но това не умалява тяхната онтологическа несводимост. Εἰς τοιαῦτα при Дамаскин, както и при кападокийците, означава преди всичко “някакво размишление и задълбочаване, което опростява и прояснява цялостното и неразчленено възприятие и познаване на вещите”, което открива в това, което отначало и за сетивата е изглеждало просто - сложност и разнообразие, но действително съществуващо разнообразие... От Единството ние *низхожда*ме към Троичността. Троичността е напълно реална. Но е реална не както е реална всяка множественост в тварта. В Божеството Троичността е

дадена и се открива в неразделността на Едното същество. “В Светата пресъщественна и надвишаваща всичко, и непостижима Троица съзираме общност и единство в действителност (не в размишление), поради съвечността на лицата и тъждеството на тяхната същност, действие и воля, поради единомислието на мисълта и тъждеството на властта и силата - не казах подобие, а тъждество... Защото една е същността, една е благостта, една е силата, едно е изволението, една е властта; едно и също - не три подобни едно на друго, но едно и също движение на три ипостаси, $\mu\iota\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \eta\ \alpha\upsilon\tau\eta$. Защото всяка от тях е единна с другите не по-малко, отколкото със самата себе си”... Затова различението *само се мисли* - различението никога не преминава в разсичане, както различието не преминава в разделност. Това е неразделно разделение, защото ипостасите на Единия Бог са не просто подобни, но именно *тъждествени по същество*. Тях не ги съединява общността на свойствата, по начина по който общността на свойствата и признаците съединява тварните ипостаси в един род или вид и не повече; напротив, различието на свойствата (“особеностите”) само обозначава троичността на несъизмеримите и несводими “начини на съществуване” в същественото единство на Божествения живот. Бог е “една проста същност в три съвършени ипостаси, свръх и преди всяко съвършенство”. Божието единство се състои от ипостасите, но *е* в три ипостаси, *е* в Три *и е* Три. И всяко от Трите има “съвършена ипостас, т. е. съвършена пълнота на съществуването, също както е “съвършен” всеки камък, а не е само част от своя вид. “Ние наричаме ипостасите съвършени, за да не внесем сложност в Божието естество, защото съставността е начало на раздор”, съставността никога не ще даде действителна еднородност, непрекъснатост и единство... “И отново казваме, продължава Дамаскин, че Трите ипостаси *взаимно се намират една в друга*”... Едното Божество не само не е съставено от ипостаси, но и не се разпределя по ипостаси, така че във всички и във всяка

от тях *по един и същи начин и тъждествено се съдържа цялата пълнота на Божественото естество*, а различаващите “особености” нямат (както е при тварните “индивиди”) случаен, акцидентален характер. “Божеството е неразделно в разделените”; и общото в разделените им е присъщо “и по единично и заедно”... Отец е светлина, Синът е светлина, Светият Дух е светлина; но Една е трисияещата светлина. Отец е Премъдрост, Синът е Премъдрост, Светият Дух е Премъдрост; но една е Божествената Премъдрост, трисветла и трислънчева. Един е Бог, а не три. Един е Господ - Света Троица. Единосьщието означава именно това конкретно тъждество на същността - не отвличената общност, *но единичността*. Защото произхождането на Втората и Третата Ипостаси от Първата не внася никакво деление или разпределение - в Троицата няма никакво текучество (Дамаскин постоянно повтаря тази дума: “нетечащ”, *αρρευστος*). Отецът не се излива, не се “изтощава” в Сина и в Духа; но всичко, което има Отец - има и Син, има го и Светият Дух (разбира се, ако не взимаме в предвид несъизмеримите ипостасни различия). “Ипостасите пребивават и се утвърждават една в друга” - неотлъчни и неотдалечими една от друга, неслитно вместивайки се една в друга “без всякакво унищожение или смесване или сливане”. Божествените Ипостаси се различават помежду си по това, което по никакъв начин не се отнася до същността, защото, съгласно постоянното напомняне на Дамаскин, “цялото Божие естество по съвършен начин се намира във всяка от ипостасите - всичко е в Отца, всичко е в Сина, всичко е в Светия Дух”. Имената на Отца, Сина и Светия Дух обозначават начина на съществуване *и взаимното отношение на ипостасите*. Какво означават тези “отношения”, *σχεσεις*? За разлика от отношенията между тварните ипостаси, самото съществуване на които все още не предполага необходимостта да се намират в отношения едно с друго - Божествените Ипостаси не се различават помеж-

ду си по нищо освен по своите относителни свойства. Затова именно тези свойства не са “случайни”. Те съвпадат със самото битие на Ипостасите. Божествените Ипостаси имат неразделна и равно-тъждествена една, а не само еднаква природа...

3. В Троическите “отношения” се открива тайната на Божествения живот - самотата би била чужда на любовта... Дамаскин не развива тази мисъл и въобще не се поддава на спекулативно разкриване на Троичността. Той се ограничава с повторението на предишните отечески доводи - **Словомъ Господнимъ небеса оутвердишася и Духомъ оустъ Егѡ вса сила нхъ** (Пс. 32:6). Този стих от псалмите и други подобни места са били неведнъж предмет на троическо изтълкуване при източните отци до Дамаскин. И с това е свързана типичната особеност на източната представа за отношенията между Втората и Третата Ипостас: как Слово и Дихание, Син и Свети Дух “съвместно” (σφρα) произхождат от Отца, “съпроизхождат” от Него, **ξυμπροεῖσι**. В това отношение източната представа съществено се различава от западната - по аналогията с човешката душа (срв. при Августин). За Изтока винаги остава типична древната представа за Троическата тайна - изхожда се от съзерцанието на Първата Ипостас, като едно начало и източник на Божеството. На Запад още от Августин се утвърждава друг тип мисъл, за която е характерно да се започва със съзерцание на общата “природа” на Божеството. Дамаскин изцяло принадлежи към източния тип. И ако той казва, че в богословието ние изхождаме от единството, за да стигнем до троичността, това въобще не означава, че започваме със съзерцание на общата “природа”. Това означава да се разпознава в Бога Отеца, и със самото това Отеца на Единородния Син и началото на Светия Дух, съ-изхождащ на раждащия се Син. Вярваме в Един Бог - това значи също и: в Един Бог Отец... Синът и Духът са някакви ипостасни “сили” на Отца и произхождат (или по-точно

съ-”произхождат”) от Него. *Съ-произхождат*, но така, че заедно с това рождението на Сина по таинствен и не док-рай познаваем начин е като че първо - е някакво “богопо-добавашо условие” за съ-изхождането на съпътстващия Дух, Който “*чрез Сина* изхожда и *в Него* пребивава” (ανολοχομενον). Защото има някакъв таинствен бого-подобаваш “порядък” (ταξις) на Божествените Ипостаси, обозначаващ и от неизменяемия порядък на самите имена, който не допуска никакво разместване. Нима не в този смисъл именно следва и е естествено да се разбират знаменитите думи на Григорий Богослов, повтаряни и от Дамаскин: “Единицата, отначало насочила се към Двоица, се установи като Троица. Ето какво са за нас Отец, Син и Дух Свети”... Отец, като име на Първата Ипостас, Я обозначава по отношение на Втората; и, трябва да добавим, именно и само по отношение на Втората, защото “Отчеството” и “Синовството” (срв. при Василий Велики) са съотносителни; и Отецът не ражда Светия Дух, а “Светият Дух не е Син на Отца, но е Дух на Отца, като изхождащ от Отца”. Дух Свети има битие от Отца “не по рождение, но по изхождане”, макар и за нас да не е ясно различието между раждането и изхождането... Във всеки случай името на Отца се отнася до Първата Ипостас, като към начало на Втората... Заедно с това, следвайки Григорий Богослов, Дамаскин нарича Първата Ипостас “неродена”, за да открий вътретройчната безначалност на Отца (т. е., че Отец е *първата* и начална ипостас, “начало на Божеството”, “единствената” и “предначинателна причина” на Божествения живот - корена на Божеството). Сам Безначален, Отец е начало (разбира се, “безначално”, т. е. вечно и извънвременно начало на “свечните”) на Втората и Третата Ипостас. Само Отец е начало или “естествена” причина в Троическия живот - “*а пък Сина не наричаме причина*”, защото Той е *от* Отца... Основното име на Втората Ипостас е Син, и съответно ипостасното свойство е *раждането*. Това раждане е извън

времето и е безначално, раждане “от Отческото естество”, т. е., по силата на “естествената про-изводителност” на Божеството. Следвайки древните отци и Дамаскин противопоставя раждането като “естествено действие”, на творението - като “дело на волята” или изволението. Божественото раждане е безначално и нескончаемо, то е свръх всяко изменение и възникване. “Нищо тварно, нищо първовторо, нищо господстващо-робско” няма в Св. Троица... Синът е съвет, мъдрост и сила на Отца. И в Отца няма друго Слово, мъдрост, сила и желание, освен Сина... Синът е *образ* на Отца, жив, “естествен” и “неразличен”, образ “по природа”, във всичко подобен на Отца и във всичко тъждествен на Него - “носещ в Себе Си целия Отец”... Името на Духа според Дамаскин по-скоро указва някакво Божествено дихание (πνεύμα от πνεῖν), отколкото духовност и в този смисъл е някакво собствено име на Третата Ипостас. Светият Дух изхожда от Отца, ἐκπορευταί. Отец “извежда” Духа (προβαλλει), е Изводител (προβολευς, πηγη προβλητικη), а Духът е “изведение”, προβλημα. Светият Дух, според изповеданието на Дамаскин, изхожда *от* Отца, ἐκ του πατρος, но *чрез* Сина, δι’ Υιου. Светият Дух, както по неговото определение “е сила на Отца, проявяваща съкровено Божество, *от Отца чрез Сина изходяща*, както Само Той знае”. Едва ли можем да се съмняваме, че тук Дамаскин има пред вид не само временното послание или съществуването на Светия Дух в света заради откровението и освещаването на тварта. Духът е “известителната Отческа сила на съкровено Божество”. Но Той не само в Откровението е Дух на Сина. В обяснението си на “Трисвятое”, Дамаскин направо казва: “От Отца чрез Сина и Словото изхожда, но не е синовно.” И в книгата против манихеите: “(Отец) вечно е бил, имайки от Себе Си Своето Слово, и чрез Своето Слово - Своя Дух, Който изхожда от Него”. Но заедно с това утвърждаването от Дамаскин таинствено “посредство” на Сина във вечното вътретрично изхождане на Духа от

Отца (“чрез Сина”) никак не е равнозначно на онова “причинение” от Отца, което се явява начало на ипостасното битие на Духа, така че всяка мисъл за каквото и да било “съ-причинение” “от Сина”, се изключва безусловно. “За Светия Дух казваме, че Той е *от Отца*, и Го наричаме Дух на Отца, *но не казваме, че Духът е и от Сина*, ала Го наричаме Дух на Сина... и изповядваме, че Той чрез Сина ни се е открил и ни се преподава” (срв. Иоан. 20:22)... “Духът е Дух на Сина, не като изхождащ от Него, а като изхождащ от Отца чрез Него. Защото има само един виновник (т. е. “причиняващ”, *μονος αιτιος*) - Отец”. Дамаскин категорично различава *εκ* и *δια*, и “*δια*” според него не съдържа в себе си никакъв причинен момент. “Чрез Сина” изразява някакво съвършено особено отношение на Втората и Третата Ипостас - някакво “посредство” на Сина, като “предшествящ” в Троическия ред, като Второто пред Третото каквото и да би означавало това. Духът Свети е от Отца, и е Дух на Сина, но не е от Сина, тъй като е Дух на устата Божии - известител на Словото. Духът е образ на Сина, както Синът е образ на Отца. Това значи, че в Духа се открива Словото, както в Словото - Отецът. Защото Словото е вестител на Ума, и Духът е откриване на Словото. Духът, Който изхожда от Отца пребивава (*αυτοαυτομενον*) в Сина, като Негова проявителна сила... Когато говорят за явлението, “про-хождението”, “възсияването” на Духа чрез Сина, отците от IV и V век целят преди всичко да разкрият и утвърдят истината на Троическото единосьщие и същественото и преискрено вечно единство на Духа със Словото и с Отца, и затова не бива “чрез Сина” вече да бъде ограничавано само с факта на съшествието на Духа върху тварите във времето. В този смисъл е особено изразително учението на Кападокийците и в частност това на св. Григорий Нисийски (срв. още символът на Григорий Чудотворец). Григорий Нисийски направо посочва като отличителна особеност на Третата Ипостас това, че “Синът произхож-

да непосредствено от Отца”, а Духът “от Първия при посредството (“чрез”)на Онзи, Който е пряко от Него” - и това “посредничество” (*η του υιου μεσितिα*) запазва единородността на Синовството. Светият Дух, според св. Григорий, произхожда от Отца, не така, както Единородният, а се явява *чрез* самия Син - като светлина, която възсиява “чрез родената светлина”, но все пак “имаща причината на Своята ипостас от първообразната Светлина”. Към тези именно думи на св. Григорий се доближава непосредствено Дамаскин, който повтаря и неговата мисъл за Духа като “среден” или “свързващ” Отца и Сина: Духът е “средното между неродения и родения” и чрез Сина се съединява (“доближава се”) с Отца (срв. при Василий Велики). Преподобният Максим пък се изразява така: Духът “неизречено изхожда по същество от Отца *чрез* родения Син”. А след Дамаскин патриарх Тарасий също така се изразява в своя синодик, приет на VII Вселенски събор: “Вярвам... и в Светия Дух, Господа и животворящия, *Който от Отца чрез Сина изхожда*”... Дамаскин бил само изразител на това общоизточно богословско мнение; вероятно при него “чрез Сина” получава освен това и смисъла на преднамерено противопоставяне на западното *Filioque*, което има (още при Августин) причинен оттенък - мотивът за съпричастността на Сина. На Изток, напротив, винаги подчертават свършената единичност на “началото” или “причината” в Св. Троица; това е първоизточната Ипостас на Отца, “раждащият и изводящ източник” според Дамаскин. Оттук и известното съравенство на Сина и Духа като вечно “произлизащи” от едното начало. И все пак, за да не се изменя Богооткровеният ред на ипостасите - Духът се познава “като трети”. Да изхожда “чрез Сина” - това означава, че Изхождението, бого-съответстващо и не докрай постигаемо, “предполага” Рождението”. И икономийният ред на Откровението, който завършва с явлението на Духа, като че възпроизвежда и отразява онтологическия ред на Трои-

ческият Живот, в който, Духът изхожда като някакво сияние, проявяващо съкровената благодат на Отца и възвещаващо Словото. В основополагащия образ на Словото и Диханието този ред и връзка са безспорно ясни: Словото и Диханието са съвместни, но Диханието е *заради Словото*, т. е. *“чрез Словото”*. Според ред на Откровението, Светият Дух е “извършваща сила” (или завършваща). Не служебна сила, но животворящият Господ, владичественият Дух, всеизвършващият и всемогъщ Творец, Изпълващият и Вседържителят, “който чрез самият Себе Си твори и осъществява всичко без недостатък”, осветява и съхранява. Духът Свети завършва онова, което се съзижда от Словото и подава живот, защото е *Живот*.

4. Дамаскин говори малко и откъслечно за творението. Следвайки древните отци, той определя творението като действие на Божественото изволение, което привежда в съществуване онова, което го е нямало, и запазва създаденото в неговото битие... Бог твори с мисълта Си и тази мисъл изпълнявана от Словото и завършвана от Духа става дело - това е буквално взето от Григорий Богослов. Причината за творението (ако въобще може да се говори за причина на Божественото творчество) се състои в преизобилстващата Божия благодат, която изволява да възникне нещо причастно Ней. В Бога от вечност съществуват образи и планове за това, което ще бъде извършено от Него (“икони” и “парадигми”) - това е “предвечният съвет Божий” за света, който е безначален и неизменен. Тези образи са Божиите мисли за всяка вещ. Дамаскин направо се позовава на Ареопагитиките, но не се спира подробно на разясненията, как действителните вещи се отнасят към Божествените прообрази. Следвайки Григорий Богослов, той твърди, че творението на ангелите предшества създаването на човека. И ангелите са създадени по образ Божий - “само Творецът единствен знае вида и определението на тази същност”. Ангелите са безтелесни, но това определение само ги противопоставя на нас, а сравнено с

Бога, всичко изглежда грубо и веществено - единствено само Бог е съществено безтелесен. За ангелите Дамаскин говори накратко, като по-скоро повтаря Григорий Богослов, отколкото Ареопагитиките. Ангелите са сътворени чрез Словото и са достигнали съвършенство от Духа, Който по благодатта Си им подава освещение... Бог твори човека по Свой образ и подобие, от две природи - разумна и сетивна - като някаква "връзка" между видимото и невидимото, като някакъв микрокосмос. Човекът е образ Божия "по подражание". Умът и Свободата са образът Божий, а възходжането в добродетел означава подобие. Бог е отредил за човека Своят собствен образ и Своето собствено дихание но човекът не запазва този дар в грехопадението и Бог низхожда, за да възприеме нашето немощно и бедно естество, "за да ни очисти и да ни освободи от тлението, и отново да ни направи причастни на Своето Божество". В творението Бог е дал на човека не само битие, но и благобитие, облякъл го е в Своята благодат, дал му е право и способност чрез собственото си произволение да влиза и пребивава в непрестанно единение с Бога. Той го е сътворил като някакъв "нов ангел" за царстване над земното и преселение в небесното; "сътворил е човека - което е и пределът на тайната - така, че чрез влечението си към Бога да се обожествява, да се обожествява чрез причастието си към Божественото озарение, но без да се превръща в Божия същност"... Първordiaният човек бил поселен в рая и Божественият рай бил двойк: телесно човекът обитавал в Божествено и най-прекрасно място, а с душата си - в несравнено по-прекрасно място имайки за свое жилище обитавания в него Бог. Човекът бил създаден в нетление, безстрастие и безсмъртие, за равноангелски живот, т. е. за непрестанно съзерцание и незамлъкващо славословие на Твореца. Но всичко, което е било дадено на първordiaния човек, той трябвало да усвои в своята свобода, защото само онова, което не е по неволя и не е по принуждение е добродетел. От волята и

свободата на човека е началото на злото - не от природата, но от волята. Грехът, злото и порокът са противоестествени неща - съобразно на природата е да се живее добродетелно. Грехопадението разтърсва човешкото естество; отвърнал се от Бога, човекът се скланя към веществото - та нали човекът по своя състав е поставен *“посредине”*, между Бога и материята. Потапяйки се в естеството, човекът става смъртен, попада под властта на възжелението и страстите. Човекът е бил създаден в девство и от самото начало девството е било вкоренено в природата на човека - *“в рая е обитавало девството”*. И ако не бе паднал човекът, Бог *“можеше да размножи човешкия род и по друг начин”*, не чрез брачно съединение и не чрез раждане - така както и първоначалното възникване на човека не е било чрез раждане. И за победата над смъртта и порока идва сам Господ - *“сам Творецът и Господа встъпва в борба за своето създание”*. Врагът е уловил човека, обещавайки му божествено достойнство; и сам себе си улавя, когато Бог се явява под покроба на плътта. Премъдростта Божия намира достойно разрешение не непреодолимата трудност. *“И се извършва най-новото от всичко ново и единствено новото под слънцето”*... И това, което се е извършило в Христа като в начатък, се повтаря и във всеки които желае - чрез общението с Христа. Дадена е възможност за второ раждане - от Христа. Дадена е вечна и нетленна храна - в св. Евхаристия. Бог неизповедимо претворява веществото *“и чрез обикновеното по естество извършва онова, което е свръх естеството”*. Хората се умиват с вода и помазват с елей, и ето Бог съчетава с елея и водата благодатта на Духа и прави кръщението баня на пакибитието. Хората се хранят с хляб и пият вода и вино, а Бог съчетава Своето Божество с тези вещества и ги прави Своя плът и кръв... Чрез обикновеното и естественото ние достигаем онова, което е свръх естеството. В Евхаристията всички стават *“причастници на Божеството на Исуса”* и се възсъединяват, и се съобщават

помежду си, като членове на едно тяло. Дамаскин говори за Евхаристията като за изпълване на изкупителното дело - като за даруване и възвръщане на нетлението или безсмъртието. За освещаването на Даровете той казва: “*прелазат се*” (*μεταλοιοῦνται*). Прелазат се чрез призоваването на Духа (“епиклезис”), “и чрез призоваването се явява дъждът за това ново земеделие - осеняващата сила на Светия Дух”. Дамаскин пояснява образа на таинственото преложение посредством сравнението със самото Въплъщение, а също и с това как хлябът и виното и в естественото хранене се превръщат в плът и кръв на вкусващия ги и стават неразлично тъждествени с неговото тяло. Евхаристичният хляб чрез съединението с Божеството е вече дву-природен, като някакъв горящ въглен, съобразен в огъня (срв. “сугубо-естественний угл” в някои литургически текстове). Това е “начатъкът на бъдещия хляб” - Тялото на Господа е духовно, защото роденото от Духа е дух... Това е и образ (предобраз) на бъдещия век, когато причастието на Христовото Божество ще се осъществява непосредствено, чрез съзерцание... Това ще бъде уподобяване на Ангелите. Впрочем човекът още сега е над ангелите, превъзнесен е над тях. Защото Бог не е направил Себе Си ангел, а е станал истинен и съвършен човек. И ангелското естество не е усвоено от Словото в Неговата ипостас. Ангелите са само причастни на благодатта и Божиите действия. А на хората в Евхаристията е дадено повече, защото Бог е съединен със Светите Тайни по ипостас. Целият живот на Христа се е изкупително дело и чудо, но повече от всичко - честнейт Негов Кръст. Именно чрез Кръста е “упразднена” смъртта, “развързан” е грехът, открито е възкресението, устроено е завръщането към древното блаженство... “Христовата смърт и Кръста са ни облекли в ипостасната Божия мъдрост и сила” (срв. Гал. 3:27). И в това е залогът за възкресението, като последно “възстановление на онова, което е паднало”. При светиите вече е предварено това възкресение.

Защото “светиите не са мъртви”. Не подобава да бъдат наричани “мъртви” починалите в надежда за възкресение и с вяра във Възкръсналия Началник на Живота. Те са царствали над страстите и са запазили неповредено подобие на образа Божи, по който и са били сътворени. Те от своята свобода са се съединили с Бога и са Го приели за жилище на сърцето си, и като са се приобщили към Него - по благодат са направили себе си това, което е Той по естество. Бидейки роби по природа - те са приятели Христови по избор и Синове по благодат. Защото са станали съкровищница и жилище на Бога. И затова, и в смъртта - по-добре е да се каже “в съня си” - те са живи, защото са в Бога, а Бог е светлина и живот. Писанието не казва за ангелите, че те ще седнат с Христа на престола на славата в съдния ден - “нито че ще съ-царстват, нито че ще се съ-прославят, нито че ще седят на трапезата на Отца”. А за светиите това е казано. И пред тях трепетно ще стоят ангелите. Дори още сега ангелите предстоят в трепет и страх пред човешкото естество, “което в Христа седи на престола на славата”. Чрез Христа “естеството се въздигна от низините на земята по-високо от всяко началство и в Него възсия на Отческия престол”... “Ние в съществуването си се осветихме откак Бог Слово стана плът като се уподоби на нас във всичко, освен греха и неслитно се съедини с нашата природа, и неизменно обожестви плътта чрез нейното взаимоотношение с Божеството (“перихоресис”). И ние в съществуването си се освободихме откак Божият Син и Бога, бидейки безстрастен по Божество, пострада чрез приемането на човешката природа, и заплати нашия дълг като изля върху нас вярното и достойно за удивление изкупление, защото кръвта на Сина е умилостивителна и свещена пред Отца. Ние по съществуването си станаме безсмъртни откак Той, като слезе в ада, възвеси на от века свързаните души: на пленените - отпускане, на слепите - проглеждане и като окова силния, от преизобилието на силата възкръсна, като направи не-

тленна приетата от Него наша плът. Ние по съществува си се осиновихме откакто се родихме от вода и Дух”... Дамаскин следва кападокийците в тълкуването на изкупителното Христово дело. Като следва Григорий Богослов той отхвърля оригенисткото мнение за Христовата жертва като откуп на дявола, но запазва отделни черти на тази богословска теория (вероятно, от Григорий Нисийски), а именно мисълта за злоупотребата от страна на дявола със заграбената от него власт, за това, че дяволът се е излъгал: “смъртта пристъпва и като поглъща тялото-примамка, тя бива пронизана от Божеството като от кука на въдица и като вкухва безгрешното и животворящо Тяло - погива и отпуска обратно всички, които някога е погълнала”. Дамаскин заимства от Григорий Нисийски и представата за разделянето на половете в предведение на грехопадението...

5. Дамаскин е писал в края на христологическата епоха. И не е случайно, че в неговата система се говори най-вече на христологически теми. Наистина тук той прави равностметка на цялата източна христология. Бог е станал човек заради спасението и обновлението или “обожението” на човека. Въплъщението на Словото се извършва чрез действието на Светия Дух, понеже всичко, което превишава мярата на естеството се извършва със силата на Духа, Който извършва и самото творение. Светият Дух пред-очиства съзволюилата Дева и ѝ дава сила да приеме в себе си Божеството на Словото и да роди Словото по плът. И тогава я осенява като някакво Божествено семе Синът Божий, ипостасната Сила и Премъдрост и образува от нейната непорочна кръв начатъка на нашето естество. При това, подчертава Дамаскин, “човешкият образ не се е съставял чрез постепенни прибавяния, а се е извършил изведнъж” - цялата пълнота на тялото е била дадена отведнъж, макар и не в пълното си развитие. И *отведнъж* се извършват трите: възприемането, битието (т. е. самото възникване) и обожението на човечеството в

Словото. Защото плътта на Христа със самото това е плът на Словото без всякакво временно разделение... Пресветата Дева е родила не обикновен човек, а въплътения Бог - и затова, името Богородица "съдържа в себе си цялата история на домостроителството"... Във Въплътението Бог Слово възприема не някакво отвлечено човечество, такава каквото то се възприема в чистото умозрение - това не би било въплътение, а призрак и лъжа; и не цялото човешко естество както то се осъществява в целия човешки род - защото Той не е възприел всички ипостаси на рода. Но възприема човечеството така както то е в неделимия [индивид] - така, че то само по себе си не е било и не е отделна или предсъществуваща ипостас, а получава самото си битие в Неговата ипостас. Човечеството в Христа се ипостазира в собствената ипостас на Словото, то е "въипостасено" на Словото, и затова Христос по Своето човечество е подобен на хората, като на други нумерически ипостаси на човешкия род, макар в Него да няма човешка ипостас. И заедно с това на Словото е "въипостасено" не индивидуализирано вече човешко естество, така че смисълът на възприемането да се ограничава от пределите на едната човешка ипостас - от предела на числената особеност, но - човешкото естество в пълнотата на неговите съществени определения, което може да бъде ипостазирано и осъществено само със силата на Божествената ипостас. Именно за това, всичко придобито от Спасителя по човечество е съобщимо и съ-разделимо (както потенциално, така и динамично) с целия единосъщен Нему човешки род. Човешката ипостасност чрез това не полага граници в Христа, и все пак не може да се каже, че Христос е многоипостасен. Човешкото естество в Христа е собственото човечество на Словото и за това е нумерически отграничено от всички други ипостаси. Но, от друга страна, това е *именно естество*, в пълнотата на основните или съществените си определения, т. е. самият състав на човека като такъв. И поради това то е вместиимо или

съобщимо - без всякаква принудителност, но в мярата и по силата на живото и свободно възсъединение с Христа в Неговата двойка ипостас - което се осъществява в тайнствата. Трябва да отбележим едно много важно различие. За възприемането (или “усвояване”) на всичко човешко от Словото се говори в два различни смисъла. Трябва да се прави разлика между “естественото или същественото” усвояване и - “личното и относителното” усвояване. При първото Господ е приел нашето естество и всичко естествено - станал е човек по естество в действителност. В друг смисъл, заради състраданието и любовта Си, “като е приел върху Себе Си лицето на другото”, Господ е усвоил нашето проклятие и оставеност и всичко онова, което не принадлежи на естеството - “не защото Той е, или е направил Себе Си такъв, но защото е приел нашето лице и е поставил Себе Си наравно с нас”... Тук Дамаскин повтаря словата на преп. Максим. При равносметката на борбата с монофизитството, Дамаскин изказва христологическия догмат в термините на своите предшественици, т. е. Леонтий и Максим. Всичко съществува само в ипостасен образ, или *като* ипостас на своя род, или *в* ипостасата на друг род. Именно така - “въипостасено” в Ипостасата на Словото - съществува човечеството на Христа. Затова ипостасата на Словото се оказва “сложна” и “двойна”. Следвайки Леонтий, Дамаскин рязко подчертава, че името на Христа е безусловно единично име. То обозначава именно това единично съединение на Божеството на Словото и човечеството в единството на лицето. И няма, не ще има и не може да има втори, друг Христос, друг Богочовек. Името Христос Словото получава от Въплъщението, в което човечеството се помазва от Божеството на Словото. Двете естества не са отделени, защото са неразделни в единството на ипостасата (против Несторий и останалото демонско сборище), и неслитни, но пребивават заедно (против Диоскор и Евтихий и техните отлъчени от Бога привърженици). За ипостасно-

то съединение в равна степен са характерни и несливаемостта и неизменността на природите, и взаимното съобщаване на свойствата или взаимопроникването на естествата. Всичко, което се казва за двете природи, заедно с това се казва и за вече едната и тъждествена Ипостас, и затова - макар естествата да се изброяват - изброяването не ги разделя. В Христа човечеството е обожено - разбира се, не чрез преложение или превръщане, изменение или сливане, но поради съвършеното съединение и проникнатост на човечеството от огъня на Божеството, всепроникващ и съобщаващ и на плътта своите съвършенства, без да е причастен на нейните немощи и страсти - така, както и озаряващото ни слънце не се уврежда. Дамаскин си представя “взаимообщението” (“перихоресис”) на естествата по-скоро като едностранна проникнатост на човечеството от Божеството, като “обожение” - “не от страна на плътта, но от Божеството”. Защото е невъзможно плътта да проникне през Божеството, “но Божественото естество, веднъж проникнало през плътта е дало и на плътта неизречено проникновение в Божеството, което и е съединението”... Смъртната сама по себе си плът, поради действието на Божеството става Божествена и животворяща; и волята се обожествява не като се слива, но като се съединява с Божествената и всемогъща воля и ставайки воля на въчовечилия се Бог. По силата на всичко това, едно поклонение подобава на Въплътилото се Слово - поклонение се въздава и на плътта на Господа - като съединена с Божеството “в едната ипостас на Словото”... “Покланям се едновременно и на двете естества в Христа”, възкликва Дамаскин, “защото с Неговата плът е съединено Божеството. Страхувам се да се докосна до горящия въглен, защото с дървото е съединен огънят”... Върху това именно взаимопроникване на естествата (и обожение на плътта) Дамаскин основава своята защита и оправдание на иконопочитанието. “Покланяйки се на царя и Бога, заедно с това се покланям и на багреницата на

тялото”, казва той, ”не като на одежда и не като на четвърто лице - не! Но като на съединена с Бога и пребиваваща без изменения, както и помазалото я (Божество). Защото естеството на плътта не е направило себе си Божество, но както Словото е станало плът, без да се превръща, оставайки това, Което е било, така и плътта е станала Слово, без да губи онова, което тя има, но отъждествявайки се със Словото по ипостас”. Като следва преп. Максим, Дамаскин подробно развива учението за двете воли и двете действия на Богочовека. Монотелитската буря още не е утихнала, все още е било нужно да бъде разясняван и оправдаван оросът от VI събор... Волята и енергията принадлежат на естеството, а не на ипостасата. И трябва да бъдат ясно различавани - “естествената воля” и “избирателната воля”. Свойството или “способността да желае” принадлежи на природата на човека и в това се проявява образът Божий, защото на Божеството по природа са свойствени свободата и изволението. Но определеността на желанието и волението, “начинът на волението” не принадлежи на природата. При хората има възможност за избор и решение (της γνώμης) - при хората, а не при Бога, на Когото не подобава да бъде приписван “избор” в собствения смисъл на думата. Понеже Бог, като безусловно Всеведущ, не обмисля и не избира, не се колебае и не размисля, “не се съветва”... От двойството на естествата подобно на преп. Максим Дамаскин заключава за двойството на волите - понеже Господ е “възприел в естеството и нашата воля”. И все пак, за избор и размишление в собствения смисъл на думата, за човешка воля на Спасителя не може да се говори. Защото на нея не е било свойствено неведението, при Спасителя не е имало “определени склонности на волята”. По силата на ипостасното съединение душата на Господа е знаела всичко и в своето желание не се е разминавала с решението на Неговата Божествена воля, но е съвпадала с нея в предмета на желанието - свободно, разбира се. Свободно при-

веждана в движение, душата на Господа свободно е желала именно това, което Божествената Му воля е желала тя да желае. Това не е било по принуждение, защото не само по заповедите на Словото е била движена плътта, както това е ставало при пророците; не по своята насоченост, а по природа са се различавали двете воли на Господа. Но при Господа не е имало колебание и избор, защото по природа Той е имал склонност към доброто, владеел е благо по самата Си природа, защото човешката природа в Него от протиеестественото си състояние се е върнала в естественото, а именно добродетелта е естествена. При това човешката природа не само се е запазила, но е и укрепнала И все пак дори онова, което е свойствено за човека, Христос е извършвал не като обикновен човек, защото Той е бил не само човек, но и Бог - и затова Неговите страдания са спасителни и животворни. Но и онези дела, свойствени на Божеството, Той е творил не така, както е свойствено на Бога, понеже е бил не само Бог, но и човек. Неговото човешко действие е съучаствало в Божественото, а Божественото - в човешкото, в действията на плътта - и тогава, когато се е допускало плътта да страда, и тогава, когато чрез плътта са се извършвали спасителните действия. “Всяко естество в Христа действа *с участието на другото*” - заключава Дамаскин. И в този смисъл можем също като Дионисий да говорим за едно “Богомъжно действие”. Същото което казахме за волята, трябва да кажем и за ума, за познанието и премъдростта. Съобразно на двете Си естества, Господ е имал два ума, и именно чрез човешкия ум, като опосредстващ, Словото се съединява с грубостта на плътта, макар и не посредством просто съобитаване, а чрез вселяване. От една страна, възприемайки човешкия ум, Христос е мислил и винаги ще мисли като човек. От друга страна “светият Христов ум извършва и своите естествени действия, мислейки и разумявайки, че той е ум Божи и че нему се покланя всяка твар, като едновременно с това помни и Своето пре-

биваване и страдание на земята. Христовият ум взема участие в действието на Божеството на Словото, когато То устройва и управлява всичко - взема участие като мисли, и разумява, и устройва - не както обикновения човешки ум, а като ипостасно съединен с Бога и получил наименованието ум Божий". Дамаскин решително утвърждава пълнотата и съвършенството на човешкото ведение на Христа, при това още от самото зачатие, така че всъщност никакво научаване или израстване не е имало. Да се мисли другояче за това, би било според него несторинанска хула. Той свързва своето съждение по дадения въпрос с характеристиката на волята, като вижда в съвършенството на ведението - условие и причина за непоклатима твърдост на волята; и заедно с това го извежда от общото понятие за взаимопроникването на естествата в Христа. Човечеството на Спасителя е изцяло пронизано от Божеството - не само е "облагодатствано" или помазано, но именно е обожено чрез ипостасното съединение, чрез възприемането му като собствено и собственост в самата Ипостас на Словото. Затова за преуспяване на Христа по човечество можем да говорим само в несобствен смисъл - или, че израствайки телесно, Той по мярата на израстването е откривал съществуващата в Него премъдрост, или, че Той е усвоил "относително" нашето само човешко преуспяване. И ако Господ се е молил, то Той не го е правил заради Самия Себе Си, и не защото действително се е нуждаел от нещо и е трябвало да се обърне към Бога, а защото е усвоил за Себе Си нашето лице, "изобразил е в Самия Себе си това, което е свойствено на нас". И това е било, за да изпълни за нас всяка правда, т. е. със Светия Свой ум да прокара за нас пътя за възходането към Бога. Това обяснение Дамаскин разпростира и върху Гетсиманската молитва. Той вижда в нея пример и образ и заедно с това проявление на естественото противене на смъртта - макар тя да е доброволно изволена и приета от Спасителя. Христос е възприел

всичко, което е по естество, за да го освети. И следователно е възприел и естествените и непорочни страсти (φυσικὰ καὶ ἀδιαβλήτα πάθη), т. е. страдателност на душата и тялото; и Той действително е страдал, скърбял е, боял се е. И все пак в Христа тези страсти са били едновременно - и съобразно с природата, и свръх естеството, **κατὰ φύσιν καὶ ὑπὲρ φύσιν**- защото в Христа всичко е било доброволно, не по принуда, а по Неговото свободно допущение, и нищо естествено в Христа не е предваряло Неговото желание. Той по Своята Собствена воля е жадувал и гладувал, доброволно се е боял. Той е бил изкушен от дявола, но не чрез помисли, а отвън. В Христа не е имало нищо робско и подчинено, защото, как Господ би могъл да бъде роб... В Христа човечеството престава да бъде робско. Но Той заради нас приема образа на роб и ни избавя от робството. Господ страда и умира за нас на кръста. Разбира се, Той страда по човечество, т. е. страда удобо-страстното човешко естество, тялото и душата. А Божеството е пребивавало непричастно на страданието. И Господ умира по Своята воля, защото “не е подлежал на смъртта”, понеже смъртта е оброк на греха, а в Него не е имало нито грях, нито лъст - **ниже ѡβρ'ѣтесѧ лѣсть во оусѣтѣхъ егѡ** (Ис. 53:9). Именно затова Неговата смърт е била жертва. Ипостасното единство обаче не се е нарушило нито в страданията, нито в смъртта. Христос никога не е бил оставен от Бога, т. е. от Собственото Си Божество. И в Гетсиманското борение Той се е молил, “като усвоил за Себе Си нашето лице”, като говорещ “от нашето положение” - не Христос собствено е бил оставен, а ние сме изоставени и пренебрегнати. Христос е висял на кръста по плът, но е пребивавал в двете естества. И когато в смъртта Неговата пречиста душа се е разделила с тялото, не се е разделила Ипостасата, но неразделно е пребивавала и с двете, които еднакво са пребивавали в Нея, така че бидейки разделени в смъртта, разделени “по

място”, те оставали съединени по ипостас. Ипостасата на Словото е била Ипостас и на тялото, и на душата. Нито за миг не се е получавало обособено съществуване (т. е. отделна ипостас) нито на тялото, нито на душата на Христа. И нямайки собствена ипостас, те са се запазили в едната ипостас на Словото. Към това Дамаскин прибавя още и различаването на “тление” и “изтляване” (φθορα и διαφθορα), като под първото разбира “страдателните състояния” на тялото (τα παθη), а под второто - разложението или разпада на елементи. Такова “изтляване” тялото на Господа не е изпитало. В този смисъл тялото на Господа е нетленно или по-скоро *неизтлеваемо* по начало; но в първия смисъл, обратно на това, което е смятал безумният Юлиан (монофизита - б. ред.), тялото на Господа става нетленно само след Възкресението. И чрез Възкресението на Господа, Който е станал за нас начатък на възкресението, и на нас - като упование - е дарувано нетление и безсмъртие. В смъртта на Господа, Неговата обожена душа низхожда в ада със словото на благовестията и приема поклонение; и освободил затворниците, Той се завръща изсред умрелите и възстава от мъртвите - в същото това тяло, но прославено, без немощи, но и без да премахне нищо от човешката природа. И в него телесно възсяда отдясно на Отца, т. е. в славата и честта, които са съществени Нему отвека като на Единосъщен Син - възсяда “като Бог и човек, желаейки нашето спасение”, и без да забравя за Своите дела на земята. Така е и така ще бъде до деня на Второто, страшно и славно Пришествие и всеобщото възставане в нетление.

3. ЗАЩИТА НА СВЕТИТЕ ИКОНИ

1. Спорът за иконите не е бил обрядов спор. Това е бил догматически спор и в него са се разкрили богословските дълбини. Но симпатиите към иконоборчеството са се оказали силни и в клира и дори сред епископите. Ико-

ноборстващите епископи не само са раболепничели на императорите, но и често са действали по убеждение. Затова и става необходимо богословското обосноваване на иконопочитанието. Спорът се водил преди всичко за образа на Христа, за неговата изобразимост (или “описуемост”). И от самото начало защитниците на иконите довеждат този въпрос до неговите христологически предпоставки. Почитанието на иконите се е установило в църквата неотведнъж. В първите векове, във всеки случай, то не е заемало забележимо място в християнското благочестие. Даже при писателите от IV век намираме само редки и случайни споменавания за свещените изображения - и това са или библейски епизоди, или изображения на мъченически подвизи. Сред най-древните известни на нас изображения няма “икони” в собствения смисъл на думата. Това са отчасти символически знаци (котва, гълъб, “Риба”) и алегии - най-често от евангелските притчи. Други пък представляват ветхозаветните прообрази, “типозете”, понякога - апокалиптичните видения. Тези изображения имат преди всичко декоративен, понякога дидактически смисъл. “Защото това, което словото на повествованието предлага на слуха, това показва мълчаливата живопис чрез подражанието”, казва св. Василий Велики (впоследствие Дамаскин и папа Григорий почти буквално повтарят неговите думи: *quod legentibus scriptura, hoc idiotis praestat pictura cernentibus*). Много характерен е известният съвет на преп. Нил Синайски: “А нека ръката на най-изкусния живописец да напълни светия храм с историите от Стария и Новия Завет, за да може и тези, които не знаят грамотност и не могат да четат Божествените писания, да си припомнят мъжествените подвизи на тези, които искрено са послужили на Бога” (Писма, IV. 58). Разбира се, тези дидактични обяснения не изчерпват същността на иконописта. Но древните стенописи са били наистина своего рода “нагледна Библия”, *Biblia picta*, в избрани откъси и епизоди. Ико-

ните в тесния смисъл на думата са свързани не толкова с храмовата живопис, колкото с изображенията върху свещените предмети. Най-важно е било почитанието на Неръкотворния Образ... Ние не можем да проследим ранната история на иконописанието във всички подробности поради недостига на исторически данни. Към края на VI век иконите вече са били в повсеместна употреба. И все пак ние знаем за резки възражения срещу иконите. Преди всичко трябва да си припомним отзива на Евсевий Кесарийски (вж. писмото му до Констанция, сестрата на Константин Велики). Евсевий считал за невъзможно и непозволително живописното изображение на Христа. Впоследствие това обяснявали с неговото “арианство”. По-точно е да се каже, че своя “иконоборчески” извод Евсевий е направил - и напълно последователно - от оригенистичните предпоставки. “Разбира се, ти търсиш икона, която да Го изобразява в образа на роб и в плътта, в която Той се облече заради нас; но ние сме научени, че и тя е съзтворена със славата на Божеството и смъртното е погълнато от живота”... Сетивно зримото в Христа като че се е разтопило в сиянието на Неговото Божество, и затова е недостъпно за изобразяване в смъртни черти и краски. И не към сетивния или земния образ на Христа трябва да бъде обърнато вниманието на истинния християнин. Той вече предвкусва съзерцанието на бъдещия век, лице в лице... В разсъжденията на Евагрий ясно се усеща рязкото разделение на “сетивното” и “духовното”, което е така характерно и за самия Ориген. Само “простодушните” са изпълнени с възпоменания за земния и принизен живот на Спасителя, за дните на Неговата плът, за Кръста; истинският “гностик” вече съзерцава Неговата Божествена Слава, и страни от Неговото домостроително принизяване. Пък и Христос според Ориген след възнесението “вече не е човек”. Оригеновият патос на отвличената духовност прави съблазнително всяко завръщане към сетивния реализъм. Едва ли само Евсевий е

правил “иконоборчески” изводи от Оригеновата система. Можем да смятаме, че и другите “оригенисти” са разсъждавали по същия начин... От друга страна до подобни изводи са стигали и противниците на оригенизма, например Епифаний. При него това е било рецидив на иудаизма (срв. забраните на Елвирския събор). Впоследствие именно евреите са нападали иконопочитанието. От VI и VII век са ни познати ред апологии в защита на светите икони именно срещу евреите. Особено характерно е свидетелството на Леонтий, епископ на Неапол и Кипър, известен агиограф. Неговите доводи впоследствие допълва и повтаря Дамаскин (срв. още апологията на Стефан Бострийски). Иконите се поставят в храма заради благолепието, и за напомняне, и за почитание (προς ὀραμνησιν καὶ τιμῆν). И Леонтий разяснява, че почитанието се отнася до самите изображения. “Рисувам и изписвам Христа и страданията Христови в църквите и къщите, и на площадите, и на иконите, и на платно, и на скъпоценности, и на одеяния, и на всяко място, та като ги виждат ясно, да си припомнят и да не забравят”... И както ти, покланяйки се на книгата на Закона, се покланяш не на естеството на кожата и мастилото, но на намиращите се в нея слова Божии, така и аз се покланям на образа на Христа. Не на естеството на дървото и боите - съвсем не. Но като се покланям на неодушевления образ на Христа, чрез него аз мислено прегръщам Самия Христос и Му се покланям... Ние, християните като целуваме телесно иконата на Христа, или на апостола, или на мъченика, душевно целуваме самия Христос или Неговия мъченик”... Това вече не е дидактическото оправдание на иконите. Леонтий подчертава иератическия реализъм на изображението; и онова “припомняне”, за което той говори не е само психологическо движение на душата... В самото навечерие на иконоборческия взрив Трулският събор (692) установява основните начала на иконописта, в известното 82-ро правило. Тук е характерно рязкото проти-

вопоставяне на Стария и Новия Завет. “Почитайки древните *образи* (“типове”) и *сенки*, предадени на Църквата като знамения (“символи”) и предначертани истини, ние още повече почитаме *благодатта и истината* като изпълване на закона. Затова, за да може и с изкуството на живописца (именно) *съвършеното* да бъде представяно пред очите на всички, постановяваме отсега да се запечатва на иконите *в човешки образ (κατα ανθρωπινον χαρακτήρα)* Христа, нашия Бог, Агнеца, Който взима греховете на света, за да виждаме чрез това изображение висотата на смирението на Бога-Слово и да си припомним Неговото житие в плът, страданието, спасителната смърт и произлязлото оттук изкупление на целия свят”... Тук ударението е именно върху евангелския реализъм: “за припомняне на неговия живот в плът” - *προς μνημην της ενσαρκου πολιτειας*... Трулският събор утвърждава вече установилия се в иконописца свещено-исторически реализъм и отменя архаическия символизъм на ветхозаветните “символи” и “типове”. “Предначертанията” са се сбъднали и изпълнили, явила се е “благодатта и истината”. И иконата трябва не толкова да пророчества, колкото да “напомня”... Тук вече е зададена темата на по-сетнешната богословска защита на св. икони. Забраната на св. икони в началото на VIII век изхожда от императора. Трудно е да бъдат определени точно неговите мотиви. Във всеки случай в действията на иконоборците ние усещаме една цялостна програма за църковна и църковно-обществена реформация. Тя не се оформя веднага. И към сходни изводи би могло да се достигне от различни предпоставки, към едни и същи практически мерки би могло да се прибегне от различни подбуди. И все пак основната тенденция на иконоборческото движение е напълно ясна. Това е лъжливият патос на неизречимостта, патосът на разделението “духовно” и “сетивно”. Може да се каже, че това е погрешният религиозен символизъм от съблазънта за историческия реализъм на свещената икона. В края

на краищата това е именно нечувствителността за свещения реализъм на историята. Защитниците на иконопочитанието веднага са прозрели това. Още патр. Герман съзира в иконоборчеството своего рода докетизъм (срв. посланието му до Тома Клавдиополски още преди началото на откритото гонение). По-късно Георгий Кипърски в спора с иконоборческия епископ Козма направо заявява: “Който мисли като теб, този кощунства срещу Христа, Божия Син и не изповядва Неговото домостроителство в плът” (την ενσαρκων οικουοισαν)... При първите защитници на иконопочитанието ние не намираме свързана система от догматически доводи. Но свършено ясно е, че за тях възможността за иконопис е свързана именно с реалността на Евангелската история, с истината на Въплъщението... Дамаскин първи прави опит да развие защитата на св. икони в богословско оправдание. При това той се опира на предишните апологетически опити - вероятно на Леонтий Кипърски най-вече. За съжаление тези апологии от VII век са ни известни само от по-късни извадки.

2. Възможността за свещено иконописание Дамаскин обосновава от общата представа за отношението между духовното и вещественото, невидимото и видимото, как то се разкрива за нас в светлината на Въплъщението. Иконоборчеството и за него е вид докетизъм, нечувствителност за Богочовешката тайна, и този смисъл някакво дохристиянско умонастроение... Бог поради пречистата духовност на Своето естество е невидим, “безпределен” и затова “неописуем”, неизобразим и няма действителен образ във вещественния свят. Трябва да помним, че **περιγραφή** означава едновременно и “описание” и “ограничение” - оттук е споменаването за “безпределността”... И все пак, във всеки случай и невидимото е символически описуемо в слова. Образът въобще е “откриване и показване на онова, което е скрито”. И в този смисъл е възможно видимо изображение на невидимото, “така че телесният об-

раз да показва някакво безтелесно и мислено съзерцание”. Такива са били пророческите образи, самата Старозаветна Скиния (“образа на всички твари”, който е било показан на планината; срв. при Григорий Нисийски), Ковчегът на Завета, и херувимите над него като предстоящи на Бога. Бог се явява в образи в Стария Завет. И Авраам, и Мойсей, и Исаия, и всичките пророци са видели образът на Бога, а не самото същество Божие. Неопалимата Къпина е образът на Богородица. Този тип образи е символичен. И в самите твари има известни естествени образи, които ни показват (макар и смътно) Божествените откровения (например тварните аналогии на Троичността). Затова е и въобще възможно самото говорене за Бога, макар то да остава винаги неточно и приблизително, понеже знанието за невидимото се опосредства от видимите знаци... Дамаскин различава няколко вида образи. Първият образ е създал сам Бог. Първо, Той е родил Единородния, “Своя жив и естествен образ, неотлично начертание на Своята вечност”. Второ, Той е създал човека по Свой образ и подобие. Едното е свързано с другото. И Бог се явява в Стария Завет, “като човек” (срв. особено видението на Даниил). “Не Божието естество са видели тогава, но прообраза и изображението на Този, на Когото е предстояло да се яви (“типос” и “икона”). Понеже Синът и Невидимото Слово Божие е възнамерявал да направи Себе Си истински човек, за може - съединен с нашата природа да бъде и видим на земята”... Вторият вид образ е Предвечният Съвет Божи за света, т. е. съвкупността от образи и примери (“парадигми”) на това, което е създадено и ще бъде създадено. Човекът е третият вид образ “по подражание”. След това Дамаскин говори за пророческите образи, за тварните аналогии (“поради слабостта на нашето разбиране”), за знаците и образите на паметта. “И законът, и всичко, което е по закона, е било като че сумрачно предваряне на идещия образ, т. е. на нашето служение; а нашето служение е образ на идеците

блага. А самата действителност, Горният Иерусалим, е нещо невеществено и неръкотворно... И всичко става заради него: и това, което е по закона, и това, което е по нашето служение. Така Дамаскин довежда въпроса за възможността на иконописанието до основния проблем за явлението и Откровението. Отношението между видимото и невидимото съществено се изменя от пришествието на Христа. “В древността Бог, безтелесен и нямащ вид, никога не се е изобразявал”, казва Дамаскин и продължава: “Сега вече, когато Бог се яви в плът и живя сред хората, изобразяваме видимото на Бога”... Бог се яви и стана видим, а затова и изобразим - вече не само символически и показващо, а в прекия смисъл на описателното възпроизвеждане на станалото. “Не невидимото Божество изобразявам, но изобразявам видяната плът на Бога”... В древността Израил не е виждал Бога, а ние видяхме и виждаме славата на Господа **и видѣхомъ славѹ егѡ, славѹ пакѡ Единороднагѡ ѡт Отца** (Иоан. 1:14)... “Аз видях човешкия образ на Бога и е спасена душата ми. Съзерцавам Божия образ, както го е видял Иаков, и все пак по друг начин, по друг начин: защото той с умните си очи е видял невеществения прообраз на бъдещото; а аз съзерцавам напомнящото за Видяния в плът”... По такъв начин за Дамаскин иконописанието се обосновава преди всичко от самия факт на Евангелската история, от факта на Въплъщението на Словото, достъпно и подлежащо на описание - “всичко описвай - и със слово и с багри”... Дамаскин сближава тези два рода “описание”. *“Образът е напомняне.* И това, което е книгата за изучилите писмото, това е изображението за неуките; и това, което е словото за слуха - това е иконата за зрението - *ние мислено се съединяваме с нея.*” И чрез това освещаваме своите чувства: зрението или слуха. Ние виждаме образа на нашия Владика и се освещаваме чрез него. “Книга за неграмотните”, това при Дамаскин означава не само че иконите заменят за тях речта и словото. Той установява общ род

за всяко “описание”. Та нали и Писанието е “описание” и сякаш словесно изображение на “невидимото” и Божественото. Иконописанието е възможно по същия начин, както и Писанието - чрез факта на Откровението, чрез реалността на видимите теофании. И в двата случая “чрез телесното съзерцание възхождаме към духовното”... Старозаветната забрана да се прави “всякакво подобие”, на която преди всичко се позовавали иконоборците, имала според разбирането на Дамаскин временно значение и сила, била е възпитателна мяра за пресичане на склонността на иудеите към идолопоклонство. Но сега възпитанието е свършило и в царството на благодатта не целият Закон запазва силата си. **“И Образа не видясте”** - “Дръжте твърдо в душите си, че вие не видяхте никакъв образ в оня ден, когато Господ ви говори на (планината) Хорив изсред огъня” (Второз. 4:12,15). Дамаскин привежда този текст и пита: “Какво тук се показва тайнствено? Очевидно е, че когато видиш как Безтелесният заради теб е станал човек, тогава ще направиш изображение на Неговия човешки облик...” Невидимият Бог действително е неописуем и неизобразим. Но чрез Въплъщението Той е станал видим и описуем - “приел е и естество, и обем, и вид и цвят на плътта”... “Когато Невидимият направи Себе Си видим в плътта, тогава можеш да изобразиш подобие на Видяния. Когато Безтелесният и нямащият форма, нямащият количество и величина, несравнен по превъзходството на Своята природа, Съществуващият в Образа Божи - когато Той приеме образ на роб и се смири в него до количеството и величината, и се облече в телесен образ, тогава нарисуй Го на дъска; и възложи за съзерцание Онзи, Който е допуснал да Го видят”... И Дамаскин заключава: “И ние искаме да съзерцаваме Неговите черти”... При това, по силата на ипостасното единство и “плътта стана Слово”, така че “тялото на Бога е Бог”. “Както съединеното с огъня става огън не по природа, но по единение, чрез горенето и общението, така и

плътта на Въплътения Син Божи"... Следователно изобразяването на Христа в Неговия видим и човешки образ е истинно изображение на самия Бог. Бог е изобразим в собствения смисъл на тази дума само чрез Въплъщението, но образът на Въплътилият се е образ на Бога, а не само изображение на тялото. Дамаскин не развива тази мисъл подробно, но тя направо следва от неговите общи христологически предпоставки: възприемането на човешкото в ипостасата на Словото е обожение и следователно всичко човешко при Христа е вече жив образ на Божественото.

3. Срещу иконоборците е трябвало да се защитава не само иконописанието, но още повече почитането на иконите и поклонението им (*προσκυνησις*). Дори ако "описание" или "изображение" на Бога е възможно, позволено ли е то, полезно ли е? Дамаскин отвърща направо, като се позовава отново на Въплъщението. Въплъщението на Словото освещава, като че "обожествява" плътта, и с това я прави достойна за поклонение (достопоклоняема) - разбира се, не като вещество, но по силата на нейното съединение с Бога. "Не на веществото се покланям, а на Твореца на веществото, Който е станал веществен заради мен и е благоволил да обитава във веществото и чрез веществото е извършил моето спасение; и няма да престана да почитам веществото, чрез което е извършено моето спасение." Това се отнася до плътта на Христа ("покланям се на багреницата на тялото") и към всяко "останало вещество, чрез което е извършено моето спасение" - защото и то е изпълнено с Божествената сила и благодат. Кръста, Гроба, Голготата, книгата на Евангелието, която нали също е някаква икона, т. е. изображение или описание на Въплътеното Слово... Веществото (материята) въобще не е нещо низко или презряно, но е творение Божие. А откакто в него се е вместило невместимото Слово, веществото е станало "достохвално" и "достопоклоняемо". Затова веществените образи са не само възможни, но

и необходими и имат пряк и положителен религиозен смисъл... Защото се “прослави нашето естество и се претвори в нетление”... С това се оправдава иконописанието и иконопочитането въобще - иконите на светиите, като триумф и знак на победата (“надпис в памет на победата”). “Затова и се празнува смъртта на светиите и им въздигат храмове, и им изписват икони”... Във Стария Завет човешката природа още е била под осъждане и смъртта се е смятала за наказание, а тялото на умрелите нечисто. Но сега всичко е обновено: “Ние сме се осветили съществено откакто Бог Слово стана плът и неслитно се съедини с нашата природа”... Човекът е осиновен на Бога и е получил като дар нетлението. “Затова не оплакваме смъртта на светиите, а празнуваме.” И светиите собствено не са мъртви ”след като Този, Който е Самият Живот и е Виновник на живота, е бил причислен към мъртвите, ние вече не наричаме мъртви онези, които са починали в надежда за възкресение и с вяра в Него”... Те са живи и дерзновено предстоят пред Бога. Вече изгря утринната звезда в сърцата ни... И благодатта на Светия Дух неизменно съприсъства в телата и душите на светиите, приживе и след смъртта, и в техните изображения и икони - благодатта и действието (срв. тяхното чудотворство). И човешкото естество е превъзнесено над ангелските чинове, защото Богочовекът седи на Отческия престол... “Светиите са синове Божии, синове на Царството, сънаследници Божии и сънаследници Христови. Затова почитам светиите и ги съпрославям: робите, приятелите и сънаследниците на Христа - роби по природа, приятели по избране, синове и наследници по Божествената благодат... Понеже те станаха по благодат онова, което е Той по естество... Това е победното войнство на небесния Цар... Дамаскин прави разлика между видовете поклонение. Преди всичко е служението (*κατα λατρείαν*) - то подобава само на Бога, но има различни типове и степени (робско поклонение, от любов и възторг,

от благодарност и т. н.). По друг начин подобава да се почитат тварните неща. Във всеки случай - *само заради Господа*. Така подобава да се почитат светиите, защото в тях пребивава Бог. Подобава да се почита всичко, което е свързано с делото на спасението: планината Синай, Назарет, Витлеемските ясли, св. Гроб, блажената Гетсиманска градина - "защото те са вместилище на Божественото действие"... Подобава и един другото да се почитаме, "като имащи дял в Бога и създадени по образ Божи"... И такава чест възхожда до източника на всяко благо - Бог... Дамаскин със словата си не изчерпва въпроса за изписването и почитането на иконите. Не всичко при него е напълно ясно. Но по-сетнешните писатели са вървели именно по неговия път. А основните начала на учението за иконите са били изразени вече от Дамаскин: иконите са възможни само по силата на Въплъщението и иконописанието е неразделно свързано с това обновление и обожение на човешкото естество, което се е извършило в Христа; оттук и такава тясна обвързаност на иконопочитанието с почитането на светците, особено в техните свеци и нетленни останки. Казано по друг начин, учението за иконите има христологическо основание и смисъл. Така е било до Дамаскин, така са разсъждавали и неговите приемници...

Библиография

I. Пътища на византийското богословие. Освен общите ръководства и пособия, посочени в моята книга: Източните отци от IV век, вж. още *K. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2 Aufl. München 1897; богословският отдел е обработен от *A. Ehrhard*. Книгата отдавна е остаряла, но остава незаменена и затова - незаменима. Патрологията на *Rauschen* е публикувана през 1931 г. в ново издание на *Хердер*, в обработка на *Altaner: Patrologie, Die Schriften der Kirchenväter und ihr Lehrgehalt*. - Към постановката на христологическата тема срв. от старите книги: *J. Bach, Dogmengeschichte des Mittelalters vom christologischen Standpunkte*, Bd I, Wien 1873; от най-новата литература - *H. M. Relton, A study in Christology, with preface by A. C. Hedlam*, Lond. 1917; *P. Galtier, De Incarnatione et Redemptione*, P. 1925. - Актовете на Ефеския събор и други документи от историята на несторианския спор в ново издание под ред. на *Ed. Schwartz - Acta conciliorum occumenicorum*, t. 1, vol. 1-5, 1924-1930. В същото издание са актовете на V събор (t. IV, vol. 2, 1914). Деянията на другите събори - при *Mansi*. Руският превод на съборните деяния в издание на Казанската дух. академия (от 1859 г.) е правен по-често от латинския превод, отколкото от гръцкия оригинал и е много неточен и ненадежден. - За Несторий: *F. Loofs, Nestoriana*, Halle 1905; *F. Nau, Le livre d'Heraclide de Damas, traduit en Français*, P. 1910; сирийският текст е издаден от *P. Bedjan* 1910; срв. рецензията на *Mason, J. Th. St. XV. 1913-1914*; *J. F. Bethune-Baker, Nestorius and his teaching*, 1908; *L. Fendt, Die Christologie des Nestorius*, 1910; *M. Jugie, Nestorius et la controverse nestorienne*, P. 1912 (срв. *A. d'Alés. Autour de Nestorius, Rech. Sc. rel. V. 1914*); *F. Loofs, Nestorius and his place in the history of christian doctrine*, Cambridge 1914; срв. *A. C. Headlam, Nestorius and Orodoxy, The Church Quarterly Review*, No. 160, 1915 July; вж. *Nestorius et Nestorienne (église)* в *Dict. de théologie cathol.*; *A. d'Alés, Le dogme d'Ephés*, P. 1931 (срв. моята рецензия, "Путь" № 33, 1932); **А. В. Карташев**, На путях к Вселенскому собору, II. 1932. Вж. още *Labourt, Le christianisme*

dans l'empire perse sous la dynastie Sassanide, P. 1904. - Литературата за антиохийското богословие е посочена в книгата за отците от IV век. Срв. още **П. Гурьев**, Феодор, епископ Мопсуестский, М. 1890; също за него статиите на *J. M. Vosté* и *R. Devreesse* в *Revue Biblique*, от 1923 г.; *H. N. Bate*, Some technical terms of Greek Exegesis, J. Th. St. XXIV; **Н. Н. Глубоковский**, Св. Апостол Павел и павлинизъм Антиохийской богословской школы, Труды V-ого Съезда Р. Академических организаций за границей, ч. I, София 1932; *F. X. Bauer*, Proklos von Konstantinopol, München 1919; *R. Devreesse*, Le début de la querelle de trois chapitres: la lettre d'Ibas et le tome du Proklus, *Revue sc. rel.* 1931; *A. d'Alés*, La lettre d'Ibas, évêque d'Edesse, à Marius le Persan, *Rech. sc. rel.* 1932. За Низибинската школа: *Chabot*, L'école de Nisibe, son histoire, ses statuts, *Journal Asiatique*, IX série, t. VII. 1896; **А. П. Дьяконов**, Типы высшей богословской школы в древней церкви III-VIII, Христ. Чтение 1913, 4 и 5. Срв. още *F. Nau*, La mystique nestorienne, *Muséon*, 1930. - За монофизитството основен е трудът на *J. Lebon*, Le monophysitisme sévérien, Louvain 1910; срв. също неговите *La christologie de Timotée Aelure*, *R. hist. ecl.*, IX, 1908. Срв. *A. Schwartz*, Der Prozess des Eutyches, München 1929; *R. Draguet*, Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps de Jésus-Christ, Louvain 1924; *M. Jugie*, Julien d'Halicarnasse et Sévère d'Antioche, *Echos d'Orient*, XXIV, 1925; в последно време бяха издадени много съчинения на Севир на гръцки и сирийски. Срв. **И. Е. Троицкий**, Изложение веры церкви Армянской, начертанной Нерсесом, католикосом армянским, по требованию боголюбивого государя греков Мануила, Спб. 1875; **В. В. Болотов**, Из церковной истории Египта, Христ. Чтение 1884, 1885 и 1892; Нещо страници из истории Эфиопии, Христ. Чтение 1888; **А. И. Бриллиантов**, Происхождение монофизитства, Христ. Чтение, 1906, юни; **А. П. Дьяконов**, Иоанн Ефесский и его церковно-исторические труды, Спб. 1908; **А. П. Доброклонский**, Сочинение Факунда, епископа Гермиянского, в защиту трех глав, М. 1880. - За осъждането на Ориген и оригенизма вж. *F. Diecamp*, Die Origenistischen Streitigkeiten im VI-ten Jh., Münster, 1899; срв. *G. Fritz*, Origénisme, *Dict. de la théologie cath.* (1931); срв. *A. Knecht*, Die Religions-Politik d. Kaiser Justinians I. Würzburg, 1896; *G. Glazolle*, Justinien, son rôle dans les controverses, Lyon 1905; *J. Pargoire*, L'église byzantine 527-847, P. 1905; *R. Granic*, Die rechtliche Stellung und Organisation der griechischen Kloster nach dem Justinianischen Recht, *Byz. Zeitschrift*, XXIX, 1-2, 1929. За монотелитското движение вж. новите статии *V. Grumel*,

Recherches sur l'histoire du monothéisme, Echos d'Orient, t. XXVI, 1928, и след. Към историята на сирийския мистицизъм: *Frothingham*, Stephen bar Sudaili the Syrian mystic and the book of Hierotheos, Leyden 1886; *H. Marsh*, The book which is called: The Book of the holly Hierotheos, London 1927; *Bar Hebraeus*, Book of the Dove, Leyden 1919.

II. Свети Кирил Александрийски. - Основното издание на *J. Aubert* в 6 тома (Р. 1638), *Migne* t.t. 68-77. Тълкуванията на малките пророци и на Евангелието от Йоана и някои догматически послания са преиздадени през седемдесетте години от *E. B. Pusey*. На руски език творенията на св. Кирил са превеждани в Московската дух. академия. Преведени са екзегетическите трудове (не всички). Особено ценен е преводът на тълкуванието на Йоан, направен от М. Д. Муретов, придружен от отличен показалец, Серг. Пос. 1906-1913. Някои от догматическите съчинения са преведени в "Христ. Чтение" 1841 и 1847 г. и в "Деяния вселенских соборов". - *J. Kopallik*, Cyrillus von Alexandrien, eine Biographie, Mainz 1881; *A. Rehrmann*, Die Christologie des hl. Cyrillus von Alexandrien, 1902; *J. Mahé*, Les anathématismes de St. Cyrille d'Alexandrie et les évêques orientaux du Patriarchat d'Antioche, Rev. hist. eccl. VII, 1906; L'Eucharistie d'après St. Cyrille d'Alexandrie, ibidem, VIII, 1907; *E. Weigl*, Die Heilslehre des hl. Cyrillus von Alexandrien, 1905; *Eberle*, Die Mariologie des hl. Cyrillus von Alexandrien, 1921; **Свящ. Т. Лященко** (еп. Тихон), Св. Кирилл, Арх. Александрийский, Киев 1913; **А. Миролюбов**, Проповеди св. Кирилла Александрийского, К. 1889; **А. Вишняков**, Имп. Юлиан Отступник и литературная полемика с ним св. Кирилла Александрийского, Симбирск 1908.

III. Блаж. Теодорит. - Основно издание *Syrmond*, I-IV, Р. 1642; t. V., *Garnier-Harduin*, 1684; преиздадено от *Schultze*, Halae, 1769-1774; при *Migne*, t.t. 80-84. Църковната история е преиздадена от *L. Parmentier* в Берлин. корпус (1911). Руски превод от Моск. дух. академия (6 тома, М. 1852-1859; 2 изд., 7 тома, 1905-1907). Писмата са преведени от Н. Н. Глубоковски. Църковната история е преведена в Спб. дух. академия, 1852. - Най-добрата книга за блаж. Теодорит: **Н. Н. Глубоковский**, Блаж. Феодорит, епископ Киррский, Его жизнь и литературная деятельность, 2 тома, М. 1890; срв. отзыва на **В. В. Болотов**, Theodoretiana, Христ. Чтение, 1892, юли-август, 58-164. Срв. *Ad. Bertram*, Theodoretii ep. Cyrensis doctrina christologica, 1883; *J. Lebon*, Restitutions à Théodorète de Cyr, Rev. hist. eccl. XXVI, 1930.

IV. Corpus areopagiticum. - Основно издание *V. Corderius* (Antv.

1634), при *Migne*, т.т. 3-4. Слав. превод в Макариевските Чети-Минеи за октомври, изд. на Изд. Археограф. Комисия, 1870. На руски език в Христ. Чтение 1825 и 1848; “О небесной иерархии” е преведено освен това специално по поръчение на Синода в Моск. дух. академия, изд. 1898; “О церковной иерархии” в т. I на “Писания св. отцев и учителей Церкви, относящихся к истолкованию православного богослужения”, Спб. 1855; - *J. Stiglmayr*, *Das Aufkommen der pseudo-dionysischen Schriften*, Feldkirch 1895; *H. Koch*, *Der pseudoepigraphische Charakter der dionysischen Schriften*. *Theol. Quartalschr.* 1895, Bd. 77; *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neoplatonismus und Mysterienwesen*, Mainz, 1900 (*Kirsch-Ehrhard Forschungen*, I. 2-3); освен това ред статии и на двамата посочени автори в различни издания, *H. F. Müller* *Dionysios, Proclus, Plotinos*, *Baeumker's Beiträge*, XX. 3-4, Münster, 1918. За латинските преводи ред статии на *G. Théry* и неговата нова книга: *Etudes dionysiennes*. I. *Hilduin*, Paris 1932. Срв. *Duraniel*, *St. Thomas et le Pseudo-Denys*, P. 1929. На руски език: **А. И. Бриллиантов**, Иоанн Скот Эригена, Спб., 1898, стр. 142-178; **В. Н. Лосский**, Отрицательное богословие в учении Дионисия Ареопагита, *Seminarium Kondakovianum*, III, Прага 1929; *La notion des “Analogies” chez le Denys Pseudo-Aréopagite*, *Archives d'histoire doctrinale du Moyen Age*, V, 1930.

В. Писатели от VI и VII в.в. - 1. Леонтий Византийски.

Неудовлетворителни са старите издания (отчасти преводите) при *Migne* 86. 1, 2; *F. Loofs*, *Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche*, TU III. 1-2, Lpz. 1887; *W. Rügamer*, *Leontius von Byzanz*, Würzburg 1894; *V. Ermoni*, *De Leontio Byzantino*, P. 1895; *J. P. Junglas*, *Leontius von Byzanz*, *Studien zu seinen Schriften, Quellen und Anschauungen*, Paderborn 1908 (*Kirsch-Ehrhard Forsch.* VII. 3); *R. Devresse*, *Le florilège de Léonce de Byzance*, *Rev. sc. rel.* X. 1930; **Свящ. В. Соколов**. Леонтий Византийский. Его жизнь и литературные труды, С. Пос. 1916. - **2. Полемисти от VI и VII в.в.** Вж. при *Migne* т.т. 86, 86-bis, 89; Срв. *Lebon* и *Junglas*; *S. Vailhé*, *Sophrone le sophiste et Sophrone le patriarche*, *Revue de l'Orient chrét.*, VII, VIII, 1902-1903; **К. Попович**, Патр. Иерусалимский Софроний как богослов, проповедник и писател, Киев 1890; *J. B. Kumpfmüller*, *De Anastasio Sinaita* diss Würzburg 1865; *T. Spacil*, *La teologia di J. Anastasio Sinaita*, Bessarione, XXVI (1922), XXVII (1923). - **3. Сборници.** Прокопий Газки при *Migne*, 87, 1-3; *J. A. Cramer*. *Catena patrum*, in *Novum Testamentum*, 1-8, Oxford, 1844; *H. Lietzmann*. *Catena*, 1897; *Th. Schermann*, *Die Geschichte der dogmatischen Florilegien vom V-VIII*

Jh., TU 28, Lpz. 1904; *R. Devresse*, Chaînes exégétiques, Dict. de Bible, Suppl. I. 1930; *Doctrina patrum de Incarnatione Verbi*, hrsg. und untersucht von Fr. Diekamp, Münster 1907. - **4. Песнописци.** *W. Christ* et *M. Paronikas*, Anthologia graeca carminum Christianorum, L. 1871; *Card. Pitra*, L'hymnographie de l'Eglise grecque, R. 1867; *Analecta sacra*, t. 1, Parisiis 1876; *E. Bouvy*, Poètes et mélodes, Etudes sur les origines du rythme tonique dans l'hymnographie de l'Eglise grecque, Nimes, 1886; *F. Cabrol*, L'hymnographie de l'eglise grecque, Angers 1893; **Филарет** (Гумилевский), Исторический обзор песнопевцев и песнопений греческой церкви, Спб. 1860; 2 изд. Чернигов, 1864; **И. Мансветов**, Церковный Устав (Типик), М. 1885; **А. Васильев**, О греческих церковных песнопениях, Визант. Временник, III, 1896; **И. А. Карабинов**, Постная Триодь, Спб. 1910; **М. Н. Скабалланович**, Толковый Типикон, вып. 1, Киев 1910; вып. 2, К. 1913; **Е. Диаковский**, Последование часов и изобразительных, Киев 1910. - За Роман Сладкопевец вж. изследванията на *K. Krumbacher* в Sitzungsberichte на Мюнхенската академия за 1898, 1901, 1903, 1904 г.г.; срв. *P. Maas*, Die Chronologie der Hymnen des Romanos, Byz. Zeitschr. XV, 1906; **А. Васильев**, Хронология Романа Сладкопевца, Визант. Временн. VIII, 1901. Руски превод на химните на П. Цветков, М. 1903 (от сп. "Отдых христианина"). - *S. Vailhé*, St. André de Crète, Echos d'Orient, V. 1902; **свящ. А. Виноградов**, Св. Андрей, архиеп. Критский, Христ. Чтение 1902, февр.; **М. Рождественский**, Св. Андрей Критский, как церковный песнописец. Странник, 1902, 3 и 6. - *Pl. de Meester*, L'inno acatisto, R. 1905; *Krypiakiewicz*, De hymni acathisti auctore, Byz. Zeitschr. XVIII, 1909.

VI. Отците аскети. - 1. Началото на монашеството: *K. Holl*, Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum, Lpz. 1898; *P. Ladeuze*, Etude sur le Cénobitisme Pachomien, 1898; *Dom J. M. Besse*, Les moines d'Orient antérieurs au Concile de Chalcedoine, P. 1900; *P. van Cauwenbergh*, Etude sur les moines d'Egypte depuis le concile de Chalcedoine (451) jusqu'à l'invasion arabe (640), 1914; *Leipoldt*, Schenute von Atripe, TU XXV. 1, 1903; *Loofs*, Eusthatius von Sebaste, 1898; *M. Viller*, La spiritualité des premiers siècles chrétiens, P. 1930; *K. Kirk*, The Vision of God, 1931; *Ir. Hausherr*, La méthode d'oraison hésychaste, Orientalia Christiana, No. 36, Rome 1927; срв. **Еп. Теофан**, Древние иноческие уставы..., М. 1892; **С. М. Зарин**, Аскетизм по прав.-христ. учению, т. I, 1-2, Спб. 1907; **свящ. Ст. Лобачевский**, Св. Антоний Великий, Одесса 1906; **Арх. Паладий**, Св. Пахомий Великий и первое иноческое общежитие, Казань 1899; **Н. Примого-**

нов, Устав иноческой жизни Василия Великого и сравнение его с уставом св. Пахомия, Казань 1900; **И. Троицкий**, Обзорение источников по истории египетского монашества, С. Пос. 1907; **Иером. Теодосий**, Палестинское монашество с IV до VI в. Спб. 1896 (= Правосл. Сборник, XV. 2); **Иером. Анатолий**, Исторический очерк сирийского монашества до половины VI века, К. 1911; **Н. Суворов**, К истории нравственного учения в вост. Церкви, Виз. Врем. X, 1903; **С. И. Смирнов**, Духовный отец в древней Восточной Церкви, I, **Серг. П.** 1906; **И. Попов**, Идея обожения в древневосточной церкви, Вопросы философии и психологии, 1909, 2 (или 97); **П. Минин**, Главные направления древне-церковной мистики, Серг. П. 1916 (от "Богословский вестник"). - 2. "Духовни беседи". Основно издание *Pritius* (1668), поправено от *Floss* (1850), при *Migne* 34. Срв. *G. L. Marriott*, *Macarii Anecdota, Seven unpublished homilies of Macarius*, Harvard Theological Studies, 5, 1919; вж. текстоте, издадени от *Amélineau* в *Annales du musée Guimet*, XXV (1894); Руски превод на Моск. дух. академия, 1845, 4 изд. 1904; *J. Stoffels*, *Die mystische Theologie Makarius des Aegypters*, Bonn 1903; *C. Flemming*, *De Macarii Aegyptiaci scriptis quaestiones*, Göttingae, Diss. 1911; *J. Stiglmayr*, *Makarius der Grosse im Lichte der kirchlichen Tradition, Theologie und Glaube*, 1911; *Sachliches und Sprachliches bei Makarius von Aegypten*, Innsbruck 1912. Съмнения, че "беседите" принадлежат на преп. Макарий, изказва още Неофит Капсокалит през XVIII в., неговото разсъждение е издадено от **Диовуниотис**, Атина 1924. От най-новата критическа литература вж. *A. Wilmart*, *L'origine véritable des homélies pneumatiques*, *Revue d'ascét. et de mystique*, I. 1920; *G. L. Marriott*, *The Messalians and the discovery of their Ascetic book*, *Harvard theol. Review*, 19, 1926; *J. Stiglmayr*, *Pseudo-Makarius und die After-mystik der Messarianer*, *Zeitschr. für die kathol. Theologie*, 1925. Срв. *Liber graduum e codicibus syriacis edid. D. Kmosco*, *Patrologia Syriaca*, t. III, P. 1926. От руската литература: **А. Бронзов**, Преп. Макарий Египетский, т. I, Спб. 1899; **И. В. Попов**, Мистическое оправдание аскетизма в творениях преп. Макария Египетского, *Богосл. Вестник*, 1904 и 1905; **Иерод. Онуфрий**, Мистика преп. Макария Египетского, Учено-богосл. опыты студентов Киевской д. акад., в. XII, К. 1914. - 3. **Паметници от IV-VI в.в.** "Лавсаик" в издание на *C. Bulter*, *Texts and Studies*, VI. 1-2, 1898, 1904; срв. изданието на *Lucot*, P. 1912. *Historia monachorum*, ML 21; *E. Preuschen*, *Palladius und Rufinus*, 1897; *R. Reitzenstein*, *Historia monachorum und Historia lausaica*, Göttingen 1916; *Das Athanasius Werk ueber das Leben des*

Antonius, Sitzber. der Heidelb. Akademie der Wissensch., Phil.-hist.-Klasse 1904, VIII; *Cotelerius*, Ecclesiae Graecae Monumenta 1-3, P. 1677-1688; *Apophthegmata Patrum*, *Migne* 65; руск. превод на преп. Евсевий (Орлински), М. 1845. *W. Bousset*, *Apophthegmata*, Tübingen 1923; *Das Mönchtum der sketischen Wüste*, *Zeitschrift für die Kirchengeschichte* 1923. Творения преп. Иоанна Кассиана ML 49; има руски превод, М. 1892. Срв. Древен Патерик, изложен по глави, руск. прев. М. 1874; 3 изд. М. 1899; “Луг Духовный”, при *Migne* 67 (срв. ML 74), руск. прев. на Филарет (Гумилевский), М. 1848; прев. на о. М. Хитров, СТСЛ 1896; вж. **свящ. И. Смирнов**, Об авторе Λεζμων Бог. Вестн., 1915, септ.; Синайский Патерик в древне-славянском переводе, Серг. Пос. 1917. - Съчиненията на Евагрий вж. при *Migne*, 40; но особено при *W. Frankenberg*, *Evagrius Pontikus*, *Abhandl. d. Gesellschaft zu Göttingen, Ph.-hist. Kl., N. F. 13, 2.* 1912, сирийския текст и немския превод; *J. Hausherr*, *Les versions syriaque et armenienne d’Euagre le Pontique*, *Orientalia christiana* XXII. 2, 1931; *Zöckler*, *Evagrius Pontikus*, 1893. - Руския превод на някои съчинения на Евагрий има в “Добротолюбие”, т. I. Творенията на Нил - *Migne* 79; руски превод 1-3, М. 1858; вж. *F. Degenhart*, *Der hl. Nilus Sinaitis, sein Leben und seine Lehre vom Mönchtum*, Münst. 1915; *Neue Beiträge zur Nilus-Forschung*, 1918; *K. Heussi*, *Untersuchungen zu Nilus dem Asketen*, Lpz. 1917. Творенията на Марко Пустинник при *Migne* 65; срв. **Пападопуло-Керамевс**, *Analecta*, I; *J. Kunze*, *Marcus Eremita*, Lpz. 1895. Руски превод в “Добротолюбие”, т. I; “Слово о крещении”, М. 1858; **А. Юрьевский**, *Марк Пустынный и его новооткрытое “слово против несториан”*, Казань 1900. **Бл. Диадок**, Творения при *Migne* 65, срв. изданията **К. Попов**, *Блаженный Диадок, епископ Фотики древняго Эпира и его творения*, том I, Казань 1903 и *Weiss - Liebesdorf*, В. 1916. “Вопросоответы” преп. Варсануфия и Иоанна, изд. Никодима Святогорца, при *Migne* 88; руски прев. М. 1895. Статия за мненията на Ориген, Дидим и Евагрий в “Христ. Чтение”, XXV, 1827. Творенията на авва Доротея при *Migne* 88; руск. прев. М. 1895. Срв. статиите на *S. Vailhé*, *Echos d’Orient*, VII-VIII, 1904-1905. Творенията на авва Исаия са изд. на сирийски от *Land*, *Analecta syriaca*, t. III, на гръцки ез. в Иерусалим, 1911; лат. превод е издаден още през 1574, при *Migne* 40; руски прев. в “Добротолюбие”, т. I. Срв. *Kugener*, *Observations sur la vie de l’ascète Isaie, par Zacharie le Scholastique*, *Byz. Zeitsch.* IX. 1900; *S. Vailhé*, *Un mystique monophysite, le moine Isaie*, *Echos d’Orient*, IX, 1906.

- 4. **Преп. Иоан Лествичник**. *Editio princeps*, М. Raderus, P. 1633,

при *Migne* 88 - доста неизрядно; не е по-добро Константинополск. изд. на Софроний, 1833. На руски е превеждан неведнъж. Превод на Моск. дух. акад. през 1851 г., прев. на Оптина пустин през 1862. Срв. *S. Vailhé, Echos d'Orient*, VIII, 1905. - **5. Преп. Исаак Сирин.** Сирийският текст е изд. от *P. Bedjan, Mar Isaacus Ninevita de perfectione religiosa*, P. 1909; по него е и англ. прев. на *A. J. Wensinck, Isaac of Nineveh, Mystic treatises, Abhandelingen der koninkl. Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde, N. Reeks deel XXIII. 1, Amst. 1923.* Гръцкият превод е издаден от Никифор Теотоки (впосл. еп. Астрахански) в Лайпциг, през 1770 г. Руск. прев. в Христ. Чтения от двадесетте години (непълен) и в изд. на Моск. дух. акад., 3 изд. 1911. Вж. *J. B. Chabot J. B., De S. Isaaci Ninevitaе vita, scriptis et doctrina*, P. 1892; "Книга целомудрия" Иезудены изд. *Chabot, Mélanges d'archéologie et d'histoire, Ecole française de Rome, XVI, 1896.*

VII. Преп. Максим Изповедник. - Основно издание *Combefis* (1648), липсващите тук съчинения издава *Oehler, Anecdota graeca*, при *Migne* 90 и 91. Срв. **С. Л. Епифанович**, Материали к изучению жизни и творений преп. Максима Исп., К. 1917 (особено важно е изследването за "схолиите" към Ареопагитиките). "О Богословии к Фаласию, I и II, переведены в Христ. Чтении" 1830 и 1835 г.г.; "Тайноводство" в т. I от "Писания св. отцев, относящихся к истолкованию прав. Богослужения", 1855; новото изд. на "Твор. преп. Максима" в прев. на М. Д. Муретов и С. Л. Епифанович започва едва през 1915 г. (публикуван е т. I, Житие в разл. ред.). Вж. (**М. Зефиров**) Жизнь преп. Максима Исповедника, Прав. Соб. 1857; *H. Straubinger, Die Christologie des hl. Maximus Confessor*, Bonn. 1906; **Ив. Орлов.** Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматич. учения о двух волях в Христе, Спб. 1888; **С. Л. Епифанович.** Преп. Максим Исповедник и византийское богословие, К. 1915; *M. Viller, Aux sources de la spiritualité de St. Maxime, Rev. d'Asc. et de Mystique*, 1930; *Th. Disdier* с ред статии в *Echos d'Orient*, 1929-1930 г.

VIII. Преп. Иоан Дамаскин. - Основно издание *M. Lequien*, 1712; при *Migne*, 94-96. Руск. превод в изд. на СПб. Академия, излязъл е само I том, 1913; точно изложение има и в други преводи (Моск. дух. акад. 1844 и на А. Бронзов, 1894). - *J. Langen, Johannes von Damascus*, 1879; *J. H. Lupton*, s. v. в *Dictionary of christian Biograpy* (Smith a. Wace), v. 3; *K. Holl. Die Sacra Parallela des Johanus Damaszenus TU XVI. 1, Lpz. 1897; J. Bilz, Die Trinitätslehre des Johannes v. Damascus, Paderborn 1909 (=Kirch-Ehrhard Forschungen IX); P. Mignes,*

Zum Gebrauch des Schriften "De fide orthodoxa" des Joh. Damascenus in der Scholastik Theol. Quartalschr. 96, 1914. Към историята на иконоборческия спор вж. *Schwarzlose*, *Der Bilderstreit*, Gotha 1890; *E. J. Martin*, *A history of the iconoclastic controversy*, London 1930; статиите на **Г. А. Острогорский** в *Seminarium Kondakovianum*, I и II. Още **Н. Богородский**, *Учение св. Иоанна Дамаскина об исхождении Св. Духа*, Спб. 1879.

В този указател само в някои случаи са отбелязани статиите от различни речници и други справочни издания. Именно в тях следва да се търсят и повече указания. Наложих се при изданието и на този випуск от моите лекции да се откажа от бележките под линия и научния апарат поради технически причини, за да не се оскъпява книгата и да не се рискува самата възможност да бъде издадена. Едва ли някой повече от автора съжалява за необходимостта от такива съкращения.

Есента на 1932 г.

СЪДЪРЖАНИЕ

| | |
|---|------------|
| I | |
| ПЪТИЩАТА | |
| НА ВИЗАНТИЙСКОТО БОГОСЛОВИЕ..... | 3 |
| II | |
| СВЕТИ КИРИЛ АЛЕКСАНДРИЙСКИ | 57 |
| <i>1. ЖИТИЕ</i> | <i>57</i> |
| <i>2. ТВОРЕНИЯ</i> | <i>67</i> |
| <i>3. БОГОСЛОВИЕ</i> | <i>70</i> |
| <i>4. ДОМОСТРОИТЕЛСТВО</i> | <i>81</i> |
| III | |
| БЛАЖЕНИ ТЕОДОРИТ..... | 100 |
| <i>1. ЖИВОТ</i> | <i>100</i> |
| <i>2. СЪЧИНЕНИЯ</i> | <i>112</i> |
| <i>3. ИЗПОВЕДАНИЕ</i> | <i>120</i> |
| IV | |
| CORPUS AREOPAGITICUM | 130 |
| <i>1. ХАРАКТЕР НА ПАМЕТНИКА</i> | <i>130</i> |
| <i>2. ПЪТИЩАТА НА БОГОПОЗНАНИЕТО</i> | <i>138</i> |
| <i>4. БОГОСЛУЖЕНИЕ.....</i> | <i>158</i> |
| V | |
| ПИСАТЕЛИТЕ ОТ VI И VII ВЕК | 163 |
| <i>1. ЛЕОНТИЙ ВИЗАНТИЙСКИ</i> | <i>163</i> |
| <i>2. ПОЛЕМИСТИТЕ ОТ VI И VII ВЕК</i> | <i>177</i> |
| <i>3. СБОРНИЦИ</i> | <i>183</i> |

VI

| | |
|--|------------|
| ОТЦИТЕ АСКЕТИ | 194 |
| <i>1. НАЧАЛО НА МОНАШЕСТВОТО</i> | <i>194</i> |
| <i>2. "ДУХОВНИ БЕСЕДИ"</i> | <i>203</i> |
| <i>3. ПАМЕТНИЦИ ОТ IV - VI ВЕК</i> | <i>224</i> |
| <i>4. ПРЕПОДОБНИ ИОАН ЛЕСТВИЧНИК</i> | <i>250</i> |
| <i>5. ПРЕПОДОБНИ ИСААК СИРИН</i> | <i>260</i> |

VII

| | |
|---|------------|
| ПРЕПОДОБНИ МАКСИМ ИЗПОВЕДНИК | 273 |
| <i>1. ЖИТИЕ И ТВОРЕНИЯ</i> | <i>273</i> |
| <i>2. ОТКРОВЕНИЕ</i> | <i>280</i> |
| <i>4. ПЪТЯТ НА ЧОВЕКА</i> | <i>308</i> |

VIII

| | |
|---------------------------------------|------------|
| ПРЕПОДОБНИ ИОАН ДАМАСКИН | 321 |
| <i>1. ЖИТИЕ И ТВОРЕНИЯ</i> | <i>321</i> |
| <i>2. БОГОСЛОВСКА СИСТЕМА</i> | <i>325</i> |
| БИБЛИОГРАФИЯ | 360 |

ПРОТОИЕРЕЙ
ГЕОРГИ ФЛОРОВСКИ
ИЗТОЧНИТЕ ОТЦИ
от V до VIII век
Руска, първо издание

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

ISBN 954-90217-7-7

ИЗДАТЕЛСТВО
ТАВОР

