



**Здравко М. Пено** е роден през 1961 г. в Шипово, Босна и Херцеговина. Завършва Икономическия, а след това и Богословския факултет на Белградския университет. Защитава докторска дисертация на тема: „Божията Премъдрост според Преданието на светите отци и руските богословски течения на XIX и XX век“ в богословския факултет в Солун. Преподавал е в семинарията „Св. Сава“, а понастоящем преподава догматика и етика в богословския факултет „Св. Василий Острошки“ във Фочи (Србине) и Основи на християнското учение в Педагогическия факултет във Враня. Основната изходна точка, която характеризира неговият подход към богословието, е библейската и светоотеческа вкорененост на богословието и живото следване на съвременната богословска мисъл. Занимава се с догматическо, нравствено и катихизическо богословие. Превеижда богословски текстове от гръцки и руски език.

ISBN 978-954-92106113

Цена 14,50 лв.

**Здравко М. Пено**

**ОСНОВИ НА  
ПРАВОСЛАВНАТА  
ВЯРА**

**КАТИХИЗИС**

*Посвещавам книгата на блажената*

*памет на моя баща Марко*

За мен като автор излизането на книгата *Основи на православната вяра* на български език е голям и във всеки случай незаслужен дар от Господа. Трудът за написването на тази книга, който

всъщност не е нищо друго освен плод на Божията благодат, беше съпътстван от чувството за нуждата от библиейско и светоотеческо обосноваване на всяка изказана мисъл, понеже целта е възвишена: възвестяването на Божествената истина и мисията на Църквата в света. След двете издания на сръбски език и настоящия превод на български език се увеличава не само пространството на писаното слово, но и моята отговорност пред Бога и пред православните братя българи. Разбира се, радостта ми ще бъде още по-голяма, ако тази книга, която вече е пред българските читатели, стимулира укрепването в Господа, по-постоянното участие в евхаристийния живот на Църквата и по-доброто познаване на преданието на православната вяра.

По думите на нашия Господ Иисус Христос християнството не е от този свят (срв. *Йоан. 17:14*), но макар да не е от света, то съществува в света, като открива неговите хоризонти и перспективи. В историята то се явява като единствената преобразяваща сила, която озарява света отвътре и внася в него светлината на новия живот още тук и сега в историята, докато още сме по пътя към Бъдещото Царство. Християнството донася светия опит на новия живот, който започва със събитието на Христовото въплъщение и продължава да присъства в Божията църква. Христовата светлина, която просветлява света, е литургична светлина и затова е от решаващо значение тя да озари не само православните християни, но и всички онези хора и народи, които търсят славата на Новия Божий Израил.

Днес православието е последната надежда за секуларизирания свят, озовал се в задънената улица на своите планове и проекти, където липсва или е твърде намалено пространството за Божието действие. Секуларната организация на съвременното общество е поставила на преден план човешките земни потребности, забра-

Всички библиейски цитати и препратки към Библията са направени по българското издание: Библия, сиреч Книгите на Священото Писание на Ветхий и Новия Завет. С., 1991. — Бел. ред.

вляйки за небесното (= есхатологично) назначение на човека, не само с хляб ще живее човек, а с всяко слово, което излиза от Божии уста (*Мат. 4:4*). Пророкът на новото време Фридрих Ницше казва прометеевски: „Останете верни на земята“, а Църквата чрез всички свои богослужения призовава смирено: „Преклонете главите си пред Господа“. Вместо да изпитва каква е Божията воля, човекът

„взема съдбата си в свои ръце“, същевременно съвременният човек става все повече мълчалив наблюдател и обект на световните събития. Православното християнство е в състояние да предложи истински отговор на предизвикателството на глобализма, който задушава човешката личност и нейната уникалност, който отчуждава хората и народите от тяхната култура и от съзнанието, което извира от нея. Като утвърждава уникалността на всяка човешка личност и духа на Петдесетница, укрепващ духовната зрелост на всеки народ, православието преодолява всяка форма на изолация и затваряне в националните рамки. То насочва всички хора и народи към единството в Светия Дух — единство, към което ни е призвал Христос и към което Църквата отново ни призовава с думите: да бъдате едно (срв. *Йоан. 17:11*).

Православната църква чрез своята съборност в Светия Дух преодолява не само всеки вид глобалистки колективизъм, но и себичния индивидуализъм като другата страна на същия проблем. Църквата Христова отхвърля потребителския менталитет на съвременния човек като общ знаменател на отчуждението на човека от Бога и от ближния. Тя си спомня за справедливия гняв на Христос, когато Той изгонил търговците от храма (срв. *Йоан. 2:14–16*), разпознава духа на самолюбивия на този свят като най-голямото изкушение, което не само че поробва света, но все по-силно чука и на вратите на Църквата като заплашва нейното битие.

Не можем да видим докрай проблемите на съвременния човек и общество, ако не вземем предвид тяхната богословска страна. Вече доста време нашето богословие, както казва отец Георгий Флоровски, се намира в „западен плен“. Като следваме учението на апостолите и отците на Църквата пие трябва да освободим нашето богословско наследство от този плен и да го върнем към неговите корени в Преданието. „Връщането към отците“ в областта на катихизацията означава, че нашата изходна точка не трябва да бъде идеологическа, не трябва да бъде абстрактно говорене за вярата в Бога, извън конкретното общение с Него. Истинското богословие е възможно само ако нашият живот в Христос има онтологична и еклесиална (= църковно) основа, т. е. ако извира от конкретното евхаристийно отношение с Бога и ближните в Неговата Църква. Перспективата на евхаристийното богословие ни връща към вярата и опита на Църквата от най-ранните векове.

Литургичното славословие е било център и източник на живота на вярващите и като цяло на богословското учение от самото

начало на християнството. Евхаристийното принасяне на света на Бога остава през всички времена най-пълната форма на мисия на Православието в света, а този опит са могли да преживеят и всички инославни, които без предразсъдъци, с отворено сърце и ум поне веднъж са присъствали на православна Литургия. Такова свидетелство е необходимо на света, който, отделен от Смисъла, все повече се обезсмисля; то е необходимо на Европа, която губи от поглед своите християнски корени; такова свидетелство, подчертавам, е необходимо и на нашите народи — сръбския и българския — които след много десетилетия лутане, все още гладни търсят духовна храна на чуждите ниви. Това и такова свидетелство могат да дадат единствено православните, които са в състояние „сами себе си и един другото и целия си живот на Христа Бога да предадем“, всички онези, които и в най-трудните моменти на „богоизоставеността“ не оставят Господа — Извора на живата вода, Него, Който е Божий Логос и Божия Премъдрост.

Като поздравявам сърдечно и радостно православните вярващи на поместната Българска църква, изказвам надеждата си, че тази книга ще даде още по-голям стимул за сближаването на нашите единовърни народи и за още по-здравото единение в Господа Иисуса Христа. Благодатта да бъде с всички, неизменно любещи Господа нашегo Иисуса Христа. Амин. (Еф. 6:24).

д-р Здравко М. Пено  
Възкресение Христово, 2007

Върху *катихизиса* като наръчник, в който се представят основите на християнската вяра, са се трудили мнозина, особено през последните векове, за да го съгласуват колкото се може повече с Божието Откровение, както и с нуждите и възможностите за разбиране от страна на съвременниците. Предизвикателствата на времето, интелектуалните търсения, научното познание, обществените и нравствените проблеми винаги са влияели върху начина на изложение на вярата. Освен преведените от гръцки език, у нас

досега са използвани катихизиси най-вече на наши автори и богослови". Ще спомена най-значимите: *Катихизис* от загребския митрополит Дамаскин, *Вярата на светиите* от владика Николай Велимирович, *Тайната на вярата и живота* от отец Юстин Попович и Хаджи Веле Арсич, *Няма по-красива вяра от християнската* от будимския епископ Данило и митрополит Амфилохий и др. От особено значение за образованите хора е неотдавна преведената *Азбука на вярата* от Христос Янарас.

Към този съкратен начин за представяне основите на православната вяра се причислява и настоящият *Катихизис* на нашия млад богослов Здравко Пено. След преподавателския си опит в семинарията „Св. Сава“ и след успешна специализация в Солун Здравко Пено приближава до нас и ни обяснява основните истини на православната вяра по съвременен начин и въз основа на живото светоотеческо Предание на Църквата. Той прави това на ясен език, като се основава преди всичко на светите отци на Църквата и на нейния съборен опит. Вижда се, че авторът на *Катихизиса* живо следи съвременното православно богословие и използва неговите език и понятия, за да доближи колкото е възможно повече до съвременния читател всетайната на Църквата Божия и нейната светотроична истина, както и тайната на смисъла и целта на човешкия живот. В своето изложение авторът се стреми и успява да се освободи от схоластическия подход към разбирането за Църквата, за истините на вярата. Божието Откровение и откриването на истината, Църквата Божия и нейният порядък, вечните, явени в историята тайни и ежедневието човешки живот, животът във времето и в бъдещето

Митрополит Амфилохий има предвид диоцеза на Сръбската православна църква. — *Бел. ред.*  
отвъд времето — всичко взаимно и органично се прониква и изпълва от богочовешката Пълнота. От значение за *Катихизиса* е, че той поставя в центъра всетайнството на Църквата — светата Евхаристия, т. е. Литургията, като видимо, осезаемо о-присъствяване на цялото Домостроителство на спасението и Църквата като осъществяване на богочовешкото общение на Въплътения Бог Логос. При това авторът не пренебрегва съществуването на различните дарове

и служения в Църквата и нуждата от подвижнически синергизъм, важна предпоставка за живот в Христос.

По тези, а и по други причини смятам, че новият *Катихи-зис* ще бъде не само принос към съвременното богословско тълкувание на тайната на православната вяра и живот, но и подходящ наръчник за всички, които искат да се запознаят с основите на православната вяра.

Амфилохий, митрополит на Черна гора и Приморие  
Св. Григорий Богослов, 25 януари/7 февруари 2002



Нуждата от ново издание на този *Катихизис* се появи година след отпечатването на първото издание, тъй като първоначалният тираж беше разпродаден. В голямата си част това второ издание повтаря текста от първото издание. Поясненията и допълненията, както и големият брой нови бележки, имат за цел преди всичко да доближат читателя още повече до *великата тайна на благочестието* във всички нейни области: триадология, христология, пневматология и сотириология. Особен акцент е поставен върху еклисиологията, от която извират и в която се проявяват всички аспекти на Божието Откровение.

За по-доброто разбиране на някои теми беше необходимо да се изведат и някои основни теми на западното, преди всичко на римокатолическото, богословие, тъй като то доста е повлияло върху академичното богословие на Изток, а в някои елементи решително е променило живота и менталитета на православните вярващи. Погледът върху отделни аспекти от учението на родоначалника на западното богословие — Августин — няма за цел да нареди този голям мислител сред неправославните, а като има предвид цялата ограниченост на неговата терминология, цели да покаже опасностите, които тя може да създаде както в областта на богословието, така и в областта на християнския живот. Освен дългът ни да покажем уважение към голямото богословско усилие на Августин, остава и дългът да осъзнаем разликите между западното и източното Предание, особено ако имаме волята да ги примирим.

Допълненото издание на *Катихюиса* има за цел да покаже и проблемите, и явленията в съвременния църковен живот, както и нуждата в съборното съзнание на Православната църква всякакви — наследени или нововъзникнали — несъгласия и противоречия между обредното служение и светотайнствения опит, между йерархичната структура и харизмите (благодатните дарове), между институцията и подвига да бъдат преодолени, за да може Църквата наистина да се прояви в живота на вярващите такава, каквато е — съвършен Богочовешки организъм, в който *Христос е всичко и във всичко*. Затова е поставен особен акцент върху въпроса за устройството на Църквата, за отношението между клира и народа и въобще върху ключовите места от организацията и осъществяването на светотайнствения живот. При това тези въпроси са разгле



дани през призмата на единството на даровете и служенията като жизнен принцип, който има най-важно място и решаваща роля в разбирането същността на християнския живот — общението и спасението на вярващите в Църквата като Тяло Христово.

С увереността, че ще стимулира вярващите към подвига на свободата и любовта към Бога и към живот в Неговата Църква и че ще пробуди ревност за следване на богатото богословско наследство на отците на нашата вяра, предавам тази книга в ръцете на читателите.

От автора

Пренасяне мощите на св, архидякон Стефан

15 юли/2август 2005

„Много сме, които говорим, а малко — които действаме. Но никой не трябва да изопачава Божието слово заради своята леност, а всеки да изповядва своята слабост и да не крие Божията истина, така че да не бъде обвинен за престъпването на Божиите заповеди и за погрешното тълкувание на Божието слово“.

св. Максим Исповедник

*Глави за любовта, 4, 85 (PG*

*90, 1069)*

Понятието „катихизис“ води началото си от гръцкия глагол *катт|хесо*, който в превод означава 'научавам се, поучавам се чрез лекция'. В християнството понятието се използва със значение 'поучаване и въвеждане на вярващите в основните тайни и в съдържанието на християнската вяра'. Следователно предметът на *Катихизиса* е откриване и излагане на истината за Бога, човека и света, за отношението на Бога към човека и света, както и за отношението на човека към Бога и света.

По време на Своя земен живот Господ Исус Христос, като пръв Благовестител на спасението, е поучавал народа за Бога и за истинската вяра в Него, за Божието Царство и блаженствата, за изпълняването на заповедите и истинския живот по Бога. Проповедта на планината (срв. *Мат.*, гл. 5.-7.), притчата за сеяча и семената,

за пшеницата и плевелите, за синапеното зърно, за кваса, за търговеца на бисери и други (срв. *Мат.*, гл. 13.) имат за цел да се приближи до вярващите истината за Божието Царство, за Христос като Цар на Бъдещия век, Който въвежда вярващите във вечния живот. Според Христовите думи вечният живот е познанието на истинния Бог и на Единородния Божий Син: *А вечен живот е това, да познават Тебе, Едного Истиннаго Бога, и пратения от Тебе Исуса Христа (Йоан. 17:3).*

Господ Исус Христос говори първо с притчи, а след това открито възвестява божествената истина, както и Сам казва в Евангелието според св. апостол и евангелист Йоан: *Това ви говоря с притчи; но настава час, когато няма да ви говоря вече с притчи, а открито ще ви известя за Отца (Йоан. 16:25).* Своите думи Той потвърждава с чудесата, които върши. Върхова точка на Неговото откриване и венец на всички Негови дела е славното Възкресение, с което Той е показал смисъла на Своето идване в света — победата над греха, смъртта и придобиването на вечния живот.

*Апостолската проповед*

От самото начало християнството се е разпространявало от апостолите — учениците Христови — които, вдъхновени от Светия Дух, проповядвали предадената им вяра — първо на своите сънародници, а след това и на останалите народи. По този начин те <sup>изтъкнали</sup> или думите на Господ Исус Христос: *И тъй, идете, научете всички народи, като ги кръщавате в името на Отца и Сина и Светаго Духа (Мат. 28:19).*

Първата проповед за Господ Христос, Син Божий, Месия и Спасител, за Господ на славата и Победител на смъртта произнесъл апостол Петър пред събрания народ в Йерусалим в деня Петдесетница. Той завършил своето обръщение към юдеите с думите: *Локайте се, и всеки от вас да се кръсти в името на Исуса Христа, за прошка на греховете; и ще приемете дара на Светаго Духа (Деян. 2:38).* Тогава Христос бил признат за Спасител от около три хиляди вярващи и била основана първата Църква в Йерусалим.

След Йерусалим Божието слово е проповядвано в Самария, Иофия, Кесария и по цяла Мала Азия сред юдеите и езичниците, а след това е пренесено и в Европа. Разпространението на християнското учение е съпътствано от много чудеса и изцеления: изцелението на хромия по рождение (срв. *Деян.* 3:6); изцелението на Еней в Лидия; възкресяването на Тавита в Иофия (срв. *Деян.*, гл. 9.).

На всички места, през които са минавали, апостолите про-

повяждали Евангелието и основавали Църквата Божия. Народът се събирал на богослуженията, преди всичко на Господнята вечеря — Евхаристията, в която се разкрива най-дълбокият смисъл на християнското учение. Всички проповеди на светите апостоли извирали от богослужебното, т. е. от евхаристийното, преживяване на Бога и този техен опит станал образец за бъдещата мисия на Църквата и за целия ѝ живот.

#### *Предкръщелни катихези*

Още по времето на апостолите и на техните ученици се създават християнски общности, общини, епископии и поместни Църкви. Във всяка поместна Църква била установена практиката презвитерите (църковните старейшини, епископи и свещеници) да подготвят тези, които искали да се кръстят — катихумените (ОГЛДШЕННЪЖ). Практиката на подготовка на вярващите за Кръщение е запазена до днес в светата Литургия — Евхаристията, чиято първа част, когато се четат апостолските послания и Евангелията и се отправят специални молитви, е посветена на оглашените, или катихумените. От ранния период на Църквата са останали много писмени свидетелства, поучения към катихумените, т. нар. катихези, които великите отци, богослови и учители на Църквата са произнесли на литургичните събрания. Най-известните от тях са катихезите на св. Кирил Иерусалимски, на св. Йоан Златоуст и бе-

седите на св. Василий Велики, св. Григорий Богослов, св. Григорий Нисийски и др.

През първите векове от съществуването на Църквата подготовката за Кръщение е продължавала от една до три години и никой не е можел да бъде кръстен, без преди това да е въведен в тайната на християнската вяра. За значението на катихезата, т. е. поучението във вярата, св. Кирил Иерусалимски казва следното: „Не мисли, че става дума за обикновени поучения. И те са добри и достойни за вярата, но ако днес ги изоставиш, ще ги чуеш утре. В противоположност на това, редовните поучения около купела на новото раждане ако занемариш да чуеш днес, кога ще ги постигнеш? Помисли, че сега е време за садене на растението. Ако сега не го окопаем и не го засадим дълбоко, кога ще се засади добре онова, което веднъж е лошо засадено? Представи си катихезата като сграда. Ако не поставим дълбоко нейните основи, ако не свържем цялата сграда така, че да не остане пукнатина и сградата да не се срути, няма полза от това, което сме направили по-рано. Трябва ред по ред всеки камък да се свърже с друг, един ъгъл да следва друг, така че обработвайки онова, което е останало, да издигнем свършена сграда”<sup>1</sup>.

Периодът на поучаване е период, в който се поставят основите на вярата и заедно с това се очиства душата. В ранната Църква кръщението на катихумена се предшества от пост, а в края на катихизацията той бил изпитван от епископа за основните християнски истини. Обикновено Кръщението се извършвало на големите празници — Възкресение, Рождество Христово, Богоявление, Петдесетница. Затова се е запазила практиката по време на Литургията на тези празници вместо Трисветата песен да се пее „блнцм ко Хрнстд крктит{(А, во Хри(Т4 окиекостеса" (*Всички, които в Христа се кръстихте, в Христа се облякохте — Гал. 3:27*).

#### *Мистагогийна катихизация*

От свидетелствата на светите отци, и особено от съчиненията на св. Кирил Иерусал и меки, се вижда, че катихизацията се е извършвала преди Кръщението, но Еиеизбежно я следвала следкръщелна, или мистагогийна (тайноводствена), катихеза. Несъмнено този втори вид катихеза е най-свършеното поучение за вярата, защото то извира от непосредственото преживяване на живия Бог в Евхаристията. В Литургията, в светото Причастие, се стига до пълното изразяване на думите на псалмопевеца Давид, с които се показва най- дълбокото единство на Бога и човека: *Вкусете и ще видите, колко благ е Господ! (Пс. 33:9)*.

Следователно от самото начало на християнството основната цел на поучаването във вярата е общението с Бога, влизането в Църквата Божия и животът в нея. В Църквата чрез *раждането свише* (срв. *Йоан., гл. 3.*), т. е. чрез Кръщението, животът на човека получава вечен смисъл и назначение. Според свидетелствата на църковните учители пълнотата на истината и благодатта се дава от Бога в светите тайнства и светите добродетели, в които божественият живот става достъпен за хората.

В Църквата Христова, в Литургията, цялото съдържание на християнската вяра се открива чрез Божието Откровение, претворено в Священото Писание или Священото Предание, след това в решенията на Вселенските събори и каноните на Църквата, в учението на светите отци, в подвига и житията на светците и накрая в различните видове църковно изкуство. Затова за по-дълбокото познаване съдържанието и източниците на *Катихизиса* трябва да познаваме Църквата като общност на Троичния Бог и Неговия народ и едновременно с това — Църквата като съкровищница на всички благодатни дарове, които Бог дава на хората.

## ОСНОВНО УЧЕНИЕ ЗА ЦЪРКВАТА

Християнството е възвестено на света чрез Църквата и като Църква. Църквата е неотделима от Личността на Господ Иисус Христос. Тя е била в Христос и събраните около Него, когато Господ Христос е бил на земята, но и след славното Му Възнесение, Христос е останал с апостолите и верните в Църквата. По този тайнствен начин Той изпълнил завещанието, което дал на Своите ученици: *и ето, Аз съм с вас през всички дни до свършека на света (Мат. 28:20).*

Какво е Църквата и какви представи за нея имат хората в наши дни? За някои Църквата е само храмът, в който се извършва богослужението, други подразбират само църковната йерархия, докато някои смятат Църквата за една от обществените институции.

Тук думата *верни* е използвана в смисъла, в който я употребява св. апостол Павел — тези, които са верни на обещанието на Христос и принадлежат към общността на Църквата. — *Бел. прев.*

### *Определение за Църквата*

Не е лесно да се даде точно определение за Църквата, защото такива определения няма нито в новозаветните писания, нито в светоотеческата литература. В своето съчинение *За живота в Христос* св. Николай Кавасила (велик православен мислител от XIV в.) в духа

на великите отци на Църквата преди него избягва да даде определение за Църквата, но подчертава, че ако някой иска да види Църквата, трябва да види не нещо друго, а Евхаристията<sup>2</sup>. Според него Църквата се открива в св. Евхаристия, защото в нея присъства Христос и в нея Църквата се проявява като Тяло Христово. Затова и руският богослов Алексей Хомяков казва\*: „Църквата разбира само онзи, който разбира Литургията“<sup>3</sup>.

#### *Белези на църковния живот*

Правилното определение за Църквата трябва да обхваща всички елементи на нейния живот, в чийто център да бъде светата Евхаристия. От решаващо значение за живота на Църквата във всеки случай е *вярата*". За св. Максим Исповедник вярата е „първото лекарство за нашето спасение“<sup>4</sup>. Вярата се изповядва в Църквата на събранието на Божия народ: първо в Кръщението, а след това и в Евхаристията като централно тайнство на църковния живот. Да изповядваш вярата в Църквата означава да бъдеш приет от нея като общност и да станеш участник в целия ѝ живот. Следователно чрез вярата ние ставаме *причастници на Христа (Евр. 3:14)* и участници в нетварния, божествен живот на Света Троица.

Да принадлежиш на Църквата означава да приемеш *нравствените правила* в нея. За живота в Църквата е необходима висока степен на нравствено поведение, за което свидетелства животът на светците. В своя автентичен християнски *смисъл* нравственото поведение не е просто нормативно изпълняване на Божиите заповеди, а всъщност е живот с Бога. Божиите заповеди трябва да се преживяват като пътепоказатели за вечен живот, а не като норми

На български език цитатът е преведен от руски от Красен Станчев по следния начин „Само онзи, който разбира Литургията, разбира Църквата" // Руският религиозен ренесанс на XIX век. Т. 1. С., 1995,124. — *Бел. ред.*

В текста на *Катхизиси* има понятия в курсив — част от тях са отделени от основния текст допълнително, по преценка на богословския редактор, останалите следват сръбския оригинал. — *Бел. ред.*  
или законови задължения, които Бог налага на хората, за да покаже Своята сила над тях.

По думите на Христос всички заповеди се съдържат в двете Божии заповеди за любовта: към Бога и към ближните. Така най-важна за етоса (= нравствеността) на Православната църква е любовта, защото любовта е основата на новия живот в Христос. Нравственото поведение и придобиването на добродетелите не трябва да се преживява като цел сама по себе си, а като средство и начин да се



придобие любовта към Бога, и тогава, в светлината на тази любов — и любовта към ближните. Изпълняването на Божиите заповеди като вътрешен подтик на нравственото поведение и добродетелния живот трябва да има подчертано евхаристиен характер и смисъл. Само по този начин, като изпълняват заповедите, верните могат да преживеят Църквата като общност на Бога и хората, в която като смирени работници на Божието лозе (срв. *Мат. 20:1-16*) ще постигнат единство с Бога — крайната цел на християнския живот.

Важен елемент от живота на Църквата е и нейното *изцели- телно действие*. В Църквата хората се изцеляват от греха, страстите (страданията) и болестите. По думите на св. Кирил Иерусалимски в нея „се лекува и изцелява всеки грях“<sup>5</sup>. Трябва обаче да се подчертае, че Църквата лекува не с това, което *има*, а с това, което *тя е*. Според св. Николай Кавасила „онова, в което участваме, не е просто нещо, което принадлежи на Христос, а е самият Той“<sup>6</sup>. Църквата предлага на верните „лекарството за безсмъртие“, което според св. Игнатий Богоносец е светата Евхаристия<sup>7</sup>. В светата Евхаристия като събитие на общението ние „приемаме в душата си не сиянията или светлината, а самото Слънце“<sup>8</sup>, т. е. Христос. Затова и участието в Литургията предполага участието не на отделни индивиди, а на всички верни, които създават общността на светците в Единствено Святия — Господ Иисус Христос.

Характерен белег на църковния живот е и проповедта. При Възнесението Господ Христос дал на апостолите заповед да проповядват по целия свят: *идете, научете всички народи, като ги кръщавате в името на Отца и Сина и Светаго Духа* (*Мат. 28:19*). Проповедта е предусловие за вярата и познанието на Господ Христос, защото *как ще призват Оногова, в Когото не са повярвали? Как пък ще повярват в Оногова, за Когото не са чули? А как ще чуят без проповедник?* (*Рим. 10:14*). Значението на проповедта подчертава св. апостол Павел, когато казва: *ако с устата си изповядваш Господа Иисуса, и със сърцето си повярваш, че Бог Го възкреси от мъртвите, ще се спасиш* (*Рим. 10:9*).

Смисълът на проповядването на словото Божие е в единството на верните с Господ Христос, т. е. с Бога в Христос, което трябва да бъде и съдържанието на проповедта. Затова мястото на проповедта в Литургията е веднага след четенето на Евангелието, което въвежда верните в единство с Логоса Божий (Словото Божие), а това единство е в пълнота в светото Причастие, в общението с Тялото и Кръвта Христови.

*Църквата — икона на Бъдещия век*

Всички посочени елементи от живота на Църквата се проявяват в пълнота в Евхаристията, която е тайната за единството на Бога и Неговия народ, в която се отразява същността на Църквата и истинското предназначение на света. Същността на Църквата не е в това да предаде някакви убеждения или идеали, нито да наложи определена дисциплина, нито да подобри условията на живота, а да възвести и да даде новия живот в Христос. Литургията като основно тайнство на Църквата в този век представя съдържанието на живота в Бъдещия век, когато Бог ще открие в пълнота истината за Себе Си. В Божието Царство ще виждаме Господа *лице с лице* (1 Кор. 13:12) и ще достигнем пълнотата на преживяване на нашата вяра, нравственият живот ще получи пълнота в срещата с Владиката, всички достойни ще получат непреходно здраве, а на всички благовестници на Божието слово ясно ще им се покаже Господ на Славата.

#### *Църквата — общност на вярващите в Христос*

Вторият критерий в определението за Църквата е, че тя е общност на Божия народ в Христос. За значението на общността за християнския живот в Църквата изразително говори древната християнска сентенция: *Unus christianus, nullus christianus* (от лат. 'Един християнин не е християнин'). Тъй като Църквата е общност и събрание на многото или на всички, тя не може да бъде създадена от един християнин, бил той и най-съвършеният.

За същността на Църквата като събрание на призваните, поточно на отзовалите се на Божия призив, които създават общност с Бога, говори етимологията на гръцката дума за Църква — *Εκκλησία* (от грц. *εκ-καλέω* 'призовавам'). За Църквата като събрание на Божия народ в Христос говорят и изразите от Священото Писание: *събранието на светиите* (Пс. 149:1), *Тяло Христово* (срв. *Еф.* 1:23; *Кол.* 1:24), *Дом Божий* (срв. *1 Тим.* 3:15), *общност на Светия Дух* (срв. *2 Кор.* 13:13)', а за взаимната връзка между Христос и вярващите красноречиво свидетелства представата за Христос като *Лоза* и за верните като *пръчки* (срв. *Йоан.* 15:5), за Христос като *темел* и за Църквата като *градеж* (срв. *1 Кор.* 3:9) и др.

В Евхаристията като тайна на Бъдещия век с вяра и покаяние, с изпълняване на Божието слово и действена любов към ближните верните стигат до най-тясно единство с Господ Христос. Тази истина огласява св. Иринеи Лионски, като казва: „Нашата вяра е в съгласие с Евхаристията, а Евхаристията потвърждава нашата вяра”<sup>9</sup>. В Литургията по думите на св. Николай Кавасила намираме онова, което прави Църквата единствена и напълно различна от всички други общности в обществото и от всички религии. Светата Евхаристия като

средище на живота на Църквата има за цел в нея да се осъществи единството на цялото творение с Бога, за да стане целият свят едно Тяло Христово — Църква.

## ЦЪРКВАТА И СВЕТАТА ЕВХАРИСТИЯ

Христос и след Своето Възнесение присъства в Църквата чрез Светия Дух в Евхаристията, която от най-ранни времена се схваща именно като събитие на присъствието на Христос на земята до Неговото Второ пришествие. С извършването на Евхаристията в Църквата непрестанно и винаги отново се потвърждават думите, които Господ е казал при Своето възнесение на небето: *и это, Аз съм с вас през всички дни до свършека на света (Мат. 28:20)*.

Евхаристията представя същността на Вечния завет на Бога с хората, установен на Тайната вечеря. Тогава Господ Христос е взел хляб, благословил го е, преломил го е и е дал на Своите ученици, като им е казал: *вземете, яжте: това е Моето тяло. И като взе чашата и благодари, даде им и рече: пийте от нея всички; защото това е Моята кръв на новия завет, която за мнозина се пролива за опрощаване на грехове (Мат. 26:26-28)*.

### *Тъждественост на Църквата и Евхаристията* За Евхаристията като централно събитие в живота на Църква-

В синодалния превод на Священото Писание на български език четем: *общуването на Светаго Духа. — Бел. ред.*

та и за отъждествяването на Евхаристията с Църквата се говори на много места в Священото Писание и в съчиненията на светите отци. Новозаветните писания, особено Евангелието според Йоан и посланията на апостол Павел, са вдъхновени от евхаристийното преживяване на общението на Бога с човека и на отношението на човека със света. Едно от местата, в които апостол Павел изрично говори за тъждествеността на Църквата и Евхаристията, е текстът от Първото послание до Коринтяни, където той критикува тамошните християни, че на събранията не ядат Господнята вечеря, а всеки яде своята вечеря: *Но тъй като се събирате заедно, това не значи, че ядете Господнята вечеря; защото всеки бърза да изяде преди другите своята вечеря, тъй че един остава гладен, а други се опива. Нямате ли къщи, за да ядете и пиете? Или презирате църквата Божия и засрамяте ония, които са немотни? (1 Кор. 11:20-22)*. Събирането на верните според апостол Павел следователно е оправдано само ако има евхаристиен характер, а презрението към евхаристийното събрание е презрение към самата

Божия Църква.

Колко значима е Евхаристията за живота на Църквата се вижда и в това, че въпреки гоненията първите християни са се стремели на всяка цена да се събират на евхаристийните събрания. И св. Игнатий Богоносец на път за Рим, където пострадал мъченически за вярата, съветвал християните във Филадельфия да се събират на една Евхаристия: „Стремете се да участвате в една Евхаристия, защото едно е тялото на нашия Господ Исус Христос и една е чашата за съединение с Неговата кръв"<sup>10</sup>. Учението на св. Игнатий, че основата на Църквата е светата Евхаристия, са следвали и всички останали свети отци, които в своите писания също подчертават, че това е централното тайнство на Църквата, „мястото" на истинското преобразяване на човека и света, където единствено може да се осъществи пълното общение с Бога.

*Евхаристията — принасяне на сътворения свят на Бога*

В Евхаристията светът изпълнява своето истинско предназначение, преобразявайки се в нея и ставайки Тяло Христово, т. е. Църква. Светът е сътворен, за да бъде принесен на Бога, и в историята това принасяне се извършва по най-съвършен начин в Литургията, когато свещеникът изрича думите: „Твоите от Твоето на Тебе принасяме за всички и заради всичко". В Евхаристията хлябът и виното чрез действието на Светия Дух стават Тяло и Кръв Христови и човешкият род в Христос като Новия Адам успява да изпълни онова, което не е изпълнил в първия Адам, който е трябвало да осъществи непрестанното общение между сътворения свят и несътворения Бог.

Принасянето на сътворения свят на Бога може да се изпълни само в Христос като Син Божий, Който е станал Човек, за да постигне най-тясно единство с човешката природа. Хората отново, в Евхаристията се обожават и охристовяват и като стават Синове Божии по благодат, намират в Христос непресъхващ извор на живота, защото Той е Животът (срв. *Йоан. 14:6*) и Хлябът на живота, Който слиза от небето, та които ядат от Него да не умират (срв. *Йоан. 6:50*). Действително в Евхаристията „Христос храни хора на верните, който е около Него, защото единствено в това тайнство ние сме тяло от Неговото тяло и кост от Неговите кости"<sup>11</sup>.

Осъщественото отношение с Бога в Евхаристията предполага непрестанното *благодарене* на Бога за всичко, което Той е извършил за нас. Такова значение има и гръцкият глагол *εὐχαριστῶ* ('благодаря'), от който е изведено съществителното име „евхаристия". Благодарим на Бога затова, че е сътворил този свят, че го е привел от небитие в битие и че му е дал възможност в общението с Него да придобие

вечно съществуване.

*Литургията — общо дело на епископа и Божия народ*

Благодарението и принасянето на сътворения свят на Бога се извършва от всички, събрани в името Христово. Затова Евхаристията се нарича още Литургия, която, както показва самият гръцки израз  $\chi\epsilon\iota\chi\omicron\wedge\ \sigma\pi\upsilon\omicron\upsilon\sigma$ , е 'обществено, общо дело'. Принасянето на сътворения свят на Бога и осъществяването на общение с Него са обусловени от общението с ближните: *ако принасяш дара си на жер- твеника, и там си спомниш, че брат ти има нещо против тебе, остави дара си там пред жертвеника и иди първом се помири с брата си, и тогава дойди и принеси дара си (Мат. 5:23-24)*. Следователно Литургията е общо дело на онези, които са съединени от една вяра в Бога. Затова тя не може да бъде дело на отделните индивиди и не може, както при римокатолиците, да се отслужва от един човек, а е необходимо събранието на верните под предстоятелството на епископа.

Тъй като Литургията е събрание на всички на едно и също място (срв. Деян. 2:1), т. е. събрание на верните от една поместна Църква, в един и същ ден не може да се служат повече Литургии. Всички вер-

Преводът на български език е зает от *Служебника*. — Бел. прев.  
ни трябва да се съберат около един епископ в едно и също време, защото един е Христос, една е Църквата и една е Евхаристията.

Събранието на вярващите в Христос е възможно заради присъствието и действието на Светия Дух, Който от множеството индивиди създава Събранието на верните, т. е. Църквата, казано с други думи — свързва верните членове на Църквата в едното Тяло на Господ Христос. Светият Дух има решаваща роля в събранието на верните по време на Литургията, при създаването на Църквата и в принасянето на сътворения свят на Бога.

*Пред вкушването на вечността в Евхаристията*

Светият Дух прави възможно Църквата да бъде икона, образ на Божието Царство в историята и благодарение именно на Неговото присъствие и действие е възможно още тук и сега да се преживее бъдещото вечно съществуване на света. С други думи в Евхаристията светът предвкуша вечността и Църквата го вижда такъв, какъвто той ще бъде в Царството Божие. За това преживяване допринася цялата атмосфера на Литургията, която свидетелства за светлината и радостта на Бъдещия век: иконите в злато, светлите одежди на свещеника, запалените свещи, свещеното пееие.

Спасението в Църквата се основава на спомнянето за бъдещето,

за събитието на Второто и славно Христово пришествие. Думите от молитвите на *анамнезата* (грц. 'Avd(ivr|aii);) и *епиклезата* заемат централно място в Евхаристията. В молитвата на анамнезата свещенослужителят възпоменава цялото спасително дело Христово, извършено заради нас (кръста, гроба, тридневното Възкресение, възнасянето на небесата, седенето отдясно на Отца), но възпоменава и Второто славно пришествие, което ще дойде.

Как обаче е възможно да се възпоменава нещо, което тепърва ще се случи? Възпоменаването на Второто пришествие на Христос е възможно благодарение на благодатното действие на Светия Дух, Който донася Бъдещото Царство в историята. Затова, за да започне Литургията, преди думите *Благословено е Царството на Отца и Сина и Светия Дух* в молитвата *Царю небесни* се призовава Светият Дух. По време на Литургията служещият се моли много пъти за слизането на Светия Дух, а основната молитва на Евхаристията — епиклезата — се отправя към Бога, за да изпрати Светия Дух *върху нас и върху предложените дарове*, т. е. да преобрази, да промени елементите на този свят — хлябът и виното, както и онези, които ги принасят, в Самия Господ Христос.

#### *Познаването на Бога в Евхаристията*

Чрез благодатното действие на Светия Дух Господ Иисус Христос присъства в Евхаристията като Този, Който свещенодейства, *Който принася и Който се принася; Който приема и Който се раздава*, и като Този, Който остава между вярващите, пребивавайки в тях. Светият Дух отваря духовните очи на вярващите да познаят Христос и да му се поклонят като на Един от Света Троица. Свидетелството за познаването на Бога в Евхаристията намираме в светото Евангелие според Лука. Именно след Възкресението Си Христос се явил на двамата ученици Лука и Клеоп по пътя за Емаус, но те не Го познали до момента, когато *взе хляба, благослови, преломи и им подаваше; тогава им се отвориха очите, и те Го познаха* (Лука. 24:30-31). От това евангелско свидетелство може да се заключи, че никой не може да познава Господ Христос чрез своите интелектуални и физически способности, а само чрез Светия Дух, защото *никой не може да нарече Иисуса Господ, освен чрез Духа Светаго* (1 Кор. 12:3).

Явявайки се на Своите апостоли след Възкресението, Господ Христос е посочил окончателната цел и крайното назначение на живота на всички, които вярват в Него, а това е бъдещото всеобщо Възкресение. Литургията като събитие, основано върху Възкръсналия Христос, възвестява Неговото, а с това — и нашето възкресение.

## ЦЪРКВАТА И СВЕТИТЕ ТАЙНСТВА

Светите тайнства са прояви на единствената Всетайна (тайнство на тайнствата) — Църквата, в която Бог дарува на човека божествения живот и го освобождава от греха, смъртта и дявола. Божието Царство става достъпно за вярващите чрез светите тайнства. Св. Николай Кавасила подчертава тяхното значение за определянето на Църквата, като казва, че „Църквата е явена в тайнствата“<sup>12</sup>.

Трябва да се подчертае, че няма определен брой на светите тайнства. Числото седем<sup>13</sup>, което често се свързва с тях, има символично значение и свидетелства преди всичко за тяхното съвършенство. Изброяването на светите тайнства и установяването на определен техен брой води до опасността да се забрави общата им основа — светата Евхаристия.

Светите тайнства служат на една цел — осъществяване на общението с Христос. „Чрез светите тайнства Слънцето на Правдата влиза като през прозорец в този тъмен свят“<sup>14</sup>. По думите на св. Николай Кавасила Господ Христос присъства във всички свети тайнства, макар и не по един и същ начин. Чрез Кръщението Той освобождава човека от всяко зло и отпечатва в него Своя *образ*, а чрез Помазанието го прави участник в енергиите на Светия Дух<sup>15</sup>. В Него се потапяме, с Него се помазваме и Той е нашата Тайна Вечеря<sup>16</sup>.

### *Евхаристията — венец на светите тайнства*

Връзката между Църквата и светите тайнства може да се разбере единствено в светлината на връзката между Църквата и Евхаристията, Големият църковен писател Дионисий Ареопагит говори за Евхаристията като за „Тайнство над Тайнствата“<sup>17</sup>, което се съдържа във всички тайнства<sup>18</sup>. Тъй като Литургията винаги съдържа в себе си всички останали тайнства, тя не е просто средство за спасение, нито само едно от светите тайнства. Тя дава смисъл на останалите тайнства, защото съдържа в себе си цялата тайна на спасението. „Тя им помага в часа на тяхното извършване, защото без нея останалите свети тайнства не могат да бъдат извършени“<sup>19</sup>. С други думи без Евхаристията тайнствата не могат да бъдат действени. Това се вижда в последованието на тайнството Свещенство, което е немислимо без Евхаристията, защото е невъзможно да се свещенодейства извън нея, тъй като всички богослужения и последования извират от Евхаристията и водят към нея.

Св. Григорий Па лама посочва, че освен Евхаристията особено място между светите тайнства има Кръщението: „В тези две (тайнства) е същността на нашето спасение, тъй като в тях се съдържа цялото

Домостроителство на Богочовека"<sup>20</sup>. Това означава, че Кръщението не е пълно и няма смисъл без Литургията. То е една страна от Литургията и не трябва да се извършва извън нея, защото е необходимо новокръстеният да участва в Причастието, което е венец на светотайнствения живот в Църквата. Затова е важно да подчертаем, че днес трябва да се възроди практиката на древната Църква непосредствено след Кръщението новокръстените да се причастят в Евхаристията.

На български език „тайнство на тайнствата“. — Вж. св. Дионисий Ареопагит. За Небесната йерархия. За Църковната йерархия (превод от стгрц. език Ив. Христов). С., 2001,75. — Бел. ред.

В Православната църква (за разлика от римокатолицизма) Кръщението не е отделено от Миропомазанието във времето и, следователно, Кръщението не е отделено във времето от Причастието за период от седем години. Отците на Църквата никога не са приемали подобно разделяне, защото „ако някой не приеме Миропомазание, той не е напълно кръстен“<sup>21</sup>, пише св. Симеон Солунски. Така той подчертава, че Кръщението като „живот в Христос“ и Миропомазанието като „живот в Светия Дух“ не са отделни видове духовност и не могат да съществуват отделно, тъй като става дума за една двуединна реалност, която въвежда новокръстения в Църквата като общност на Света Троица и вяращите. Началото на новия живот в Бога чрез Кръщението и Миропомазанието се осъществява и осмисля в пълнота в светата Евхаристия като тайнство на обожението на верните.

Зависимостта между Евхаристията и останалите свети тайнства е очевидна и когато става дума за отношението на Литургията и тайнството Брак. Св. Симеон Солунски казва, че брачната двойка „трябва да се подготви да приеме светото Причастие, за да бъде нейното венчание достойно, а бракът — действителен“<sup>22</sup>.

Връзката между Евхаристията и останалите тайнства се вижда особено в това, че всички те започват с едни и същи думи, както и Евхаристията: *Благословено е Царството на Отца и Сина и Светия Дух*. Друга обща разлика е, че всички свети тайнства се извършват с благословението на епископа като предстоятел на евхаристийната общност. Зависимостта на светите тайнства от благословението на епископа потвърждава тяхната зависимост от Евхаристията, която, както вече изтъкнахме, е извор и средоточие на единството на целокупния църковен живот.

## СВЕТОТО ОТКРОВЕНИЕ



В своята вяра Църквата изхожда от събитието на Божието Откровение. В него, от една страна, присъстват Бог, Който се открива, и, от друга страна — човекът, който приема и вярва в Божието Откровение. Вярата и Откровението не са отделени, а представляват една и съща реалност, в която са включени Бог и човекът.

Съществуват религии, в които не се говори за откровение (напр. будизмът), но и такива, в които се говори за откровения. Тези откровения обаче са само предчувствия за Бога и остават в границите на естественото човешко познание. А едно нещо е да предчувстваш Бога, друго е да Го познаеш Какъвто е.

Несъвършенството на религиите преди Христос и особено на онези след Него се вижда в това, че в своите търсения на Бога те изхождат от човека и се уповават само на неговите сили. В тези усилия инициативата е винаги от страна на човека и той е единственото мерило за всичко, та дори и за Бога. Затова с право може да се каже, че във всички религии човекът е творец на боговете.

#### *Откровението на Бога като Личност*

В християнството, което е белязало края и безсмислието на всички религии, Бог има инициативата и се открива в Личността на Своя Единороден Син, Господ Иисус Христос. Като несътворен Бог е над всичко сътворено и, според учението на св. Йоан Дамаскин, Той е отделен от човека и света „не по място, а по Своята природа“<sup>23</sup>. Според християнското схващане човекът със своите разумни способности никога не би могъл сам да достигне познание за Бога и, ако Бог не се беше открил, между Него и цялото творение би останала непреодолима бездна<sup>24</sup>.

В Църквата, в Стария и в Новия Завет Бог се открива винаги като Личност. Той се явил на Мойсей на планината Синай като Яхве (срв. Изх. 3:14), като *Този, Който е*. Следователно Той не е открил нещо за Себе си, а е открил Себе си. Името Яхве ( О "£2, GbIH или Вечносъществуващия) е името на Бога, Който е Личност, а не някаква безлична висша сила<sup>25</sup>. Това име означава, че в Него е изворът на всяко съществуване и живот<sup>26</sup>. Само Бог съществува от вечност и Той е привел цялото творение от небитие в битие. Само Той има истинско съществуване, докато светът, като сътворен, дължи своето съществуване на Него.

#### *Откровението — призив в общение*

Вечният и несътворен Бог се открива на човека като тварно битие, като го призовава в общността. Освен това Той се открива не само като Господар и Вседържител, но и като Отец на всички из-

брани: Ной, Авраам, Исаак, Иаков, Мойсей, а чрез тях и на целия народ. Бог се е явявал на Своите избраници в решаващи исторически моменти, откривайки Своите воля и промисъл за света: на Ной е казал за потопа, с Авраам е сключил завет, чрез Мойсей е избавил Израил от Египет и т. н. Божието Откровение е историята на завета между Бога и човека, а това означава, че то е неотделимо от историята, и обратно, че историята е неотделима от Откровението. Самата история става свещена история на Божието действие, тъй като Бог се явява и действа в нея.

В Новия Завет е пълнотата на Откровението, осъществена чрез Единородния Син, Който от вечност е в недрата на Отца и Който обясни Отца (срв. *Иоан. 1:18*). Това потвърждават Христовите думи: *Който е видял Мене, видял е Отца (Иоан. 14:9)*. Господ Иисус Христос открива цялата истина за Бога, тъй като Той е образ на невидимия Бог (*Кол. 1:15*). Макар само Синът Божий да идва в света, Той не е сам в Откровението. Бог се явява като Света Троица, а самото Откровение е от Отца чрез Сина в Светия Дух, потвърждение за което намираме във великите събития от живота на Христос: при Неговото Кръщение в река Йордан, както и на планината Тавор на Преображение. И в двете събития присъстват и Светият Дух, и Отец, Който се явил с думите: *Този е Моят възлюбен Син, в Когото е Моето благоволение (Мат. 3:17; 17:5)*.

Църквата вярва, че единственото Откровение на Бога пред хората е онова, което е дадено в Христос и че друго божествено Откровение не съществува. Истината за Бога и истината за човека явява Единородният Син Божий, Който е станал истински човек, оставяйки истински Бог. Бог е осъществил пълното общение с човека в Христос, който е съединил божествената и човешката природа в една Личност. Затова Откровението в Христос показва не само свършения Бог, но и свършения човек.

#### *Църквата — свидетел и пазител на Откровението*

Докато в Стария Завет Бог се явявал само на Своите избраници — патриарсите, пророците и царете, в Новия Завет всички членове на Църквата приемат Неговото Откровение. В Новия Завет на Петдесетница се изпълнява пророчеството на Иоил: *Ще излязат от Моя Дух върху всяка плът... (Деян. 2:17)*. Откровението обаче никога не се насочва към някого, който е извън Църквата, към такъв, който с гордост се е отделил от божествената Истина, а — по думите на св. Исак Сирийн — „тайните се откриват на смиреномъдрените“<sup>27</sup>, т. е. на онези, които са в Църквата. Това означава, че за Откровението не може да се говори извън Църквата, защото тя е негов свидетел и пазител.

Откровението като среща на Бога и човека в Църквата е дар на свободата в Светия Дух и потвърждение на пълната свобода и на Бога, и на човека. Бог свободно и от любов влиза в общение с човека, а човекът — в зависимост от Бога. Това е най-достойната зависимост, защото е зависимост в любовта, в която човекът проявява своето най-дълбоко назначение — че е сътворен за общение и за любов с Бога и ближния. Чрез другия/Другия и в срещата с другия/Другия той наистина намира себе си и — от личния опит с Бога — познава, че само общението с Него предлага възможността да осъществи себе си напълно като личност.

*Евхаристията — връх и кулминация на Божието Откровение*

Божието Откровение не е завършено в историята, а продължава и днес в Църквата в светите тайнства и преди всичко в светата Евхаристия. Истината на Откровението се преживява най-дълбоко именно в Църквата като Тяло Христово и най-пълно се проявява в Причастието. Онзи, който достойно участва в светата Литургия, вижда Бога все по-ясно, защото всеки път „все по-изобилно притежава дара на Духа“<sup>28</sup> и колкото по-непрестанно напредва, толкова по-ясно вижда светлината на Божествената Истина. Този и такъв подход към Откровението ни води до следните заключения:

а) Евхаристията като общение с Бога остава завинаги най-висшата и най-съвършената форма на Божието Откровение (срв. *1 Йоан. 1:1*).

б) Виждането на Бога (било чрез светите икони или чрез подвижническия опит) е виждане на нетварната светлина, откриване на Бога в Христос, а не извън и независимо от Него. Явяването на Бога — Теофанията — е всъщност явяване на Христос — Христофания.

Литургията като връх и кулминация на Божието Откровение в този век е икона на бъдещото Небесно Царство, в което докрай ще се осъществи общението на Бога и човека, Божият план за човека и света. Окончателното Откровение на Бога пред хората ще стане при Второто пришествие на Господа, когато ще видим Бога *лице с лице* (*1 Кор. 13:12*). Следователно Откровението, както и вярата, е свързано с бъдещето. Бог държи в Своя власт окончателното явяване до сливането на Небесния Йерусалим на земята, когато Небето и земята ще се съединят, а Господ Христос ще бъде Онзи, *Който изпълня всичко във всичко* (*Еф. 1:23*).

## СВЕЩЕНО ПРЕДАНИЕ

Божествената истина се открива като преизобилен и непре-

съхващ божествен живот, който се дарува на вяващите чрез Све

тия Дух в Църквата. Оттук Священото Предание се отъждествява с благодатното действие на Светия Дух, Който открива на всички онези, които са в общение с Бога, Истината и живота в съгласие с него. Преданието не може да се преживее без Светия Дух, Който прави верните общност в Христос. По думите на Хомяков „нито отделният човек, нито множеството от индивиди в Църквата пазят Преданието, нито пък пишат Священото Писание, а Духът Божий, Който живее в цялото Тяло на Църквата“<sup>29</sup>.

Животът на Църквата несесвързва само със „словото“, записано в Писанието, а преди всичко с Духа на истината, със същия онзи Дух, Който е говорил чрез пророците, ръководил е апостолите, просветлил е евангелистите и Който пребивава в Църквата, водейки към разбиране и изпълнение на Божия замисъл за света.

#### *Църквата — съкровищница на Преданието*

Благодатната съкровищница на Священото Предание е Църквата Божия. Св. Филарет, митрополит на Москва, е казал, че „всички верни, съединени чрез Священото Предание на вярата, всички те заедно и успешно биват съзиждани от Бога в една Църква, която е истинската съкровищница на Священото Предание, или, по думите на св. апостол Павел, всички са *църква на живия Бог, стълб и крепило на истината* (1 Тим. 3.-15)“<sup>30</sup>.

Священото Предание на Църквата се отъждествява с учението на Господ Христос, което Той е завещал на Своите ученици, и затова то се приравнява с апостолското Предание. За това свидетелства апостол Павел, като съветва вярващите в Солун: *дръжте преданията, които научихте било чрез наше слово, било чрез наше послание* (2 Сол. 2:15). От самото начало Църквата е напътствала верните да останат в учението на апостолите и така е запазена непоколебимостта на Священото Предание, а с това — и верността към Господ Иисус Христос. Същностен белег на Преданието е и вярното следване на Христос в Църквата чрез всички поколения до свършека на света. Затова и Священото Предание е неизменно,

На български език цитатът е преведен от руски от Красен Станчев по следния начин: „В Църквата нелицата и не множеството лица пазят Преданието и пишат Писанието, това прави Духът Божи, живеещ в църковната съвкупност“. — Вж. Руският религиозен ренесанс на XIX век. Т. 1. С., 1995, 103. — Бел. ред.

защото неговото съдържание се създава от Господ Иисус Христос, Който е същият вчера, и днес, и вовеки (Евр. 13:8).

### *Съдържание на Свещеното Предание*

Според св. Иринея Лионски апостолското Предание обхваща Христос, т. е. Църквата и всичко в нея: епископите, Евхаристията и Кръщението, правата и истинска вяра, даровете на Светия Дух, църковния и богослужбения ред и организация<sup>31</sup>, с други думи — целокупния християнски живот. По подобен начин за съдържанието на Преданието говори и св. Атанасий Велики. Той има предвид „Преданието, което Господ ни е дал, което апостолите са проповядвали, а отците са запазили“<sup>32</sup>. Така Свещеното Предание обхваща всичко, което ни е предадено от самия Христос, учението на апостолите и вярата на Църквата. Св. Василий Велики казва, че „от догматите и проповедите, които Църквата пази, някои имаме от записаните учения, а някои произхождат от апостолското Предание, което ни е предадено в тайнствата. И двете — и записаното, и незаписаното Предание — имат еднаква сила в делата на благочестието“<sup>33</sup>. Св. Василий постоянно свързва Свещеното Предание и богослужбения живот. Според него Преданието освен литургичното изповядване на вярата в Света Троица включва и нуждата от знака на кръста в обряда на приемането на катихумените, положението при молитвата — обръщането на Изток, отричането от сатаната и неговата власт, трикратното потапяне при Кръщението, стоенето по време на неделното богослужение, епиклезата в Евхаристията, благославянето на водата и елея<sup>34</sup> и др.

### *Литургичният живот — върност към Преданието*

Непрекъсваемостта на Преданието се осъществява преди всичко в литургичния живот на Църквата. Тя свидетелства за истината не според паметта на човеците, а по живия опит от непрестанното присъствие на Светия Дух. Постоянността на това преживяване се обяснява с върността към Свещеното Предание, което не е само върност към историческия Христос, а към Христос, Който ще дойде в края на историята. Върността към Преданието е на първо място върност към новия живот в Христос, който е предаден чрез Светия Дух на апостолите, след това на епископите, презвитерите, дяконите и на всички верни. Светият Дух въвежда верните не само във времето на историческия Христос и във времето на първата Църква, а преди всичко — в Бъдещия век, показвайки Христос като Цар.

Това и такова преживяване на Христос е възможно в Евхаристията и в другите свети тайнства, където виждаме света преобразен, виждаме го такъв, какъвто ще бъде в Божието Царство.

Да бъдеш последователен по отношение на Преданието означава да следваш Христовото обещание за Бъдещото Царство, за

което ни напомня и апостол Павел, когато казва, че *тук нямаме постоянен град, но бъдещия търсим* (Евр. 13:14)<sup>35</sup>. Тази последователност към Преданието се отразява преди всичко във верността към Истината, която ще се открие при Второто Христово пришествие. В този век нашите духовни очи са замъглени от сянката на историческите събития и затова ние виждаме Истината непълно, т. е. виждаме я *смътно като през огледало* (1 Кор. 13:12). Да живееш с Преданието означава да се вгледаш като пророците в Бъдещия век, а не да бъдеш магически прикован към миналото. Верността към Преданието не трябва да се свежда само до формално подражаване на отминали събития от живота на Църквата. Обръщането към миналото и носталгията по миналото „вкамениява“ живота на Църквата и превръща живота Предание в консервативна традиция или в свещена археология. Това обаче не означава, че животът по Преданието трябва да се отъждествява с бягство от историята и от този свят, защото животът в Църквата винаги се развива в конкретно историческо време и пространство.

*Верността към Преданието — вяност към новия живот*

Смисъла на Преданието най-добре показват Христовите думи към апостолите, че те живеят в света, но не са *от* този свят (срв. Йоан. 15:19). Тези думи могат напълно да се приложат към Църквата като носител на апостолското Предание във всички времена. Да живееш според Преданието означава не само да бъдеш свободен от всяка форма на поробеност от миналото, но и да бъдеш свободен от всички ограничения на сегашния живот. Мисията на Църквата в света се състои в това да отвори пред хората нови хоризонти, да ги изведе „от безсмислието на светските събития“ и да въведе в радостта на новия живот, в който Христос е въвел верните със Своето Възкресение. Това е възможно най-вече заради пророческото и освобождаващо действие на Светия Дух, защото Той прави хората участници на Царството Божие и жители на новото небе и новата земя (срв. 2 Петр. 3:13).  
Библейското Преда

ние винаги е свързвало това действие на Светия Дух с осъществяването на последните събития на Божието Царство (срв. *Деян. 2:1; Иомл. 3:1*). Предвкусването на тези събития и идването на Божието Царство верните имат в светата Евхаристия, в която се осъществяват срещата и общението на Бога и хората. Това е съдържанието на Преданието, с което Църквата е живяла в апостолско време, с което живее днес и с което ще живее в Бъдещия век.

От всичко казано следва, че Свещеното Предание не е човешка традиция, нито повтаряне на обичаи, нито пък просто човешки спомен, което потвърждава факта, че не всичко, което е в Църквата, произхожда от апостолски времена. Това не означава, че на апостолите нещо им е било неизвестно, а че, според нуждите на верните в различни времена, конкретна форма на Преданието достига повече изразителна. Днес обаче Църквата не познава истината по-малко или по-различен начин, а така, както я е познавала в древност. Истината на Божественото Откровение не зависи от времето и тя е винаги една и съща и неизменна, а самото Предание е непрестанното живеене в тази Истина.

## СВЕЩЕНОТО ПИСАНИЕ

Освен Свещеното Предание и Свещеното Писание е форма на Божието Откровение. Свещеното Писание се нарича още Библия (от грц. *βιβλία*, което означава 'книга'). В Свещеното Писание на Стария Завет чрез ръката на светите пророци е възвестено идването на Месията, Господ Иисус Христос, а в Новия Завет чрез ръката на светите апостоли са описани Неговият живот и спасителни дела.

Свещеното Писание на Стария и Новия Завет са една и единна книга, тъй като централната личност в тях е Единият и Същ Господ — Иисус Христос, Който е Алфа и Омега на Откровението. За единството на Свещеното Писание свидетелства и блаженият Августин, който казва: „Новият Завет се скрива в Стария, а Старият Завет се открива в Новия“<sup>36</sup>.

Новият Завет е изпълнение на Стария Завет, защото Христос е изпълнил Стария Завет. В Неговата Личност са се изпълнили всички старозаветни пророчества и очаквания. Потвърждение на това намираме в Христовите думи: *Не мислете, че съм дошъл да наруша закона или пророците: не да наруша съм дошъл, а да изпълня (Мат. 5:17)*. Новият Завет носи Евангелието (грц. *Ευαγγέλιον* — 'блага вест'), което не противоречи на Закона<sup>37</sup>. Затова никой не може да твърди, че е



истински последовател на Мойсей, ако не вярва, че Христос е Бог<sup>18</sup>.

#### *Старият Завет — наследство на Църквата*

Светите отци винаги са се стремели да запазят богатството на Стария Завет, като са го смятали за наследство на Църквата. Бог е избрал първо Израил да бъде приемник и носител на истината на Откровението, а в Новия Завет тази истина приема Църквата, която е наречена Нов Израил. Според свидетелството на св. Иустин Философ Старият Завет принадлежи именно на Църквата, а не на юдеите<sup>39</sup>, а според светоотеческото учение целият Стар Завет е Църквата в развитие. Когато през първите векове на християнството се е използвала думата „писание“ или „писания“, се е имал предвид Старият Завет<sup>40</sup>, с това значение тя се използва и в Символа на вярата и под нея се разбират всички старозаветни пророчества и очаквания.

Своята вяра в Христос в Стария и в Новия Завет Църквата е проявявала преди всичко в богослужението. Целокупният богослужебен живот е основан върху увереността, че съществува един истински и вечен Завет, който Бог е сключил с човешкия род, както и че има пълно съгласие между пророците и апостолите. В подкрепа на това е и фактът, че в ранната Църква пророческите книги и псалмите са били гръбнака на богослужението. Евангелията не са били написани веднага, и затова те не са могли да бъдат единственият източник за познаване на Бога. Те са се родили постепенно в лоното на Църквата, и то най-вече в нейния литургичен живот. Съгласието между двата Завета се вижда и в това, че названията на много празници от Стария Завет в Църквата са останали същите (Пасха, Петдесетница и др.), тъй като те са били предобраз на събитията от Новия Завет.

Силното влияние на Стария Завет се отразява и в богословието на новозаветните писания. Прологът на Иоановото Евангелие е под безспорното влияние на премъдростните книги на Стария Завет<sup>41</sup>. В посланията на апостол Павел до римляните и евреите е очевидно влиянието на старозаветните законови книги. Светите отци са видели в личностите и събитията от Стария Завет „предоб-рази“ и „икони“ на бъдещите реалности от живота на Христос и на Църквата<sup>42</sup>.

### *Свещеното Писание и Свещеното Предание*

Съдържанието на Свещеното Писание се открива най-добре в светлината на Свещеното Предание. За Свещеното Писание дори не може да се говори извън Преданието, нито може да се разбере правилно и да се преживее истински без него. Единствено с помощта на Преданието неговото съдържание остава винаги живо и достъпно. Свещеното Писание не е записани сведения за историческото предание или за устните поучения, а е дадено в Преданието и съществува заедно с него. С други думи Преданието е правилно разбраното Свещено Писание.

Да се разбере Свещеното Писание означава да се открият най-дълбокият смисъл и значение на Откровението като история на спасението. Условие за правилното тълкуване на Свещеното Писание е неговото преживяване в Църквата, в която то е възникнало. Затова Църквата никога не е гледала на Свещеното Писание извън рамките на Откровението и по същата причина е отхвърлила като чужд и неприемлив протестантския принцип *Sola scriptura* — само Писанието. Точно когато кажеш, че Свещеното Писание е самодостатъчно, означава да го отсечеш от Църквата като негов светотайствен извор.

### *Животът в Църквата — ключ за разбирането на Свещеното Писание*

Църквата проповядва Христос, а не самото Свещено Писание. Тя като Тяло Христово предшества и дава пълнота на Свещеното Писание, което единствено в нея може да се изтълкува правилно. Еретиците и тези, които са извън Църквата, нямат ключа за разбирането на духа на Писанието. Писателят на ранната Църква Тертулиан дори не е искал да разговаря с еретиците за Свещеното Писание, защото смятал, че те нямат право да си служат с него, понеже то не им принадлежи<sup>43</sup>. Според св. Иринея Лионски еретиците „изопаечат фактите от Свещеното Писание и, бидейки слепи за истината, се противят на собственото си спасение“<sup>44</sup>. Св. Атанасий Велики подчертава, че цитирането на отделни пасажи, откъснати от целостта на Свещеното Писание, и изопачането на целия смисъл води до отклонение от пътя. Еретиците не представят Словото Божие, нито във връзка с истината на вярата, нито с посланията на Свещеното Писание и не виждат неговата цел<sup>45</sup>. Св. Иероним свидетелства, че Евангелието не се състои само от думите на Писанието, а от неговото значение: „Не е на повърхността, а в съдържанието, не е в листите на беседата, а в корена на значението. Свещеното Писание е полезно за слушателите само когато се казва с Христос, когато се представя със светите отци и когато не се проповядва без Светия Дух“<sup>46</sup>.

### *Съвременност и непреходност на Священото Писание*

Господ Христос възвестява Своите думи на всички поколения, а чрез Светия Дух те стават разбираеми за всеки член на Църквата и за църковната общност в цялост. Думите на Священото Писание имат за цел да свържат вяващите с Господ Христос чрез благодатното действие на Светия Дух. Апостолите първо са познали Христос чрез Неговите дела, а след това *повярваха на Писанието и на думата, що бе казал Иисус (Йоан. 2:22)*. За разлика от тях, по-късните поколения познават истината за Христос чрез слушането или четенето на думите за Него, а след това познават Неговата Личност в Църквата като общност и преди всичко в светото тайнство Евхаристия.

Священото Писание е винаги съвременна книга, защото е насочена към всички поколения на човешкия род, защото проповядва Господа Христа, Който е дошъл и Който отново ще дойде. Това означават и Христовите думи: Небе и земя ще премине, ала думите Ми няма да преминат (*Марк. 13:31*). Записаните в Священото Писание думи са думи за вечен живот (*Йоан. 6:68*), защото въвеждат верните, които ги слушат и изпълняват, в Царството на Бъдещия век.

### РЕШЕНИЯТА НА ВСЕЛЕНСКИТЕ СЪБОРИ

В историята Вселенските събори са били събрания на епископите от цялата вселена', на които се е изразявало единството на Църквата, правата вяра и истинското знание за Бога. Единството на всички поместни църкви на вселенско равнище се осъществява, когато техните епископи принадлежат на едното Тяло на Църквата, изповядват една вяра, т. е. когато по думите на св. Игнатий Богоносец „епископите от всички краища на земята са в едната воля (мисъл) на Иисус Христос“<sup>47</sup>.

*Съборите — израз на вярата и съвестта на пълнотата на  
Църквата*

Цялата Църква — епископи, священство и народ — участва в изповядването на правилното учение, или догмата, за Бога като Света Троица и за отношението на Бога към света. Следователно истината нито се изразява от първия в йерархията, сам и отделен от църковната общност, нито пък е дело на мнозинството. Историята на Църквата ни показва примери на учители и изповедници на вярата, които не са имали висш църковен сан и все пак са били стълбове на православието. Такъв е например св. Атанасий Велики, който по времето на Първия вселенски събор е бил дякон. Естествено св. Атанасий е бил такъв богослов, защото с цялото си същество е живял в

Истината заедно с всички светци, проявявайки съборното единство на цялата Църква. Истината е постижение на цялата Църква като общност, на всеки неин член, който със своя живот свидетелства за целия Христос. Само Църквата като общност на харизмите (= даровете) — общност, в която съществува взаимно проникване между първия като мистагог и всички други членове — притежава и възвестява истината на целия Христос<sup>48</sup>.

Като се изхожда от това разбиране за църковния живот, всички решения на Вселенските събори са взети така, че изразяват вярата и съвестта на цялата Църква, и това правило на вярата е в сила винаги, когато съборните (= общите) решения преминават през проверката, т. е. когато са съборно приети (= общоприети) от всички членове на общността. Тук трябва да се търси причината, защо и Великите вселенски събори, като напр. Първият и Четвъртият, не са били приети веднага, а са минали години и дори десетилетия, докато решенията са получили вселенско значение. Великите отци и учители на Църквата не са се ръководили от идеята за сила или власт, за да наложат своите решения, а търпеливо са чакали Истината да бъде преживяна и приета във всеки елемент на църковния живот<sup>49</sup>.

За да бъде съборното решение израз на живата вяра, тя трябва да бъде оповестена на всички поместни Църкви на света Литургия. Не е невъзможно едно решение да се приеме в литургичния живот без съгласието на вярващия народ. Само когато вярващият народ със своето *Амин* (което означава нека бъде така) изрази пълното съгласие с решението на някой събор, решението се приема. С други думи, съборното решение се приема окончателно, когато в него се отрази в пълнота литургичният и подвижническият опит на Църквата.

Вселенските събори следват образа за утвърждаване и оповестяване на истината, който е установен на апостолския събор в Йерусалим (49 г.), когато всички апостоли единодушно са казали: *угодно бе на Светаго Духа и нам (Деян. 15:28)*. Това означава, че решенията на съборите предполагат хармонията, съгласуваността на двете воли в Църквата: Божията, която Светият Дух невидимо възвестява, и човешката, която изразяват епископите, които, тъй като иконизират Христос в Евхаристията, имат особена харизма (дар) като предстоятели и обединители на евхаристийните събрания да изповядват единството на Църквата в Христос, а оттука — и правилното учение на съборите, както това са правили светите апостоли в ранната Църква.

Решенията на Вселенските събори изразяват главно истините на вярата, преживени в Кръщението и Евхаристията. Така в решенията на съборите специално се изразявало учението, изповядвано в т.

нар. кръщелни символи на вярата на поместните Църкви, които катихумените са изричали по време на Кръщението. Освен това решенията на съборите до голяма степен са основани и върху антиеретическите писания на светите отци, които са изповядвали истината, преживяна в Църквата като литургична общност, противоположно на еретическото учение, което винаги се основава върху индивидуални мнения.

#### *История на Вселенските събори*

В историята на Църквата до днес са свикани седем Велики вселенски събора. *Първият вселенски събор* се е състоял в Никея през 325 г., а поводът е бил еретическото учение на Арий, който погрешно е смятал Господ Христос за творение, а не за предвечен Син Божий, както учи Православната църква. По думите на св. Атанасий Велики Никейският събор е „изобличение на всяка ерес...“, защото той изповядва съвършената и пълна вяра в Света Троица..., в която вяра ние и се кръщаваме и чрез която се съединяваме с Бога"<sup>50</sup>. На този събор е съставен Символът на вярата, който след това е допълнен на Втория вселенски събор.

*Вторият вселенски събор* е проведен в Константинопол през 381 г. Повод за неговото свикване е била духоборческата ерес, чийто представители твърдели, че Светият Дух е творение, а не Бог. Църквата е отхвърлила тяхното неправилно учение и е допълнила Никейския Символ на вярата, разширявайки осмия член, в който се подчертава, че на Светият Дух принадлежи същата слава и поклонение, както на Отца и Сина, с други думи, същата чест по Божество с Отца и Сина. Заради това допълнение, както и заради изповядването на вярата в Църквата, в едно Кръщение, във Възкресението и живота в Бъдещия век, установеният Символ на вярата се нарича Никео-Цариградски.

*Третият вселенски събор* се състои в Ефес през 431 г., за да потвърди решенията на предходните събори и да защити вярата на Църквата от Несториевата ерес. Несторий е смятал, че и на божествената, и на човешката природа на Христос трябва да принадлежи по една личност<sup>51</sup>. Отците от Третия събор са отхвърлили неговото учение, с което би се внесло разделение в Личността на Господ Иисус Христос. На този събор е потвърдено, че Господ Иисус Христос е една Личност с две природи: божествена, от вечност, от Отца, и човешка, която е приел във времето от Пресвета Богородица.

Несторий твърдял още, че Пресвета Дева Мария не е родила Бога, а човека Иисус,- и затова не е приемал названието Богородица, а я е наричал Човекородица или Христородица. Тъй като Иисус няма

човешка личност и тъй като майката може да бъде само „нечия“ майка, а не майка на нещо, т. е. на природата, Дева Мария е наистина Майка Божия<sup>52</sup>, т. е. Богородица<sup>53</sup>.

Заблудата на Несторий по отношение на Богородица е произтичала от неговия страх да не би на Дева Мария да се припишат божествени свойства. Изповядвайки, че Дева Мария е Богородица и че е родила Бога в тяло, Църквата обаче не ѝ дава свойствата на богиня. Тя не е родила предвечния Бог по божествена природа, а е родила Бог Логос по човешка природа. Слизайки на земята, Той е приел образа на човека, но не е престанал да бъде безсмъртен Бог, Който от вечност е в общност с Отца и Светия Дух.

*Четвъртият вселенски събор* е свикан в Халкидон през 451 г. заради монофизитската ерес. Монофизитите (грц.  $\lambda\omicron\nu\nu\gamma$  | фисгц — 'една природа') са отстоявали позицията, че при Въплъщението Христовата човешка природа до такава степен се е сляла с божествената, че напълно се е изгубила в нея. Православната църква е формулирала своето учение във връзка с този догмат в т. нар. Орос (= 'решение, вероопределение'), в който се казва, че Христос е въплътен Син и Логос Божий, една Личност с две природи: божествена, по която е единосъщен (същата същност) с Отца, и човешка след Въплъщението, с която е станал единосъщен с нас. Заради своето погрешно учение монофизитите са предизвикали разкол в Църквата и са останали и до днес отделени от нея (копти, етиопци и арменци).

*Петият вселенски събор* е свикан от император Юстиниан през 553 г. в Константинопол, за да се потвърди още веднъж учението на Църквата за Господ Христос като въплътен Син Божий. В решенията на събора се говори за Иисус Христос като една Личност с две природи, така че природата на Логоса не се е превърнала в природа на тялото, нито природата на тялото се е превърнала в природа на Логоса след съединението, което се е случило с Въплъщението. Император Юстиниан е написал известния литургичен химн *Единородни Сине* за Сина Божий, Който се въплътил, бил разпънат на Кръста и победил смъртта, оставайки и след това Един от Света Троица.

*Шестият вселенски събор* е проведен в Константинопол в края на 680 и началото на 681 г. Повод за този събор е била монотелитската ерес (грц.  $\rho\omicron\upsilon\gamma$  |  $\theta\epsilon\alpha.\gamma\tau\alpha\alpha$  — 'една воля') и моноенергитическата ерес (грц.  $\rho.\omicron\nu\tau\iota$   $\epsilon\upsilon\epsilon\rho\upsilon\epsilon\iota\alpha$  — 'една енергия'). Последователите на тези учения погрешно са смятали, че Господ Христос е имал една воля и една енергия. Противоположно на тях св. Максим Изповедник е казал, че в Христос има две природи и съответно — две природни воли и енергии: божествена и човешка<sup>54</sup>. Тези две воли и енергии са

във взаимно общение и проникване, а едната Личност на Богочовека Христос задвижва Своите природни воли и енергии и действа в тях.

*Седмият вселенски събор* се състоял в Никея през 787 г., а като повод имал иконоборческата ерес. Иконоборците са били против почитането на светите икони в Църквата, твърдейки, че това е грях на идолопоклонство. Бранителите на светите икони св. Йоан Дамаскин и св. Теодор Студит са изтъквали, че почитането на иконите е и възможно, и правилно, защото Синът Божий е приел човешко тяло (*Словото стана плът — Йоан. 1:14*) и затова като въплътен Бог може и да се изобразява<sup>55</sup>. Онези, които са отричали иконите, са отричали и Христовото Въплъщение и са го смятали за нещо привидно и въображаемо. Светите икони трябва да се почитат и да им се покланят, но не и да бъдат обожествявани. Покланяйки се на Пресвета Богородица и на светците, които са изобразени (представени) на иконите, покланяме се на Първообраза, на Господа Христос, Който е основа на всеки образ, изписан върху иконата. Всеки светец е охристовен (нов Христос) и с образа си напомня за Господ Христос<sup>56</sup>. Така, покланяйки се на светците, покланяме се на самия Господ Христос, на Когото те са служили и Когото са прославили със своя живот.

*Съборите — израз на бо го откровената Истина*

На всички Вселенски и поместни събори Църквата — използвайки богатото наследство на вярата, запечатано в Свещеното Писание и засвидетелствано в съборния опит на светите отци — е вложила огромни усилия да изрази богооткровената Истина, като е отхвърлила всички вълни на еретическите учения. В този смисъл съборните решения представляват неизчерпаем и незаменим извор на вярата и сигурен пътеуказател в сблъскването на Църквата с всички по-късни погрешни учения през историята.

## ЦЪРКОВНИТЕ КАНОНИ

Църковните канони са изключително важен източник на християнските вяра и учение. Думата „канон“ (грц. ΚΑΝΟΝ) означава 'правило, норма или мярка' за разсъждаване. Каноните са своеобразни образци и принципи на християнското учение и практика и затова трябва да се има предвид каноничната основа на живота на Църквата. От голямо значение са апостолските правила, правилата на Вселенските събори, правилата на десетте поместни събора и правилата на тринадесетимата свети отци. Към тези правила се добавят и допълнителни правила, т. е. каноничните писания на св. Йоан Постник, св. Никифор Изповедник, св. Николай Граматик, св.

Василий Велики, св. Йоан Златоуст и св. Атанасий Велики<sup>57</sup>. Споменатите правила съставят църковния закон, който е задължителен за всички членове на Църквата.

В каноничното право на нашата Църква особено място заема Законоправилото (= Номоканона) на св. Сава Сръбски. На основата на този Номоканон векове наред се е изграждал и подреждал правният живот на сърбите.\* Когато подчертава личната отговорност пред Номоканона (= Законоправилото), св. Сава казва: „...Всеки учител, искам да кажа епископ или презвитер или друг, който има учителско служение, ако не познава добре тези книги — не познава и самия себе си кой е, а като вниква в дълбочината на тези боговдъхновени книги, ще види като в огледало и себе си какъв е, и какъв трябва да бъде, и другите ще познае и научи“<sup>58</sup>.

Светите канони заедно с догматическите решения са изработени в Църквата с цел запазване на истинската вяра и напредване в

Сръбската. — Бел. прев.

“ Някои съвременни изследователи застъпват мнението, че Номоканонът е пренесен в Сърбия от търновската *Кормчия книга*. — Бел. ред.

v. 40/ivuuifHC. v. 11 /CDПe1 }>rid4t-

ние те не са мъртва буква на закона, а благодатни напътствия, правила на новия живот в Църквата<sup>59</sup>, или законът на духа, който дава живот в Христа Исуса (*Рим. 8:2*). Това е закона на новия живот в Христос, в който по думите на св. апостол Наков, милостта бива похвалявана на съда (*Иак. 2:13*).

#### *Догматически и нравствени канони*

Каноните могат да имат догматически и нравствен характер. Догматическите канони, или каноните на вярата, излагат учението на Православната Църква и се отнасят до определени членове от Символа на вярата (напр. говорят за Света Троица, за Личността на Господ Христос, за отношението на Личността на Логоса и двете природи и др.). Догматическите канони са най-важните и никога не подлежат на промяна.

Каноните с етичен характер регулират нравствените въпроси и устройството на църковния живот. Между тях има такива, които не могат да се променят, като правилото, с което се забранява заплащането на Причастието от страна на вярващите, но и такива, които са се променяли през историята, напр. правилото, че епископът трябва да бъде неженен<sup>60</sup>, макар преди това да е можело епископите да бъдат и женени.

Общият белег на всички канони, било с догматически, или с нравствен характер е, че те намират своето значение и потвърждение в



светата Евхаристия като централно тайнство в живота на Църквата. Всяко нарушаване на каноните от страна на свещениците и миряните е водело след себе си забраната върху правото на участие в Евхаристията. Най-тежката форма на наказание за този, който престъпи каноните на Църквата, е отлъчването от свето Причастие — било временно, или постоянно.

#### УЧЕНИЕТО НА СВЕТИТЕ ОТЦИ

Опитът на Църквата се основава върху Божието Откровение, което пророците са записали в Стария Завет, а светите апостоли — в Новия Завет, и което светите отци са потвърдили в своите писания. Съгласието във вярата между пророците, апостолите и отците винаги е било смятано за необходима изходна точка и мерило за истинността на живота на Църквата. Затова и решенията на Вселенските събори са завършвали с познатото изречение: „Гова

е вярата на апостолите, това е вярата на отците, това е вярата на православните, тази вяра е запазила вселената".

Апостолите са поставили темела, чийто краеъгълен Камък е Сам Господ Иисус Христос. Върху този темел учението на Господа е било потвърждавано от апостолските ученици, а след тях — и от светите отци. В ранния период на Църквата непосредствено след времето на апостолите активна дейност са развили апологетите, които чрез своите апологии (= защити) са се стремели посредством диалог да приближат образованите елински философи до християнската вяра. Най-познатите представители на Църквата през този период са св. Иустин Философ и св. Теофил Антиохийски. След апологетския настъпва периодът на великите свети отци: Иринеи Лионски, Атанасий Велики, Кирил Александрийски, Григорий Богослов, Василий Велики, Йоан Златоуст и др. Техните богословски съчинения са били необходима изходна точка и пътепоказател за всички покъсни свети отци, които, сблъсквайки се с проблемите на времето си, са се стремели да развият своите мисли (като напр. св. Максим Исповедник) или да изложат основните си идеи в един текст, като св. Йоан Дамаскин, който е автор на първата *Догматика*.

Следването на светите отци се вижда ясно особено в решенията на Вселенските събори. Така в началото на Халкидонския орос и на решението на Седмия вселенски събор стоят думите: „Като следваме светите отци, т. е. като следваме богодаденото учение на нашите свети отци и Преданието на католичната (съборната) Църква". С тези думи отците от споменатите Велики събори потвърждават, че следват духа на светоотеческото учение преди тях и че продължават непрекъснатото свидетелство на божествената истина.

#### *Апостолското наследство на Църквата*

Тъй като Църквата е основана върху проповедта на апостолите и учението (догматите) на светите отци, тя е апостолска, но също така и светоотеческа. Светите отци в своите тълкувания изхождат от апостолската проповед и с това потвърждават апостолския характер на Свещеното Предание. В основата на тяхното учение е същата онази проста и дълбока проповед, с която апостолите са „уловили" цялата вселена. Светите отци са изложили апостолското учение в съгласие с нуждите и изискванията на времето, в което са живели, под формата на проповеди, насочени към онези, които са били извън Църквата, или под формата на догмати, които са предназначени преди всичко за вярващите в Църквата<sup>61</sup>. Те са били не само преносители на едно древно учение, но преди всичко са били свидетели на единствената права и истинска вяра.

Приемството на светите отци от апостолите се отразява и в начина на предаване на християнската истина. По думите на св. Григорий Богослов светите отци са излагал и божественото учение пред своите слушатели „по рибарски“, а не по аристотеловски — философски<sup>62</sup>. Тяхното богословие е имало винаги за цел предаването на живия опит на вярата в Църквата, а не празни и безжизнени фрази.

*Светоотеческото наследство — израз на съборността*

Големият принос на светите отци на Църквата е в това, че със своето учение те са изразили съборното съзнание на Църквата, в противоположност на еретическото, нецърковно и не-съборно мислене. Както вече споменахме, повечето свети отци са писали своите боговдъхновени писания против погрешното учение на еретиците, които са предизвиквали раздори в Църквата и са анатемосвани от съборите. Анатемата (грц. αναθεμα) предполага прекратяване на общението, или по-точно прекратяване на евхаристийно-то общение. Това общение се осъществява чрез присъствието и действието на Светия Дух, Който единствено прави божествената истина достъпна за вярващите в нея.

Тези, които са недостатъчно запознати с развитието на богословската мисъл, смятат, че времето на светите отци принадлежи на миналото и че тяхната дейност е ограничена до първите осем века, до т. нар. „Златен век“ от историята на Църквата. Това становище води до заключението, че Църквата е в упадък и че е далеч от автентичното свидетелство на вярата. Преданието на светите отци обаче никога не се е прекъсвало. Имало е велики свети отци, които са живели и след Седмия вселенски събор, напр. св. Симеон Нови Богослов от XI в., св. Григорий Палама от XV в. и много други. Ограничаването живота на Църквата в първите осем века, т. е. до времето на седемте Вселенски събора, противоречи на нейния дух и на Священото Предание. Църквата днес не е само „наследство на Църквата на светите отци, а е в истински и пълен смисъл Църква на светите отци“<sup>63</sup>.

*Следването на светите отци*

Следването на светите отци се проявява както в молитвата и богослужението, така и в богословието. Но докато в молитвата и богослужението то е постоянно, то в богословски план в по-но

вата история се стигнало до отстъпване от светоотеческото учение под отрицателното влияние на западното богословие. До такова влияние се е стигнало, когато представителите на Православната църква са се намесвали, без да е било необходимо, в богословските спорове между римокаголиците и протестанти и погрешно са заставали на страната на едните или на другите. Такъв е случаят с изповеданието на вярата на Петър Могила, който възприел римо- католически възгледи, както и с изповеданието на вярата на Кирил Лукарис, който застъпвал протестантски, калвинистки позиции. В този аспект има голяма доза истина в ироничните, злонамерени думи на униатския епископ Ипатий Поцей, който е писал на патриарх Мелетий Пигас, че „Калвин е заменил Атанасий в Александрия, че Лутер се е възцарил в Константинопол, а Цвингли — в Йерусалим“<sup>64</sup>. Без съмнение в отношението си към западната богословска мисъл православното богословие е направило двояка грешка: а) по отношение на метода, тъй като е възприел методът на конфесионалното богословие и б) по отношение на позициите, тъй като са използвани аргументи, чужди на Преданието и на живия опит на Православната църква.

Богословието след XVII в. постепенно се отдалечавало от живота на Църквата, така че вече не е чувало ритъма на нейното сърце, не е изразявало нейната вяра и нейното свидетелство, докато в дълбините на църковния опит вярата е запазена непроменена. Настъпилото разделение между богословието и благочестието, между богословската ученост и духовността, между богословските училища и църковния живот<sup>65</sup> можело да се преодолее само чрез връщане към историческия опит на Църквата, към нейния богослужебен живот и богословие, което би извирало от Преданието като средоточие на живота на вярващите. Това е бил единственият и добре познат път на отците на Църквата през вековете, а връщането към този път и към автентичното преживяване на Бога е могло да бъде единствената гаранция, че богословието ще изразява автентичната вяра и опит на Църквата.

#### *Актуалността на светите отци*

За да остане връзката със светите отци непрекъсната и в наше време, необходимо е в съзнанието на членовете на Църквата да съществува нещо повече от обикновено позоваване на светоотеческото учение. „Връщането към отците“ предполага живото свидетелство за тяхната вяра, а не само заимстване на определени места от



техните писания, независимо от богослужебната и подвижническата атмосфера, в която тези писания са възникнали. Следването на светите отци по думите на отец Георгий Флоровски се проявява преди всичко в придобиването на техния дух, по-точно в придобиването на Светия Дух, от Когото те са били вдъхновени<sup>66</sup>. Следователно животът на Църквата не е в научените от светите отци образци, а в усилието чрез тези образци да се стига до съдържанието и пълнотата на преживяването на истината на вярата.

Преживяването на Господ Христос, Единородния Син Божий, Който се е въплътил, пострадал и възкръснал, трябва да остане и в бъдеще основно съдържание на вярата и живота на Църквата, тъй като от това преживяване светите отци са черпили своето целокупно богословско изповядване. За да бъде свидетелството на вярата на светите отци автентично, то трябва да има сотириологичен характер, да води вярващите към спасението и да направи възможно тяхното участие в Христовото Възкресение. Събитието на Възкресението от самото начало на мисията на Църквата е било основа на апостолската проповед, а по-късно основа на учението и проповедта на светите отци. Проповедта за Господ Христос като *първороден измежду мъртвите* (Кол. 1:18) и *първороден между многото братя* (Рим. 8:29) е дала велики духовни плодове, защото е имала подчертано евхаристиен характер и е извираща от светотайнствената съкровищница на църковното предание.

Величието на светите отци е в това, че в своето учение те не са изхождали от рационалното тълкуване на богооткровените истини, а от пълнотата на опита на Църквата, който се осъществява в пълнота в светите тайнства и подвига. Светите отци постоянно и неизменно са свидетелствали, че слабостта на стария, овехтял в греха човек, може да се победи само чрез подвиг и борба против злото в света, за да се придобие новия живот, който се предвкуса в Евхаристията. Понеже са истински свидетели на Христовото Преображение и Възкресение, преживяни в Евхаристията и в подвига, те са просияли като незалязващи светила на църковния небосклон.

## ПОДВИГЪТ

Истинското преживяване на вярата на Църквата извира от Евхаристията и подвига. В светата Евхаристия е дадено Откровението на Истината и в нея светът се преобразява и получава своето истинско назначение. Осъществяването на спасителния Божий

план за света обаче е немислимо без човешкия подвиг. Това е онзи начин на християнски живот, в който истината за спасението на света

се потвърждава и проверява и извън светата Евхаристия. Чрез Евхаристията Църквата ни показва как светът се спасява и как ще съществува във вечността, в Царството Небесно, а чрез подвига, чрез опита на светците тя ни показва как светът преминава през страданието до спасение. С други думи християнският живот е немислим без Евхаристията и неосъществим без подвига, защото, ако животът в Църквата би показвал само как истината на вярата ни въвежда в съвършенството — в Царството Божие, а не обръща внимание на това как тя се живее в историята, то тогава такъв опит не би могъл да се смята за православен.

*Подвиг и кръст* Подвигът предполага поемане на кръста, изправяне на човека пред неговите слабости и приемане на новия живот в Христос. Подвижникът поема Христовия кръст и е готов за страдание — така от *евхаристийна* истината става *кръстоносна*. Казвайки на Своите ученици, че не са от този свят (срв. *Йоан. 17:14-16*), Господ Иисус Христос е показал, че свидетелстването за истината в света неизбежно означава конфликт с него. И както светът е разпънал Христос, така разпъва и всички онези, които Го следват (срв. *Йоан. 15:18*). Христовият кръст е същината на подвига и на опита на спасението, защото само Кръстът води към Възкресението. Подвижник е всеки, който в името Христово се бори със злото в света. Оттук подвигът не се поставя като изискване само пред монасите, но еднакво пред всички християни. Всички християни без изключение, според думите на св. Иустин Философ, са призвани и чрез телесен подвиг да подготвят тялото си за вечен живот<sup>67</sup>.

Смисълът на подвига не е в това да се преодолее или изостави човешката природа, дали изцяло, или една нейна част, напр. тялото. Аскетическото усилие се осъществява не чрез освобождаването от природата, а като освобождаване на природата, като нейно преобразяване и промяна на начина на съществуване. Всеки човек е призван чрез съдействието на Божията благодат и своята воля да промени начина на съществуване, т. е. като съобрази своето съществуване с Божията воля, да изпълни смисъла (логоса) на своето битие.

*Подвигът и светотайнственият живот* В стремежа си да преобрази своя живот християнинът стъпва ЯНа пътя на подвига, който е неразделно свързан със светотайнстве-

ния живот. Началото на този живот — пазенето на заповедите — „има основа и изходна точка в благодатта на Светия Дух, която всички верни приемат в светото тайнство Кръщение"<sup>68</sup>. Участието в новия живот се наставлява чрез Причастието, чрез което верните участват в нетварните Божии енергии, т. е. в божествения живот на Света Троица. Светите тайнства и подвигът стават средоточие на преобразяването на верните и на тяхното въвеждане в живота на новото творение, т. е. в начина на живот, по който съществува възкръсналото Тяло Христово. Единствено животът в подвига и в светите тайнства дава възможност да се осъществи *цялостната връзка* (грц. οΑλκ| α%εαц — според св. Симеон Нови Богослов)<sup>69</sup> между Бога и човека, т. е. всяко сътворено битие да изпълни изначално даденото от Бога назначение, логоса на своето съществуване. Животът в Църквата, а не някакъв абстрактен духовен живот, е критерий за изпълнението на Божията воля и осъществяването на новия начин на съществуване на верните.

Както „не съществува пропаст между Христос и Духа, така не може да съществува разделение между светите тайнства и харизматичния (подвижническия) живот"<sup>70</sup>. Християнският живот не може да бъде двойствен, а е единен и цялостен, осъществява се както в Евхаристията като Събрание на всички верни, така и в подвига, който трябва да има съборен характер. Божествената Евхаристия не трябва да има характер на обред или представление, където се причастява само служещият. Също така Литургията „не означава само често причастяване, но и принасяне на нашето битие на Бога"<sup>71</sup>. С влизането в Литургията верните показват готовност да принесат своя живот на Бога и „отвореност" да станат участници на Божествения живот. Затова верните никога не идват на Евхаристия „с празни ръце" и не излизат от Литургията празни. Влизайки в Църквата, те внасят със себе си целия си живот и целия свят, който им е даден. Това е смисълът на думите от прощението в Литургията: *сами себе си и един другия и целият си живот на Христа Бога да предадем. Връщайки се в света, защото на Литургията са се молили за мир в света..., за благоразтворението на въздуха, за изобилието на земните плодове..., вярващите внасят в секуларизирания свят благодатта на Светия Дух, която единствено може да го обнови и преобрази отвътре.*

Участието на вярващите в Евхаристията е автентично и изпълнено с такъв смисъл само ако целият подвижнически живот е изпълнен с прослава на Бога и служение на ближните. Истинският живот в Христос, независимо дали се осъществява в Евхаристията, или в подвига, трябва да е чужд на всякакъв индивидуализъм. Православен християнин не е онзи, който приема или изразява определена истина

като индивид, а този, който вярва, изповядва и с живота (си) потвърждава онова, в което вярва Църквата, към която той принадлежи. С други думи, истината на вярата се преживява в Църквата като общност и е недостъпна за усамотените индивиди, макар и те да са големи подвижници.

От казаното дотук следва подвигът, като съставна част от живота на Църквата, да не се разглежда *психологически*, т. е. чрез опита на отделната личност, отделена от църковната общност, нито *моралистично*, т. е. чрез наложените образци на поведение. Истината на Църквата трябва да бъде в еднаква степен истина на всички нейни членове, а не на някои отделни групи от хора. Не на всеки човек е дадено богословски да изрази истината на вярата, както това са правили светите отци, но това не означава, че той не е в състояние да я осъществи в своя живот. В Църквата — както в Евхаристията, така и в ежедневието — вярващият е призван напълно реално да преживее истината за Троицния Бог, за Богочовека Христос, за спасението и т. н. Затова е погрешно някои членове на Църквата да се смятат за привилегирани — както по отношение на преживяването на Евхаристията, така и по отношение на подвига, защото това води до елитаризъм, който не е присъщ на Църквата. Истината на Църквата е достъпна за всички вярващи — и за онези „най- грешните“, а не само за „избраните“ — и това се потвърждава от Христовите думи: *Не съм дошъл да призова праведници, а грешници към покаяние (Марк. 2:17).*

На различните житейски условия съответстват различни форми на подвига. По един начин живеят онези, които не са се обвързали с особени обети след Кръщението, и по друг — онези, които са дали обети за девственост и нестежание (монасите). И все пак има „задължение, общо за всички, които по името на Христос се наричат *християни*, и това е съсредоточаване на ума в Христос, което напълно се постига в молитвата”<sup>72</sup>.

#### *Молитвеният подвиг*

На много места в Свещеното Писание се говори за молитвата, но най-характерните са две: *А ти, кога се молиш, влез в скришната си стая (Мат. 6:6)*, и *ако двама от вас се съгласят на земята да попросят нещо, каквото и да било, ще им бъде дадено от Моя Отец Небесен [мат. 18:19]*. Първите думи се отнасят към личната, а вторите — към общата молитва. Двамата вида молитва се предполагат взаимно. „Общата молитва — по думите на отец Георгий Флоровски — е невъзможна без личното упражняване и подвизаване в молитвата, а личната молитва е възможна само в рамките на църковната общност, така че и в уединение, в своята скришна стаичка, християнинът се моли като член



на Църквата"<sup>73</sup>. Той никога не се моли само за себе си, защото отправя молитвите си към Небесния Отец, който е Отец на всички нас.

Според св. Николай Кавасила „няма нужда от никаква особена подготовка за молитва, нито от някакво особено място, нито е необходимо да се молиш на глас..., защото няма място, на което Христос да не присъства. Христос винаги е близо до нас. Той е по-близо до онези, които Го търсят, отколкото тяхното собствено сърце"<sup>74</sup>. Св. Йоан Златоуст дава предимство на общата молитва в Църквата и казва: „Ти можеш да се помолиш и въкъщи, но там не можеш да се молиш както в Църквата... Няма да бъдеш чул, когато усамотен призоваваш Владиката, както когато се молиш със своя брат. Защото тук (в Църквата) има нещо повече: единство и съгласие в мисълта, връзката на любовта и молитвата на свещеника"<sup>75</sup>.

И наред с ясно изразените форми на молитва, събрани в книгата, която се нарича *Молитвеник*, акцентът е не върху изговарянето на самите думи, а върху тяхното чувстване, преживяване и разбиране. Молитвата изисква събраността (= съборността) на вяващата: вътрешната „събраност" на ума и сърцето и външната, която се отразява в съборността на всички светци в Христа Исуса.

Духовната смиреност и „събраност" са предпоставки за молитвата, следват ги призоваването на Света Троица, осеняването с кръста и подчертаване тайната на Изкуплението. Освен това трябва постоянно да се има предвид, че съвършеният образец за молитва е дал Господ Христос в молитвата Отче наш, на която Той е учил Своите ученици, а чрез тях — всички християни — как да се молят. На първо място е прославянето на Бога и изтъкването на нашето недостойнство, а не стремежът да се изпълни нашето желание. Благодарението на Бога води до без-страстни молитви и богослужения, а най-висшият вид благодарение е светата Евхаристия: в нея хората се съпътстват от ангелите, които, без да търсят нищо, непрестанно славословят Бога с думите: „ГКАТЗ, СВАТЗ, СКАТХГскподь Слвдо^я".

Молитвата, включена в структурата на светата Евхаристия, се различава от молитвата извън нея. Тя трябва да бъде „с едни уста и с едно сърце". Тази една уста, която се моли за всички в Църквата, не е човешка, а е Христовата. Вяващият народ знае това и изразява своето съ-знание с това, че идва на Литургия, дава имена за споменаване по време на Евхаристия, а Христос взема молитвите на народа и ги принася заедно с техните дарове на Отца.

#### *Смисъл и цел на молитвата*

Смисълът на молитвата е в това да направи личността спо-

собна да влезе в разговор с Небесния Отец, а крайната ѝ цел е непрестанното пребиваване в близост до Бога. От най-голяма полза е опитът на Божиите светци, които са показали, че само непрестанният подвиг и смирение привличат благодатта на Светия Дух. Великият подвижник на молитвата от най-ново време св. Серафим Саровски е казал: „Ние трябва да се молим, докато Бог не ни осени със Светия Дух..., когато Той дойде, ние преставаме да се молим“<sup>76</sup>.

Съвършените плодове на молитвата се появяват, когато Божията светлина просветли и съедини ума и сърцето на човека, като дава истинско познание за Бога, което води до единение с Него. Затова тази молитва е истинска наука и изкуство, най-дълбоката философия на живота. Светите тайнства и молитвата са общият път за всички, общото ядро на духовния живот на всички, които искат да живеят със Светия Дух.

#### ЖИТИЯТА НА СВЕТЦИТЕ

Особено място сред изворите на християнската вяра заемат *житията на светците*. Под това название се подразбират произведенията на духовната литература, в които са събрани и описани животът на светите личности, тяхното прославяне от Бога и събитията, които Църквата възпоменава, макар да е сигурно, че събранието на светците се състои и от онези, чийто живот не е записан.

Житията на светците, по думите на отец Юстин Попович, «представят живота на Господ Христос, който се повтаря в живота, На светците»<sup>77</sup>, защото Църквата и всичко в нея отразяват живота

на х оспод ушсус Христос. Светците са „отпечатали“ дълбоко в себе си образа на Христос и затова вярващите в Църквата ги преживяват като истински свидетели на правата вяра.

#### *Призивът към святост*

Господ Христос директно чрез апостола призовава всички вярващи да бъдат свети, като казва: *бъдете свети, понеже Аз съм свет (1 Петр. 1:16)*. Всеки, който вярва, се отъждествява с Христос и става свят и „всесилен“, така че заедно с апостол Павел да може да каже: *Всичко мога чрез Исуса Христа, Който ме укрепява (Фил. 4:13)*. И наистина светите апостоли са извършили велики дела, силата за които им е дал Господ: възкресявали са мъртви, изцелявали са със сянка или с убрус. Така на дело те изпълнили думите на Христос: *Истина, истина ви казвам: който вярва в Мене, делата, що Аз върша, и той ще върши, и по-големи от тях ще върши (Йоан. 14:12)*. Пример за отъждествяването с Христос намираме в думите на апостол Павел: *и вече не аз живея, а Христос живее в мене (Гал. 2:20)*.

Животът на светите апостоли и на първите християни е описан в *Деяния на светите апостоли*. Евангелист Лука е записал подвизите и страданията на първите ученици на Спасителя и на останалите Негови последователи. *Деяния на светите апостоли* са продължение на живота и делата на Господ Христос и чрез Светия Дух те се пренасят върху вярващите на Църквата. Житията на светците пък са своеобразно продължение на *Деяния на светите апостоли*, защото представят личностите, чийто живот е изпълнен с истинската вяра в Господ Христос, в Света Троица, в Църквата и светите тайнства.

#### *Видове святост*

Светците се различават помежду си по личните дарове и по приноса им към живота Предание на Църквата. Пророците са онези свети Божии люде, които са живели във времето преди Въплъщението на Христос. Те са пророчествали на избрания Божий народ за идването на Сина Божий на земята и за други събития от неговия живот, както и от живота на Църквата.

Апостолите са учениците Христови и непосредствените свидетели на Неговия живот и божествени дела. Важно е да се спомене, че Господ е дал на апостол Павел (който не е бил последовател на Христос по време на Неговия живот) дара на апостолството, като му се явил по пътя за Дамаск (срв. *Деян. 9:3*). Понеже апостоли можели да бъдат само онези, като са видели Господа, явяването на Спасителя на дотогавашния ревностен гонител на християните е било събитие, белязало началото на Павловото апостолско свидетелстване.

Особено място сред апостолите заемат евангелистите Матей, Марко, Лука и Йоан, записали най-важните събития от живота на Христос, защото, както казва апостол и евангелист Йоан: *Има и много други работи, които извърши Исус и за които, ако би се писало подробно, чини ми се, и цял свят не би побрал написаните книги. Амин (Йоан. 21:25).*

#### *Мъченичество и изповедничество*

За свидетелстването на вярата в ранната Църква важна роля са имали мъчениците'. По думите на Тертулиан тяхната кръв е станала семе за новите християни. Мъчениците са достигнали най-високата степен на любов към Христос, жертвайки собствения си живот заради верността към Него. Те в най-голяма степен са се уподобили на Господ Христос, Който Сам е бил Мъченик. Първият, пострадал за вярата, е бил св. архидякон Стефан, който и в часа на смъртта си показал любов към онези, които го убиха с камъни, като казал: *Господи, не зачитай им този грях! (Деян. 7:60)*. Характерно за всички мъченици е, че са страдали без омраза към своите убийци, подражавайки на Господ на Кръста, Който се молил на Отца за безумните евреи: *Отче! прости им, понеже не знаят що правят (Лука. 23:34)*.

От първите векове съществуват писмени свидетелства с подробни съобщения за страданията на мъчениците, познати като *католгъченически актове*. В ранната Църква тези писмени свидетелства са били четени на църковните събрания веднага след Свещеното Писание. Картагенският събор през 418 г. е постановил правилото те задължително да се четат на богослуженията в дните на прослава на светите мъченици.

Наред с мъченичеството в Църквата има и други видове свидетелства за истинската вяра. Св. Киприан Картагенски е писал до своите свещеници да се помнят и отбелязват особено дните, когато са починали изповедниците на Христовата вяра, за да може цялата Църква да прославя тяхната памет заедно с паметта на мъченици-

От грц. *μάρτυρ*; — 'свидетел, мъченик'. — Бел. *прев.*  
те. Изповедниците в ключовите за живота на Църквата събития са изповядвали нейното истинско учение и са защитавали Църквата от съблазънта на различни ереси. Най-великият изповедник сред светците е св. Максим Изповедник.

#### *Подвижничество*

Сред християните са просияли и велики подвижници, които са били запомнени със своите добродетели и подвиг: пост, доброволно умъртвяване на страстите, молитвено безмълвие и подобни. Има

различни дарове на подвижничеството. *Преподобни* са онези, които със своя подвиг в монашеския живот са достигнали висока степен на уподобяване, т. е. подобие на Бога. Праведниците без оглед на обстоятелствата, с които са се сблъскали, са свидетелствали за Божията истина и правда. *Юродиви Христа роди* са онези, които са достигнали особена степен на смирение, взели върху себе си тежкия кръст да бъдат смятани за луди пред света, като са скрили от него величието на своя подвиг. Потвърждение на този вид подвижничество са думите на апостол Павел: *Ние сме безумни заради Христа (1 Кор. 4:10).*

#### *Святост и смирение*

Особено място сред светците заемат *мистиците*, които са добили опита от непосредствената среща с Бога — *боговиждането*. Боговиждането според св. Симеон Нови Богослов, велик представител на мистическата традиция в Църквата, не е някакъв триумф на супервярващия, който притежава Бога в своята природа и духовно доминира над творенията. Мистиците, или боговидци-те, изхождат от напълно различен духовен опит, тъй като тяхното отношение с Бога и света предполага кеносис (= самоунижение, самопонизяване) като начин на съществуване и път за подражаване на Христос и неговото отношение към творението. Самоунижението и смирението са пътят, по който Христос е станал човек, и начинът, по който Той поддържа в единство Своето Тяло — Църквата, а това е и пътят, по който човекът може да стане бог по благодат, както и начинът, по който той може да осъществи единство с всички светци в Църквата като Тяло Христово.

#### *Святост и литургичен живот*

Издигането на всеки подвижник към Бога е реално, защото става чрез благодатта на Светия Дух. То не е индивидуален акт, защото светецът въздига цялото творение така, че това, което е *по образ* (= икона), да се утвърди и възпълни. Съзерцанието (виждането) на Бога и общението с Него е участие не само на ума (духа), но и на душата, и на тялото. Светиите не са само съзерцатели, но и причасници на Божеството по благодат<sup>78</sup>.

В благодатно-евхаристиен контекст св. Симеон е обяснил и значението на израза неизказани думи (αργήματα — 2 Кор. 12:4), с които апостолът е описал преживяването на Божието царство: „За нас тези неизказани думи са Тялото Христово и Кръвта на нашия Господ Христос, които всеки ден ядем и прием“. И допълва: „Без тях не можете да намерите нищо, дори да премините цялата вселена“<sup>79</sup>.

### *Житията — свидетелства на съвършената вяра*

Целият опит на светците в Църквата извира от благодатното действие на Светия Дух, Който непрестанно присъства в техния живот. Той освобождава подвижниците от всички слабости и немощи, за да могат те да понесат подвига и да претърпят страданията. Светият Дух вдъхновява истинските подвижници на Божията любов, като им открива цялото величие на живота в Бъдещия век. Затова мъчениците са непобедими в своите страдания и могат да понесат непосилни мъчения на тялото, защото са освободени чрез Светия Дух от страданието, болките и всичко онова, което като слаби същества в тяло не биха могли да понесат. С други думи, те още в страданието стават свидетели на преобразяването и прославянето на творението и на новия нетленен живот. Затова и житията на светците не са — както някои вярващи мислят — популярни четива, украсени с въображение, а истински свидетелства на съвършената вяра.

Животът и подвизите на Божиите светци са образец за живота на всички християни. И затова в своето Послание до Евреите (13:7) апостол Павел насърчава християните да помнят своите наставници, които чрез вярата в Христос са свидетелствали с живот и с мъченическа смърт.

Поради своето особено значение за подхранването на вярата житията на светците имат особено място в богослужението на Църквата. И докато, както вече споменахме, в ранната Църква Житията са били четени непосредствено след Свещеното Писание, днес тяхното място е на утренията, след шестата песен на канона, след кондака и икоса, посветени на светеца.

## ЦЪРКОВНОТО ИЗКУСТВО

В Църквата има много видове свидетелства за Божиите истини. Едно от тях е и изкуството. Църквата изразява най-дълбоката истина за Бога, човека и света, преживяна чрез евхаристийния и подвижническия опит и чрез нейните духовно най-чувствителни творци, боговдъхновените художници. Те са претворили опита от живата вяра в живо слово — и така са възникнали химни и богослужебни песни, или в ноти — и така са възникнали мелодии, или в цветове — и така са възникнали фреските и иконите, или в сгради — и така са възникнали благолепни църковни храмове.

*Църковната архитектура* В Църквата се използват различни средства, за да се изрази вярата в неизказаната тайна на Божието присъствие в този свят и в Бъдещото Царство. В архитектурата това се постига чрез използването на пространството и светлината. Църквата и като сграда оповестява тайната и символиката на Божието идване. Тази символика се вижда и в нейното разположение. Православната църква е винаги обърната на изток, а това означава към Второто пришествие Христово, защото Господ Христос ще дойде от Изток. Същият смисъл има и организацията на пространството във вътрешността на храма. Олтарът представя Небето, т. е. Божието царство, централната част представя земята, а храма като цяло представя Небето на земята. И както Христос седи в Царството Божие на престол, заобиколен от апостолите, които стоят на съ-престолите, така и в църквата има трон, на който стои епископът, заобиколен от свещениците, изобразявайки и по този начин Второто пришествие на Господа.

*Иконографията* Вътрешността на църквата е изпълнена с фрески и икони, които имат за цел да направят по-близки събитията от живота на Христос и на Неговите светци и истината за Бъдещото царство Божие. Ключови изображения в църквата са *Възкресение Христово* и *Причастие на апостолите*, които се изобразяват в олгара със задачата да покажат крайната цел на Христовото Въплъщение. На фреските и иконите не са представени произволни образи — плод на въображението, нито пък реалистично прерисувани от ежедневиия живот, а преобразени образи, на които се вижда, че вече са прославени от Бога. Ръководени от Божията благодат иконописците изобразяват светците и събитията от живота на Църквата вярно на Преданието.

Иконата притежава простотата на евангелския език, с който са

описани събитията в Свещеното Писание. За да може един художник да подбуди у поклонниците чувството на почитание и смирение към образите на светците, не е достатъчен само неговият художествен талант. Необходимо е и самият той да бъде проникнат от благодатта и от най-дълбоко чувство на благочестие, които му дават възможност да види образите на светците преобразени — такива, каквито те са и каквито ще бъдат в Божието царство.

#### *Църковното пеене*

Не само в архитектурата, живописа, във фреските, мозайките и иконите, но и в хвалебствията, музикалните и другите художествени произведения се изразява едната и единствена Божия истина. Прославянето на Бога с песен и хваление е засвидетелствано в Евангелието. Евангелистите Матей и Марко пишат, че след Тайната вечеря Христос и Неговите ученици *изпяха песен и излязоха на Елеонската планина* (срв. *Мат. 26:30; Марк. 14:26*). Апостол Павел съветва християните в Ефес: *пеейки и възпявайки в сърцата си Господа, като благодарите винаги за всичко на Бога и Отца, в името на Господа нашего Иисуса Христа (Еф. 5:19-20)*. В Новия Завет пеенето е средство за напредване в духовния живот, в Христос — Божията Премъдрост. Затова апостолът казва на колосяните: *Словото Христово да се вселява у вас изобилно с всяка премъдрост; учете се и се вразумявайте един други с псалми, славословия и духовни песни, като с благодарност възпявате Господа в сърцата си (Кол. 3:16)*.

За ползата от псалмите и славопението на Бога говори и св. Василий Велики: „Има ли нещо по-благословено от това да бързаш на молитва в ранни зори и да принасяш на Твореца славословия и песни?“<sup>80</sup>. Св. Йоан Дамаскин в пета песен на Възкресния канон казва: „Да станем рано призори и вместо благоухания да принесем песен на Владиката“<sup>81</sup>. Св. Атанасий Велики учи, че „с пеене изчезва безпокойството в душата и грубостта и се разсейва скръбта. Пеенето на Бога не трябва да бъде само с уста, но и с ум, за да имат Полза не само онези, които пеят, но и онези, които слушат“<sup>82</sup>.

Св. Йоан Златоуст подчертава, че пеенето трябва да бъде едногласно „като че всички гласове излизат от една уста“<sup>83</sup>. А на друго място същият светец казва: „Нищо не въздига душата така и не ѝ дава криле, освобождавайки я от земята и от привързаността на тялото, нищо така не задвижва душата към премъдростта и към презирането на всички грижи на този свят, както едногласната мелодия и ритмичните свети песни“<sup>84</sup>.

Отците на Църквата в съгласие с примера на пеенето на Господ Христос и на апостолите са определили в църквите да има само



вокална музика. Тълкувайки 150. псалом, св. Йоан Златоуст казва: „В онова време Бог е позволил (на евреите) да си служат с музикални инструменти заради техните слабости..., защото в своята премъдрост е замислил по този начин да ги разтърси отяхно- то грубо, тромаво състояние на отпадналост“<sup>85</sup>. След стиха' *Боже, нова песен ще Ти изпея, на десетострунен псалтир ще възпея Тебе* от 143. псалом св. Йоан Златоуст добавя: „Тогава (в Стария Завет) те са изпълнявали своите песни на музикални инструменти, а сега вместо инструменти ние използваме човешкото тяло“<sup>86</sup>.

Църковната музика е преди всичко израз на православната духовност и тя — както и всички останали видове църковно изкуство — подлежи на установените църковни правила и канони на художественото творчество. Основно певческо правило е, че пеенето на текстовете трябва да бъде разбираемо за слушателите. Затова истинските певци и композитори пеят или създават мелодия, не с цел да покажат своите способности, а в ролята на приносители на най-дълбокия смисъл на богослужебните текстове. Те са съслужители и своеобразни приносители на божествените дарове, съдържащи се в думите на молитвите<sup>87</sup>.

#### *Химнографията*

Пеенето е немислимо без църковната поезия. С други думи, химнографията и пеенето са в неразривна връзка. Химнографите най-често са били и автори на богослужебните песни, и създатели на мелодията. Сред тях най-известни са св. Роман Сладкопевец, св. Йоан Дамаскин и св. Йосиф Песнописец. Често пъти за основа на църковните химни са заимствани пасажии от беседите на великите отци на Църквата, като напр. от св. Григорий Богослов (*Хиктосъ рждлетс, давите*).

Цялата богослужебна химнография е събрана в богослужебните сборници *Октоих (Осмогласник), Триод, Пентикостар, Миней, Часослов и Велик требник*. *Октоихът* на първо място съдържа пър-

#### *СтихЯ. — Бел. прев.*

во песните, посветени на Христовото Възкресение и каноните за прослава на Света Троица и Пресвета Богородица, както и други канони. Всички песни са разделени на осем гласа и всяка седмица нов глас е владеещ. В *Триода* се съдържат песните за Великия пост и за четирите седмици преди неговото начало. Химните в тази книга описват различни събития от Стария и Новия Завет и най-вече страданията на Иисус Христос. *Пентикостарът* съдържа службата за празника Възкресение и всички служби до Неделята на всички светии. В дванадесетте тома на *Миней* (за всеки месец по един) са песните,

посветени на неподвижните господски, богородични и светителски празници. В *Часослова* се намират неизменяемите молитвословия за всеки ден, които са разпределени съгласно последованието на дневния богослужебен кръг: полунощница, утрения, часове, вечерня, повечерие. *Великият требник* съдържа свещенодействията, песните и каноните за извършване на чинопоследованията на светите тайнства и за други служби.

#### *Съборното и личното в църковното изкуство*

Трябва да се подчертае, че църковното изкуство се е развивало в съответствие със съдбоносните събития от живота на Църквата. Особено място заемат решенията на Вселенските и на поместните събори, в които всяка истинска форма на църковен живот и художествено творчество получавала своето потвърждение и насока. Божията истина, която се изразява в Църквата в делата на нейните художници, е една и съща, различни са само изразните средства, чрез които тя се проявява. Иконописецът, химнографът или композиторът певец могат, без да отстъпват от правилата на художественото творчество, което е предписала Църквата, по мярката на своето духовно израстване и талант, да създадат оригинални произведения. Това означава, че църковното изкуство не изключва личното вдъхновение, макар и неговият източник да е богословският опит и Преданието на Църквата.

#### ЗА ВЯРАТА

Вярата е човешкият отговор на Божието Откровение и необходимото условие за доближаването до Бога и за влизането в Църквата, защото *без вяра не е възможно да се угоди Богу; защото оня, който дохожда при Бога, трябва да вярва, не Той съществува и награждава ония, които Го търсят (Евр. 11:6).*

В Послание до Евреите апостол Павел подчертава, че *вяра е жива представа на онова, за което се надяваме, и разкриване на онова, що се не вижда* (Евр. 11:1)<sup>87</sup>. Този стих е единственото определение на вярата в Новия Завет, което е останало през цялата история на Църквата. От думите „вярата е основа на всичко, на което се надяваме“ следва, че да вярваш означава да се обърнеш към бъдещите събития, да се надяваш на вечно съществуване, каквото ние, като сътворени същества, нямаме по природа и каквото можем да придобием чрез вярата в Господ Христос. Следователно вярата е неотделима от Личността на Иисус Христос, Който, по думите на св. Игнатий Антиохийски, е Началник и Извършител на вярата (срв. *Евр. 12:2*), нашата свършена вяра<sup>88</sup>.

Думите: „вярата е ... разкриване на онова, що се не вижда“ означават, че ние признаваме реалността на Бъдещия век като съществуваща, макар той още да не е дошъл. В този смисъл св. Василий Велики казва, че „вярата е безрезервно приемане на онова, което сме чули, което е проповядвано чрез Божията благодат с цялата истина“<sup>89</sup>. Такава вяра е показал Авраам, който *в обещанието Божие се не усъмни чрез неверие, но остана твърд във вярата, като въздаде Богу слава, напълно уверен, че Той е силен и да изпълни това, що е обещал* (Рим. 4:20-21).

#### *Вярата — израз на свободата*

Вярата разбира се като познание за онова, което ще се случи, макар и то още да не се вижда, предполага свободата. Нещата, които виждаме в ежедневието, ни принуждават да ги признаем за съществуващи, а това изключва свободата. Виждането на невидимата реалност е възможно благодарение на свободата, която е дар на Светия Дух, *дето пък е Духът Господен, там има свобода* (2 Кор. 3:17).

Свободното съществуване предполага превъзможване на всички слабости и ограничения на природата: греха, злото и самата смърт. Основата на освободеното от смърт съществуване е вярата в Христовото Възкресение. Това е едновременно и основата на личността на всеки християнин, защото да бъдеш личност означава именно да съществуваш свободно и вечно. Този, който приема смъртта като своя последна и окончателна реалност, не може да се осъществи като личност.

В оригиналния гръцки текст е използвана думата *γῆθησις*; в значението 'същност, основа'. — *Бел. прев.*

#### *Обръщането на Изток*

Изповядването на вярата е свързано преди всичко с Кръщението като тайнство на новото раждане и с Евхаристията като тайнство на

новия живот в Христос. Както в ранната Църква, така и днес, изповядването на вярата предполага практиката на обръщането от запад на изток, което означава че този, който казва ('вярвам'), трябва да е готов да промени своя живот, т. е. да живее по начин, различен от този преди Кръщението. Св. Кирил Иерусалимски казва по този повод следното: „Когато си се отркъл от сатаната, потъпквайки всеки завет с него и разрушавайки всички стари връзки, които са те свързвали с ада, тогава пред тебе се е отворил раят, който Бог е засадил на Изток (срв. *Бит.* 2:8), откъдето заради грехопадението е изгонен нашият праотец. Символ на това събитие е твоето обръщане от Запада към Изтока, който е мястото на светлината. Тогава са ти казали да изречеш: Вярвам в Отца и Сина и Светия Дух и в едно кръщение за покаяние”<sup>90</sup>.

Първите християни винаги са се обръщали на изток, когато са се молили на Бога. От изток са очаквали и Второто пришествие на Господ Христос, тъй като Сам Господ е казал, че Неговото идване ще бъде *както светкавицата излиза от изток (Мат. 24:27)*. Следователно обръщането на изток означава, че онзи, който вярва, трябва да се обърне от преходните неща на този свят към вечното Небесно Царство и към Възкресението от мъртвите.

#### *Раждането за вечността*

Изповядването на вярата в Кръщението предполага оставянето на всички биологични и социални връзки на втори план. Господ Христос повелява: *Който обича баща или майка повече от Мене, не е достоен за Мене; и който обича син или дъщеря повече от Мене, не е достоен за Мене (Мат. 10:37-38)*. Бог е станал Отец на всички вярващи, а Църквата — Майка, която ги ражда за вечен живот. Всички членове на Църквата пък стават близки — братя и сестри в Христос.

От всичко казано може да се заключи, че вярата винаги е насочена към бъдещите събития. В западното богословие обаче тя е обърната предимно към миналото, така че и Литургията се разбира като повтаряне на събитията от земния живот на Христос — Тайната вечеря и жертвата на Голгота. В православния опит миналото и бъдещето се свързват чрез призоваването и благо-датното действие на Светия Дух. Това е изразено особено в молитвата на *анамнезата* на светата Евхаристия, в която на първи план са думите за спомнянето на Второто Христово пришествие. Смисълът на споменатите молитви е непосредствената връзка на Христовото Възкресение и бъдещото всеобщо възкресение, което е най-ясното доказателство, че Литургията не говори за царството, което се е осъществило в историята, а за Вечното царство, което ще дойде.

## ОТНОШЕНИЕТО МЕЖДУ ВЯРА И ЗНАНИЕ

Съществуват различни схващания за отношението между вярата и знанието. Много често в съзнанието на хората вярата и знанието взаимно се изключват: или нещо се „знае“ и вярата не е необходима, или се вярва в онова, което не се знае. Пример за противопоставянето на вярата и знанието е погрешното тълкуване на мисълта на западния богослов Тертулиан „Credo quia absurdum est“ (‘Вярвам, защото е абсурдно’). Тертулиан обаче не противопоставя вярата и знанието, а само подчертава, че вярата е необяснима от рационална гледна точка, т. е. че не може да се сведе до рационални доказателства.

### *Вяра и разум*

В западното богословие постепенно се е утвърдило мнението, че вярата се предхожда от знанието. За да се вярва изобщо в нещо или да се обича, то трябва първо да се опознае. В познаването на Бога, според видния представител на западната богословска мисъл Августин, душата има свой вътрешен път към него, а Божието съществуване се потвърждава от съществуването на човешката мисъл за този трансцендентен „обект“<sup>91</sup>. Душата чува зова на вярата, която действа чрез яснотата на мисълта. Вярата се състои от мислене и съгласие<sup>92</sup>. Последователността за осъществяване на вярата е следната: подготовка за вярата чрез мислене, самият акт на вярата и разсъждаване за съдържанието на вярата<sup>93</sup>. Вярата по този начин се свързва най-дълбоко със спекулацията, която по израза на Жилсон става „логическо изследване на съдържанието на вярата“<sup>94</sup>. Такава вяра е дълбоко свързана с индивидуалистичното притежаване на Бога като интелектуална (разумна) спекулация. Тази дейност на разума (ratio) е съдържание на движението на волята, в което разумът се стреми да приеме Божията същност. У Августин мистичното е вкоренено в интелектуалното, защото мистичното се намира в *ентелехията* на интелектуалното, в неговата воля за усъвършенстване<sup>95</sup>.

В православното богословие обаче се изхожда оттъждествеността на вярата и знанието. Познаването на Бога не е резултат от активността на разума, който е под силното влияние на волята, стремяща се към притежаването на Бога. Общението с Бога не е възможно и поради сродството на Божествената природа и природата на душата<sup>96</sup>. То се осъществява само чрез божествените енергии, защото единствено чрез тях човек може да бъде причастен на Бога. Вярата не е израз на интелектуалната, а на кенотичната отвореност за Бога — отвореност, която не е последица от волята на устремения

разум, а е отвореност на цялото човешко битие — и на душата, и на тялото. Резултатът от такава среща с Бога е единната вяра и познанието, което св. Василий Велики изразява с думите: „Този, който вярва, той също и познава; от това, в което вярва — от него именно познава: или обратното, от това, което познава, от него именно и вярва”<sup>97</sup>. Тези думи на св. Василий потвърждават библиейския и светоотеческия опит, че вярата и знанието винаги вървят заедно, прониквайки се до такава степен, че представляват една — двуединна, духовна — реалност, която въвежда вярващия в най-дълбоката гайна на срещата с Бога и бо-гопознанието.

#### *Познанието на Бога в общението на любовта*

В православния опит от вярата вярвам означава същото, което и знам, но вярвам означава същото, което означава и обичам. Целта на вярата е в придобиването на любов и на истинско знание. „Ние придобиваме вярата, за да достигнем любовта, която поражда светлината на знанието”<sup>98</sup> — казва св. Таласий. Знанието за Бога е основано върху любовта и истинско е само онова знание, което е пронизано от любовта. За това свидетелства апостол Павел като казва: *Знанието възгордява, а любовта назидава. Ако някой мисли, че знае нещо, той още нищо не е тъй узнал, както трябва да знае. Ако пък някой люби Бога, той е познат от Него* (1 Кор. 8:2-3).

Да познаеш Бога означава да осъществиш единство с Него, а за това е необходима любовта. Така знанието и любовта се отъждествяват в учението на отците на Църквата. Тази истина е изразил най-сбито св. Григорий Нисийски, когато казва: „Знанието е любов”<sup>99</sup>. Ако човек не може да обича, тогава не може и да познае Бога. Потвърждение на това намираме в думите на евангелист Йоан: *който не люби, той не е познал Бога, защото Бог е любов* (1 Йоан. 4:8).

#### *Вярата и доказателствата за Божието присъствие*

Вярата се основава върху много събития, които безспорно са се случили в историята и за които съществуват сигурни свидетелства. Тези свидетелства намираме и в Стария, и в Новия Завет, както ги намираме и в литургичния живот на Църквата. Старият Завет е историята на еврейския народ, който е преживявал извършените от Бога чудеса (извеждането от египетско робство и отвеждането в Обетованата земя, изхранването с манна в пустинята, превземането на Иерихон и др.) като доказателства за Божието присъствие. Новият Завет е преизпълнен със събития, които потвърждават нашата вяра. Всички чудеса, които Господ Исус Христос е правил, са станали в присъствието на много хора: умножаването на хлябовете и

нахранването на пет хиляди човека, възкресяването на Лазар и на Иаириовата дъщеря и др. Бог *не преставаше да свидетелствува за Себе Си* (Деян. 14:17). Събитията, описани в Священото Писание, като доказателства за Неговото съществуване, не могат да се пренебрегнат и без съмнение са историческо основание на вярата. Поставя се обаче въпросът дали свидетелствата за дейността на Бога в Стария и в Новия Завет и в живота на Църквата намаляват значението на вярата, или нещо повече — представляват пречка за вярата?

При внимателния прочит на Священото Писание може да се види, че Господ Христос не е искал нито Той, нито Неговото Възкресение да бъдат принудително засвидетелствани. След Възкресението Господ призовава апостол Тома: *ти повярва, защото Ме видя; блажени, които не са видели, и са повярвали* (Йоан. 20:29). Блажени са онези, които не са видели и са повярвали, тъкмо защото основават своята вяра върху свободата, а не върху принудата. В този смисъл трябва да се разбира и събитието на Възкресението, защото, ако след Възкресението Господ Христос беше останал на земята, Неговото присъствие със сигурност щеше да принуди мнозина да повярват в Него. Той обаче е обещал на Своите ученици Духа Утешителя, та всички, които след това повярват, да Го признаят свободно за Господ. Това е станало на Петдесетница, когато Светият Дух слязъл върху апостолите и когато около три хиляди човека повярвали в Спасителя. Светият Дух е Дух на свободата и, както казва апостол Павел: *никой не може да нарече Иисуса Господ, освен чрез Духа Светаго* (1 Кор. 12:3).

### *Знанието за Бога — благодатен дар на Духа*

И след Петдесетница, през цялата история на Църквата, Бог дава знаци за Своето присъствие, но без при това да отнема на хората свободата на избор, а им оставя възможност да Го приемат или не. Очевиден пример за вярата е светото тайнство Евхаристия, в което Христос се дава на верните в светото Причастие, което е Неговите истински Тяло и Кръв — в което обаче невярващите виждат само хляб и вино. Понеже претворяването на даровете в Тяло и Кръв Христови не е видно отвън, някой може да не повярва в тайнството, което се извършва чрез призоваването на Светия Дух.

Приведените примери ни показват, че вярата не се основава върху външно знание и не се свежда до равнището на очевидността. Знанието за Бога, до което се достига чрез вярата, е благодатният дар на Светия Дух и се приема в Църквата, която е съкровищница на многоликата мъдрост.

### ИЗПОВЯДВАНЕТО НА ВЯРАТА

Изповядването на вярата в Света Троица е първото и най-важно условие за влизането в Църквата. Това условие е поставил Господ Христос, когато казва на учениците Си да отидат по целия свят и да научат всички народи, *като ги кръщавате в името на Отца и Сина и Светия Дух (Мат. 28:19)*.

От Священото Писание са произтекли баптизъмните (= кръстителните) правила на вярата, които са били характерни за живота на ранната Църква. Първото и най-кратко изповедание на вярата за онези, които са искали да се кръстят, се е отнасяло до истината, че Иисус наистина е Христос. Всеки нов член на християнската общност е повтарял именно изповеданието на апостол Петър, който се обърнал към Господ с думите: *Ти си Христос, Синът на Живия Бог (Мат. 16:16)*. Да изповядаш, че Иисус наистина е Христос, означава да признаеш Него за Спасител на света и за обещания Месия — Помазаник Божий“.

### *Апостолски изповедания на вярата*

Според учението на апостол Павел в Послание до Евреите

От грц. *хріотоу* със значение 'намазан, помазан'. Вж. статията „Месия“ в Богословски речник в края на книгата, с. 199. — Бел. прев.  
учението за кръщения (срв. 6:2) и изповядването на вярата (срв. 3:1) са основа и начало на познанието за Първосвещеника на нашата вяра Господ Иисус Христос. В Първо послание до Тимотей (3:26) същият



апостол дава своеобразно изповедание на вярата, когато говори за Сина Божий и Неговото спасително дело в света: *И наистина, велика е тайната на благодестието: Бог се яви в плът, засвидетелствуван бе от Духа, показа се на Ангели, проповядван биде на народи, приет с вяра в света, възнесе се в слава.* В Първо послание до Коринтяни той изповядва и Отца, и Сина, като казва: *ние обаче имаме един Бог Отец, от Когото е всичко, и ние сме у Него, и един Господ Исус Христос, чрез Когото е всичко и ние сме чрез Него* (8:6), а накрая — във Второ послание до Коринтяни — казва: *Благодатта на Господа наше- го Исуса Христа, и любовта на Бога и Отца, и общуването на Светаго Духа да бъдат с всички вас. Амин* (13:13). Тези думи, както и онези в края на Евангелието според Матей (срв. *Мат.* 28:19), са сърцевината на изповядването на вярата в Света Троица в Новия Завет.

#### *Раннохристиянски изповедания на вярата*

В изповядване вярата на Църквата особено място заемат кръщелните катихези, които са останали от някои свети отци и в които е изложено цялото християнско учение за Света Троица, Църквата, спасението и вечния живот. С изключително значение са *Катихезите* на св. Кирил Иерусалимски<sup>100</sup>, които представляват един от източниците на Никео-Цариградския символ на вярата.

Към изповеданията на вярата принадлежат и епископските молитви от първите векове на християнството. В древната Църква епископът е бил не само предстоятел на една евхаристийна общност — този, който е принасял даровете, който е кръщавал, но и този, който е съставял молитвите и изповеданията на вярата. Епископските молитви и богослужебните песни са били използвани в Литургията и по своето съдържание са били своеобразно тълкувание на вярата. Символите на вярата на много епископи в ранната Църква са оставали в църковните общности и след смъртта им и са служили като основа за съставянето на по-късните символи на вярата. Практиката на съставяне на изповедания на вярата присъства и днес в Църквата, когато по повод на своята хиротония новоизбраните епископи четат изповедание на вярата, което сами са написали.

С появата на еретическите учения Църквата се стремяла под формата на изповедания на вярата, от една страна, да утвърди вярващите в апостолското учение, а от друга — да разобличи съблазънта на еретиците. Свидетелствата за такива изповедания на вярата дават ранните църковни писатели: св. Игнатий Антиохийски в посланията му до тралийци, магнезийци и смирненци, след това св. Иустин Философ в своите *Апологии* и св. Иринеи Лионски в своето съчинение *Изобличение и опровержение на лъжливото знание (Против*

ересите)<sup>m</sup>. В *Послание до магnezийци* св. Игнатий изповядва вярата в Христос със следните думи: „Прославям Исуса Христа Бога... Сина Божий, по воля и сила Божия роден истински от Дева, кръстен от Йоан, за да изпълни всяка правда; истински във времето на Пилат Понтийски и на Ирод Четверовластник прикован (на кръст) за нас с тяло, от което плод сме ние — от Негово богоблажено страдание, за да въздигне чрез Възкресението знак във вековете за Своите светци и верни, било (да са) между юдеите, било между езичниците, в едното тяло на Своята Църква"<sup>102</sup>.

Кръщелните изповедания на вярата на поместните Църкви, катехезите на отците на Църквата и епископските молитви са изиграли решаваща роля в окончателното формулиране на вярата, изказано в решенията на Вселенските събори.

### НИКЕО-ЦАРИГРАДСКИЯТ СИМВОЛ НА ВЯРАТА

Символите в християнството присъстват от самото начало и за тях има свидетелства още в катакомбите от първите векове на Църквата. Господ Христос е бил представян символично или като риба (на грц. ΙΧΘΥΕ: Ιαοίη; Χρίαχот; Θεот> Υιοσ Ζωογρ — 'Иисус Христос Син Божий Спасител'), или като Агнец Божий, за което говори св. Йоан Богослов в Откровението.

*Символът на вярата — израз на Божието присъствие*

Понятието „символ“ е съставна дума с гръцки произход: aw + pdM.co, което означава 'да поставиш заедно, да съ-ставиш, да съединиш'. В християнството символът не предполага, както в паганизма, отъждествяване на обекта и неговия смисъл, нито — както в иконоборството или по-късно в рационализма — тяхното разделяне. Символът не е просто знак (*signum*), който посочва нещо далечно, отделено в пространството и времето или нещо с трансцендентна природа. Символът отчасти и постепенно открива тайната, която обозначава, като едновременно въвежда в още по-дълбока тайна. Според ареопагитските писания символът служи за израз

ване на непостижимото и безкрайното в постижимото и неограниченото, тъй като в него „се преплитат изречимото и неизречимото“<sup>103</sup>. Следователно символът предполага присъствието на онова, за което става дума, а това означава, че между символа и онова, което символът представя, съществува *неслитно и неразделно* единство. От тези думи вече става ясно, че в християнството не може да се говори за символ извън Господ Христос, в Когото е осъществено *неолитното и неразделно* единство на несътворената, невидима божествена природа и сътворената, видима човешка природа.

Между вярващите и Бога се осъществява общение и общност в Христос, *Който е образ* (= икона) на невидимия Бог (Кол. 1:15), т. е. в Църквата, която е „образ и икона Божия, защото подражава на Неговото действие и дължи своя образ (образец, начин на съществуване) на Него“<sup>104</sup>. Това ни говори, че в християнството символът се разбира най-добре, ако се разглежда и преживява в светлината на *иконичната онтология*<sup>105</sup>.

Символът на вярата не е някаква теоретична декларация, допълнително включена в евхаристийния канон, защото извира от най-дълбокия живот на Църквата, от най-непосредствения опит на вярващите в осъществяването на единството и общението на сътворения свят и несътворения Бог в Личността на Господ Христос.

Както Бог е станал човек със Своя образ, т. е. със Своя символ<sup>106</sup>, така и човекът с изповядването на вярата трябва да стане *подобие* на своя Първообраз Господ Христос, т. е. да се уподоби на начина на съществуване на Света Троица (срв. *Бит. 1:27*). Това е възможно и осъществимо само в Църквата, тъй като Църквата е икона на Бога и именно тя проявява вътретричното действие и единство в Тялото Христово. Опитът на ранната Църква показва най-ясно присъствието на Света Троица в живота на вярващите. Този опит е засвидетелстван по най-добрия начин в краткия Символ на вярата на ранната Църква, изразен с думите: *В името на Отца и Сина и Светия Дух*'. По този начин не само е била изповядвана вярата в Света Троица, но заедно с това е била изповядвана и вярата в Нейното присъствие в събранието на вярващите. Чрез тези думи на троичното богословие, като следват принципите на иконичната онтология, всички тайнства в ранната Църква — и преди всичко Евхаристията и Кръщението — са въвеждали вярващите в истинско общение с Бога.

*Мат. 28:19. — Бел. ред.*

Влизането на езичниците в Църквата е поставило пред християнските отци и учители задачата богословски да обяснят и лаконично да изкажат вярата в Света Троица. За тези усилия от голяма полза са били вече споменатите кръщелни символи на поместните Църкви. Отците от Първия вселенски събор са използвали тези символи, за да изразят съборната вяра на цялата Църква. Основа на Никейското изповедание на вярата са станали преди всичко кръщелните символи на Йерусалимската и на Аптхиохийската църква<sup>107</sup>, но и на други поместни Църкви.

Смисъла от съставяне на Символ на вярата светите отци са виждали преди всичко в изразяване единството на вярата на вселенско равнище, но едновременно с това — и в защитата на вярата от еретическите учения. Никейският символ — вече с недвусмислено изразената вяра в *единосъщцето* на Сина с Отца — станал образец за всички по-късни съборни решения, символи и ороси (= вероопределения). Поради това, че подчертава единството по същност в Света Троица, св. Василий Велики е казал за Никейския символ, че е „велика проповед на истинската вяра“<sup>108</sup>. Подобно на него св. Атанасий Велики е подчертал, че Никейското изповедание на вярата „било способно и достатъчно да унищожи всяка нечестива ерес и да утвърди църковното учение“<sup>109</sup>. С Никейския символ се опровергава и учението на онези, които хулят Светия Дух, смятайки Го за творение, защото „тогава отците, като казаха всичко за вярата в Сина, веднага допълниха: вярваме и в Светия Дух, та с това да изповядат съвършената и пълна вяра в Света Троица“<sup>110</sup>.

#### *Никейско-Цариградският символ — критерий за правоверност*

Никейският символ на вярата е потвърден и допълнен на Втория вселенски събор в Константинопол с пет нови члена, в които по-детайлно е изразена вярата на Църквата в Светия Дух, след което е подчертана нуждата от вяра в Църквата и от Кръщението за влизането в общността на верните. Никео-Цариградският символ на вярата е останал критерий за правоверност в Църквата до днес. На следващите събори са тълкувани истините на Никео-Цариградския символ на вярата и на тази основа детайлно е анализирано учението на Църквата.

Никео-Цариградският символ на вярата е въведен постепенно в живота на Църквата, на мястото на поместните символи<sup>111</sup>, докато окончателно се установи на вселенско равнище през V в. Той е заел мястото си в началото на евхаристийния канон (по време на Литургията), защото правилното изповядване на вярата в Света Троица винаги е било условие за извършването на Евхаристията.

Символът на вярата започва с думата *ἠρῶ* ('вярвам') и той е единственият текст от Литургията, който се изрича в първо лице единствено число. Това означава, че вярата е лична и че никой друг вместо нас не може да изповядва нашата вяра. Важно е да се подчертае, че личната вяра се изповядва именно в Литургията, в която Църквата се проявява като общност на *верните*. От казаното следва, че никой не може да каже, че вярва, а да не е член на Църквата, или че вярва в това, в което вярва Църквата, а да е извън нея, т. е. извън Евхаристията.

Преди изповядването на Символа на вярата свещеникът произнася: *Премъдрост*, което означава, че в изповядването на Символа на вярата Църквата не говори „по своя човешки състав“, а еднородно произнася боговдъхновените думи на Божествената мъдрост. Символът на вярата представя и сбора от неизброимите Божии дарове, които сме приели, но в същото време е и израз на благодарността на вярващите за всички Божии благодеяния. Затова изповядването на Символа на вярата според св. Максим Исповедник има исторически и есхатологичен характер, защото „проявява тайнствено благодарността, която ще принесем в другия (вечния) живот“<sup>112</sup> така, че „вечното изповядване на Символа на вярата... ще бъде показател, че Божията любов към нас не е останала без резултат“<sup>113</sup>,

В Символа на вярата е изказана не само правилната вяра в Отца и Сина и Светия Дух, но и вярата в цялото Божие домострой-телство — от сътворяването на света до въвеждането във вечния живот, което ще стане в края на историята. Затова светите отци са излагали истините на божественото учение, изхождайки от Символа на вярата, и в него са виждали основата на живота на Църквата.

### СВЕТА ТРОИЦА - ЕДИН БОГ

Бог не рядко се разглежда като върховно и вечно Битие без име и без начало, Коего има същност, или природа, от вечност и се различава от света по това, че съществува по по-съвършен начин от него. Според някои философи светът съществува на Бога, докато други смятат, че Бог е творец на света. Така са разбирали Бога мнозина философи преди времето на Христос, но и след Неговото идване.

*Бог на Откровението — общност на Три Личности*

За разлика от религиозното и философското разбиране за Бога, което винаги изхожда от човешките предчувствия, догадки или рационални заключения, християнската вяра е вяра в Единия Бог, Който е Бог на Откровението. Бог се открива като Личност, т. е. като общност на Три Личности — Света Троица.

Цялото библейско предание съдържа недвусмислени свидетелства за явяването на Единия Троичен Бог. В Стария Завет Бог се открива постепенно като Троица; първо в сътворяването на света и човека: *да сътворим човек по Наш образ (Бит. 1:26)*, а след това във вид на три Ангела (срв. *Бит. 18:2*), към които Авраам се обърнал с думите: *Господарю (Бит. 18:3)*. Славата на Троичния Бог е видял и пророк Исаия (срв. *Ис. 6:3*). В Новия Завет при Кръщението на Христос Бог очевидно се явил като Света Троица: Отец с гласа Си (*Този е Моят възлюбен Син — Мат. 3:17*), а Светият Дух във вид на гълъб. И не само Отец и Светият Дух свидетелстват за Сина, но и Синът също свидетелства за Отца: *Който е видял Мене, видял е Отца (Йоан. 14:9)*, както и за Светия Дух: *Утешителя?и, Когото Аз ще ви пратя от Отца (Йоан. 15:26)*. Има и много други места в Новия Завет, в които Личностите на Света Троица свидетелстват една за друга.

#### *Единосъщия и неразделност на Света Троица*

От всички явявания на Бога в света може ясно да се заключи, че библейският Бог е Един, но не е Сам, а е Троица. От самото начало на развитието на християнската мисъл е бил поставян въпросът, как Света Троица е Един Бог? Отговорът, който отците на Църквата са дали е, че Света Троица е Един Бог заради едната *същност*, обща за Отца и Сина и Светия Дух. Това твърдение обаче е изисквало допълнителни обяснения. В същност трябвало е да се даде отговор на особено важния въпрос: защо хората са много, макар да имат една същност<sup>114</sup>? Кападокийските отци Василий Велики, Григорий<sup>1</sup> Богослов, Григорий Нисийски са посочвали, че говорейки за хората, говорим за множеството, за това, че хората са сътворени същества и живеят разделени помежду си във времето и пространството, така че се стига до „увеличаване и намаляване, смърт и раждане на човеци“<sup>115</sup>. Едната обща човешка природа е поделена между много личности и всяко същество, което идва на света, взема дял от тази една и съща природа. Деленето, или раздробяването, на тази обща природа е обусловено от времето и пространството. Последницата от този статус на човешката природа е положението, че нито един човек не е носител на цялата човешка природа. Това по-нататък означава смъртта на един човек да не предизвиква автоматично и смъртта на останалите.

Не може да се говори за Света Троица като за тройца Богове, защото Бог съществува по начин, различен от този на хората. Троичният Бог е несътворен и съществува извън и над времето и пространството. Затова, по думите на св. Григорий Нисийски, в Бога „няма никакво увеличаване, което би довело до тетрада (чет- ворйца), или умалвяване, което би довело до диада (двойца)“, т. е. не съществува

нищо, което би ни накарало, като говорим за Три Личности, да говорим за тройца богове<sup>116</sup>.

*Личността — носител на цялата природа*

За разлика от човешката природа, в която поради разделеност и изменчивост една личност не може да бъде носител на цялата природа, в Света Троица поради единството на трите Личности с една природа всяка от Личностите на Света Троица е носител на цялата Божествена природа. Личностите на Света Троица не разделят едната същност, тъй като тя изцяло и цялата принадлежи на Отца, а също така изцяло принадлежи на Сина и изцяло принадлежи на Светия Дух, а цялата същност отново и изцяло принадлежи на Света Троица. Затова изповядваме единосъщната Троица<sup>117</sup>. Всяка от Личностите на Света Троица е „Бог заради общността по същност“<sup>118</sup>. Оттук следва, че никоя от трите Личности на Света Троица не може да съществува отделно от другите две и затова изповядваме неразделната Троица<sup>119</sup>. Божествените Личности не се разделят една от друга — „нито по време, нито по място, нито по воля, нито по власт, нито по енергия, нито по страст, нито по нещо друго, което се случва в човека“<sup>120</sup>. Тъй като Божествената същност не се разделя, „не се разделя нито името, което изразява същността, т. е. името Бог, така че не съществуват тройца богове“<sup>121</sup>.

*Принципът на монархията на Бог Отец*

Св. Григорий Нисийски набляга и на още една разлика в начина на съществуване на Бога и на хората: хората съществуват така, че нямат непосредствен произход от една личност, така, че една личност да произлиза от друга, а тя — от трета, и така до безкрай. В Света Троица не е така, „защото една е и съща Личност

та на Отца, от Която се ражда Синът и Светият Дух изхожда<sup>122</sup>. Няма посредник в единството между Отца и Сина и Светия Дух<sup>123</sup>. Св. Василий Велики изказва това вътретрилично отношение с думите: „Бог е Един, защото е и Отец“<sup>124</sup>. Следователно, освен с единосьщието като принцип на Божието съществуване, Божието единство се свързва и с Личността на Бог Отец.

Единосьщието е необходимо условие, за да говорим за Бога като Един. Ако Синът би имал същност, различна от тази на Отца, както е учил Арий, тогава Бог не би бил Един. Светият Дух има същност, тъждествена с тази на Отца и Сина, и ако Светият Дух би имал същност, различна от тази на Отца и Сина, тогава Той, както са казвали еретиците духоборци, би бил творение. Невъзможно е съществуването на Света Троица без принципите на несътвореността и на единосьщието на Сина и Духа с Отца. Това е позицията на отците от Първия и Втория вселенски събор и общата позиция на всички отци в историята на Църквата.

#### *Проникване на Личностите на Света Троица*

Единосьщието обаче не е само принцип, който запазва монотеизма и указва единството на Божествената природа и нейните общи свойства, а е и основният принцип на вътрешното съществуване на Бога. Според учението на св. Василий единосьщието предполага неизразимото проникване на Личностите на Света Троица, защото „като в печат (отпечатък) цялата природа на Отца е отпечатана в Сина“<sup>125</sup>. Синът според свидетелството на апостола съществува *в образ Божий* (Фил. 2:6), тъй като е „в същността на Бога“<sup>126</sup>. Под единосьщие източните отци не разбират волунтаристичното единство на Трите Личности<sup>127</sup>, а техния перихоресис — непрестанното и непрекъснатото взаимно проникване. В това проникване Божествената природа е в непрестанно и свръхразумно динамично движение, така че всяка от Трите Личности съществува чрез Другите Две, във взаимно свободно „притежание“<sup>128</sup>. Наистина единосьщието, като начин на Божието съществуване прави възможно Личностите на Света Троица да съществуват в абсолютно единство, т. е. по абсолютно единен начин, да бъдат Три Личности и да съществуват като един Бог.

#### *Триичният Бог — Битие на общението*

От казаното дотук следва, че да се говори в православното богословие за Единия Бог означава да се говори за Бога като *общност на Личности*. Това свидетелства и библейското Предание, защото всяко споменаване на името Бог в Библията е изповядване на Бог Отец, т. е. на Света Троица, а не на някакво безлично Божество. Според св.



Василий Велики, Божията същност никога не съществува „гола“ (безлична)<sup>129</sup>. Св. Кирил Иерусалимски е казал, че като изповядваме Бога, „имаме предвид Отца, та с Отец неразделно да се прославя и Синът със Светия Дух“<sup>130</sup>. Като изповядваме Бог Отец изповядваме цялата Света Троица. За св. Атанасий името Отец е основното Божие име, защото, като произнасяме името Отец, познаваме с това име и Сина, Който е в Отца<sup>131</sup>. Отец е единственото безвременно Начало (Арр) и Извор (Птууг!)<sup>132</sup> на вечното съществуване на Божеството, защото от Него вечно се ражда Синът и вечно изхожда Светият Дух.

*Отец — име на отношение със Сина и Светия Дух*

В Света Троица съществува от вечност порядък, който не е хронологичен. Трите Личности на Света Троица от вечност не съществуват независимо една от друга. Едната Личност — Отец — е Начало, или Причина, на вечното съществуване на Сина и на Светия Дух. Това, че Отец е Начало, обаче не означава, че Той съществува преди или без Сина и Светия Дух, защото името Отец според св. Атанасий Велики означава именно общението със Сина<sup>133</sup>. Според учението на св. Григорий Богослов Бог Отец не произхожда „от Самия Себе Си“<sup>134</sup>, а това означава нито „от Божеството“, нито пък „от същността“. Той е *Съществуващият* (Иzx. 3:24)<sup>135</sup>, или Оня, Който е — Яхве, или O q.v, или Същ. Бог Отец е „всякога съществуващ, и все същият“, както се казва в Литургията на св. Василий Велики и св. Йоан Златоуст<sup>136</sup>. Според тълкуванието на св. Максим Изповедник името *Отец* „не е (име) нито на същността, нито на енергиите, а на *отношението* (на връзката) и на това как Отец се отнася към Сина или Синът към Отца“<sup>137</sup>. Отец е „главната“ Личност на Света Троица не само заради отношението към едната обща същност<sup>138</sup>, а и защото в Него като Извор и Начало на Сина и на Светия Дух се запазва единството на Света Троица.

Св. Василий Велики посочва, че за нас, хората, най-важни са Божиите имена — Отец, Син и Свети Дух, защото „спасението е чрез Отца и Сина и Светия Дух“<sup>139</sup>. Тези свети Имена според отец Георгий Флоровски означават пълнотата на съществуване на Бога по природа, но и личното съществуване на всяка от Личностите на Света Троица<sup>140</sup>. Св. Василий казва, че Света Троица може да се изкаже като Бог Отец, Бог Син, Бог Свети Дух, но при това да не се мисли, че Те са „тройца богове“, а Един<sup>141</sup>. Тази истина св. Григорий Богослов изразява така: „Всяко Лице, погледнато поотделно, е Бог, Отец и Син и Свети Дух и цялата Троица заедно са отново Бог“<sup>142</sup>. Най-добрата илюстрация на това учение са думите му в 40. слово: „Не успявам да помисля Едното, а вече ме озаряват Трите; не успявам да разделя Трите, а вече се въздигам към Едното. Когато ми се представя Едно от Трите (т. е. едно

от Трите Лица), тогава мисля, че това е всичко, и погледът ми се изпълва и всичко ми се изпълва. Не мога да обхвамя величието на това, да мога да видя онова, което е по-високо от това, което не ми достига. Когато в умозрението съединя Трите, виждам една Светлина, защото не мога да разделя или да измеря едната съединена Светлина"<sup>143</sup>. Така св. Григорий Богослов, като следва Свещеното Писание, апостолското предание и преданието на светите отци, изповядва „Троицата в Единица и Единицата в Троица"<sup>144</sup>. На преден план е Света Троица и тогава в Нея се вижда Единицата, а се вижда затова, защото Начало на Троицата е Единият Отец<sup>145</sup>.

#### *Порядък на Личностите на Света Троица*

Според св. Василий Велики „онези, които отвсякъде извличат вреда за себе си, си служат против вярата и със способността за броене. Като ни предава Имената на *Отца и Сина и Светаго Духа* (Мат. 28:19) Христос не ни ги предава с изброяване. Защото не е казал: кръщавайте се в първото и второто и третото, а чрез светите Имена дарува познание за вярата, която води към спасение. Оттук — това, което ни спасява, е вярата, а не числото. Тайната на Света Троица не е в числото — нито в числото едно, нито в числото три — а в свръхразумната тайна на единството на трите божествени Личности в Личността на Отца, Който е Извор и Причина на вечното съществуване на Сина и на Светия Дух. Света Троица не е тройца богове, защото трите божествени Личности са съединени в една природа, в едно Божество — Божеството на Отца, от Когото от вечност се ражда Синът и изхожда Светият Дух. Така се е запазил принципът на монархията на Отца"<sup>146</sup>.

Монархията на Бог Отец предполага цялостното „отстъпване" на Неговата същност при раждането и изхождането на другите две Личности на Света Троица, Който при това са в отношение на взаимно проникване с Личността на Отца. Това отношение се осъществява чрез „съгласието на волята, тъждествеността на движението и общата наклонност към Единия (Отца) на Онези (Сина и Духа), Който са от Него"<sup>147</sup>.

Чрез учението на църковните отци за монархията — за Единоначалието на Бог Отец, е избегнато погрешното философско изтъкване предимството на същността над личността<sup>148</sup>, както и въвеждането на диархия (= двуначалие) в Света Троица. С учението за изхождането на Светия Дух от Отца и от Сина (*Filioque*) от страна на римокатолическите богослови е направен теоретичен опит за въвеждане на двуначалие в Света Троица. Според това учение извор на вечното Божие съществуване освен Отец е и Синът. Макарий Августин да

е посочвал опасността от въвеждането на диархия<sup>149</sup>, на Запад учението за *Filioque* е останало и до днес.

#### *Равенство на Личностите на Света Троица*

Когато говорят за монархията на Бог Отец в Света Троица, кападокийските отци не въвеждат неравенство на Трите божествени Личности. Отец и Син и Свети Дух са равни по Божество и в Света Троица не съществува никаква субординация (= съподчиненост), както са учили Ориген<sup>150</sup> и много еретици след него.

Светите кападокийски отци с учението за монархията на Бог Отец изгълкували правилно библейската вяра и думите на Христос, че Отец е *по-голям* от Него (срв. *Йоан. 14:28*). Последователите на Арий са използвали този библейски текст в борбата срещу православните, за да докажат твърдението си за сътвореността на Сина. Като тълкува тези думи на Христос в словото си *За Сина* св. Григорий Богослов подчертава, че изразът *по-голям* не се отнася към природата, защото Отец и Син са равни по природа, а към причината<sup>151</sup>. Отец е *по-голям* от Сина, защото Той е Причината за вечното съществуване на Сина<sup>152</sup>. С това учение той допълва св. Атанасий Велики, който е казал, че Отец е по-голям от Сина „не по някаква величина, нито по време, а заради самото раждане (на Сина от Отца)“<sup>153</sup>. Следователно между Личностите на Света Троица от вечност съществува порядък, който се отразява в монархията на Бог Отец — безначалната Причина на вечното съществуване на безначалния Син и безначалния Дух Светий.

От казаното следва, че Бог е Света Троица, защото е Отец и Син и Дух Светий, защото от вечност съществува като три свършени Личности в свършено и неразделно единство, в отношение на взаимно проникване, в което едната Личност — Бог Отец — е Принцип на Божието съществуване. Света Троица има общение в едната същност, но запазва единството и защото има една воля 76

и една енергия, която следва едната обща Божия природа<sup>154</sup>. Според св. Григорий Палама Бог се показва цял във всяко действие (енергия), защото същността Му е неразделна<sup>155</sup>. И както едната природа или същност е обща за Света Троица, така и всяка божествена енергия — любов, истина, мъдрост, благод, праведност, красота, чистота и радостта — еднакво принадлежи на Отца и на Сина и на Светия Дух.

#### ЛИЧНИ СВОЙСТВА НА ЛИЧНОСТИТЕ НА СВЕТА ТРОИЦА: НА ОТЦА И СИНА И СВЕТИЯ ДУХ

Личностите на Света Троица от вечност съществуват като уникални и неповторими. Личното свойство на Бог Отец е *нероденост*, или *безначалност*, на Сина — *безначална роденост*, а на Светия Дух — *изхождане* от Отца. Личните свойства могат да се опишат и по-детайлно: личното свойство на Отца е неродеността и Той е Отец на Сина и от Него изхожда Духът; личното свойство на Сина е родеността от Отца и Той е Единороден, а личното свойство на Светия Дух е изхождането от Отца не по начина на раждането, а по начина на изхождането. Какво е това раждане и какво е изхождане, е известно единствено на Бога и не може да се познае от нито един сътворен разум. Когато говори за личното свойство на Светия Дух, св. Григорий Богослов<sup>156</sup> се позовава на Христовите думи: *Утеши- телят, Когато аз ще ви изпратя от Отца, Духът на Истината, Който от Отца изхожда, Той ще свидетелствува за Мене (Йоан. 15:26).*

Св. Григорий Нисийски анализира по-подробно учението за личните свойства на Света Троица: „Отец се разбира като безначален и нероден и винаги Отец, а от Него непосредствено и неразделно се подразбира Единородният Син, а чрез Него и с Него преди да се появи някаква мисъл за празно или несъществуващо, веднага съединено се разбира и Светият Дух, не като че ли Той е по-късен по битие от Сина, така че някога да помислим Единородния без Духа, но и Той (Духът) има причина от Бога на всичко, откъдето е и Единородната Светлина (Синът) и е засиял чрез истинската светлина на Сина, без да бъде отделен нито от разстояние, нито от по-различна природа от Отца или от Единородния“<sup>157</sup>.

*Света Троица — вечна общност на любовта*

Отец е Отец, защото е безначален, Синът е Син и има Начало в Отца от вечност, но няма начало във времето. Тази истина за Сина е изказана и в началото на Евангелието според Йоан с учението за Логоса: *В начало беше Словото (Логосът) и Словото беше у Бога и Бог*

*беше Словото (Йоан. 1:1).* Светият Дух е Дух на Истината, защото произхожда във вечността от Отца не чрез раждане, а чрез изхождане. Света Троица следователно съществува като вечна общност на несебичната любов: Отец от вечност обича Сина и Светия Дух, а също и Синът — Отца и Светия Дух, и също така Светият Дух обича Отца и Сина. В Троицата всеки обича другите Двама, а не Самия Себе Си<sup>158</sup>. Трите Личности, ако и да са в непрестанно проникване на любовта и живота, защото съществуват вечно една в друга като три слънца, които сияят едно чрез друго, трите Личности не могат да изгубят своята особеност и уникалност и запазват Своите лични свойства, защото не се сливат. Св. Йоан Дамаскин казва, че Личностите на Троицата са съединени неслитно и са различни неразделно<sup>159</sup>.

Божие единство се запазва главно заради монархията на Бог Отец, Който дава вечно съществуване на Сина и на Светия Дух, също и заради едната божествена същност, на която Отец дава съществуване, и заради едната енергия и воля, които следват общата същност. Така Троицата от вечност съществува като един Бог и не престава да бъде Един Бог нито когато сътворява света, защото не се стига до принудителна еманация (= изливане) на Божеството, а като се започне от сътворяването, в цялото отношение на Бога към света, всичко става според благословения порядък: от Отца чрез Сина в Светия Дух<sup>160</sup>. Принасянето на света на Бога пък става в Светия Дух чрез Сина към Отца. Така според св. Йоан Дамаскин „Бог се познава в три свършени Личности и се обожават с едно свършено обожание от всички разумни твари“<sup>161</sup>.

## ВЯРАТА В СВЕТА ТРОИЦА И ХРИСТИЯНСКИЯТ ЖИВОТ

Истината за Бога като Света Троица — общност на Три Личности, винаги се е осъществявала в живота на Църквата по троен начин: в Кръщението, в Евхаристията и в богословието.

### *Кръщението — раждане за живот в Света Троица*

Първият начин е кръщелното (= баптизъм) свидетелство на вярата в Света Троица в светото тайнство Кръщение. Кръщението се нарича и ново раждане (раждане свише — срв. *Йоан. 3:3*), или ново сътворяване (*нова твар* — *2 Кор, 5:17*). И докато при първото сътворяване на човека Троицният Бог само е загатнат, понеже „Троицата се е отобразила като в сянка“<sup>162</sup>, то при новото сътворяване в Кръщението призовава се в пълнота цялата Света Троица: Отец, Син и Свети Дух<sup>163</sup>. Не можеш да станеш участник в новия, вечен живот без

изповядването на Бога като Света Троица, това е необходимото условие за пристъпване към светото тайнство Кръщение.

Тази практика следва вярата на ранната Църква, която е свързвала Кръщението с Христовите думи от края на Евангелието според Матей: *идете, научете всички народи, като ги кръщавате в името на Отца и Сина и Светаго Духа (Мат. 28:19)*. Свидетелството на вярата в Света Троица според св. Василий Велики е основано върху „преданието на спасителното Кръщение“<sup>164</sup> и извира от това свето тайнство, „защото както вярваме в Отца и Сина и Светия Дух, така и се кръщаваме в Отца и Сина и Светия Дух“<sup>165</sup>. Благодатта на Света Троица приета в Кръщението действа в съгласие с извършването на Божиите заповеди, защото по думите на св. Максим Исповедник „Божественият Логос присъства тайнствено във всяка от Своите заповеди, а Бог Отец цял и неделим се намира по природа в целия Свой Логос. Онзи, който приема божествената заповед и я извършва, приема в себе си Божия Логос, Който се намира в нея, а който е приел Логоса чрез Него и в Него едновременно е приел и Светия Дух. Защото се казва: *който приема, когото Аз пратя, Мене приема; а който приема Мене, приема Оногова, Който Ме е пратил (Йоан. 13:20)*. Който приеме заповедта и я изпълни, следователно е приел и има тайнствено в себе си Света Троица“<sup>166</sup>.

#### *Евхаристийното преживяване на вярата в Света Троица*

Вторият начин на опитно преживяване на вярата в Света Троица е евхаристийното свидетелство чрез принасянето на света на Бога и неговото осветяване в Евхаристията. Литургията започва с думите *Благословено е царството на Отца и Сина и Светия Дух* и в тези думи е смисълът на християнския живот, защото изповядването и призоваването Името на Света Троица дава на вярващите възможност и надежда за участие в божествения живот.

Самото устройство на Евхаристията отобразява присъствието на Света Троица. В Евхаристията епископът е икона на Сина Божий и Той се моли на Бог Отец, а събраните около епископа християни създават общността на Светия Дух. Думите на апостол Павел: *Благодатта на Господа нашего Иисуса Христа, и любовта на Бога и Отца, и общуването на Светаго Духа да бъдат с всички вас. Амин (2 Кор. 13:13)*, които свидетелстват за изповядването на Света Троица в апостолския период, са били първоначалната евхаристийна формула в ранната Църква, а днес също заемат важно място в светата Литургия.

*Богословското свидетелство за вярата в Света Троица* Третият начин на проявяване на вярата в Единия Троичен Бог е богословското

свидетелство. И в теоретичен план Църквата чрез най-видните си богослови е изразявала онова, което е живяла, обяснявала е и е тълкувала онова, което е проявявала със своя живот. Подчертано богословски характер имат всички новозаветни писания и на първо място Евангелието според Йоан и посланията на апостол Павел. Като следват вярата на апостолите и на пророците великите богослови на Църквата, особено място сред които заемат кападокийските свети отци, са изразили в своите съчинения библейската вяра в Света Троица и тези съчинения са богословската основа на християнското изповедание.

*Личното съществуване на Бога — причина за свободното съществуване на човека* Първата и най-важна последица от вярата в Бога като Света Троица се проявява в плана на нашето лично съществуване. Ако Бог съществува от вечност не като самотна монада, а като Бог, чието битие е тъждествено с общението на Трите Личности, то човекът като битие, създадено *по образ и подобие Божие*, има възможност да не съществува като самотен индивид, тъй като е призван за единство с другите личности и преди всичко — с Троицния Бог като извор на всяко битие и общение.

Бог съществува от вечност съгласно принципа на единосьщието, така че Личностите на Света Троица съществуват като взаимно се проникват в любовта. Този принцип на Божието съществуване Синът Божий по благоволенieto на Отца и с благодатното съдействие на Светия Дух е внесъл по непосредствен начин в нашата природа, като е станал човек. От времето на Въплъщението Божественият живот става достъпен за хората в Тялото Христово. Оттогава и в цялата вечност всеки, който признае Христос за Бог, *дошъл в плът* (2 Йоан. 1:7), в Църквата като Тяло Христово може да бъде причастник на Божествения живот на Света Троица и да стане бог по благодат.

*Вярата в Света Троица и молитвеният живот*

Важно е да се подчертае, че вярата в Света Троица се запазва в нашия молитвен живот. В молитвата не се обръщаме към Бога като към някаква безлична монада, а винаги като имаме предвид, че Бог е Личност. Когато кажем *Боже*, имаме предвид Отец, а с това и Сина и Светия Дух. Следователно обръщането към една от Личностите на Троицата винаги предполага обръщане към цялата Света Троица. Всяка обобщена молитва към Бога е безлична и откъсната от богоустановения начин на живот в Църквата и противоречи на троичното богословие. С нея се накърнява истината за Бога като общност на Три Личности. Също така всяко обръщане към Отца, в което се изключват Синът и Светият Дух, означава разделяне на Света

Троица. От това следва, че в живота на Църквата не трябва да се забравя правилото: молитвата към Бог Отец отправяме винаги чрез Сина в Светия Дух.

Последователното изповядване на вярата в Света Троица се изразява в отношенията с инославните, особено когато се постави въпросът за общата молитва с тях. Инославните монотеисти посочват като причина за общата молитва с православните вярата в Единия Бог. Под един Бог обаче те разбират една безлична божествена същност, а вярата в Света Троица или няма значение, или остава на втори план<sup>167</sup>. Както вече беше казано, за православните вярата в единия Бог е вяра в Бог Отец, а с това — и в цялата Света Троица. Затова от позицията на вярата на Църквата и на богословието на светите отци, участието на православни в общи молитви с инославни е недопустимо.

### СЪТВОРЯВАНЕТО НА СВЕТА

В първия член от Символа на вярата изповядваме вярата в Бог Отец, Вседържител, Творец на небето и земята и на всичко видимо и невидимо. Когато изразяват вярата в Бога като Творец на света, отците на Църквата са се ръководили преди всичко от библейското учение за сътворението на света, изразено в началото на Священото Писание (срв. *Бит. 1:1*), в премъдростните книги на Стария Завет (срв. *Притчи. 3:19; 8:27*), в началото на Евангелието според Йоан (срв. *Йоан. 1:3*) и на други места в Священото Писание.

В предхристиянско време са съществували много теории за възникването на света, които различните философи са застъпвали. В повечето теории за света се говори като за вечно съществуващ, като за нещо, което съ-съществува на Бога. Езичниците са се кланяли на идолите, които са били дело на техните ръце. По думите на апостол Павел: *и славата на нетленния Бог измениха в образ, подобен на тленен човек, на птици, на четвероноги и на влечуги (Рим. 1:23)*. Измежду всички народи бил избран Божият народ — Израил, който се покланял на живия Бог, Творец на небето и земята и на многооб-разното творение. Този народ единствен запазил в себе си онова изначално чувство на удивление пред тайната на Бога и пред чудото на съществуването на света. Според наблюдението на св. Максим Исповедник всеки път преди да отдаде почит и прослава на Бога човешкият разум „първо, застава пред чудото на Божията безкрайност и, второ, удивлява се, че Бог е привел тварите от небитие в битие“<sup>168</sup>.

В началото на Священото Писание е записан разказът за сътворението на света, в който се казва, че Бог за шест дни е сътворил небето и земята и всичко, което е на земята. Всички творения са



сътворени от нищо (ш нкзшнр, ex nihilo), за което изрично свидетелства и Втора книга Макавейска (срв, 7:28). Всичко, което Бог сътворява, има своето начало във времето, а това означава, че времето съ-съществува със сътворения от Бога свят. На библейското учение му е чуждо всяко предвечно съществуване на света или пък предвечното сътворяване на света<sup>169</sup> така, че в самото начало на сътворението не съществува ни най-малка дистанция между движението на нещата и времето.

#### *Сътворяването на света — дело на Света Троица*

Сътворяването на света е дело на Света Троица. Бог Отец сътворява света чрез Своето Слово, т. е. чрез Сина (*И рече Бог*) и чрез Светия Дух, Който се носеше над водата (*Бит. 1:2*). Цар Давид е изразил вярата, че Бог Отец е сътворил света в Единородния Син с думите: *Всичко си направил премъдро (Пс. 103:24)*'. Това свидетелство следва и апостол Павел, който в Послание до Римляни казва, че *всичко е от Него (Христос), чрез Него и у Него (Рим. 11:36)*. Св. Ири-ней Лионски описва образно истината за сътворяването на света от Света Троица, като казва, че Бог Отец е сътворил човека и света с двете Си ръце, със Сина и със Светия Дух<sup>170</sup>. За участието на

В гръцкия текст е употребен изразът *ev stof(a)*, със значение 'в Премъдростта'. — Бел. прев.

Личностите на Света Троица в сътворяването на света говори и св. Григорий Нисийски: „Когато чухме за Отца, чухме за Онзи, Който е причина на всичко, а когато научихме за Сина, научихме за силата, която проявява първата причина да устрои света, а познавайки Духа, разбрахме за силата, която усъвършенства онова, което Отец чрез Сина при сътворението е произвел в битие“<sup>171</sup>.

Според учението на св. Григорий Нисийски светът е сътворен като единно цяло, така че в един момент е приел съществуване във вид на „семенна сила“, а впоследствие чрез тази семенна сила, която Бог е вложил в него, постепенно се е развивал, по Божий промисъл, така че са възникнали конкретните неща, видове и индивиди<sup>172</sup>. В същия дух говори и св. Йоан Дамаскин, който казва, че сътворяването е преминало през два стадия: първият е създаването на материята от небитие, а вторият е сътворяването на отделните неща и същества от тази материя<sup>173</sup>.

#### *Сътворяването на света от нищо*

Учението на Църквата за сътворяването на света от нищо се анализира по следния начин:

а) Светът не е вечен, не е продукт на случайност и не съществува сам по себе си, независимо от Бога. Той има основата на своето съществуване в Бога, Който *зове несъществуващото като съществуващо (Рим. 4:17)*. Въз основа на тези думи от Послание до Римляни се е развило светоотеческото учение, че светът е призван в съществуване и че от вечност съществува само Бог, на когото нищо друго не е гъ-съществувало. За тази вяра свидетелства и св. Йоан Златоуст в светата Литургия в молитвата *Достойно и праведно е*, където казва: *Ти си Бог неизказан, непознаваем, невидим, непостижим, всякога съществуващ, и все същият — Ти и Единородният Твой Син и Твоят Дух Светий. Ти от небитие в битие Си ни довел*.

За разлика от Бога, Който съществува свободно, светът съществува не по своя воля, а защото Бог е искал неговото съществуване. Светът е резултат от свободното решение на Бога, а не от някаква необходимост. С други думи Бог не е *трябвало* да сътвори света, а е направил това от *несебична любов*.

б) Тъй като е сътворен от нищо, светът е застрашен от опасността да се върне в небитие. Съгласно библейското свидетелство той се намира в абсолютна зависимост от Бога: *пратиш духа Си — създават се, и Ти подновяваш лицето на земята (Пс. 103:30)*. Св. Максим Исповедник потвърждава това библейско учение, като твърди, че живот има само това, което има участие в Битието само по себе си, защото „е било някога, когато битията са участвали в небитието“<sup>174</sup>.

в) За да избегне небитието, творението трябва да бъде в непрекъснато отношение с Бога. Всички закони на биологичното съществуване на сътворения свят са едновременно и закони на смъртта, защото природата живее така, че да умре. При сътворението Бог не е вложил в природата на света някаква сила, която би могла да му осигури безсмъртие, защото това би означавало, че е дал на света божествени свойства и че светът, макар и сътворен, е по природа безсмъртен. Следователно Бог не е сътворил до Себе Си друг бог. Това не означава, че макар да е сътворен от нищо, светът е лишен от надеждата за безсмъртие. От самото начало Църквата е изразила тази надежда с учението, че Бог е Творец на света, че Той сътворява света в Логоса (срв. *Йоан. 1:3*) чрез Своята воля, чрез *логосите* на съществата и битията. Логосите на нещата и съществата са тъждествени с предвечната Божия воля за света. В тях присъстват сиянията и енергиите на божествения живот. Тези енергии са първоначалната основа на нещата и съществата и в тях се съдържат смисълът, силата и животът на божествените логоси, чрез които Бог Логос сътворява света. Всяко творение, невидимо и видимо — „а всичко сътворено не може да се изброи“ — се предхожда от неговия логос. „Ние — пише св. Максим Исповедник — вярваме, че лотосът на ангелите е предшествал тяхното сътворяване, (ние вярваме) че лотосът на всяка същност и на всяка сила е неизказан в своята безкрайна трансцендентност, тъй като е по-голям от всяко творение“<sup>175</sup>.

С други думи Бог е сътворил света с определени смисъл и цел, не го е оставил на стихийността и смъртта, а му е дал възможност да осъществи логоса на своето съществуване чрез общение с Него, посредством човека като разумно (= логосно) същество и битие. Като участват в спасителната Божия воля и животворящата Божествена енергия човекът и многообразното творение са призвани от началото на сътворението да осъществят общение с живия Бог<sup>176</sup> и така да преодолеят небитието.

#### *Сътворяването на света в Христос*

За да живее вечно, сътворената природа трябва да пребивава в Божия Син, и затова Той влиза в самия ход на историята, като показва последния смисъл на сътворението на света — цялото творение е сътворено заради единството с Него. Преведена на езика на светите отци, библейската вяра може да се изрази така: всичко е сътворено в Христос и заради Христос, т. е. в Сина Божий и заради единството със Сина Божий. Синът Божий е станал човек заради това единство, защото природата не може да се съедини с Бога без свободата, която човекът има.

Следователно светът трябва да стане Тяло Христово, защото Бог познава целия свят в Сина, в Когото е сътворил всичко. Именно това потвърждават Христовите думи на Страшния съд: *истина ви казвам, не ви познавам* (Мат. 25:12) — думи, отправени към онези, които не са имали общение с Него. Тези думи не означават, че Бог не ги познава в смисъл, че не ги е сътворил, а че не ги познава, защото те не са в Неговия Син, т. е. в Църквата.

С други думи Бог е сътворил този свят, за да стане светът Църква. В осъществяването на този замисъл всяка от Личностите на Света Троица има Своя уникална и незаменима роля. Бог Отец е благоизволил да създаде света в Своя Възлюбен Син Христос, за да стане светът Тяло Христово чрез благодатта на Светия Дух. Заради осъществяването на тази цел Синът Божий е дошъл в света и е установил светата Евхаристия като събитие на срещата на Бога и човека и преобразяване на света. В светата Евхаристия — *тук и сега* — светът показва своето крайно назначение, т. е. вечното Божие намерение, което Той е имал при сътворението: светът да стане Църква и така, като Църква и Тяло Христово, да влезе във вечно общение с Бога.

### СЪТВОРЯВАНЕТО НА ЧОВЕКА ПО ОБРАЗ БОЖИЙ

Създаването на човека в шестия ден завършва Божия план за сътворяването на света. Бог е сътворил човека накрая, за да обедини в него цялото творение. Сътворил го е като единственото разумно (= логосно) и свободно същество и го е направил връзката между Себе Си и света. Бог е възложил на човека да господарува над всички същества и му е дал власт да даде име на всичко сътворено: *господарувайте над морските риби (и над зверовете), над небесните птици (и над всякакъв добитък, над цялата земя)* (Бит. 1:28).

Учението за човека като битие, създадено по образ Божий, намираме в самото начало на Библията в думите на Бога: *да сътворим човек по Наш образ* (Бит. 1:26). Тъй като според учението на апостол Павел Синът Божий е *образ на невидимия Бог* (Кол. 1:15), сътворяването на човека по образ Божий е всъщност сътворяване по Образа, Който е Христос. Макар Логосът да се въплъщава след сътворяването на първия човек, Той е Първообразът, по Който Бог е сътворил Адам, защото е *роден преди всяка твар* (Кол. 1:15).

Библейското учение за човека като битие, сътворено по образ Божий, не винаги се разбира правилно. Съществуват много тълкувания на израза „по образ Божий“, които не следват духа, а само буквата на библейския разказ.

### Учение за безсмъртието на *dyiātna*

Едно от тълкуванията е, че човекът е по образ Божий, защото има *душа*. Такова разбиране се корени в елинското учение за безсмъртието на душата, според което от вечност съществува не само Бог, но и свят на душите. Сътворяването на света има за последица отпадането на душите, които от идеално-божествения преминават в материалния свят. Според Платон материалният свят е тъмница за душата. Спасението е завръщане на душите, освободени и очистени от всичко материално, в идеалния свят, в който те са съществували от вечност.

Платоническото наследство чрез Августин е проникнало и в християнското разбиране за човека. Августин говори за човека по същия начин, както Плотин в *Енеади*<sup>m</sup>. За него човекът е „разумна душа, която използва едно тяло“<sup>78</sup>. Душата е сътворена преди тялото и затова тя е носител на Божия образ<sup>179</sup>, а не тялото, което не може да бъде такъв носител, защото е тленно<sup>180</sup>. Становището на Августин, впрочем изразявано твърде рядко, за човека като битие на единството на душата и тялото<sup>181</sup> не поставя под въпрос неговата изключително последователна гледна точка, че душата е това, което прави човека човек. Под влиянието на Августин — който пък е повлиян от елинската философия — в западното богословие са навлезли много елементи от това учение, а то за съжаление може да се срещне и на Изток.

Какво казва за произхода, живота и назначението на човешката душа Свещеното Писание? Без съмнение според библейския разказ Господ Бог сътворил човека от земна пръст и вдъхнал в лицето му дихание за живот и *стана човекът жива душа* (*Бит. 2:7*)<sup>182</sup>. От тези думи обаче не може да се заключи, че душата има божествен, а тялото — земен произход. Както и тялото, душата има общо начало с тялото във времето, тя е сътворена и затова е смъртна по природа<sup>183</sup>. Начало във времето имат и ангелите, които, макар да нямат тяло, в сравнение с Бога са „материални“<sup>184</sup>.

В Библията няма основание душата да се отделя онтологично от тялото. В християнското разбиране човекът е не само душа, но и тяло. Св. Максим Исповедник твърди, че душата и тялото не могат да съществуват поотделно<sup>185</sup>, тъй като между тях съществува неразделна връзка, така че те по необходимост са едно цяло<sup>186</sup>. Отец Георгий Флоровски подчертава, че душата без тяло е фантом, а тялото без душа е труп<sup>187</sup>. Всеки човек е създаден от душа и тяло, защото е образ на съвършения Човек — Богочовека Христос, Който при Въплъщението е приел не само душа, но и тяло, защото по думите на Йоан Богослов: *Словото стана плът* (*Йоан. 1:14*).

Да се говори за безсмъртие на душата по природа, означава да се въведе онтологична диархия (= двуначалие) — второ начало освен безсмъртния Бог, т. е. освен Бог да се постави някакво битие, което от вечност съ-съществува с Него. Св. Иринеи Лионски, като критикува философските учения от своето време, казва, че учението за безсмъртието на душата по природа идва от дявола<sup>188</sup>. Душата според библейското и светоотеческото учение, както и тялото, е сътворена за безсмъртие, но това не означава, че тя е безсмъртна по природа<sup>189</sup>. Целият човек е сътворен и предназначен за безсмъртие, а не само една негова част. Тези, които не разбират смисъла и значението на Преображението и Възкресението Христово, проповядват „безсмъртието на душата“, с което единствено се занимават, заобикаляйки тялото като несъществуващо, без да му придават значение, както и на цялото видимо творение и на историята. Така се ражда лъжливата духовност, или по-точно „религиозната митология“, според която Бог се намира отвъд сетивата и единственият начин да се приближим до Него е „да влезем чрез душата при Него“<sup>190</sup>.

Категорията *безсмъртие* се отнася само до Бога, защото Бог е безсмъртен по природа (срв. *1 Тим. 6:16*) и затова само на Троицния Бог подобава да се пее: *Ска̀тъш Бо̀же, Ска̀тъш Кр^пкТн, Сва̀тъж Бклиртнъж*. Човекът обаче е смъртен по природа и не е възможно, по думите на св. Атанасий Велики, „никой от смъртното да създава безсмъртно, а само нашият Господ Иисус Христос, Който е истинският Живот“<sup>191</sup>.

#### *Учението за ума (логиката)*

Съществува и мнение, че човек е по образ Божий, защото има ум, т. е. логика. Един от първите поддръжници на това становище е Ориген, който в ума поради неговата нематериалност вижда подобие на нематериалния и безтелесен Бог. По същия начин схваща човешкия ум и Августин, който твърди, че между човешкия ум и Бога, който по Своята същност е Дух, има онтологично сродство<sup>192</sup>. В богопознанието участва само умът, но не и тялото, тъй като Божият образ в човека е словесният (= логосен) ум, а не тялото<sup>191</sup>.

Умът, т. е. логиката, не е това, което отличава човека от другите сътворени същества. Същностната разлика е в това, че другите живи същества използват логиката, за да се приспособят към този свят, докато човекът има желание да създава свой и изцяло нов свят. Понякога животните познават законите на природата по-добре от хората, но те не могат да участват в създаването на култура, защото това изисква много по-висока степен на съзнание. Вторият момент в различаването на човека и останалите живи същества е, че само човекът може да се противопоставя на вродената логика на

природата, което може да го доведе дори до самоунищожение. Този факт показва, че основният белег на човешкото същество и битие не е логиката, а свободата.

*Свободата — основен белег на иконичността на човешкото битие*

С право отците на Църквата са открили основата на правилното тълкуване на библейското учение за човека като битие, създадено по Божий образ именно в *свободата*. Според св. Григорий Нисийски<sup>194</sup> свободата, т. е. *самовластието* (грц. *αἰνεῶσιον*), е основния белег на съществуването на човека, когато става дума и за отношението му към Бога, и за отношението му към собственото битие, и за отношението му към съществуването на заобикалящия го свят. Свободата е дар на човека от Бога — това, което едновременно му е и дадено, и зададено, за да се осъществи той като личност<sup>195</sup>. Затова присъствието на свободата в него се свързва с благодатното действие на Светия Дух. Чрез благодатта на Светия Дух човекът става наистина свободно същество, защото по думите на апостол Павел: *дето пък е Духът Господен, там има свобода* (2 Кор. 3:17). Според св. Иринеи Лионски „свършеният човек се състои от тяло, душа и Свети Дух“<sup>196</sup>. Това означава, че човекът не може да се осъществи като личност без Светия Дух, защото, както подчертава същият светец: „Където е Духът на Отца, там е живият човек“<sup>197</sup>. „Когато Духът Божий, Който е съединен с душата на човека, се съедини и със сътвореното (от Бога) тяло, човекът става духовен и свършен, именно такъв, какъвто е по образ и подобие Божие“<sup>148</sup>.

Ако започнем от апологетите и св. Иринеи Лионски и следваме цялото предание на църковните отци<sup>199</sup>, което намира своя връх в съчиненията на св. Максим Исповедник и на св. Григорий Палама, става ясно, че библейският израз *по образ Божий* се отнася към цялото съществуване на човека<sup>200</sup>, а не към някаква негова отделна част. Човекът е цялостно битие и нито един елемент от неговата природа — нито умът, нито душата, нито тялото, взети сами по себе си — не могат да изразят неговата особеност като битие и същество, създадено по образ Божий. Човешката личност е нещо много повече от обикновена съвкупност на природните елементи на неговото битие. Това е така, защото средоточие на човешкото съществуване е свободата, защото според св. Николай Кавасила „ако се изгуби свободата, тогава се губи човекът“<sup>201</sup>.

*Човекът — богообратно и христообразно битие*

За да преодолее смъртта и да стане личност, за да стане бог по благодат, човекът като свободно битие трябва, с вяра в Бога, да придобие начина на съществуване, по който Бог съществува от веч-

ност. „Богообразността е *даденост* на човешката природа, сътворена по образа на безсмъртната божествена природа, а подобие то е предвидено и предназначено от Бога като *зададеност* на човека<sup>202</sup>. Ако да бъдеш Божествената личност значи да си носител на цялата природа, то същото означава да бъдеш личност и когато става дума и за човека. Човекът, който съществува по образ и *подобие Божие*, става съборен човек, а неговото аз „става съборно, т. е. това, което екзистенциално отстъпва мястото на цялото творение в себе си и става фокус всички творения, които се борят срещу демонското зло на онтологичното разделение<sup>203</sup>. В този смисъл трябва да се разбира мястото и ролята на първия Адам във формирането на света, както и смисълът на Христовото Въплъщение и на личното отношение между Христос и цялото творение, което намира своето ипостасно основание в Него<sup>204</sup>. Затова да бъдеш личност означава да свържеш своето съществуване с Бога, да бъдеш богообразен, а това следователно означава да бъдеш христообразен, т. е. с цялото си битие (и с душа, и с тяло) да отразяваш в живота си начина на живот, донесен от Новия Адам — Богочовека Христос, *Който е образ (= икона) на невидимия Бог (Кол. 1:15)*.

Само като свободен и като личност човекът е могъл да осъществи ролята на посредник между света и Бога. Бидейки единственото свободно битие в творението и като единственото психофизическо битие между свободните същества, човекът е удостоен с честта чрез него да се осъществи общението с Бога. Освен човеците свобода имат и ангелите, които обаче не общуват телесно с материалния свят. Но идването на Христос в света не е било в ангелска, а в човешка природа, защото, по думите на апостола, Той не се е съединил с ангели, а се е *съединил към селето Авраамово (Евр. 2:16)*. Като изхожда от това апостолско учение, св. Атанасий Велики посочва, че не случайно Бог е избрал именно Въплъщението, за да спаси света<sup>205</sup>, защото светът е можел да бъде спасен само по този начин чрез най-тясното свободно общение, което изцяло отъждествява Бога с човека.

#### *Свободата на Бога и свободата на човека*

В разбирането на свободата на човека трябва винаги да се има предвид, че неговата свобода е идентична с неговото съществуване и че човекът не осъществява своето свободно съществуване в пълнота, докато неговата свобода не намери своя извор и крайно назначение в Бога. В този смисъл трябва да се разбират и преживяват думите на Христос: *бъдете свършени, както е свършен и небесният ваш Отец (Мат. 5:48)*. Християнският живот е постоянно възрас-



свободата, която в скалата на онтологичните ценности се движи от състоянието *да можеш да не грешиш*, до състоянието *да не можеш да грешиш*<sup>201</sup>. Свободата на степенята да не можеш да грешиш е божествена и тя, както и свободата на първата степен (да можеш да не грешиш), се дава винаги на човека като дар от Бога.

Човекът е призван да напредва по пътя към абсолютната свобода не само заради самия себе си, но и заради света. Библейският разказ за живота на първите хора в рая ни казва, че ръководено от Адам, творението също е могло да остане в свободата, която Бог му е дарувал при сътворяването и да напредва към съвършенството, към което е призвано. Целият сътворен свят от самото начало е бил насочен към човека и е бил в положение на зависимост от него. Отрицателните последици от зависимостта на света от човека са се проявили още при отстъплението на първите хора — Адам и Ева — от Божията воля, защото с това отстъпление целият сътворен свят попаднал в робството на тлението и смъртта.

#### ПРАРОДИТЕЛСКИЯТ ГРЯХ

Първият човек в рая е получил заповед от Бога да господарува над целия свят. Тази заповед е носила в себе си и благословение, но и предизвикателство за неговата свобода. Човекът е можел да осъществи призванието си да господарува над света по подобие на Бога, защото цялото творение напълно му се подчинявало. Бог обаче е поставил на Адам условие: да не обожествява нито себе си, нито поверения му свят. Задачата на човека е била да принася света на Бога и така, в общение с Него и Той, и светът да достигат обожение. Както знаем от библейския разказ за нашите прародители, Адам не е изпълнил назначението, което е стояло пред него, и светът се озовал извън общение с Бог.

Същността на Адамовия грях — пропускът (грц. ајхархiа) — се състои в това, че той е поставил в центъра на своя живот и на света не Бога, а себе си, и вместо да принесе света на Бога, го принесъл на себе си. Впрочем светът не би могъл да получи своето истинско назначение — *вечното съществуване*, ако светът би се озовал в Адам, но извън общение с Бога. Намирайки се извън рая и Адам, и светът — започнали да съществуват по законите на тлението и смъртта, тъй като непослушанието е довело до отделянето от Бога — единствения източник на нетления живот. Понеже „непослушанието е следствие от нарушаването на заповедта и от отделянето от Този, Който е дал заповедта“<sup>207</sup>, (слово)пресъгъпилите заповедта са се отделили от Божията закрила и са станали „недостойни за разговор (с Бога) лице в лице“<sup>208</sup>.

### *Тълкувания на Адамовия грях*

При тълкуването на прародителския грях има опасност към този проблем да се подходи предимно законнически, а личното отношение между Бога и човека да се остави на втори план. Такъв начин на мислене, който следва схемата *престъпление-наказание* е характерен за схоластичния подход към проблема за прародителския грях. В западното богословие прародителският грях се тълкува погрешно като последица от престъпването на границите на свободата, дадени на човека в рая<sup>209</sup>. Свободата на човека обаче, когато е в Бога, не познава граници. Тя не може да бъде ограничена от никакви норми или закони, защото нейната единствена граница е безграничността. При нашите прародители не е имало престъпление, а по-скоро „неизпълнение“, защото те „лесно се отказали“ от великия дар и от призива да напредват в свободата.

Грехът на прародителите се състоял в това, че те са насочили погрешно силите на своето битие. Вместо да напредват към абсолютната свобода, към Бога като извор на живота, съществуването и благо, те са се опитали да осъществят своята свобода без Бога, подчинявайки я на своите егоистични желания; вместо съвършените плодове на послушанието пред Бога, Адам и Ева са вкусили горчивите плодове на собствения си избор. Свободата като съгласие с Божиата воля, която води към Доброто, е отстъпила място на свободата на избора между доброто и злото. Следователно прародителският грях не е бил последица от престъпването на границите на свободата, а е осъществяване на свободата по погрешен начин.

За разлика от западния богослов Августин, който тълкува падението на Адам преди всичко като нарушаване на заповедта — поради което и Бог предава първия човек в ръцете на дявола, за да бъде наказан<sup>210</sup>, св. Иринеи Лионски разбира Адам като дете, което е било в рая и е трябвало да възраства, като се упражнява в свободата<sup>211</sup>. „Дървото на познанието — по думите на св. Григорий Богослов — е било *виждането* на Бога, а до неговия връх е можел да се изкачи онзи, който се е упражнявал и е постигнал зрелост в разсъдителността“<sup>212</sup>.

### *Христос — Дървото на живота*

Съгласно тълкуванието на св. Максим Исповедник дървото за познаване на добро и зло се различава от Дървото на живота, защото, за разлика от Дървото на живота, което носи живот, то носи смърт на онези, които вкусят от неговите плодове без разсъдителност<sup>213</sup>. Храната от Дървото на живота е „Божият Логос, Който слиза от небето“<sup>214</sup>. Този, който вкуси от плодовете на Дървото на живота, участва в мъдростта, защото Дървото на живота се нарича и

*премъдрост* (срв. *Притчи. 3:18-19*). В противоположност на мъдростта, съществуват три големи злини, които дървото за познаване на добро и зло дава: незнание, себелюбие и робство на греха. Незнанието е причината, себелюбието — движещата сила, а робството на греха — крайната последица от погрешния избор и от погрешното насочване силите на човешкото битие.

Съществува и мнението, че щеше да е по-добре и за Адам, и за цялото творение, ако в рая той е постъпил като несвободно същество, т. е. ако не е имал възможност да съгреша. Това разбиране произтича от предположението, че щеше да е по-добре, ако склонността на първия човек към свобода е била ограничена до равнището на безсловесните твари (неразумните творения)<sup>215</sup>. В

От грц. *вкхкрюк*; 'разделяне, различаване'. — *Бел. прев.*

този случай Адам би останал в рая, но би била ограничена неговата възможност да се осъществи като личност. Макар че се е озовал извън рая, Адам не е изгубил свободата като най-важно свойство на своята личност. Колко важна е човешката свобода се вижда по това, че Бог е обичал Адам повече извън рая, носещ искрата на свободата, отколкото Адам в рая, но несвободен.

*Свободата — условие за връщането към Бога*

Ако Бог беше сътворил човека без свобода, тогава единството на света и Бога би било принудително и светът би бил принуден да е в общение с Него. Въпреки че, като принесъл света на себе си, Адам паднал в изкушението на самообожението, Бог не е оставил човека и света без възможността за повторно връщане към Него и към предварително установения начин на живот. Връщането към Бога е било възможно чрез поправянето на онова, което е било объркано. Това объркване се свързва главно с отслабването на човешката воля и отстъпването от естествения, установен от Бога, начин на съществуване. Затова и връщането към Бога е могло да се осъществи само чрез съгласието на човешката свободна (гномич-на) воля с логоса на природата<sup>216</sup>.

Светът е намерил истинския Логос на своето съществуване в Христос — Новия Адам. Думите на Господ Христос, отправени към Бог Отец: *нека да бъде Твоята воля*, са израз на възможно най-голямата свобода, която човешката природа може да изрази в своето отношение към Бога. Според тълкуванието на отец Георгий Флоровски тези думи на Христос не са нещо външно на човешката воля, а неин извор и средоточие, начало и край, защото човешката воля е Божие дело, осъществяване на Неговата воля<sup>217</sup>.

Господ Христос, като принася несебично света на Бога, е показал единствения истински смисъл на съществуването на човека и света — общението с Бога. Съвършеното принасяне на света на Бога всеки път се извършва отново в светата Евхаристия, когато служещият (епископът или свещеникът от негово име) изрича думите: *Твоето от Твоите, на Тебе принасяме заради всичко и заради всички*. Така светът, отново чрез благодатта на Светия Дух, намира в Божествената Литургия, своето изначално назначение, като става Тяло Христово, т. е. става Църква.

Текстът е зает от *Служебника*. — Бел. прев.

ПОСЛЕДИЦИ ОТ ПРАРОДИТЕЛСКИЯ ГРЯХ

Според Преданието на отците на Църквата, което св. Максим Исповедник обобщено изразява, грехът е преди всичко „отчуждение на човека от Бога, от другите хора и от самия себе си“<sup>218</sup>. Според тези думи последиците от прародителския грях са отделянето на човека и света от Бога, взаимната борба и враждебност между разумните и неразумните (безсловесните) същества, както и вътрешното разделение на разумните същества. С падението на прародителите в греха целият сътворен свят изведнъж се е оказал заобиколен от небитието, а природата е останала извън богоустановения начин на съществуване, който Бог е определил за света при сътворението.

*Отчуждението от Бога — причина на всяко отчуждение*

Най-голямата опасност за човешкото съществуване е отчуждението от Бога, защото то е причина на всеки друг вид отчуждение. Св. Иринеи Лионски казва, че „общението с Бога е живот и любов и наследяване на Неговите блага, и както отделянето от светлината е мрак, така и отделянето от Бога е смърт“<sup>219</sup>.

Поради прародителския грях е променено не само първоначалното отношение между човека и Бога, но е нарушено и отношението на човека и творението, което го обкръжава. След падението се е установила враждебността между човека и природата — човекът се оказал чужденец в света, а светът станал негостоприемен и земята раждала *тръне и бодили* (Бит. 3:18). За да оцелее, човекът е трябвало да се бори с природата. В борбата той е бил по-често победен, отколкото победител, и с времето започнал да обожествява природата и да абсолютизира нейните сили. Така се появило идолопоклонството (= идиолатрията) и в своето безочие човеците са заменили Твореца с творението, за което говори апостол Павел (срв. Рим. 1:23).

С прародителския грях едната единна човешка природа се разделила „на много части“<sup>220</sup>, а в човека се появило раздвоение, така че душата и тялото, които до дотогава били хармонични части на неговото битие, стигнали до несъгласие. Като говори за последиците от падението св. Максим Исповедник подчертава, че то е довело до подчиняване духа на тялото, точно както е забелязал божественият апостол: *Нещастен яз човек! Кой ще ме избави от тялото на тая смърт?* (Рим. 7:24). Цялото човечество се разделило на две групи: едни, които служат на плътските желания, и други, които вървят по духовния път: *Защото ония, които живеят по плът, за плътско мислят, а които живеят по дух — за духовно. Плътското мъдруване е смърт, а духовното мъдруване — живот и мир* [Рим. 8:5-6].

Последиците от прародителския грях се откриват и във връзка с раждането, т. е. размножаването на човешката природа. След

престъплението вече не съществува свобода от тленния начин на раждане, тъй като раждането се предхожда от страстното желание (удоволствие, грц. *ἡσυχία*). Доколкото страстното желание е волеви акт, то е грях и като такова не принадлежи към непорочните страсти (грц. *ἀσιδ(3>.r|ta лавг!)*<sup>221</sup> — глад, жажда, умора и др. Съгрешавайки, нашите прародители са се озовали в омагьосания кръг на страха от смъртта, на страстта за удоволствие и на смъртта. Всеки човек, който следва Адам, се стреми да поддържа живота, като търси убежище в страстта на удоволствието. Притиснат от страха от смъртта, той все повече и повече остава в подчинение на закона на тази страст<sup>222</sup>.

#### *Поробеност от )лението и смъртта*

След прародителския грях всички хора се „заченати в беззаконие, попадайки под осъждането на праотеца (Адам)“<sup>223</sup>. С думите, отправени към Ева, *с болки ще раждат (Бит. 3:16)*, Бог е посочил последиците от нейния погрешен избор — настъпилото „беззаконие“, т. е. че е започнал да действа „законът на тлението“<sup>224</sup>, така че всички хора се зачеват в беззаконие и се раждат в грях. Това обаче не означава, че „прародителският грях се наследява като лична вина, а като трагично състояние на поробеност от смъртта и нейните последици“<sup>225</sup>. С други думи — не се наследява прародителският грях, а неговите последици. Никой не е и не може да бъде отговорен за грях, който е вече извършен и за последиците от чужд грях. И в Библията, в книга Второзаконие е записано: *Бащите да не бъдат наказвани със смърт за децата, и децата да не бъдат наказвани със смърт за бащите; всеки да бъде наказван със смърт за своя грях (Втор. 24:16)*.

Потомците на Адам наследяват същата тленна и смъртна природа на Адам и Ева, а не тяхната вина, както е вярвал западният богослов Августин. Тежестта и отговорността за греха „пада винаги върху греха на волята, т. е. върху онова действие, което човекът извършва свободно“<sup>226</sup>, защото поробеността от страстите се намира „в неестественото (пара фиоп/) настройване на нашата воля“<sup>227</sup>. Според учението на св. Максим „грехът е личен акт и наследствената вина е невъзможна“<sup>228</sup>. Това означава, че според библейското и светоотеческото учение грехът винаги е свързан с личността, а не с природата. Св. Фотий отива по-далече, като казва, че вярата в греха на природата е ерес<sup>229</sup>.

*Загуба на представата за истината* От всичко, казано досега, е ясно, че прародителският грях е довел до това, че човекът е изгубил представата за истината и за истинския живот. Той е нарекъл това, което е смъртно и преходно, живот и нетленно. Човекът е влязъл

в кръга на лъжливия живот, заменяйки живота със смъртта. Излизането от лабиринта на тлението и смъртта е възможно чрез връщането към живия Бог. Христовото Евангелие благовести, че коренът на истинския живот е Господ Иисус Христос, Новият Адам, „Отец на бъдещия век и Началник на бъдещия живот“<sup>230</sup>, а събитието, от което извира този живот, е Христовото Възкресение, чрез което смъртта е победена.

Често пъти погрешно се смята, че падението на Адам е причинило смъртта, т. е. че и човекът, и природата са наказани със смърт. По този начин тълкува греха западният богослов Августин<sup>231</sup>. Приемането на тази позиция обаче води до заключението, че светът преди престъплението е бил безсмъртен. Православните отци тълкуват греха на първите хора по различен начин, защото е различен и подходът към проблема за смъртта и спасението. Те подчертават, че поради прародителския грях природата не е станала, а е останала смъртна. Св. Максим казва, че смъртта не е нещо, което е дошло отвън, а е съществувала в самата природа и преди прегрешението на Адам и Ева, като с падението само се е проявила<sup>232</sup>. С престъпничеството на Адам в човешката природа е влязъл грехът, а не смъртта, тъй като природата е смъртна, защото е сътворена от нищо. Като тварна природата на първите хора е била смъртна, но смъртта в тях никога нямаше да бъде действена, т. е. те никога не биха умрели, ако не бяха съгрешили. Последицата от греха на първите хора е невъзможността да се преодолее смъртта като биологичен факт. Природата в самото начало е изгубила възможността да бъде безсмъртна по благодат и вместо склонността към битието и вечното съществуване е проявила склонност към тлението, смъртта и небитието.

*Грехът — личен акт* Първият Адам е съгрешил, а Вторият е дошъл да изкупи греховете; първият е смъртен, а Вторият — безсмъртен: *Първият е човек*

*от пръст, земен; а вторият човек е Господ от небето (1 Кор. 15:47). Между Адам и неговите потомци съществува единство в смъртта*<sup>233</sup>

— така, както съществува общение в живота между Възкръсналия Христос и онези, които са кръстени (срв. 1 Кор. 15:22). Кръщението като събитие на обновеното единство на човека с Христос не е ограничено само до опрощаването на греховете и ако неговият смисъл би бил само в това, то би бил оправдан въпросът на Теодорит Кирски: „Защо кръщаваме младенците, когато още не са вкусили грях“<sup>234</sup>?\* Църквата кръщава децата не заради опрощаването на техните неизвършени грехове, а за да им даде нов и безсмъртен живот, който техните смъртни родители не могат да им дадат, заключава

отец Йоан Майендорф<sup>235</sup>".

*Причини за присъствието на смъртта в света*

Но откъде и защо смъртта все още действа в човешкия род? Бог допуска действието на смъртта, която, макар да има вид на зло, става благотворна за човешкия род<sup>236</sup>. Той допуска смъртта да унищожи този безблагодатен живот, за да не стане неговото болестно състояние вечно, като, по думите на св. Григорий Богослов, в подходящо време би се осъществило неговото ново сътворяване<sup>237</sup>. Апостол Павел пише за това ново сътворяване като говори на коринтяните за бъдещото възкресение на мъртвите: *Сее се в тление*

— възкръсва в нетление; сее се в безчестие — възкръсва в слава; сее се в немощ — възкръсва в сила; сее се тяло душевно — възкръсва тяло духовно (1 Кор. 15:42-44).

## ГОСПОД ИИСУС ХРИСТОС - СИН БОЖИЙ

Във втория член от Символа на вярата Църквата изповядва вярата в Господ Иисус Христос. Като изповядваме името *Иисус*, ние изповядваме, че Той е Спасителят<sup>238</sup>, Който ще спаси народа от неговите грехове (срв. *Мат. 1:21*), а като изповядваме името Хрис-

<sup>235</sup> Вж. съчинението на св. Теодорит Кирски *ApexiKfji*; какоцибга^ ети-тоц-п, 5:18. — *Бел. ред.*

<sup>236</sup> В изданието на български език четем: „Така Църквата кръщава децата не за „опрощение“ на все още несъществуващите им грехове, а за да им даде нов и безсмъртен живот, който смъртните им родители не могат да им предадат“. — Вж. Йоан Майендорф. *Византийско богословие*. С., 1995, с. 186. — *Бел. ред.*

тос, изповядваме, че Той е Божият Помазаник, Когото *Бог помаза с Дух Светии и със сила (Деян. 10:38)*, т. е. че е Месията, обещан на Божия народ Израил.

В Стария Завет свещениците, пророците и царете са били помазвани за тяхното сдужение. Всяко от тези служения е имало предобразен смисъл, а старозаветните помазаници са били предтечи и вестители на Божия Помазаник<sup>239</sup> — Христос. Господ Христос е обединил в Себе Си по свършен начин тези три служения. Пророците са възвестявали Божията воля в степента, в която Бог им я е открил, а Христос е възвестил пълната божествена истина, като казва за Себе Си, че Той е Истината (срв. *Йоан. 14:6*). Старозаветните свещеници са принасяли жертви за своите грехове и за греховете на народа, а като безгрешен и Първосвещеник на Вечния завет Господ



Христос е принесъл Себе Си веднъж завинаги в жертва заради нашето спасение (срв. *Евр.* 9:28). В Стария Завет царете са били помазвани, за да водят народа във войните против другите племена, да се прославя чрез тях Израилевия Бог, а Господ Христос е Цар на славата, Който е победил смъртта на Кръста. Той е вечният Цар на славата, чрез Когото ще се прослави нашият Небесен Отец при Второто пришествие, когато Христос ще съди всички народи и племена.

*Синът Божий — централната Личност на Стария и Новия Завет*

Вярата в Господ Иисус Христос е преди всичко библейска вяра, защото със своето служение и пророците, и свещениците, и царете в Стария Завет преди Неговото идване в тяло са свидетелствали за Него, Който невидимо е ръководил избрания народ. Поради това Синът Божий е централната Личност и на Стария, и на Новия Завет. Той е потвърдил старозаветната вяра в Бога на Авраам, Исаак и Иаков и не е донесъл същностна промяна във вярата на древния Израил, което е потвърдил и с думите: *Не мислете, че Съм дошъл да наруша закона или пророците: не да наруша Съм дошъл, а да изпълня (Мат. 5:17)*. Господ Христос явява чрез Себе Си, че в Него са завършекът и изпълнението на всичко, което е открито и казано в Стария Завет. Според учението на св. Иринеи Лионски единственото ново, което става с Неговото идване, е Самият Той<sup>240</sup>. Христос по думите на св. Иустин Философ е „Новият закон и Новият завет и надеждата (очакването) на всички онези, които във всички народи очакват Божиите блага“<sup>241</sup>.

Разликата между вярата, която Христос възвестява, и вярата на фарисеите, както и на всички онези, които са почитали Закона само формално, се вижда, когато Христос казва за Себе Си, че е Бог и Син Божий. Той нарича Бога Отец (арамейски Авва, грц. ο Ποα^ρ), но не в смисъла, в който обикновените вярващи се обръщат към Него. Арамейската дума *Авва* предполага онтологична връзка, т. е. общение по същност, каквото Христос има с Бог Отец. Затова Христос облажава апостол Петър, когато той Го изповядва като Син на живия Бог: *блажен си ти, Симоне, син Ионин, защото не плът и кръв ти откри това, а Моят Отец, Който е на небесата (Мат. 16:17)*. Значението на онтологичната връзка на Господ Христос с Отца посочва и апостол Павел, като казва, че доколкото Христос има същата същност с Отца, то и ние можем да станем близки на Бога и синове по благодат, защото в Кръщението Бог изпрати в сърцата ви Духа на Своя Син, Който Дух вика: *Авва, сиреч, Отче! (Гал. 4:6)*<sup>242</sup>.

*Свидетелства за Сина Човешки*

Господ Христос често нарича Себе Си Син Човешки. Свидетелствата за Него като Син Човешки намираме у пророк Даниил (срв. гл. 7.) и в апокалиптичната литература от времето преди идването на Христос. За евреите Синът Човешки е бил образ на Божието присъствие на земята, същество, което притежава енергиите на Божеството и което трябва да дойде в последните дни да съди света и да сложи край на историята. Христовото влизане в Йерусалим е било влизане на *Идещият в име Господне* (Йоан. 12:13) — идване на Месията, Сина Човешки, Който има власт над света.

Евреите обаче не са познали в Христос Сина Човешки. Освен това са Го осъдили, защото е нарекъл Себе Си Син Човешки, като казва: *отсега Син Човеческий ще седне отдясно на Божията сила* (Лука. 22:69). Че Христос е Синът Човешки, носител на Божествените енергии, е станало очевидно в събитието на Неговото Възкресение. Апостолите са посочвали на евреите именно Христовото Възкресение и са ги призовавали да се покаят и да признаят Иисус за Спасителя, тъй като *Бог Го възкреси, като освободи от родилните болки на смъртта, понеже тя не можеше да Го удържи* (Деян. 2:24). Проповедта за Христовото Възкресение е означавала за съзнанието на първите християни, че Господ Христос е Син Човешки, Който отново ще дойде в края на света.

Той (Христос) е истинският Съдия на света и затова, когато искал да покаже Своя божествен произход, е питал евреите чий Син е и, ако е само син Давидов, защо тогава сам Давид Го нарича Господ, като казва: *какво мислите за Христа? Чий син е? Отговарят Му: Давидов. Казва им: как тогава Давид по вдъхновение Го нарича Господ, казвайки: „рече Господ Господу моему: седи от дясната Ми страна, докле туря Твоите врагове подножие на нозете Ти?“* (Мат. 22:42-44). Още според най-ранните свидетелства на отците на Църквата името Господ означава власт: „Наречем ли Го Господ — казва св. Тео- фил Антиохийски — говорим за Него като за Съдия“<sup>243</sup>. Следователно само Христос е можел да каже: *Кога дойде Син Човеческий в славата Си, и всички свети Ангели с Него, тогава ще седне на престола на славата Си* (Мат. 25:31).

#### *Свидетелството за Христос чрез Светия Дух*

Господ Христос е показал, че наистина е Син Божий и Син Човешки с това, че се е възнесъл на небето и че седи отдясно на Бог Отец. За обяснение на това събитие апостолите използват споменатите думи на пророк Давид от 109. псалом и добавят: *И тъй, нека наздраве знае целият дом Израилев, че Тогова Иисуса, Когото вие разпнахте, Бог направи Господ и Христос* (Деян. 2:36).

Господ Христос седи отдясно на Бога, Който е Отец на Авра-ам, Исаак, Иаков, и иска всички, които вярват в Него, да Му се поклонят като на Бог. Тази истина подчертава и апостол Павел, когато казва: *Затова и Бог Го високо въздигна и Му даде име, което е по-горе от всяко име, та в името на Исуса да преклони колене всичко небесно, земно и подземно, и всеки език да изповяда, че Исус Христос е Господ, за слава на Бога Отца* (Фил. 2:9-11; срв. Еф. 1:21-22). За евреите, които гледали на Господ Христос само с телесни очи, това е било невъзможно. Такава вяра е накрънявала тяхната представа за Бога като за абсолютна монада — Бог, Който е Един, но Сам. Да се покланяш на Христос за тях е било напълно недопустимо и е означавало изпадане в идолопоклонство.

Господ Христос иска всички, които вярват в Него като Син Божий, не само да Го почитат като Един от Света Троица, но и по призива на Църквата да Му посветят целия си живот, дори до мъченичество, което е най-дълбокото свидетелство за правата и истинска вяра.

Свидетелството за Христос в света предпоставя непрестанното общение на вярващите с Него, от което произтича вечния живот. За разлика от римокатолическото богословие, което свързва Христовото присъствие преди всичко със Съда в края на света (когато ще бъдат поделени наградите и наказанията), православно-то богословие подчертава непрестанното присъствие на Христос в света. Ако Господ Христос не би бил дори за момент в света след Своето Възнесение, християните не биха имали вечен живот. Затова след Възнесението Христос е изпрати/i Духа Утешителя, Който утешава вярващите до Второто пришествие, когато те отново ще видят Христос, както са Го видели апостолите при Възнесението Му на небето. До този Ден и час Христос невидимо присъства в Църквата чрез Светия Дух, Който като Дух на общението поддържа вярващите в непрестанно единство с Христос.

За да бъде единството на Христос и вярващите действено като съборно единство в Светия Дух, било у необходимо да се случи събитие, в което общението на верните с Него ще се прояви. Това събитие на благодатно общение на Бога с човеците е светата Евхаристия. В Православната църква Евхаристията от самото начало е разбираана като Този и Същият Христос, присъстващ на земята през всички векове<sup>244</sup>. По думите на св. Николай Кавасила Той е „винаги с нас и ще бъде завинаги с нас, пазейки Своите обещания“<sup>245</sup>, защото тук, в Църквата, т. е. в Литургията, е наистина *дом Божий* (Бит. 28:17).

## СПАСЕНИЕТО НА ЧОВЕКА И СВЕТА В ХРИСТОС

Спасението в християнски смисъл означава преодоляване на смъртта и придобиване на вечен живот. Понеже хората са били отделени от Бога отначало по природа, а след падението — чрез греха и смъртта<sup>246</sup>, Бог, за да спаси света, е преодолел отделеността по природа чрез Въплъщението, победил е греха със Своята смърт на Кръста, а последното препятствие — робството на смъртта — е изгонил от природата чрез Своето Възкресение<sup>247</sup>. Богочовекът Христос, бидейки *първороден измежду мъртвите* (Кол. 1:18), по думите на апостол Павел е първият Благовестител на нашето спасение, първият Евангелист на новия, вечния живот. За това тълкуванието на цялата история на света и на спасението на човека е невъзможно без Личността на Христос.

Становището, че спасението е преодоляване на смъртта, изисква да отговорим на въпроса откъде идва смъртта в света? Библейското учение, представено в началото на Стария Завет, според което светът е сътворен от нищо, предполага, че светът има начало (срв. *Бит. 1:1*) и сам по себе си не е вечен. Това означава, че в своето съществуване светът е заобиколен от небитието, от което е призван в битие. Създадените от благодатта и волята на Твореца творения са осъдени на смърт, ако останат извън общение с Бога.

#### *Уникалността на човека в света*

Светът не може да се опира на своите сили и да черпи живот от себе си. За да може той да преодолее небитието, необходима е личност, която ще го доведе до единство с Бога. Човекът е сътворен заради вечното съществуване на света в общение с Бога. Библейският разказ за сътворяването на човека свидетелства за неговата уникалност по отношение на всички други живи същества, което се вижда и от факта, че той е създаден в края на сътворението, като венеч на всички творения. Бог е сътворил човека с цел да съедини света и цялото творение със Себе Си.

Единствено човекът има възможност да издигне света над преходността и да го принесе на Бога. Доколкото със своята природа човекът е свързан с творението, неговото спасение зависи непосредствено от спасението на света. Именно за да може човекът да преодолее смъртта, необходимо е заедно с него и цялата природа да стане безсмъртна по благодат.

#### *Спасението на творението в Господ Христос*

Спасението на творението предполага различния начин на съществуване на света, който се проявява именно в неговото непосредствено принасяне на Бога. Понеже принасянето на света на Бога в

този век е *икона* (= образ) на неговото бъдещо съществуване, то това означава, че то не може да бъде отнесено само към човека, който е по образ (= икона) Божий, а трябва да бъде принесен чрез Човека, който е едновременно и Син Божий. Господ Иисус Христос е истински образ (= икона) на невидимия Бог (Кол. 1:15) и в Него се корени окончателната надежда за спасението на света. Той е *роден преди всяка твар* (Кол. 1:15), в Него творението е достигнало единение с Бога, защото *всичко чрез Него и за Него е създадено* (Кол. 1:16). Човешката природа е прославена в Господ Христос, защото Той е *първороден измежду мъртвите* (Кол. 1:18), Възкръсналият Господ, Който е принесъл цялата природа на Бога. Със Своето Възкресение Господ Христос е дал залог за възкресението на цялото творение. Творението ще съществува и във вечността по мярката на своето отъждествяване със Сина и по мярката на принасянето му на Отца в този век в светата Евхаристия като Тайнство на Бъдещия век.

Съществуват немалко проблеми във връзка с въпроса за спасението на човека и света. На Запад, а в известна степен и на Изток, спасението се свързва само с неизвестния ден на съда, когато Бог ще раздели човеците на праведни и неправедни. От православното разбиране на прародителския грях като отделяне на човешката природа и на природата на света от Бога следва, че спасението предполага връщането към Бога и непрестанното общение с Него. Това може да стане само чрез ежедневното мъчително умиране на стария и чрез раждането на новия човек. Новият живот в Христос се осъществява в Евхаристията и в подвига. Това означава, че спасението не се отлага, а непрестанно се извършва в Църквата *тук и сега: Ето сега благоприятно време, ето сега ден на спасение!* (2 Кор. 6:2). Съдът на този свят се извършва всеки път, когато Господ Иисус Христос идва в Евхаристията, представяйки така Своето Второ и славно пришествие.

На Запад под влиянието на Августин се е появил още един проблем, свързан с въпроса за спасението. Според Августиновото разбиране безсмъртието на човека се основава върху безсмъртието на душата. Тъй като според Августин душата е безсмъртна, то спасението е гарантирано само за човека, докато природата е осъдена да умре, защото няма душа. Оттук следва, че Бъдещото царство е царство на душите. Душата дори не може да има реално общение с такава различна същност, каквата е тялото<sup>248</sup>. Августин е допълнил това свое учение, като е включил в сферата на безсмъртието и човешкото тяло, но не и целия растително-животински свят.

Августин обаче е пропуснал да види, че при самото му сътворяване цялото творение е предназначено за нетление и затова то цялото трябва да възкръсне заедно с човека. Своето освобождение от

тлението и смъртта творението може да има само в свободата на чедата Божии, защото след Възкресението *и самите твари ще бъдат освободени от робството на тлението при славното освобождение на синовете Божии (Рим. 8:21)*. Това освобождаване е възможно единствено чрез съдействието на човека с Бога, чрез осиновлението от Бога и благодатното обожение на света. И едното, и другото обаче е възможно единствено в Христос, Сина Божий.

### ВЪПЛЪЩЕНИЕТО НА СИНА БОЖИЙ

Заради престъпничеството на първия човек Адам светът е отпаднал от единението с Твореца. Човекът и светът са могли да придобият вечен живот единствено в общението с несътворения Бог. Веднага след падението нашите прародители са очаквали Спасителя, Който им е бил обещан от Бога. Това се вижда и от думите, които Ева казва след раждането на Каин: *придобих човек от Господа (Бит. 4:1)*. Изкупителят на човешкия род обаче не е можело да бъде Някой, Който се е родил по същия начин, както и останалите човеци — а за всички хора важат думите на псалмопевец Давид: *в беззаконие съм заченат, и в грях ме роди майка ми (Пс. 50:7)*<sup>249</sup>. Ако Извършителят на изкуплението е обикновен човек, тогава то щеше да бъде нереално, защото според св. Василий Велики „не може брат да спаси брата, нито някой самия себе си, защото Изкупителят трябва да бъде много по-високо от оня, който вече е поробен и роб“<sup>250</sup>.

Бидейки сътворен, човекът не е могъл да бъде извършител на спасението на света. От една страна, Спасителят е трябвало да бъде съединен със сътворената природа, а от друга — като Личност е трябвало да бъде несътворен. Следователно Спасител на света е могъл да бъде само несътвореният, безсмъртен и вечен Бог, но Бог, Който ще осъществи най-тясно единство със сътворената природа. Във Въплъщението на Христос са се изпълнили и двете условия: инициативата за спасението е произтекла от Бога, а спасението на света се е извършило, когато предвечният Син Божий станал човек.

#### *Въплъщението — свободен акт*

Раждането на Господ Христос е станало извън и над закона на природата. Св. Леонтий Византийски казва, че „нито първото раждане“ от Отца, „нито второто раждане са имали нещо общо с някое друго раждане“<sup>251</sup>. Раждането на Бог Логос в тяло не е станало според природна необходимост, а по Божие благоволение<sup>252</sup>.

В Свещеното Писание се казва, че Господ Христос е заченат от Светия Дух и Дева Мария без участието на мъж. От описанието на

събитието на зачатие на Господ Иисус Христос виждаме, че Дева Мария отговаря на вестта на архангел Гавриил първо с въпроса: *как ще бъде това, когато аз мъж не познавам* (Лука. 1:34). Думите на Богородица показват, че Христовото раждане не е било обикновено и че за неговото извършване е била необходима вярата. Само с вяра е било възможно да се приемат думите на архангела: *Дух Светии ще слезе върху ти, и силата на Всевишния ще те осени* (Лука. 1:35); ... *защото у Бога няма да остане безсилна ни една дума* (Лука. 1:37).

*Въплъщението* — *отговорът на Богородица на Божията любов* Пресвета Богородица не е била принудена да приеме призива на архангел Гавриил. Като свободно същество тя е можела да каже и „не“ на Бога. Въпреки това тя е разбрала своята свобода като служение на Бога и затова се е съгласила, като казала: *ето рабинята Господня; нека ми бъде по думата ти* (Лука. 1:38). Ако Дева Мария беше казала на Бога „не“, както са направили нашите прародители Адам и Ева, тогава спасението на човека и света отново би било поставено под въпрос. Нейното *да* в отговор на Бога е било израз на безкрайна любов към Господа, а пълнотата на любовта е в девството, т. е. в „светостта на душата и тялото“<sup>253</sup>, както казва св. Йоан Златоуст. От тази преизобилна целомъдрена любов Девата е родила Бога в тяло и е станала Богородица, т. е. „истинско жилище на Бога, Който всичко поддържа“<sup>254</sup>.

Тайната на Въплъщението, смисълът на зачатие и раждането на Христос не е в показването на Божието всемогъщество, а в проявата на Божията свобода — чрез Светия Дух, и на човешката свобода, олицетворена в Пресветата Дева Богородица. Чрез свободното приемане на Божието благоволение от страна на Пресветата Дева Бог става човек, като остава предвечен Бог. Затова заедно със светите апостоли св. Василий Велики може да благовести: „Бог е на земята, Бог е между човеците, ... Бог е в тяло“<sup>255</sup>. Св. Йоан Дамаскин подчертава, че Синът Божий наистина се е родил в тяло и се е родил „не богоносен човек, а въплътеният Бог“<sup>256</sup>. Св. Атанасий Велики подчертава, че „Господ Христос не е бил първо човек и след това да е станал Бог, а като Бог е станал човек, за да ни обожии“<sup>257</sup>.

*Въплъщение и изкупление* В Символа на вярата изповядваме, че Въплъщението е станало *заради нас, човеците, и заради нашето спасение*. „Синът Божий стана Син Човешки, за да може и Синът Човешки да стане Син Божий“<sup>258</sup>, казва Св. Иринеи Лионски. По думите на св. Атанасий Велики: „Бог се въчовечил, та ние да се обожим“<sup>259</sup>. В Господ Христос чрез Въплъщението е възстановена вътрешната връзка и единство между Бога и човека, осъществено е

пълното единство на несътворената и сътворената природа.

В светоотеческата литература Въплъщението се свързва най-непосредствено с изкуплението. Светите отци, като се започне от св. Иринея Лионски през св. Атанасий и всички велики отци от IV в., виждат във Въплъщението основната причина за изкуплението. Това учение се допълва от св. Максим Изповедник, който подчертава, че Въплъщението е предвидено в първоначалния Божий план за сътворението и е било независимо от грехопадението<sup>260</sup>. Св. Максим Изповедник е искал да подчертае не една част от изкупителния Божий план за човека и света, а тайната на Въплъщението на Логоса като цяло, като изпълнение на Божия промисъл<sup>261</sup>. Спасението като крайна цел на Христовото Въплъщение не може да се ограничи само до изкуплението от връзките на смъртта. Цялото библейско и светоотеческо предание вижда именно в обожението „най-висшия смисъл на спасението, първата и последна цел и назначение на целокупното творение“<sup>262</sup>.

По думите на св. Максим Въплъщението на Христос, т. е. раждането на Сина Божий в тяло е „добро вол на тайна заради благостта (Божия) към хората“ и „доброволно слизване в тяло“<sup>263</sup>. Вследствие на това Христовото Въплъщение като изпълнение на предвечния план на Света Троица и най-важното дело на Божията икономия и не е можело да бъде обусловено от нищо. В този смисъл то не е обусловено и от прародителския грях<sup>264</sup>. Христос би се въплътил независимо от Адамовото падение, защото крайната цел на сътворяването на света е единството на човека и света с Бога в Христа Исуса. Тази гледна точка потвърждава и св. Николай Кавасила, който казва, че човекът е сътворен именно заради новия човек Христос, „като правило и норма...“, за да може да приеме Бога<sup>265</sup>. Св. Григорий Палама пише, че „самото сътворяване на света отначало е заради Него (Христос), тъй като е създаден по образ Божий, за да може да вмести в себе си Първообраза“<sup>266</sup>. Това е възможно, защото чрез своя образ човекът може „да се стреми към своя Първообраз“<sup>267</sup>, т. е. към Христос.

И ако човекът, „пожелавайки лъжливо обожение“<sup>268</sup>, е отпаднал от първоначалния план за спасението, Бог според учението на св. Максим Изповедник не се е отказал от него и от света, а е променил първоначалния план. Целта е останала същата, а това е Лотосът — Христос, т. е. единството на човека и света с Бога в Христос. Променен е начинът на постигането на тази цел, т. е. начинът за осъществяване единството на човека и света с Бога. Св. Максим казва, че ако Адам не беше съгрешил, Христовият живот на земята би бил по-различен и без трагичните последици, които Той е взел върху Себе Си — Кръстът,



страданията и смъртта<sup>269</sup>.

*Въплъщението — откриване на новото творение*

Влизането на Сина Божий в историята от самото начало е предполагало отричането на всичко греховно и отчуждено в човешката история. Това е било възможно, защото Въплъщението на I Христос е било в Светия Дух. Именно благодатното присъствие на Светия Дух прави възможна промяната на хода на човешкото съществуване от неестественото и греховното към начина на съществуване на новото творение. Новия начин на съществуване, свободен от последиците на прародителския грях, е проявила Дева Мария в момента, когато тя, изпълнена със Светия Дух, е приела Божието благоволение да бъде Божия Майка, да роди Спасителя на света, т. е. да роди по свръхразумен начин Бога в тяло<sup>270</sup>.

Решението на Пресвета Богородица да роди Божия Син в тяло не е било резултат от моментен избор, а израз на нейната вяра и живот, който е бил изцяло в служение и посвещение на Бога. Именно по тази причина Рождественският пост в Църквата се преживява като период, в който решаваща роля има животът на Пресветата Дева. Във времето от празника Въведение на Пресвета Богородица (в началото на поста) до празника Рождество Христово в богослужебния живот на Църквата е събрано историческото време на живота на Дева Мария от нейното въвеждане в храма до раждането на Спасителя. Това е едновременно и времето на новото раждане на Господ Христос в душите на вяраващите, защото Неговото слизване на земята е залог за нашето възхождение на небето и за вечното единение с Него.

## ЛИЧНОСТТА НА БОГОЧОВЕКА ХРИСТОС

*А. Единство на двете природи в Личността на Христос* Въз основа на библейския разказ за раждането на Спасителя може да се заключи, че за спасението на света е било необходимо единството на Бога и човека, т. е. единството на нетварната и тварната природа. Според свидетелството на евангелист Йоан, Бог е станал човек и е приел човешка природа: *Словото стана плът (Йоан. 1:14)*. Апостол Павел определя Въплъщението: *велика е тайната на благочестието (1 Тим. 3:16)*.

Единството на двете природи в Личността на Христос е можело да стане само свободно. Свойствата на нетварната природа са толкова различни от тези на тварната, че тяхното единство е невъзможно. Господ Иисус Христос е станал човек само по свобода, която има като несътворен Бог. Единството на двете природи в

Христос е пълно и свободно, тъй като Христос след съединението е останал изцяло Бог и е станал изцяло човек. В Христос *телесно обитава всичката пълнота на Божеството* (Кол. 2:9) така, че нищо от двете природи не липсва.

Светите отци са изповядали истината за Въплъщението в Никео-Цариградския символ на вярата, в Халкидонския орос, както и в решенията на всички Вселенски събори. За историята на Църквата от най-голямо значение е Изповеданието на вярата на отците от Четвъртия вселенски (Халкидонски) събор (451 г.). Съдържанието на Халкидонския догматически орос (решение) е следното: *Следвайки светите отци всички в съгласие поучаваме да бъде изповядван единия и същ Син, Господ наш Иисус Христос, съвършен по божество и съвършен по човечество, истински Бог и истински човек, с разумна душа и тл\o — единосъщен на Отца по божество и единосъщен на нас по човечество — във всичко на нас подобен, освен в греха — предвечно от Отца роден по божество, а в последните дни заради нас и нашето спасение от Мария Дева Богородица [роден] по човечество — единият и същ Христос, Син, Господ, Единороден, в две естества неслитно, неизменно, неразделно и неразлъчно познван, така че със съединените съвсем не се отрича различието между двете естества, а напротив — запазва се свойството на всяко естество и двете се съединяват в едно лице и една ипостас, не на две лица разсичан или разделян, но единия и същ Син Единороден, Бог Слово, Господ наш Иисус Христос, както в старо време пророците за Него [учеха], както Сам Господ Иисус ни научи и както ни предаде Символът на нашите отци.'*

Според Халкидонския орос двете природи на Христос са съединени *неслитно, неизменно, неразделно и неразлъчно*<sup>272</sup>. От казаното следва, че двете природи в Господ Христос са съединени *неразделно*, т. е. винаги са в общение една с друга. И ако единството е пълно и неразделно, това не означава, че е възможно смесване на двете природи, защото те са съединени *неслитно*. Различаването, но не и разделянето на двете природи в Христос, отхвърля всяка мисъл за тяхното сливане. Природите са съединени и *неразлъчно*, което означава, че никога във вечността едната няма да се раздели от другата. Двете природи в Господ Христос са съединени и *неизменно*,

' Цит по: Символите на Църквата. От апостолския век до тържеството на православие. Подг. М. Стоядинов. ВТ, 2006. — Бел. ред.

което означава, че на всяка природа е свойствена *неизменността*. Неизменността на природите е възможна, защото като Личност Господ Христос винаги действа като Бог, със Своята Божествена природа, и като човек, със Своята човешка природа.

*Христос — една Личност в две природи*

В споровете относно начина на съединение на двете природи в Господ Христос е поставян въпросът дали Христос е изцяло човек, макар и да няма сътворена човешка личност? Тази дилема е била поставена от Несторий, който е смятал, че човечеството в Христос е подценено, тъй като Неговата човешка природа няма Своя сътворена личност. Отговорът на Несториевия въпрос е изисквал ясно да се определят понятията *личност* и *природа* и да се обясни тяхното отношение в Господ Христос. Синът Божий като съвършена божествена Личност може да създава отношение само с човешка природа, която е Негова. Така, както има от вечност цялата Божествена природа, Единородният Син с Въплъщението приема в Себе Си и цялата човешка природа, като ѝ дава нов начин на съществуване. Твърдението, че Христос трябва да има и човешка личност, защото има човешка природа, означава да подчиним Божествената Личност на сътворената природа. По-нататък това би означавало Господ Иисус Христос да се разделя на две личности, както е смятал и Несторий. Тъй като човешката природа в Господ Христос е пълна и има личностно основание в Логоса, не е било необходимо тя да има своя отделна сътворена човешка личност, както е смятал Несторий.

Единството на божествената и на човешката природа веднъж завинаги е осъществено в личността на Сина Божий. Ако Христос като личност беше сътворен човек, тогава спасението на човешкия род щеше да бъде поставено под въпрос. Това би било т. нар. релативно единство (стхеикт! ево>аг!) и спасението в такъв Христос не би било възможно. Спасението на всички хора и на целия свят е възможно тъкмо, защото човешката природа на Христос няма своя сътворена личност.

В Христос Неговата човешка природа осъществява в пълнота логоса на своето съществуване и го осъществява, защото носител на природата е Божият Логос. Такова отношение между логоса на Христовата човешка природа и Логоса е основата и залогът за новото съществуване на творението. Новият живот в Христос, осъществен заради единството на двете природи в Личността на Логоса, е достъпен за всички човеци, т. е. за цялата човешка природа, но го постигат онези, които вярват в Богочовека Христос. Това са онези, които са съгласували логоса на своето битие с вечния Логос, в Когото и заради Когото всичко е сътворено.

*Общението с Отца — източник  
на идентичността на Христос*

От казаното дотук ясно се вижда, че като е станал човек, Синът

Божий е дал нови възможности на човешката природа да съществува по божествен начин, т. е. да придобие *обожение*. Дали обаче Неговото Въплъщение води до „умалвяване“ на Божеството? При Въплъщението Синът е приел тварна природа и е встъпил в нови отношения с хората (роден е от Дева, става евреин от Назарет, има Свои ученици). Макар да влиза в нови отношения, Господ Христос остава неизменяем Бог, без да прекъсва вечното Си общение с Отца. Като влиза в общение с хората, Той не променя Своето Аз, Кое то от вечност има чрез отношението Си с Отца, а определя всички нови отношения чрез това отношение.

Тъй като Господ Христос в Своята Личност има две природи, необходимо е да се отговори и на въпроса дали, когато казва Аз, Той има едно или две съзнания за Себе Си и дали има съзнание за Себе Си като човек, или като Бог? Да се говори за две самосъзнания в Христос означава да се говори за две личности в Него. Съзнанието на Христос за Себе Си е Неговото Аз по отношение на Отца. Господ Христос основава Своята идентичност именно върху личното общение с Отца, което се потвърждава от Неговия живот на земята. Той страда и защото не иска да прекъсне общението с Отца. Христос гледа на опита на апостол Петър да Го отклони от страданията като на заплахата за връзката и отношението Му с Отца и затова му казва: *махни се от Мене, сатана! Защото мислиш не за това, що е Божие, а що е човеческо* (Марк. 8:33). Според св. Максим Изповедник тези думи „не са имали оскърбителен тон“<sup>273</sup>. В мислите си апостол Петър се отъждествил с дявола неволно, неговият мотив не е бил същият като този на сатаната. И докато той, отклонявайки Христос от страданията, се ръководи от „крайното човеколюбие, намерението на дявола е насочено срещу нашето спасение“<sup>274</sup>. Според св. Максим Господ е „искал да покаже, че естественото развитие не трябва да се търси в свръхестественото“<sup>275</sup>, т. е. че и Неговото лично съществуване, и идването в плът, и страданието са изцяло отвъд закона на сътворения (огреховен) свят. Онова, което важи за творението безусловно, ни най-малко не важи за неговия Творец (срв. Мат. 16:23).

Ако Господ Христос се беше отклонил от страданията, Той би бил само човек, който свързва своята идентичност със света, би изгубил вечната идентичност на Сина, а именно това е ереста на Несторий.

#### *Общението с Христос — извор на християнската идентичност*

С влизането си в Църквата християните са призвани да свържат своята идентичност със Сина Божий и да признаят Бога за Отец. Бог наистина ще стане наш Отец, ако подчиним всички други отношения на общението с Него (срв. Мат. 10:37-38). Най-красноречивият пример

за следване на това общение с Бога са дали светите мъченици, които като изповедници на вярата са показали пълна готовност да отидат навсякъде заради Божия Агнец (срв. *Откр. 14:4*), без да се страхуват за живота си, защото твърдо вярвали в Христовите думи: *Който е запазил душата си, ще я изгуби, а който е изгубил душата си заради Мене, ще я запази (Мат. 10:39)*. Следването на Христос е условие за осъществяване на личното единение на всеки християнин с Бога, т. е. условие за придобиването на вечна идентичност и съществуване в Бога.

*Б. Единство на двете воли и енергии в Христос* С Въплъщението Синът Божий е приел не само човешка природа, но и човешка воля и енергия. Освен свършената божествена природа, воля и енергия, Той има и свършена човешка природа, воля и енергия. Господ Иисус Христос е една природа с Отца по Божество и има същата воля и енергия, както и Отец, но е и същата природа като нас, което означава, че има същата воля и енергия, както и ние.

Учението за двете природни воли и енергии в Христос е засвидетелствано в Свещеното Писание, а присъства и в съчиненията на всички велики отци на Църквата. Св. Атанасий Велики намира основанието на учението за двете воли в Христос — човешка, която принадлежи на тялото, и божествена, която принадлежи на Бога — в Гетсиманската молитва (срв. *Йоан. гл. 17.*)<sup>276</sup>. Неговите възгледи са доразвити от св. Максим Изповедник<sup>277</sup>, а систематично ги е изложил св. Йоан Дамаскин<sup>278</sup>.

*Еретическите учения на монотелитите и на моноенергитиците* Във връзка с учението за двете воли и енергии в Господ Христос са се появили еретическите учения на т. нар. монотелити (грц. ρ.βνο ΟεХтцха — 'една воля') и на моноенергитиците (грц. jaovti ever-yeia — 'една енергия'). Монотелитите са вярвали, че Христос има една воля, и са я отнасяли към Неговата Личност, а не към природата, както православните<sup>279</sup>. Те не разбирали как една личност може да има две воли. Светите отци са подчертавали връзката на волята и природата и за тях природата не съществува, ако няма своя воля. Това означава, че човешката природа в Христос би била непълна, ако не беше имала своя воля. Следователно Христос има две воли, защото има две природи<sup>280</sup>.

Монотелитите са смятали, че ако в Христос като един субект има две воли, те по необходимост трябва да бъдат противопоставени. Това становище са отхвърлили отците от Шестия вселенски събор, които подчертават, че двете природи и техните воли не се противопоставят, а взаимно се проникват, и че едната Личност на

Логоса — Богочовекът Христос задейства своите две природни воли. Двете воли в Христос са съединени, както и двете природи: неразделно, неизменно, неразлъчно, неслитно.

Съединявайки се с божествената природа, човешката става и сама обожена в Личността на Христос. Заради това единство човешката воля на Христос — като воля на самия Логос — става обожена. С други думи, същият Логос иска и онова, което е божествено, и онова, което е човешко. В Него двете воли не са противоположни, а човешката воля се подчинява и следва всемогъщата божествена воля. Затова и Христос казва: *слязох от небето, не за да върша Моята воля, а волята на Отца, Който Ме е пратил (Йоан. 6:38)*. Съгласието на волите подчертава и св. Григорий Богослов, като казва, че „човешката воля на Спасителя не е противоположна на Бога и цялата е обожена“<sup>281</sup>.

#### *Начинът на съединение на двете енергии в Христос*

Учението за двете енергии в Христос се основава върху свързаността на природата с енергията. Според св. Максим Изповедник природата никога не съществува без енергия, недействена<sup>282</sup>. Това означава, че съгласно броя на природите, в Господ Христос съществуват две енергии: божествена и човешка<sup>283</sup>. Двете природни енергии, както и двете природни воли, са съединени *неразделно, неизменно, неразлъчно, неслитно*.

Тъй като личността на двете природи на Христос е една, то Логосът иска и действа не поотделно, а единно — всяка от двете природи с участието на другата. В делата на Сина в света по разликите на действията и волите разпознаваме разликата на природите. Във вътретрочните отношения въз основа на тъждествеността на волята и на действието на Отца и Сина и Светия Дух познаваме тъждествеността на природата. Волята и енергията отнасяме към природата и наричаме *природни*. Ако биха ги отнасяли към Личността, това би означавало, че Света Троица има три воли и три енергии, а това би довело до тритеизъм.

#### *В. Последници от единството на двете природи в Христос*

С Въплъщението на Сина Божий човешката природа се издига до личностното състояние, в което се намира божествената природа, т. е. обожавана се, макар да няма своя сътворена личност. В Личността на Логоса тя (човешката природа) се обожавана, като влиза в общение с Неговата божествена природа, без обаче да престава да бъде това, което е. Също така и божествената природа не престава да бъде това, което е, и не става човешка.

Двете природи запазват своите свойства, но поради единството

в Личността на Христос всяка от тях получава свойствата на другата и това се нарича *предаване на свойствата*. Към това ни насочват и думите на Свещеното Писание: *Син Човеческий, Който пребъдва на небето* (Йоан. 3:13); *не биха рюпнали Господа на славата* (1 Кор. 2:8). Всичко, което Господ Христос прави като Бог, става свойство на човешката природа и онова, което прави като човек, се предава на божествената природа.

Тъй като размяната на свойствата на двете природи е на личностно равнище, т. е. в Личността на Христос, тя не влияе върху другите две Личности на Света Троица. Ако не би било така, тогава свойствата на Христовата човешка природа биха се пренесли и върху Отца и върху Светия Дух. Само Синът Божий обаче е приел тяло, възплътил се е и остава възплътен векове.

От учението за единството на двете природи в Личността на Христос следва:

а) Христос не съществува като индивид, тъй като във Възплъщението е приел цялата човешка природа. Единството на двете природи в Христос, т. е. „съединението на двете природи в една Личност“<sup>284</sup>, в Църквата като Тяло Христово е източник на обожението на човешката природа.

б) Тъй като обожението не съществува извън Личността на Христос, необходимо е всеки човек, който иска да се спаси, като подражава на Христос, да стане носител на цялата човешка природа. Това може да стане чрез благодатта на Светия Дух чрез единството с божествената природа в Личността на Логоса. В това единство човек придобива нов, кенотичен начин на съществуване, така че чрез Божията благодат той приема в себе си цялото творение. По този начин човекът става средоточие на сътворения свят, „макрокосмос в микрокосмоса“. Всеки истински вярващ става „малък Христос“, а неговото аз става съборен носител на цялата човешка природа. Макар и съворен, човекът получава божествени възможности, защото в Църквата, в общение с всички светци, той се уподобява на Бога, като подражава на ипостасния начин на съществуване на човешката природа в Христос.

в) Извън Църквата няма обожение, тъй като няма обожение извън Христос, защото, по думите на св. Йоан Златоуст, „Христос е взел върху Себе Си тялото на Църквата и е направил Църквата Свое тяло“<sup>285</sup>. Обожението е невъзможно извън Църквата, защото като съборен Богочовешки организъм Църквата проявява начина на съществуване, по който съществува Възкръсналото тяло Христово. Ако някой не участва в живота на това Тяло, тогава той не участва в обожението.

## СТРАДАНИЕТО И ВЪЗКРЕСЕНИЕТО НА ХРИСТОС

Върх на Божията икономия са събитията на славното Страдание и Възкресение на Христос. Тези събития са основата на нашата вяра, защото в тях Господ Иисус Христос е освободил човешкия род от оковите на смъртта и му е дарувал вечен живот. Значението на Възкресението посочва апостол Павел в своето обръщение към коринтяните, когато казва: *ако пък Христос не е възкръснал, то празна е нашата проповед, празна е и вашата вяра (1 Кор. 15:14)*. Като следва апостол Павел св. Максим Изповедник подчертава, че в тайната на Кръста и Възкресението Христово се крие цялата „съдба“ на света и човешкия род<sup>286</sup>.

Всички събития от живота на Христос — от Въплъщението до Възкресението и Възнесението на небето — трудно могат да бъдат разбрани от позицията на човешката логика. Особено трудно е да се приеме и да се обясни страданието на Христос. Как безсмъртието на Сина Божий, което Той има от вечност, може да се примири и да се свърже с Неговото страдание на Кръста във времето на Пилат Понтийски?

### *Опит за обяснение на Христовото страдание*

Юдеите са търсели видими личби (срв. 1 Кор. 1:22) и изпадайки в съблазън, не са могли да повярват, че Христос като Бог е могъл да бъде разпнат на Кръста. Елините пък са смятали Неговото Разпятие за безумство (1 Кор. 1:23). Църквата чрез устата на апостол Павел е възвестила разпнатия Христос, *Който за иудеи е съблазън, а за елини безумство, пък за самите призвани, както иудеи, тъй и елини — Божия сила и Божия премъдрост (1 Кор. 1:23-24)*.

Още в най-ранния период от историята на Църквата са се появили еретици *докети*, които са смятали Христовото Разпятие и смърт за привидни. И заедно с вярата на Църквата в страданието и Възкресението на Христос е имало и такива, които са казвали, че на Кръста е страдал не само Синът, но и Отец, тъй като Синът не може да се отдели от Отца. Това учение поддържали *патропасхитите*. Църквата е отхвърлила твърдението и на едните, и на другите и ясно е изразила вярата, че на Кръста е страдал Синът Божий.

Как обаче да се обясни страданието на безстрастния Бог и то да не се привнесе във вечния план на Божието съществуване или пък да не се стигне до ереста на докетизма? С други думи как е възможно безстрастният Бог да е приел върху Себе Си последиците от падението, Кръста и страданието? На човеците винаги е било по-лесно да приемат събитията, в които Бог е прославен, отколкото



онези, в които се проявява Неговото смирение.

#### *Свободата в страданието на Христос*

Въплъщението и страданието на Христос не могат да се обяснят без свободата, която Той има като Бог. Господ Христос не е страдал по принуда и както свободно е приел тяло, така свободно е и страдал в тяло. Синът Божий е можел да пострада и да бъде разпнат на Кръста именно затова, че като Личност е свободен да създава отношения със света, които са само Негови. Само Синът се въплъщава и страда, Отец благоволи, а Светият Дух съдейства във всичко, което Синът прави в света.

Господ Иисус Христос страда и, макар че има безстрастна божествена природа, Той страда със Своята страстна човешка природа, като Личност, правейки това заради нашето спасение. Това обаче изобщо не означава, че Христос е разделен на две „части“ и че човекът умира, а Бог възкръсва. Един е Христос, Един и Същ, Който страда и възкръсва. Ако Христовото страдание се отнасяше само към човека Иисус, тогава Неговата кръв не би има спасително значение за нас.

Един от важните въпроси е дали Бог умира на Кръста? Синът Божий при Въплъщението приема всичко, което принадлежи на човека, освен греха. Това означава, че като идва в света след греха на Адам и като става човек, Христос може да приеме и самата смърт. Св. Кирил Александрийски казва, че безстрастният „Логос е пострадал тялом“<sup>287</sup>. Следователно за Бога, Който е станал човек, може да се каже, че страда и умира на Кръста. Пред нас е тайна, която не е лесно да се обясни и която се приема единствено с вяра в Бога, Който е свободен не само когато показва сила, но и когато показва немощ.

#### *Отношението между Сина и Отца в страданието и смъртта на Христос*

Ключов е и въпросът дали Господ Христос престава да бъде Бог, защото страда и умира? Истината, че Господ Иисус Христос остава Бог и при страданието, се обяснява с това, че и при Своето Въплъщение и през целия Си живот на земята Той не прекъсва общението Си с Отца, защото да престане да бъде Бог означава именно прекъсване на това общение.

Важно е да се отговори и на въпроса дали, ако Синът умре, Света Троица престава да съществува? Ако Господ Иисус Христос беше страдал със Своята божествена природа, тогава Неговото страдание би се отнасяло към цялата Света Троица. И ако смъртта

имаше последна дума над Христос, ако отношението между Христос и Отца беше нарушено, тогава Бог би умрял, би умряла Света Троица. Смъртта обаче е била победена. Като активирал смъртта, за да умъртви и да победи Бога, сатаната е паднал в клопка и са били победени и той, и смъртта. Сатаната измамил прародителите чрез дървото за познаване на добро и зло, но самият бил измамен чрез кръстното дърво. Затова в църковната песен се казва: НМЖЕ ПДДЕ дреБот гшистнввш тоБом прлстнксА<sup>288</sup>, т. е. онзи, който е измамил чрез дървото (Адам и Ева), с него (т. е. с кръстното дърво) е измамен.

Като говори за смъртта на Господ Иисус Христос св. Йоан Дамаскин казва: „Както с появата на светлината изчезва тъмнината, така тлението беше изгонено с идването на живота...“<sup>289</sup>. „Макар Христос да е умрял като човек, а Неговата света душа да се е отделила от пречистото Му тяло, Божеството е останало неразделно и от двете (т. е. и от душата, и от тялото), защото едната Личност не се е разделила на две, защото и душата, и тялото едновременно изначално в Личността на Логоса са имали своето битие; и макар да са били разделени в смъртта, всяко от тях е останало с едната Личност на Логоса (Христос)“<sup>290</sup>. Смъртта като разделяне на душата и тялото, наистина се е активирала, но тя не е могла да прекъсне общението на душата, която е била в ада, и на тялото, което тридневно е лежало в Гроба, с Бога<sup>291</sup>. Макар душата да е била отделена от тялото, тя е останала в единство с него посредством Логоса. Следователно смъртта не е могла да наруши общението на душата и тялото с Логоса, *понеже тя не можеше да Го удържи (Деян. 2:24)*, и, разбира се, тя не е могла да разруши отношението между Христос и Отца.

Нещо подобно е било и в Гетсимания. Макар там да се проявява човешка воля на Христос, отношението между Сина и Отца остава непрекъснато. Неговите думи: *нека Ме отмине тази чаша*, не са последните и Неговата човешка воля веднага се подчинява на Божията воля: *обаже не както Аз искам, а както Ти (Мат. 26:39)*. Следователно, когато Христос иска да избегне смъртта, Той прави това заради свойствата на Своята човешка природа, но едновременно с това Той не може да отхвърли волята на Отца, защото това би означавало нарушаване на вечното общение с Него.

#### *Христовият Кръст — извор на Възкресение и вечен живот*

На Кръста по думите на апостол Павел бе разпнат *Господ на славата (1 Кор. 2:8)*. Кръстът се преживява като средство на победата над смъртта, а Христос — като Царя на славата<sup>292</sup> (както е представен на фреската с изображение на *Разпятието* в манастира Студеница', а не като изоставен мъченик (както напр. го вижда Дюрер“). Синът

Човешки отива на Кръста, за да се прослави (срв. *Йоан. 12:28 и 13:32*), а Христовият Кръст остава извор на новия и вечен живот. Страданието на Христос е неотделимо от Възкресението. С тридневното погребение на Христос животът е засиял от

' Сту деница е най-авторитетният сръбски манастир, който се свързва с възхода на династията на Неманичите. В края на XII век първият сръбски велик жупан Стефан Неманя построява манастира като своя за- дужбина, а след смъртта на владетеля мощите му са пренесени в светата обител. — *Бел. ред.*

Албрехт Дюрер (1471-1528) — немски ренесансов живописец и гравьор, автор и на теоретични трактати. — *Бел. ред.*  
гроба. Затова на Велики петък се пее: Жнзмъ БО грое<E<sup>293</sup>, а всички песнопения са отнесени към Възкресението: Покиднаелка (траели тбиwhtz ХриТт, ПОКЛЖН ндлз н слдвное Твое Еоск^енТе<sup>294</sup>. На иконите Възкресението се изобразява като Слизане на Христос в ада и освобождаване от оковите на смъртта на всички, които са очаквали благата вест за Възкресението.

#### *Изкупителното значение на Христовата смърт*

Смъртта на Христос е изкупителна и затова в тропара на Възкресение пеем: Хртосх БОСКРЪСЕ НЪЗ МЕРТВЪНЪЗ, ШЕРТЧМ Ф/ВРТН ПОГТРАБЪС Н Т'БИАИХ ВО ГРОГ'ФР ЖНБОТЪ ДАРОВАКЪ (*Христос възкръсна от мъртвите, със смърт смъртта унищожи и на всички в гробовете дарува живот*). Христос е победил смъртта, като преминава през нея, победил я е със Своята смърт. Нашите страдания Той е направил Свои, а Своего Възкресение — наше. С Възкресението Си Христос е победил и нашата смърт (*най-последен враг, който ще бъде унищожен, е смъртта — 1 Кор. 15:26*), което е представено на иконата на Възкресение с вдигането на нашите прародители Адам и Ева от мъртвите. Той е възкресил и четвъртодневния Лазар, показвайки всеобщото възкресение, но само Неговото (Христово) Възкресение е залог за всеобщото възкресение, тъй като в Него възкръсва цялата човешка природа. По думите на отец Георгий Флоровски „смъртта на кръста е делотворна не като смърт на невинния, а като смърт на Въплътения Господ"<sup>295</sup>. Смъртта е победена, защото я е вкусил самият Бог в тялото, което е приел. Пълното понижаване и умаляване на Човека Христос Иисус (срв. *1 Тим. 2:5*) до страдание и кръстна смърт „е станало завършено обожение на нашата природа, която Той принесъл в акта на Въплъщението"<sup>296</sup>.

Възкресението на Христос е начало на новия вечен живот тук, на земята, и обновяване на цялото творение. Затова християните непрестанно прославят Възкресението, особено в Евхаристията, когато

Църквата се проявява като възкръснало Тяло Христово.

### ВЪЗНЕСЕНИЕ И ПЕТДЕСЕТНИЦА

Врх на Божието дело на земята е славното Христово Възкресение. Събитието на Възкресението е било основа на вярата на първата християнска общност, защото Иисус от Назарет е възвестен от Бога за Христос — обещания Месия и Спасител на света. Във вярата на първите християни Господ Иисус Христос се отъждествява със Сина Човешки, Който скоро ще дойде да съди света и да донесе край на историята.

Много места от Новия Завет свидетелстват, че вярващите в ранната Църква непрестанно са очаквали Второто пришествие на Сина Човешки и са били уверени, че то скоро ще дойде. Постепенно те започнали да разбират, че Второто пришествие е „отложено“ за друго време, за което и Господ Христос казва, че *за оня ден и час никой не знае, нито небесните Ангели, нито Син, а само Отец (Марк. 13:32)*.

Тъй като Христовото пришествие се „отлага“, поставят се въпросите къде е Той след Своето Възкресение и какво е нашето отношение с Бога, докато Христос отново дойде?

#### *Христология на Възнесението*

Отговорът на първия въпрос се дава в христологията на Възнесението. На четиридесетия ден след Възкресението Господ Христос се възнесъл на небето и Той до Второто славно пришествие и последния съд на света седи *отца*. Апостолите възвестяват Възнесението, като се позовават на 109. псалом\*: *Защото Давид не възлезе на небесата; но сам говори: „рече Господ Господу моему: седи от дясната Ми страна, докле туря Твоите врагове подножие на нозете Ти“ (Деян. 2:34-35)*.

Когато се каже *отца*, естествено не се има предвид пространствено „отдясно“, а славата, която Синът има от вечност и с която Той е удостоил и нашата човешка природа. Най-дълбокият смисъл на тези думи се състои в това, че със Своето Възнесение Христос е прославен като Господ, а в Него е прославена и човешката природа.

Възнесението е небесно-земно събитие, радост за човеците и за ангелите, за цялото творение. Възнасяйки се на небето, „Господ като човек — защото като Бог изпълня всичко (Еф. 1:23) — е посветил на всеки (ангелски) чин — от най-низшия до най-висшия — по един ден, защото те са имали нужда от пришествието на Господа към тях, защото в Него според апостола е създадено *всичко небесно и земно (Еф. 1:10)*. И след това Той се явява пред Бога и Отца<sup>297</sup>.

Според боговдъхновеното изказване на св. Григорий Пала- ма Господ „се възнесъл в слава и влязъл в неръкотворната Светиня ' На Светините и седнал от дясната страна на небесната слава, като ■ е направил нашата природа съ-престолна и съ-божествена"<sup>298</sup>. С

*' Пс. 109:1. — Бел. ред.*

Христовото Възнесение е открит пътят на всеки вярващ член на Църквата сам да бъде грабнат на облаци (срв. 1 Сол. 4:17) при Второто пришествие. В бъдещото възнесение ще участват всички праведници, старозаветни пророци, които са били възнесени преди идването (Въплъщението) на Христос, както и всички новозаветни праведници, всички вярващи членове на Църквата, чието живеене е на небесата (срв. Фил. 2:9)<sup>299</sup>. С Христовото Възнесение е изпълнен предвечният Божий план за спасението на човешкия род<sup>300</sup> и в пълнота е обновено общението и единението на човека с Бога, за което изначално човекът е сътворен.

#### *Изпращането на Светия Дух Утешителя*

Отговор на втория въпрос — какво е нашето отношение с Бога, докато Христос не дойде отново — ни дава богословието на изпращането на Светия Дух Утешителя, На петдесетия ден (след Своето Възкресение) Господ Христос е изпратил Светия Дух, Когото е обещал: *А кога дойде Утешителят, Когото Аз ще ви пратя от Отца, Духът на истината, Който изхожда от Отца, Той ще свидетелствува за Мене (Йоан. 15:26)*. С това се изпълнило пророчеството на Иоил за изливането на Светя Дух над всички народи (2:28)<sup>1</sup>. До Възкресението словото за спасението, т. е. Евангелието, се проповядвало само на *дома Израилев (Мат. 15:24)*, а едва след Възнесението Божието слово се отправя към *всички народи (Мат. 28:19)*, което става на Петдесетница чрез изливането на благодатта на Светия Дух.

За първите християни Петдесетница е началото на новия опит и на новото отношение с Бога в Личността на Светия Дух — същият Онзи Дух, Който е вдъхновявал пророците на Стария Завет, и Който бил излят във вид на огнени езици *върху всяка плът (Деян. 2:17)*. С други думи на Петдесетница се извършва явяването на Църквата и на нейното спасително дело в света, макар и тя да е съществувала и преди Петдесетница<sup>301</sup>. В православното богословие началото на Църквата се свързва с Христовото Въплъщение. Тя се описва като Самия Христос, Който е нейният краеъгълен Камък, или по думите на апостол Павел — като Самото Тяло Христово.

На Петдесетница Светият Дух се е проявил като Дух Христов, защото Го е изпратил Христос, и като Дух на общението, защото

прави множеството вярващи общност — Църква. Църквата като Тяло Христово и общност на Светия Дух се създава и живее

*·Иоил. 2:28-29. — Бел. ред.*

чрез даровете, които Светият Дух дава в светото тайнство Кръщение, защото *чрез един Дух всички сме кръстени (1 Кор. 12:13)*. Тези дарове намират своето потвърждение и пълнота в светата Евхаристия, където чрез действието на Светия Дух Господ Христос всеки път отново светотайнствено се въплъщава във всеки от духоносните (= носещи Духа) членове на Неговото Тяло, така че те стават и остават едно с Него — Тяло Христово (срв. *1 Кор., гл. 12.; срв. Еф., гл. 1.-2.*). Опитът от общението на верните с Господ Христос в Църквата след Възнесението и Петдесетница е преди всичко есхатологичен опит на Бъдещия век, „защото там, където е Главата, там е и Тялото“<sup>302</sup>.

## ВТОРОТО ПРИШЕСТВИЕ НА СИНА БОЖИЙ И БОЖИЕТО ЦАРСТВО

Като изповядва вярата в Господ Христос Църквата изповядва две Негови пришествия: първото, при Въплъщението, когато Синът Божий е приел образа на раб, и второто — в края на историята, когато Синът Човешки отново ще дойде в слава. Второто пришествие на Сина Божий са възвестили ангелите при Неговото Възнесение: *Този Иисус, Който се възнесе от вас на небето, ще дойде по същият начин, както Го видяхте да отива на небето (Деян. 1:11)*.

Християнството от самото начало се е отъждествявало с вярата във Възкресението и Второто Христово пришествие. Очакването на Христос е засвидетелствано във всички книги на Новия Завет. Апостол Павел завършва Първо послание до Коринтяни с думите: *маран-ат'а'*, а на думите Христови: *да, ида скоро!*, апостол и евангелист Йоан призовава Господа: *Амин, да, дойди Господи Иисусе! (Откр. 22:20)*.

Първата Църква с цялото си битие е живяла заради Второто Христово пришествие, заради онова пълно и свършено общение с Него, когато ще Го види *лице с лице (1 Кор. 13:12)* и ще Го видим както си е (*1 Йоан. 3:2*).

### *Богословието на съда*

И докато първите християни радостно са очаквали Второто Христово пришествие и са преживявали Последния съд като на-

<sup>302</sup> *1 Кор. 16:24 — маран-ат'а'* буквално означава: 'да бъде отлъчен до идването на Господа'. — Бел. ред.

чало на новия и вечен живот, когато винаги с Господа ще бъдем (1 Сол. 4:17), следващите поколения християни постепенно губели радостта от очакването и вместо тази радост се вселявал страхът от Христовото пришествие и Божия съд. За това е допринесло т. нар. богословие на съда, което е получило особен размах на Запад. В него Второто Христово пришествие се тълкува преди всичко като Страшен съд, а Господ Христос се преживява като безмилостен Съдия. Това е напълно противоположно на библейското разбиране за Второто пришествие и за Съда, на който несправедните ще кажат на Бога: *Господи, кога Те видяхме гладен или жаден, или странник, или гол, или болен, или в тъмница, и не Ти послужихме?* (Мат. 25:44). Господ ще победи онези, които ще Го обвиняват, и така ще се изпълни казаното от псалмопевица: „...и да победиш, когато си в съд“ (Рим. 3:4; срв. Пс. 49:6).

#### *Евхаристията — предвкушане на Второто пришествие*

В православния опит Второто Христово пришествие и Съдът присъстват непрестанно в живота и богослужението на Църквата, в съгласие с Христовите думи: *Сега е съд над тоя свят* (Йоан. 12:31). Животът на християните не е откъснат от Господ Иисус Христос, защото Бог присъства на земята чрез Светия Дух — Утешителя в Църквата.

Преди Второто пришествие на Господа сред християните любовта ще охладнее и вярата ще отслабне, ще се умножат ересите и разколите. Преди самия край на историята ще се появи и човекът на беззаконието — антихристът, който ще бъде най-големият противник на Сина Божий и на християнската вяра. Появата на антихриста ще се предхожда от лъжехристи и лъжепророци, които ще покажат *големи личби и чудеса* (Мат. 24:24).

В човешкия род преди свършека на света ще има и такива, които няма да вярват във Второто Христово пришествие и между тях ще се появят присмехулници, които ще кажат: *Де е обещанието за Неговото пришествие? Защото, откак бащите ни починаха, всичко си стои тъй, както от начало на творението* (2 Петр. 3:4). Отговорът на този въпрос вече е дал апостол Петър: *Господ не се бави да изпълни обещанието Си, както някои смятат това за бавене; но дълго време ни търпи, понеже не желае да погинат някои, а всички да се обърнат към покаяние* (2 Петр. 3:9).

Съвет затова как да се избегне последната измама в смутните времена преди Второто Христово пришествие дава сам Спасителят. На въпроса на фарисея кога ще дойде Царството Божие Той отговаря: *царството Божие няма да дойде забелязано, ... царството Божие вътре във*

вас е (Лука. 17:20-21). Тези думи не трябва да се разбират в смисъл, че Царството Божие е във всеки човек поотделно. Те означават, че Господ Христос е между нас. С други думи Той е между нас в Църквата чрез благодатта на Светия Дух.

Христовото предупреждение да не Го чакат *тук* или *там*, в *пустинята* или в *скришните стаи* (Мат. 24:23-26) означава, че знаците за Неговото идване не трябва да се търсят навън, Господ на славата може да се познае единствено в Църквата, преди всичко в светата Евхаристия, където предвкуσαμε Второто пришествие и където Царството Божие идва в сила. Онези, които са приели Царството Божие и са станали негови участници в светите тайнства, ще познаят и антихриста и ще му се противопоставят, докато онези, които не са приели Царството Божие, без да подозират, ще станат негови последователи.

*Христовото пришествие — пълно общение между Бога и хората*

Както при Второто пришествие Господ Христос ще бъде засвидетелстван от светите ангели и от светите апостоли, които ще седнат на престоли и ще съдят над дванадесетте племена Израилеви, така в този век Той е засвидетелстван в Евхаристията от епископа и от презвитерите. И докато за Христос ще свидетелстват други, антихристът ще свидетелства сам за себе си, ще издигне себе си като равен на Христос и ще похули Неговото име, *зая да седне като бог в Божия храм, показвайки себе си, че е бог* (2 Сол. 2:4). Но на върха на неговата мощ Божият Агнец ще го победи и по думите на апостол Павел *ще убие с дъха на устата Си, и чрез блясъка на Своето пришествие ще изстреби* (2 Сол. 2:8). Царуването на апокалиптичния звяр (антихриста) ще пропадне толкова изненадващо, щото в един ден неговото зло ще дойде върху него: *Ще я оплачат и ще ридаят за нея земните царе, които са блудствували с нея и живели разкошно, кога видят дима от изгарянето ѝ, като стоят надалеч от страх пред нейните мъки и казват: горко ти, горко ти, великий граде Вавилоне, граде силни, защото в един час дойде твоята осъда!* (Откр. 18:9-10). С падането на антихриста ще отmine всяка измама и лъжа в човешкия род, всяка измамна слава на този век, Божието царство ще засияе непреходно и всички вярващи ще принесат слава на Господ Христос.

Като изповядва вярата във Второто пришествие на Сина Божий Църквата изразява истината за смисъла на сътворяването на света: светът ще съществува вечно в Божието царство. С Второто пришествие ще се осъществи пълното общение на Бога и човеците, в което нашето възрастване в Бога няма да има край, защото мярката на възрастването е самият Христос (срв. Еф. 4:13), а благословеното



„пространство“ на обожението е Царството на Пресветата Троица.

### СВЕТИЯТ ДУХ - ГОСПОД ЖИВОТВОРЯЩИЯ

Православното богословие за Светия Дух е всъщност тълкуване на Священото Писание, преживявано в благодатния духовен опит на Църквата. Всичко, което Бог върши в Стария Завет, прави го чрез Сина и чрез благодатното действие на Светия Дух. Писателите на Новия Завет са преживели и описали Светия Дух като вечен (срв. *Евр.* 9:14). Същият Дух Светий, Който е дал на апостолите сила да проповядват Евангелието, е бил даден на Авраам чрез вярата (срв. *Гал.* 3:14) и е вдъхновявал пророците на Стария завет (срв. *1 Петр.* 1:10-12)<sup>304</sup>. Апостолите са вършили различни чудеса със силата на Светия Дух, чрез която Той се потвърждава като Бог. Тези действия на Светия Дух са били основа на вярата на първите християни в Неговата божественост.

Вярата в божествеността на Светия Дух заедно с вярата в Бог Отец и Бог Син има за основа изповядването на Троицата. Тази вяра са изразили отците на Църквата на Първия вселенски събор в Никея и са я потвърдили на Втория събор в Константинопол, така че днес изповядваме *Светия Дух, Господа Животворящия, Който от Отца изхожда, Комуто се покланяме и Го славим наравно с Отца и Сина и Който е говорил чрез пророците.*

#### *Светостта на Светия Дух*

Потребността от по-подробен анализ на вярата в Светия Дух е била породена от учението на еретиците духоборци, които са смятали Светия Дух не за Бог, а за същество по-нисше и по-малко от Отца и в крайна сметка — за творение. Като се позовават на Священото Писание и църковния опит светите отци са подчертали, че Светият Дух е Бог, защото *Бог е дух (Йоан.* 4:24). По думите на св. Василий Велики светостта на Светия Дух е свойство на Неговата природа, което Той не получава отвън, както я получава творението<sup>304</sup>

Богословието на източните църковни отци за Светия Дух не оставя място за римокатолическото учение за *Filioque* главно заради изповядването на *единоначалието* (монархията) на Бог Отец. Това учение не може да се приеме, защото с него в съществуването на Бога се въвеждат две начала и две причини, т. е. двубожие<sup>305</sup>, а с това — и политеизъм. Св. Василий Велики казва, че като изповядваме Сина и Духа от Един Отец, ние оставаме при монархията (= монотеизма)<sup>306</sup>.

Когато говори за божествеността на Светия Дух, св. Василий се позовава на думите на Христос, записани в Евангелието според Йоан.

Личното свойство на Светия Дух е изхождането от Отца и именно защото изхожда от Отца, Светият Дух не е творение. Той не произхожда от Отца чрез раждане, както Синът, а чрез изхождане, и начинът на Неговото съществуване остава неизказан. Синът е Образ (Икона) на Отца и в Него виждаме Отца (*Който е видял Мене, видял е Отца* — Йоан. 14:9), а Светият Дух по думите на св. Йоан Дамаскин е неизменен Образ (Икона) на Сина, от Когото се различава по ипостасното свойство на изхождането<sup>307</sup>. Като тълкува защо Светият Дух е естествен Образ (Икона) на Сина св. Йоан Дамаскин подчертава, че Светият Дух открива на човеците Сина. Това се вижда във всяко изповядване на Христос като Богочовек, защото това изповядване става само в Светия Дух<sup>308</sup>.

Не можем да се покланяме на Сина, освен в Светия Дух, и не можем да призовем Отца, Който дарува осиновление, освен чрез Духа. Така, както не вярва в Отца онзи, който не вярва в Сина, така не вярва в Сина и онзи, който не вярва в Духа. Тази истина се потвърждава от думите на Христос: *Бога никой никога не е видял. Единородният Син, Който е в недрата на Отца, Той Го обясни (Йоан. 1:18), и нито Отца познава някой, освен Синът (Мат. 11:27), както и от думите на апостол Павел: никой не може да нарече Иисуса Господ, освен чрез Духа Светаго (1 Кор. 12:3). Светият Дух показва в Себе Си славата на Единородния Син и дава на истинските поклонници познание за Отца.*

#### *Равночестие на Светия Дух с Отца и Сина*

За равночестиято на Светия Дух с Отца и Сина говори Господ Иисус Христос, когато изпраща Своите ученици да отидат и да научат всички народи, като ги кръщават в името на *Отца и Сина и Светия Дух*. В своето съчинение *За Светия Дух* св. Василий Велики казва: „Така както вярваме в Отца и Сина и Светия Дух, така и се кръщаваме в името на Отца и Сина и Светия Дух“<sup>309</sup>. Св. Григорий Богослов казва: „Ако не трябва да се покланяме на Духа, как тогава Той ме обожава в Кръщението? Ако трябва да му се покланяме, защо тогава да не Го обожествяваме? Ако пък Го обожествяваме, как така не е Бог?“<sup>310</sup>.

Светият Дух се нарича Дух Христов, защото Му е свойствен по природа. Затова, *ако пък някой няма Духа на Христа, той не е Христов (Рим. 8:9). Той е Духът на истината, тъй като въвежда във всяка истина (Йоан. 16:13) и едновременно с това е Дух на премъдрост, Който в Своето величие открива Христос — Божия сила и Божия премъдрост (1 Кор. 1:24). Светият Дух се нарича Утешител, защото в Него се отобразява благостта на Онзи, Който Го е пратил (срв. Йоан. 14:16). И както Синът е прославен от Отца, Който казва: и прославих, и пак ще прославя (Йоан. 12:28), така се прославя и Духът чрез общението с*

Отца и Сина. За това свидетелства Сам Господ Христос, когато казва: *всеки грях и хула ще се прости на човеците; но хулата против Духа няма да се прости на човеците (Мат. 12:31)*<sup>311</sup>.

#### *Светият Дух — Господ Животворящия*

Светият Дух е Господ Животворящия, Бог животодавец, Който дава живот на всичко, което съществува и което е приведено от небитие в битие. Той е сътворил света заедно с Отца и Сина (*Дух Божий се носеше над водата — Бит. 1:2*). Той е действал и преди възникването на видимия свят, при сътворяването на ангелските сили, давайки им святост, която те не са имали по природа<sup>312</sup>. Светият Дух присъства и при сътворяването на човека. Диханието за живот, което Бог е вдъхнал на Адам, не беше някаква „душа“, а Светият и Животворящ Дух<sup>313</sup>, по думите на св. Атанасий Велики. Светият Дух е Дух на живота, с Него живее всяко творение, както е казал псалмопевецът Давид: *пратиш духа Си — създават се (Пс. 103:30)*.

Светият Дух води всичко към съвършенство, като изпълва всичко със Своята сила и благодат. В него участват само достойните и то не всички в еднаква степен, а според вярата, която имат. Светият Дух присъства във всяко битие, което е възприемчиво за Неговите енергии<sup>314</sup>. Вярващата душа приема благодатта на Светия Дух не като се приближава към Него в пространството, защото не можеш да се приближиш с тяло до Безтелесния, а като се отдалечава от страстите. Когато душата се очисти от страстите и приеме изначалната царствена красота, тогава е възприемчива за благодатта на Светия Дух<sup>315</sup>.

#### *Присъствието на Светия Дух в света*

За многобройните начини на присъствие на Светия Дух в света свидетелства св. Максим Изповедник: „Светият Дух присъства във всички, защото всичко поддържа, за всичко промисля и кара семената на природата да прорастат. Той присъства у онези, които се подчиняват на закона, който ги предупреждава при нарушаването на заповедта и просветлява относно обещанията, явени в Христос... Но като даруващ мъдрост (Той) въобще не съществува в нито едни от споменатите, а само в онези, които са се подготвили и с благочестив живот са станали достойни за божественото всеяване (на Светия Дух). Защото всеки, който не изпълнява Божията воля, макар и да е вярващ, има неразумно сърце...“<sup>316</sup>.

В Църквата всичко е под знака на божественото действие на Светия Дух. Като получават от Него животворяща благодат като баня на новия живот, вярващите в Църквата го прославят заедно с Отца и Сина. В Светия Дух те приемат всеки дар от Бог Отец и стават

участници в нетварния живот на Пресвета Троица. Така в опита на Църквата Светият Дух се преживява като Дух на Твореца, Който в началото ни е сътворил, Който ни ражда отново чрез Кръщението и Който в Църквата чрез Евхаристията ни дава сила да усвоим плодовете на Христовото Възкресение и да станем участници във вечния живот.

## СВЕТИЯТ ДУХ В ДОМОСТРОИТЕЛСТВОТО НА СПАСЕНИЕТО

Цялото действие на Бога в света, което наричаме Божие домостроителство, се осъществява с действието на Света Троица от Отца чрез Сина в Светия Дух. Със Своето благодатно действие Светият Дух присъства от началото на света до края на историята. „Благославянето на патриарсите, помощта на Божия народ чрез даването на Закона, пророчествата, подвизите във войните, чудните дела на праведниците, всичко това — по думите на св. Василий Велики — са действия на Светия Дух в старозаветната история"<sup>317</sup>. Пророк Даниил е станал мъдър и е могъл да обясни скритите тайни с вдъхновението на Светия Дух<sup>318</sup>. „Как серафимите щяха да казват свет, свет, свет е Господ Саваот! (Ис. 6:3), ако не бяха научени от Светия Дух"?<sup>314</sup> *Всички най-дълбоки тайни нам Бог откри чрез Своя Дух (1 Кор. 2:10)*, според апостол Павел.

### *Светият Дух в живота на Христос*

Спасителното действие на Светия Дух се отразява особено в събитията от живота на Христос. Светият Дух предвъзвестява идването на Сина Божий в света първо чрез пророците като Негови избрани съсъди, а чрез пророческата Му сила архангел Гавриил възвестил на Дева Мария Благата вест за раждането на Спасителя<sup>320</sup>. Той участва в събитието на Благовещението, когато на Дева Мария е възвестено решението, че тя ще роди Господ Христос и затова в Символа на вярата се казва, че Той се е въплътил *от Светия Дух и Дева Мария*. Светият Дух съдейства при Въплъщението, като прави раждането на Господ Христос в тяло независимо от законите на тлението, а свободно, извън обичайния след прародителския грях, установен начин на раждане от мъж и жена.

Това, че Светият Дух е постоянно с Христос, се вижда и от събитието на Кръщението в река Йордан. Йоан Предтеча е познал Сина Божий, тъй като, слушайки думите на Бог Отец, е познал Онзи, върху Когото Светият Дух е слязъл във вид на гълъб: *над Когото видиш да слиза Духът и да остава върху Него, Този е, Който кръщава с Дух Светии (Йоан. 1:33)*<sup>321</sup>.

Светият Дух е съпровождал Господ Христос и в пустинята,

където сатаната Го е изкушавал (*Товага Иисус биде отведен от Духа в пустинята, за да бъде изкушен от дявола — Мат. 4:1*). Благодарение на подкрепата на Светия Дух Христос като човек е отхвърлил всички предложения на сатаната и е останал в общение с Бог Отец. И когато вършел чудеса, Господ Христос ги вършел със Светия Дух, за което и свидетелства: *Ако пък Аз изгонвам бесовете с Божий Дух, то значи, дошло е до вас царството Божие (Мат. 12:28)*<sup>322</sup>. Светият Дух е с Господ Христос и в Гетсимания, подкрепяйки Го в страданието да вземе решение, което ще бъде в съгласие с волята на Отца (срв. *Йоан. гл. 17.*).

В Свещеното Писание освен местата, където се говори, че Христос е възкръснал, има и места, в които апостолите свидетелстват за *Иисуса Назорея, Мъж, засвидетелствуван пред вас от Бога...; но Бог Го възкреси (Деян. 2:22, 24)* и то със Светия Дух, защото е възвестен чрез силата на Светия Дух като Син Божий, *чрез възкресението от мъртвите (Рим. 1:4)*. Светият Дух прави човешката природа на Христос да съществува свободна от закона на глението и смъртта, а Възкресението означава именно оживяване и вечен живот.

В Господ Христос цялото човечество получава възможност да приеме Светия Дух, тъй като Той като Бог първо е приел и след това е и възкресил цялата човешка природа, а с нея и природата на целия свят. Именно чрез Възкресението Светият Дух освобождава човешката природа на Христос от закона на смъртта, като едновременно с това Го прави извор на даровете на безсмъртието за цялото човечество. Тази истина е изказал св. Атанасий Велики с думите: „Логосът е приел тяло да бихме приели и ние Светия Дух. Бог е станал носител на тялото да би могъл човекът да стане носител на Духа“<sup>323</sup>.

И в събитието на Христовото Възнесение са участвали и Отец, и Светият Дух: *след като биде възнесен с Божията десница и прие от Отца обещанието на Светаго Духа, тля това, що вие сега виждате и чувате (Деян. 2:33)*, казва апостол Петър в своята проповед на Петдесетница. След Своето Възнесение Господ Иисус Христос е изпратил Духа Утешителя върху Своите апостоли, а чрез тях — и върху всички вярващи в Църквата: *приемете Духа Светаго. На които простите греховете, тям ще се простят; на които задържите, ще се задържат (Йоан. 20:22-23)*. Така са се изпълнили думите на пророк Иоил\*: *ще излея от Моя Дух върху всяка плът (Деян. 2:17)*.

#### *Светият Дух и общността на Църквата*

Светият Дух слиза в „последния“ и велик ден Петдесетница и го прави ден първи на новото творение. С Неговото слизание Църквата става общност, в която старият живот се преобразява в нов и в която крайт на историята се превръща в начало — Осмият ден на

невечерното Христово Царство.

Следователно Светият Дух действа в общение с Христос и проявява Христос, но и се дава от Христос. Той е Този, Който привежда света към Христос, в Когото е осъществена целта на всичко сътворено, в Когото тварната природа е получила вечен живот. Светият Дух извършва това спасително дело, така че ни ражда в Христос и ни съединява с Него: *Защото чрез един Дух всички сме кръстени ведно тяло,... и всички с един Дух сме напоени (1 Кор. 12:13)*. Той изгражда Църквата и прави вярващите човеци едно Тяло Христово<sup>324</sup>.

Тъй като не действа извън Христос, Светият Дух не действа и извън Църквата, която е Тяло Христово. Св. Иринеи Лионс-

*Иоил. 2:28-29. – Бел. ред.*

ки описва връзката на Църквата и Светия Дух с думите: „Където е Църквата, там е и Светият Дух и цялата благодат“<sup>325</sup>. Чрез Светия Дух сърцата на верните се възвисяват, отстраняват се болестите, усъвършенстват се онези, които напредват. Чрез Него, по думите на св. Василий Велики, е „възможно предвиждането на бъдещето, разбирането на тайните, познанието на скритото, раздаването на даровете, небесният живот, животът с ангелите, безкрайната радост, постоянното пребиваване близо до Бога, уподобяването на Бога и най-възвишеното, което е възможно за човека — да бъде бог по благодат“<sup>326</sup>.

Съдът при Второто Христово пришествие ще се извърши в благодатната атмосфера на Светия Дух, твърди св. Василий Велики. Така ще се увенчаят праведниците, които тогава, вместо обещание, ще приемат пълния дар<sup>327</sup>. Онези, които са наскърбили Светия Дух със своите зли дела, ще се отдалечат с душите си от Него за цяла вечност и ще бъде невъзможно някой да се покае в ада и да си спомни за Бога след смъртта, защото ще бъде лишен от помощта на Светия Дух<sup>328</sup>.

Господ Христос ще дойде в края на историята чрез Светия Дух със светите апостоли и ангели да съди света. Благодарение на присъствието на Светия Дух Христос всеки път идва сред нас, когато в Негово име се събираме на света Евхаристия. „В Църквата, която вярно отобразява Бъдещото царство — по думите на св. Василий — придобиваме рая и влизаме в него, отново придобиваме осиновление и дръзновение да наречем Бога наш Отец, ставаме съсъди на Христовата благодат, придобиваме званието чеда на светлината и ставаме участници във вечната слава — и изобщо — приемаме изобилието на благословието и в този, и в бъдещия живот“<sup>329</sup>.

## ОТНОШЕНИЕТО МЕЖДУ ХРИСТОЛОГИЯТА, ПНЕВМАТОЛОГИЯТА И ТРИАДОЛОГИЯТА

Животът на Господ Христос (христологията) е немислим без благодатното действие на Светия Дух (пневматологията) и без неизменяемия, безсмъртен и вечен живот на Света Троица (триадологията).

В идването на Господ Христос в света участва цялата Света Троица. Макар че само Синът присъства *самодействено* (= автургично) в света<sup>330</sup>, всичко, което Той прави, е в непрестанно съдействие и единство с Отца и Светия Дух. На връзката между Личностите на Света Троица акцентува и самото име Христос. „С изповядването на Това име — според св. Василий Велики — изповядваме цялата Света Троица: Бог, Който е помазал Сина, Сина, Който е помазан и самото помазание — Светия Дух, с Който Синът е помазан“<sup>331</sup>. С тези думи св. Василий е тълкувал вярата на апостол Петър, който е изповядал *как Бог помаза с Дух Светии и със Сина Исуса от Назарет (Деян. 10:38)*, както и пророчеството на Исаия за Господ Христос, записано и в Евангелието на апостол Лука: *Духът Господен е върху Мене (Лука. 4:18; срв. ІІІ. 61:1)*. Въплътеният Логос явява в Себе Си Отца и Духа, защото, както учи св. Максим Изповедник, „целият по същност беше Отец и целият — Дух Светий: и двамата невпълнени, във всесъвършения и въплътен Син“<sup>332</sup>.

### *Личностите на Света Троица в Домостроителството на агасението*

Във всяко Божие действие от началото на сътворяването на света до края на историята Личностите на Света Троица действат заедно, макар всяка Личност да има различна роля в Божието домостроителство (= икономия) на спасението<sup>333</sup>. Това се вижда особено във Въплъщението. Отец е Онзи, Който благоволи, Който иска спасението на творението. Синът по благоволенieto на Отца се въплъщава и приема в Себе Си човешка природа. Светият Дух съдейства при Въплъщението и осъществяването на Божия план за спасението, макар Сам да не взема върху Себе Си съдбата на творението и да не се въплъщава. Светият Дух е Дух на свободата и там, където Той диша, се разрушават връзките на природната необходимост, т. е. природата става свободна от последиците на прародителския грях.

Божие домостроителство започва от Отца, но и завършва в Него, тъй като Синът и Светият Дух принасят света на Отца. Цялата христология е движение *от Отца към Отца чрез непрекъснатото присъствие и действие на Светия Дух*. Следователно пътят на

Божие действие в света е *от Отца чрез Сина в Светия Дух*, а пътят на принасяне на света на Бога е в Светия Дух чрез Сина към Отца. Именно в това се проявява единството на троичното действие на Бога и връзката на христологията с пневматологията.

Във връзка с отношенията на Личностите на Света Троица към света трябва да се отговори на въпросите как е възможно да се запази троичното единство, когато една Личност — Синът Божий — приема съдбата на света, т. е. вълпява се, без това да правят и другите две Личности, и как е възможно Синът да не изоставя Отца и Светия Дух и да не прекъсва с Тях личното отношение, което има от вечност? Отговорът е, че всяка Личност на Света Троица е свободна да създава уникални отношения със света, без да нарушава вътретроичните отношения, които остават такива,<sup>1</sup> каквито са от вечност.

#### *Светият Дух и общността на верните*

Православноторазбираниенаотношениетомеждухристологи- ята и пневматологията предполага взаимната връзка на Христос и Светия Дух. Според св. Иринея Лионски достъп до източника на Светия Дух имаме единствено в Тялото Христово, защото „там, където е Църквата (= Тялото Христово), там е и Духът Божий“<sup>334</sup>. Когато пневматологията се вгради в самите основи на христоло- гията, тогава Христос не е просто водач на един човек или пък на една група, която Го следва<sup>335</sup>, а е Личност, Която чрез Светия Дух обхваща в Себе Си всички вярващи. Така Светият Дух не е само Духът Христов, но и Духът, Който създава общност от много личности (срв. 2 Кор. 13:13). Това означава, че верните свързват своето съществуване със Света Троица като общност на три Личности, с Христос, Който е взел върху Себе Си съдбата на света, и със Светия Дух, Който ги въвежда в живота на Бъдещия век.

Като се имат предвид тези отношения в Божията икономия трябва да се избягва всяка тенденция за преподчертаване на христологията за сметка на пневматологията. Даването на приоритет на христологията е последица от това, че западните богослови са били „погълнати“ от историята, т. е. от историческите събития в живота на Христос. Поставянето на особен акцент върху Христос води до христомонизъм и така се изоставя ролята на Светия Дух, Който проявява Христовата човешка природа, свободна от връзките на историята. Освен това с изместването на пневматологията на втори план се изгубва от поглед есхатологичното действие на Светия Дух, Който въвежда Царството на Бъдещия век в историята.

Само когато се изхожда от неизменяемия живот на Света Троица и когато пневматологията се свърже неразделно с христологията, е възможно правилното разбиране на Божието отношение



към света, към живота на Христос и към устройството на Църквата като Тяло Христово, като общност на Светия Дух и икона на Света Троица.

#### ЦЪРКВАТА - ТЯЛО ХРИСТОВО, ОБЩНОСТ НА СВЕТИЯ ДУХ И ИКОНА НА СВЕТА ТРОИЦА

А. *Църквата* — *Тяло Христово* В Новия Завет има много наименования, които се отнасят за Църквата: *Божий народ*, *Нов Израил* и *Тяло Христово*.

Понятието за Църквата като Тяло Христово се развило въз основа на идеята за месианската общност на Бога и Неговия народ, която ще се осъществи в края на историята. За разлика от старозаветния Израил, който е видял събирането в Йерусалим на разсеяния Божий народ в края на историята, новозаветният опит вижда това събрание в Личността на Господ Христос. В този смисъл трябва да се разбира и новозаветната идея за Църквата като Нов Йерусалим, и то не земен, а Небесен, за който говори тайновидецът Йоан в *Откровение* (срв. 22:2).

Събранието на тези, които вярват в Господ Христос, се отъждествява със съгласуваното действено съществуване на Църквата като мистичен богочовешки организъм, чиято Глава е Христос, а вярващите — тяло. За Църквата като Тяло Христово най-често и най-красноречиво говори апостол Павел: *Защото един хляб, едно тяло сме ние многото, понеже всички се причастяваме от един хляб* (1 Кор. 10:17; срв. Еф. 1:23; срв. Кол. 1:24). От тези думи на апостола става ясно, че Църквата като Тяло Христово се проявява в светата Евхаристия. Връзката на Църквата и Евхаристията се обяснява с това, че Тялото Христово конституира и Църквата, и Евхаристията. Затова св. Климент Римски е могъл да каже, че „Църквата е явена в Тялото Христово“<sup>336</sup>.

*Новият живот на Тялото Христово* Да бъдеш член на Тялото Христово означава да изпълниш предназначението на логоса на съществуването, който всяко битие е приело в началото на сътворението. При сътворяването на целия свят Бог Логос, чрез Когото *всичко е станало* (Йоан. 1:3), е вложил логос (воля) в природата на многообразното творение и на всяко отделно битие, та чрез съдействие с Бога цялото творение да изпълни своето предназначение в Логоса. Всяко словесно битие (разумно същество), което свободно се определи за общение с Логоса, чрез благодатното действие на Светия Дух може да осъществи тази предназначена от Бога цел в светата Евхаристия. В общението с останалите членове на Църквата всеки вярващ и цялото творение стават участници на новия живот на

Тялото Христово. Тъй като в Евхаристията Бог наистина прави всичко ново (срв. 2 Кор. 5:17), може да се говори за светата Евхаристия като за събитието, в което се осъществява новата онтология (новото съществуване на творението) и което с право се нарича *евхаристийно*<sup>7</sup>. Участвайки в светите тайнства на Църквата, в светата Литургия като средоточие на живота на новото творение, вярващите обновяват своята връзка с Тялото Христово, като се напояват с живоносните енергии на Неговото Тяло. Всеки път по време на евхаристийното събрание Господ Христос се възплъщава в живота на всеки вярващ и на всички заедно. По този начин Христос присъства и действа в цялото Свое Тяло и във всеки вярващ член на Църквата. В това общение всеки истински вярващ проявява целия Христос според дара, който е приел, винаги в общение с всички верни и с цялото творение.

*Тялото Христово — средоточие на есхатологичното събрание на верните*

Събранието на верните и творението е събитие, което има есхатологичен характер, тъй като иконизира събирането на разделения свят в Христос в края на историята. Св. Игнатий Антиохийски казва, че в Евхаристията народът се събира като Тяло Христово, точно така, както ще се събере в Царството Божие<sup>338</sup>. Библейската идея за събирането на народа в Църквата като Тяло Христово се подчертава особено в съчинението *Дидахи*, където е изразена надеждата, че разсеяният Божий народ ще се съедини, именно както зърната, от които е направен евхаристийният хляб, образувайки едно цяло: „Така както този хляб е бил посят по планините и събран е станал един, така нека се събере Твоята Църква от всички земни краища в Твоето Царство“<sup>339</sup>. Св. Николай Кавасила казва: „Ако някой иска да види как Църквата Христова е съединена с Христос и как участва в Неговото Тяло, той не може да я види по друг начин, а само като Тяло на Господа“<sup>340</sup>. Той свързва този свой възглед с Второто пришествие: „Когато Главата [Христос] засияе на небесните облаци (Мат. 24:30), ще привлече Своите членове от всички посоки“<sup>341</sup> и така окончателно ще се формира всеобхватното Тяло Христово. Телата на светиите ще се втурнат към Христос, „движейки се, без да изостават, докато всички не застанат на своите места“<sup>342</sup>. Възкръсналото Тяло на възплътения Господ ще засияе като средоточие на цялото творение. В този смисъл според гълкуванието на Кавасила Господ нарекъл светиите „орли“, защото, *дето бъде трупът, там ще се съберат орлите* (Мат. 24:28). Същият светец посочва, че думите на апостол Павел трябва да се разбират буквално: *Вие сте тяло Христово, а поотделно — членове* (1 Кор. 12:27) и обяснява, че вярващите, бидейки причастници на Христовата Кръв, вече живеят живота в Христос, истински съединени

с Него като Глава и облечени в Неговото Тяло<sup>343</sup>.

*Б. Църквата — общност на Светия Дух* Важна роля в развитието на православната еклисиология винаги е имало и преживяването на Църквата като общност на Светия Дух. Това разбиране се корени в Новия Завет най-вече заради благодатното действие на Светия Дух, Който действа от началото върху възплътената Божия икономия през целия живот на Христос на земята до Възнесението и Петдесетница, и особено след тези велики събития. Църквата е общност на Светия Дух (срв. 2 Кор. 13:13), както е изтъкнал и апостол Павел, и тя се проявява като общност на светиите, които участват по благодат в едното Тяло Христово.

*Единство е свободата и различието* Преживяването на Църквата като общност на Светия Дух предполага вярата, че в нея се осъществява *неолитното и неразделно* единство на всички нейни членове. Това единство на вярващите се осъществява в *свободата и различието*. Единството на верните в свободата има за изходна предпоставка взаимното проникване и никога подчиняване, защото подчиняването означава смърт за съборността и единството на нейните членове, докато взаимното проникване в Светия Дух оживотворява всеки дар. Като осъществява единството на всички в свободата, Светият Дух прави въз- възможно в Църквата светът да съществува по свободен начин, отвъд законите на тлението и греха. Този начин на съществуване е пре- дусловието за това светът да стане Тяло Христово, т. е. Христос. Единството в различието означава, че в Църквата Светият Дух дава на вярващите различни дарове, като ги прави едно Тяло Христово: *Има различни дарби, ала Духът е един... едному се дава чрез Духа слово на мъдрост, другиму - слово на знание..., едному - вяра..., другиму - дарби за лекуване..., едному - чудодействия..., другиму - пророчество, едному — да различава духовете, другиму - разни езици, а другиму - да тълкува езици. Всичко това го произвежда един и същият Дух, като разпределя всекиму поотделно, както си иска (1 Кор. 12:4-11)*. Като изхожда от това апостолско учение св. Иринеи Лионски посочва взаимната свързаност на Църквата и Светия Дух и казва: „Където е Църквата Христова, там е и Духът Божий, и където е Духът Божий, там е и Църквата, и всяка благодат“<sup>344</sup>.

#### *Взаимното проникване на даровете*

Църквата е общност на Светия Дух, когато в нея се осъществява пълното единство на благодатните дарове (= харизми). Това единство е същностно, когато съществува пълното взаимно проникване на

даровете, така че един дар изцяло съществува в другия. Това означава, че Църквата съществува в пълнота и ненакърнена във всеки дар така, както Църквата е в пълнота и ненакърнена във всички дарове. Това въобще не означава, че един човек може да бъде носител на всички дарове, тъй като този Човек може да бъде и е Христос, в Чието Тяло вярващите като Негови членове стават благодатни носители на даровете на Светия Дух.

Чрез Духа Божий Господ Христос отново се възплъщава във всеки вярващ, защото след Кръщението като тайнство на възплъщаването на Христос в живота на вярващите трябва да се съхрани онтологичната връзка с Тялото Христово. Това би било възможно, ако Христос не се възплъщаваше отново чрез благодатното действие на Светия Дух в светите тайнства във всеки вярващ член.

#### *Литургията — събитие на общението*

Благодатното действие на Светия Дух като Дух на общността се проявява преди всичко в Евхаристията. Светият Дух се призовава и действа от начало до края в Литургията, като я прави събитие на общението. Затова свидетелстват и думите от молитвата на епиклезата, в която служещият се моли: „нас, всички, които от един хляб и от една чаша се причастяваме...“. Без общението на Светия Дух християнският живот би се свел само до психологическото преживяване на един човек, независим от другите членове на Църквата, а и от епископа като предстоятел и обединител на евхаристийното събрание. В такъв случай причастяването би било стремеж да се осъществи единствено общение само с Христос, но не и с ближните. Литургията обаче е дело на Светия Дух и събира вярващите около епископа, който в името на Христос представлява евхаристийното събрание, за да стане общността Тяло Христово. Литургията е събрание на всичките или на многото в Единия — Христос, а не събитие, в което се установява само връзката по вертикала

на индивида с Бога. Само с помощта на благодатното действие на Светия Дух може да се преживее библейската истина, че пътят към Бога неизбежно минава през ближния.

Заради подценяването на ролята на Светия Дух в живота на Църквата Евхаристията постепенно започнала да се преживява не като събитие на общението, а като средство за спасение. Върху това е акцентирал още св. Игнатий Богоносец, който е обяснил, че Евхаристията — лекарството за безсмъртие, както той я нарича — не е просто нещо, което се дава на вярващите с лъжичка, тъй като тя предполага общността на светците в Единствено Светия, в Христос<sup>345</sup>. Това означава, че Евхаристията изобщо не бива да се разглежда само

като участие в нещо „свято“, а като участие в *і* Единствено Светия. Затова на светата Евхаристия не трябва да се <sup>?</sup> гледа като на средство на благодатта, а в нея трябва да се вижда и да се преживее Господ Христос, Който чрез общението със Себе Си посредством Светия Дух спасява всички верни и целия свят.

*В. Църквата — икона на Света Троица* За Църквата може да се говори от христологична и пневмато-логична гледна точка, но не може да се пренебрегне и нейният три-адологичен аспект, който открива Църквата като икона на Света - Троица. Именно съборността като начин на живот в Църквата е икона на вечното съществуване на Света Троица. Както Света Троица е общност на три божествени Личности, така и Църквата е общност на много личности. Мерило за единството на вярващите в Църквата са думите на Христос: да бъдат всички едно: *както Ти, Отче, си в Мене, и аз в Тебе, тъй и те да бъдат в нас едно* (Йоан. 17:21).

*Евхаристията — съзвездяване на Царството на Света Троица*

За да бъде Църквата на истина икона на Света Троица, необходимо е единосьщието — като начин на Божието съществуване от вечност — да стане благодатен начин на съществуване на верните. Неизменна роля в това има Светият Дух като Дух на общението, Който пренася взаимното проникване (= перихоресис) на Трите Личности като начин на Божието съществуване — пренася го в Църквата по мярата на отвореността на вярващите за общ живот в Бога, т. е. по мярата на приемането на даровете на вярващите за Божествените енергии. Този животворен и живоносен принцип на събирането се реализира преди всичко в светотайнствения живот на Църквата, т. е. в Евхаристията като тайнство, което в най-голяма степен и по най-дълбок начин явява Царството на Света Троица — Тайнство, в което се осъществява неизказаното единство и събирането на всички творения и на всички дарове по образа (= икона) на единството на Света Троица.

Думите в началото на светата Евхаристия „*Благословено е Царството на Отца и Сина и Светия Дух*“<sup>1</sup> показват реалното присъствие на троичния Бог и неизказаното проникване на Личностите на Света Троица като начин на Божието съществуване, който чрез Светия Дух става достъпен за членовете на Църквата, приемащи я като един богочовешки организъм. В Литургията епископът е икона на Христос и той се моли на Бог Отец да се осъществи съборното единство на всички в Тялото Христово, а събраните вярващи около епископа

стават общност на Светия Дух (срв. 2 Кор. 13:13), която във всичко трябва да подражава и да направи присъстващо единството, за което говори Христос, когато казва: *да бъдат всички едно*.

Цялото устройство на Църквата отобразява присъствието на Света Троица в църковния живот. Догматът за Света Троица е модел, правило на всички правила в Църквата, основа на цялата църковна икономия. В 34. апостолско правило се казва, че Отец, Син и Дух Светий трябва да бъдат прославени във всеки „елемент“ на църковния живот<sup>346</sup>. Боговдъхновена е и мисълта на Ориген: „Църквата е изпълнена със Светата Троица“<sup>347</sup>. Според думите на отец Юстин Попович в богочовешкото тяло на Църквата е дадена цялата благодат на Троичното Божество<sup>348</sup>.

#### *Приносът на Личностите на Света Троица за живота на Църквата*

В Послание до Ефесяни (срв. 1:17-23) апостол Павел разглежда Църквата преди всичко като изпълнение на троичната икономия, като Откровение на Отца в делото на Сина и Светия Дух. В какво се състои приносът на всяка от Личностите на Света Троица в осъществяването на Църквата като цел на Божията икономия? Отец като Онзи, Който е в началото на *благоволенieto* в Света Троица, е искал Църквата да съществува и в нея да се обедини тварното с нетварното, т. е. чрез Църквата светът да стигне до единство с Него, защото по друг начин сам по себе си светът не би могъл и не може да съществува. Синът и Светият Дух *съ-благоволят*, което означава, че Те са съгласни с благоволенieto на Отца. Синът е съгласен да бъде Този, в Когото ще се осъществи предвечният Съвет на Света Троица за съединението на тварната природа и нетварния Бог. Следователно ролята на Сина е двойка: първо, Той се съгласява с благоволенieto на Отца и, второ, става средоточието, в което да се осъществи споменатото единство.

Ролята на Светия Дух е в това да направи възможно творението да стане Тяло Христово, защото то не може самт да извърши това, тъй като е сътворено. За това единението на сътворения свят с нетварния Бог става с благоволенieto на Отца чрез съдействието на Светия Дух, Който освобождава творението от закона на тлението и смъртта и го въвежда в новото благодатно съществуване.

Троичната икономия се осъществява всеки път, когато по време на евхаристийното събрание Христос отново се въплъщава в живота на верните, а това става, когато всеки вярващ — според дара, който му е даден, и според вярата, която има, става „малък Христос“, придобивайки осиновлението на Отца в Светия Дух.

ЦЪРКВАТА - ЕДНА, СВЕТА, СЪБОРНА И АПОСТОЛСКА

Според Никео-Цариградския символ на вярата Църквата е *една, света, съборни и апостолска*. Тя е една, защото Господ Христос е Един, Главата на Църквата, около Когото се събират всички верни, като стават едно Тяло. Ако Христос е Един — казва св. Григорий Богослов, — тогава една е Главата на Църквата и едно е Тялото<sup>349</sup>. Според св. Иринеи Лионски Църквата е една, защото „има една и съща вяра по целия свят“<sup>350</sup>. Църквата е една, защото има „едно и също предание, едно и също приемство на всички апостоли“<sup>351</sup>, и затова „по целия свят се показва един и същ път на спасението“<sup>352</sup>. Според св. Иринеи „нашата вяра е съгласна с Евхаристията“<sup>353</sup> и Църквата е една, защото и светата Евхаристия — като събитие на събранието на верните, в което тя получава идентичност — е една. С други думи Църквата е една, защото в Евхаристията Господ Христос като Нов Адам се проявява тайнствено като Глава на новото човечество, което прави всички вярващи членове<sup>354</sup>.

#### *Една Църква — една Евхаристия*

Как обаче Църквата се проявява като една в Евхаристията и дали единството на Църквата се нарушава от това, че Евхаристията се извършва на много места? Понеже събирането на много вярващи на едно място е невъзможно, се извършват много Евхаристии. Светата Евхаристия обаче се извършва в общение с цялата Църква и в името на цялата Църква. Затова всички евхаристийни събрания са всъщност Събрание в Господ Христос, Който присъства в пълнота на всяка Евхаристия и едновременно присъства във всички Евхаристии. „Тялото Христово е едно... Тялото на верните е едно... и това Тяло не е разделено нито от времето, нито от пространството“<sup>355</sup>. Пълнотата на Църквата се отобразява във всяко евхаристийно събрание. Следователно Църквата е една, защото е една Личността на Христос като Глава на Църквата и защото същността на Църквата се открива в едно събитие — Евхаристията<sup>356</sup>.

#### *Съборността на Църквата в Господ Христос*

Православното разбиране за Църквата като икона на Бъдещото Божие царство, което се осъществява в светата Евхаристия, е ключ към разбирането на нейната *съборност*. Църквата е съборна, защото в нея Светият Дух обединява верните в Тяло Христово в Евхаристията като единно събитие на събранието на верните. Тя е съборна не по своя човешки състав, а заради Христос, защото, както подчертава св. Игнатий Богоносец, „там, където е Христос, там е и съборната Църква“<sup>357</sup>. Само онова събрание на верните, което е основано върху православното изповядване на вярата, има католичен (= съборен) и

сотириологичен характер, защото по думите на св. Максим Изповедник „Господ и Бог на всички е нарекъл съборна Църква истинското, спасително изповядване на вярата в Него“<sup>358</sup>.

Съборността на Църквата е основният принцип на устройство на нейния живот. Както в Евхаристията присъства целият Христос, а не само една част от Него, така и всяка поместна Църква е в пълнота Тяло Христово, а не една Негова част. Така се обяснява истината, че всяка поместна Църква като общност на верните, събрани около епископа, е съборна, за разлика от римокатолическото разбиране за съборността, което подразбира универсалната — световна Църква. Когато кажем, че вярваме в една съборна Църква, имаме предвид поместната Църква, към която принадлежим, което обаче не означава, че я преживяваме отделно от другите поместни Църкви, а именно в общение с тях, защото същността на съборността е в единството.

#### *Единствено Светият и светостта на Църквата*

Един от същностните белези на Църквата, който се свързва с бъдещото съществуване на света в Божието царство, е светостта. В Бъдещия век всички верни в общението с Бога ще придобият пълна святост. Как обаче е възможно да наречем Църквата свята в този век, когато се знае, че нейните членове не са без грях? Съществува и мнението, че Църквата получава святост от малкото светци. Светостта обаче е лично свойство и не се предава автоматично от творение на творение. Светците са придобили святост не от човеците, а в общението с Господ Христос. Църквата е свята, защото *Един е Свят, Един Господ Исус Христос*. Тя е свята без оглед на греховността на нейните членове, защото нейната идентичност е личностната идентичност на Господ Христос. Всички, които участват в Евхаристията, изповядват, че Христос е *една Geatz* (= Единствено Светият) и с това изповядват, че и сами са призвани да бъдат свети (срв. *1 Кор. 1:2*) и да влязат в най-тясно общение с Бога. Думите *„Светинята е за светиите“* в Литургията означават, че Светинята се дава на тези, които са членове на Църквата като общност на светиите. Макар да се наричат свети, вярващите имат съзнанието, че не са свети сами по себе си, а че получават светостта от Господ Христос. И ако всички светци поотделно биха били против Него, биха били грешни, но те стават и са свети именно в общението с Него.

#### *Свидетелството на апостолите — историческо и есхатологично*

Църквата се нарича и апостолска, защото е събрание на верните във възкръсналото Тяло на Христос, за което са свидетелствали апостолите. Апостолите са предали този опит на вярата във



възкръсналия Христос на своите ученици, а чрез тях — и на всички християни. Свидетелството на апостолите не е само историческо, т. е. не се отнася само към времето от живота и присъствието на Христос на земята до Възнесението, а се отнася и към Второто Христово пришествие. Господ Христос ще дойде не като самозваните лъжехристи, които ще свидетелстват сами за себе си, а заобиколен от ангели и засвидетелстван от светите апостоли, на които Христос казва: *ще седнете и вие на дванайсет престола, като съдите дванайсетте Израилеви колена (Мат. 19:28)*. Църквата се възвестява като апостолска всеки път, когато в светата Евхаристия епископът — като *изобразява* (= иконизира) Христос — заобиколен от презвитерите, които са събрани „по образа на събранието на апостолите“<sup>359</sup>, изразява единството в Христос по мярата на дара на апостолското служение.

Всички изброени свойства на Църквата са тясно свързани и произтичат едно от друго и тя не може да има едно свойство, а да няма останалите. Църквата получава всички тези белези главно от вярата в бъдещото Царство, в което ще се възвести пълното, истинско съществуване на света. В този век вярата в Божието царство и истината за Църквата като една света, съборна и апостолска се проявява най-пълно в Литургията като икона на Бъдещия век и на бъдещото съществуване на света.

## СВЕТИТЕ ТАЙНСТВА

Животът на Господ Христос непрестанно присъства в Църквата, а Църквата, по думите на св. Николай Кавасила, присъства в тайнствата, и то така, както присъстват членовете (телата) в сърцето, или както клоните присъстват в корена, или както пръчките — в лозата<sup>360</sup>.

В западното богословие се е установило погрешното мнение, че тайнствата са установени едва след падението на Адам, като че ли първите хора в рая не са живели светотайствен живот. Според това разбиране човекът не е имал нужда от светите тайнства в състоянието на „първоначална невинност“ и те са му били необходими, едва след като той съгрешил и му потрябвали лекарства за избавяне от греха<sup>361</sup>.

### *Светите Тайнства — Тайна Христова*

В православното Предание светите тайнства се разбират като откриване на крайната цел на съществуването на света, създаден и даруван на човека, който трябва да го доведе до Бога, за да станат и човекът, и светът участници в нетварния живот на Света Троица. Светът е имал светотайствено предназначение от самото начало на

сътворението и е можел да го осъществи само в общение с Бога. Светът е изпълнил окончателно това назначение в Господ Христос и затова тайната на спасението на света се нарича Тайна Христова. Това е тайната на вечната Божия воля, която се осъществява в пълнота чрез Христовото Въплъщение заради нашето спасение: *Словото стана плът, и живя между нас (Йоан. 1:14).*

Първата Църква е познавала само *Христовата тайна (Еф. 3:4; срв. Кол. 4:3)*, която се е осъществявала в Евхаристията и е преживявала Господ Христос като Началник на спасението. Господ Христос, по думите на св. Йоан Златоуст, извършва тайната на нашето спасение едновременно и като Свещеник, и като жертва, „но жертва по тяло, а Свещеник по дух“<sup>362</sup> — като *„Онзи, Който жертва и Който се жертва, и като Онзи, Който принася и приема“*, както се казва в молитвата на Херувимската песен.

Светите тайнства като продължение на тайната на Христовото присъствие на земята имат две важни характеристики: те са икони на Бъдещия век и винаги се извършват в общността — в Църквата. В светите тайнства верните предвкусят Божието царство, което е дошло и което идва, макар и все още да не е в пълнота. Светотайнственият живот в Църквата възвестява победата над смъртта, т. е. Възкресението, което ще бъде общо за всички хора.

#### *Евхаристията — вечната Тайна вечеря*

Църквата като общност на верните, събрани в Христос, най-пълно се проявява в Евхаристията като тайнството на Царството Божие и на Христовото присъствие на земята. Предусловие за Евхаристията е събранието на верните около Христос, а нейната цел е идването на Божието царство, което става достъпно за верните в същата тази Евхаристия. Именно затова светата Литургия започва с думите: „Благословено е Царството на Отца и Сина и Светия Дух“. Така Евхаристията продължава проповедта на Господ Христос, която е започнал с думите: *времето се изпълни и наближи царството Божие; покайте се и вярвайте в Евангелието (Марк. 1:15).*

Според св. Теодор Студит светата Евхаристия съдържа цялото Домостроителство на спасението<sup>363</sup>. Евхаристията обаче не е повторение на събитията от живота на Христос, защото това е невъзможно. В нея мистично продължава Тайната вечеря, която Господ Христос приготвя за Своите ученици, и това е същата онази Трапеза, която Господ тайнствено е приготвил в Царството Божие. В този век Трапезата е отворена за всички поколения вярващи, които създават неразделното единство на Тялото Христово, което е Църквата. Затова на православните икони Тайната вечеря се изоб-

разява така, че половината трапеза заемат апостолите, а останалото място е предназначено за всички, които ще пристъпят към причастие до Второто пришествие. Тогава на Трапезата ще седнат всички, отзовали се на призива на Царския Син (срв. *Мат. 22:2-14*).

Евхаристията предполага обожението на човешката природа, като Христос принася и приема: принася по мярката на единството с човешката природа и приема по мярката на единството с Отца. Оттук всичко, което човекът внася в Евхаристията — независимо дали става дума за неговата природа, или за даровете — става Тяло Христово. В Евхаристията се освещават всички, а на първо място, този, който предстоителства евхаристийното събрание и принася светата Евхаристия на Бога. Всички, които участват в Причастието, стават свети, защото тяхната святост извира от светостта на Господ Христос, Който е Единствено Светият.

*Свещенството — неотделимо от Христос и от Литургията* Господ Христос като Свещеник навеки по чина Мелхиседеков (*.Евр. 5:6*) е извор на свещенството и „от Него чрез Неговите приемници благодатта се излива и се пренася върху нас“<sup>364</sup>. Благодатта на свещенството се получава в Божествената литургия, в която се достига мистичното отъждествяване на свещеника и Христос. Свещеникът става Божий служител по образа на Христос и получава тази възможност от Божията благодат чрез чина на хиротонията (ръкоположението). Това е причината, поради която тайнството Свещенство не е и никога не може да бъде отделено от Евхаристията.

За съжаление с времето почти всички останали тайнства при различни обстоятелства са били отделени от Евхаристията. Църквата обаче не може да изпълни своето предназначение, ако пренебрегне или изгуби връзката между Евхаристията и останалите тайнства. Ранната Църква със сигурност е имала това съзнание, което се вижда от свидетелствата от апостолския период, въз основа на които знаем, че Кръщението, Миропомазанието и Евхаристията са смятани за едно неразделно тайнство. Известно е, че след Кръщението апостолите са възлагали ръце върху новокръстените, след което се е извършвало преломяването на хляба и причастяването на новопросветлените (новокръстените).

*Кръщението — раждане за новия живот* Светото тайнство Кръщение е съ-погребение и съ-възкресение с Христос, защото, *които се кръстихме в Христа Исуса, в Неговата смърт се кръстихме (Рим. 6:3)*. Участието на новокръстените в смъртта и Възкресението на Христос е умирање за греха: *ние се погребяхме с Него чрез кръщението в*

смъртта, та, както Христос възкръсна от мъртвите чрез славата на Отца, тъй и ние да ходим в обновен живот (Рим. 6:4). Затова влизането на новокръстените в Църквата се свързва с входа по време на Евхаристията. По този начин Кръщението получава истински смисъл, защото да се кръстиш означава именно да получиш правото на участие в евхаристийното събрание. Новокръстените трябва да пристъпят към Причастие, защото именно това е целта на Кръщението и залога за новия, вечен живот.

*Бракът — (о)венчаване със слава и чест* В светата Евхаристия като тайнство на вечната радост на вярващите намира истинското си предназначение и светото тайнство Брак. Смислът на това тайнство е прославянето на нововенчаните и на тяхното потомство в Царството Божие. Църквата благославя венчаващите се за раждане на деца и умножаване на човешкия род — заповед, дадена отначало на прародителите — но ги вижда и като прославени пред Бога. В съответствие с това са думите, които свещеникът казва по време на венчанието: „Господи, Боже наш, със слава и чест ги венчай”. Дълбоката връзка между бъдещите съпрузи посочват и думите от Послание до Ефесяни, което се чете по време на венчанието: *и ще бъдат двамата една плът. ... Тази тайна е велика; но аз говоря за Христа и за църквата* (Еф. 5:31-32). Следователно в светото тайнство Брак на първо място е преживяването на реалността на Царството Божие, а на второ място са биологичните отношения. В този смисъл трябва да се разбира практиката за забраната на венчание през Светлата седмица, с оглед на това, че през този период Църквата преживява по особен начин радостта на Бъдещия век, защото *при възкресението нито се женят, нито се мъжат* (Мат. 22:30).

*Покаянието — смирение пред Бога и пред ближните* Особено значение за християнския живот в Църквата има светото тайнство Покаяние. Когато говори за това тайнство, св. Марк Подвижник казва, че „нашият Господ Иисус Христос, Божията Сила и Божията Премъдрост, промисляйки за спасението на всички, богоподобавашо, както само Той знае, е поставил с различни догмати (наредби) закона на свободата и е определил, както е потребно, една цел за всички, казвайки: „Покайте се”. Можем да разберем, че цялото разнообразие на Неговите заповеди се свежда до една: до покаянието”<sup>365</sup>.

По думите на отец Георгий Флоровски в това тайнство се проявява духовното ръководство от страна на духовника и, от друга страна, присъства особеният чин на изповедта и опрощението. Според св. Максим Изповедник причината за извършването на

'Точният превод от грц. език е 'в Христа и Църквата'. — Бел. прев.  
Изповедта е двойка: или се извършва заради благодарението за приемане на даровете, или заради контрола и изпитването на злите дела. И едното, и другото раждат смирение, „защото еднакво се смиряват и този, който благодари за благата, и онзи, който бива изпитван за съгрешенията. Първият, защото смята, че е недостоеен за благата, които са му дадени, а вторият, защото моли за опрощаване на своите съгрешения"<sup>366</sup>.

Изповедта предполага изпитването на всички дела, които някой върши и за които съвестта (другият, или ближният) го обвинява, а след това — покаянието (промяната на ума) и съсредоточаването на своя живот в Христос. Това свето тайнство не е обвързано с условие за участие в Евхаристията, но неговата важност се вижда от думите на разрешителната молитва: *Приеми го и го присъедини към светата Църква чрез нашия Господ Исус Христос*. В Църквата, т. е. в Евхаристията като икона на Бъдещия век, всички, които се каят, могат да станат участници в новия живот и в Бъдещото Божие царство.

*Елеосвещението — изцеление на тялото и връзка с Тялото Христово*

Неразривна връзка с Евхаристията като тайнство на Бъдещия век има и светото тайнство Елеосвещение (= Маслосвет). То е установено още в апостолско време и свидетелство за него намираме в Послание на апостол Иаков: *Болен ли е някой между вас, нека повика презвитерите църковни, и те да се помолят над него, като го помажат с елей в името Господне. И молитвата, произлизаща от вярата, ще изцери болния, и Господ ще го дигне; и ако грехове е сторил, ще му се простят* (Иак. 5:14-15). Елеосвещението в ранната Църква се извършвало преди Литургия, а помазването — след задамвонната молитва, т. е. преди самия отпуст на Литургията. Това тайнство се извършвало над болните в присъствието на всички, които са събрани на евхаристийното събрание. Така се целяло подчертаването на взаимната връзка между всички членове на Църквата и връзката между човешкото тяло и Тялото Христово<sup>367</sup>.

*Преобразяването на природата*

Общата основа на всички свети тайнства е в това, че те проявяват бъдещото съществуване на Църквата чрез елементите, които получават от природата и историята. В тях се използват различни елементи от природата: в Кръщението — вода, в Евхаристията — хляб и вино, в тайнството Елеосвещение — елей, и т. н. Тези елементи в тайнствата се преобразяват по такъв начин, че чрез тях се проявява бъдещото съществуване на света. В светата Евхаристия

хлябът и виното стават Тяло и Кръв Христови, т. е. стават Христос, а елеят заедно с различните аромати стават миро, с което се предава благодатната и освещаваща сила на Светия Дух.

*Преобразяването на времето* Светите тайнства се извършват в определено време: ден, нощ, неделя, събота и т. н. Времето като важна характеристика на човешкото битие не се губи в светотайнствения живот на Църквата, то няма да престане да съществува и в Царството Небесно. Времето обаче получава нов смисъл в светите тайнства на Църквата. И както ще бъде във вечността, така и в Евхаристията като всетайнство (всеобхватно тайнство) на Църквата чрез силата на Светия Дух времето става нещо, което съединява, а не нещо, което разделя. В литургичното време, което иконизира и възвестява Осмия ден на невечерното Небесно Царство, се осъществява присъствието и единството на всички светци, на всички ангели и на всички верни в Господ Христос, осъществява се следователно Църквата като икона на Бъдещия век.

Във всички свети тайнства се отразява животът на Църквата и на нейните верни. Тайнствата се извършват с благоволенieto на Отца, с присъствието на Христос, Който е извършител на тайнствата, и с благодатното действие на Светия Дух. Според учението на св. Николай Кавасила светите тайнства действат посредством молитвата<sup>368</sup>. Според него това важи особено за светата Евхаристия, която не е само първото и най-важно тайнство на Църквата, но е и последното от всички свети тайнства, защото по-нататък не може да нищо да се постигне, нито пък нещо да се придаде<sup>369</sup>.

## УСТРОЙСТВОТО НА ЦЪРКВАТА

Църквата представлява целта на Божието домостроителство на спасението, тъй като тя в историята въвежда целия сътворен свят в Божието царство. Тя се отъждествява именно с Божието царство, което е Царството на Света Троица. За начина на присъствие на Света Троица в Църквата най-изразително говори апостол Павел в Послание до Коринтяни, когато казва: *Благодатта на Господа нашего Исуса Христа, и любовта на Бога и Отца, и общуването на Светаго Духа да бъдат с всички вас. Амин (2 Кор. 13:13)*. Любовта на Бог Отец задейства тайната на Божието спасение и, следователно, тайната на Църквата. Благодатта на Господ Исус Христос означава, че Синът възплъщава в Себе Си единството на тварното и нетварното, а Светият Дух, Който прави възможно общението на божествената и човешката

природа в Христос, е Духът на общността, Който прави събранието на вярващите Църква.

#### *Църквата — общност на Бъдещия век*

Църквата е преди всичко общност на Бъдещия век. Според св. Максим Исповедник истината на Църквата е в Бъдещия век, а нейният образ (икона) е в историята<sup>370</sup>. С други думи Църквата е като дърво, вкоренено във вечността, чиито клони са в историята. Според св. Атанасий Велики тя е „отражение и образ на Христос“<sup>371</sup>. Основата на нейното вечно съществуване е във Възкръсналия Христос, Който е Дървото на живота и извор на бъдещото съществуване на човека и света.

Образът на бъдещото съществуване на света може да се доближи до хората по различни начини. Един от начините е, когато казваме, че Царството Божие е присъщо именно на времето, в което живеем. Другият начин е Божието царство да се види в духоносните хора, които със своя живот и облик свидетелстват как светът ще съществува във вечността. При това трябва да се има предвид, че като образци на истинския живот на Бъдещия век светците не могат и не трябва да се преживяват като личности извън общността — Църквата.

#### *Събранието на верните и на света в Литургията*

От казаното дотук следва, че Царството Божие трябва да се търси там, където извира истинското слово за него и където могат да се намерят истинските граждани и наследници на това Царство. Това означава, че Царство Божие трябва да се търси в Евхаристията. Според учението на много свети отци Литургията е *Събрание*<sup>372</sup> на разсеяния Божий народ и на разделеното творение в едно Тяло Христово. По думите на митрополит Йоан Зизиулас тя съдържа всички елементи, които насочват към съществуването на света в Божието царство<sup>373</sup>.

Първият от тези елементи е *събранието* и то се осъществява, когато верните, т. е. светците и многообразното творение, събрани от Светия Дух, са в единство. За да има събранието на всички (на светиите) и на всичко (на света) в Църквата динамична, а не институционална природа, трябва да съществува онтологично отношение между всички елементи на това събрание. Това отношение се установява, когато всички творения осъществяват логоса на своето съществуване в Бога, по такъв начин, че Бог ги събира в хармонично, неслитно и неразделно единство<sup>374</sup>, без да отхвърля тяхното природно различие, като показва приноса на всяко битие за целостта на съществуването. Така се проявява единството на творенията, без при

това да се премахват разликите на техните природи.

Всеки дар, с който творенията разполагат, е подражаване на Божията енергия. Подражанието има за цел със своя живот тварните същества да осъществят логоса на съществуването, като допринесат за съборното единство на цялото творение. Различието на даровете показва богатството на Божията воля и изобилието на начините, по които благодатта на Светия Дух действа съборно. В това действие на Бога върху Събранието на всички и на всичко Църквата присъства във всеки дар и във всички дарове заедно.

### *Събранието в Христос*

Центърът на Събранието на целия свят в Бъдещия век и в историята е в Личността на Господ Христос, Който е дошъл в света, за да събере отново в едно всичко, което е било разделено. В посланията до колосяни (срв. 1:18) и до ефесяни (срв. 5:23) се казва, че Глава на новото творение е Христос, Който със Своята любов привлича всичко към Себе Си. В този век в Евхаристията Той се изобразява (иконизира) от епископа, който като предстоятел на евхаристийното събрание принася сътворения свят на Бога. Епископското служение е център и основа на общността в Христос на всички църковни дарове. И все пак, тази роля не прави епископа причина или източник на божествените дарове, защото те изначално принадлежат на Христос, а не нему.

Във връзка с казаното се поставя въпросът как трябва да се разбират думите на св. Киприан Картагенски: „Епископът е в Църквата и Църквата е в епископа и онзи, който не е с епископа, не е в Църквата“<sup>375</sup>? Дали в даден случай може да се постави под въпрос мястото на епископа в устройството на Църквата? Отговорът би бил отрицателен само ако високото назначение и ролята на епископа имат институционална или законова природа. Неговото място и значение в устройството на Църквата обаче имат екзистенциална и онтологична природа, което ще рече, че те не са само дадени, но и зададени, и че тяхното осъществяване изисква посвещаването на цялото им съществуване и живот. Напротив, ако епископът не изобразява (иконизира) Христос, т. е. ако с начина си на живот той е отделен от църковната общност — когато остава непокаян в греха — той губи това високо назначение. Тогава по думите на същия светец народът, който има страх Божий и който изпълнява Божиите заповеди, трябва да прекъсне връзката с епископа<sup>376</sup>, защото има власт да избере достойни епископи и да отхвърли недостойните<sup>377</sup>. Св. Киприан определя като единствено служение на епископа „дара на екзистенциалната проява на единството в Христос и непрекъснатото съгласие на народа с него“<sup>378</sup>, защото така се запазва есхатологичното



предназначение и устройството на Църквата в историята.

#### *Апостолското свидетелство*

Истинското съществуване на света в Царството Божие включва събранието на всички и на всичко в Христос и около Христос, но преди всичко — светите апостоли. Б новозаветните свидетелства апостолите се наричат *съпрезвитери* Христови (срв. *1 Петр.* 5:1). Св. Игнатий Богоносец вижда дванадесетте апостоли в образа на презвитерите, които в Евхаристията на поместната Църква са около епископа<sup>379</sup>. Това е образ на Второто пришествие, за което Христос е загатнал, когато казва на апостолите: *ще седнете и вие на дванайсет престола, като съдите дванайсетте Израилеви колена (Мат. 19:28)*. Апостолите са изпълнили живота си със свидетелството на истината за Господ Христос до такава степен, че в съзнанието на Църквата те остават като пътепоказатели, които не могат да бъдат заобиколени в осъществяването на вярата в новия и вечен живот.

Следователно светът не може да бъде изкупен, ако не се уповава в Събранието и ако не се обедини в Личността на Христос с Бога, ако не стане Тяло Христово. Но и Христос не може да бъде Глава на преобразения свят без участието на светците в Неговото Тяло, т. е. без свидетелството на онези, които са видели и преживели в живота си Неговото Възкресение.

Устройството на Църквата в Бъдещия век се открива според принципа на иконичната онтология в този век в светите тайнства и на първо място — в светата Евхаристия. Връзката на Църквата и Евхаристията е подчертана до такава степен, че устройството на Църквата зависи от устройството на Евхаристията. Като съществува по евхаристиен начин, Църквата, макар и да е в света, показва, че не е от света. Тъй като живее извън закона на света, тя явява образа на преобразения свят, какъвто ще бъде в Царството Божие.

#### ЦЪРКОБНАТА ЙЕРАРХИЯ - КЛИР И БОЖИЙ НАРОД

В живота на Църквата от еднаква важност са и клирът, и Божият народ. Разликата между клира и народа не е и не трябва да бъде последица от духа на клерикализма<sup>380</sup>, тъй като произтича от самата природа на Евхаристията като икона на Божието царство. В Православната църква и клирът, и народът — всички заедно — са членове на едното Тяло Христово и както в едно тяло съществуват различни функции, които правят това тяло да бъде живо, така и в Тялото Христово — Църквата — има различни служения и дарове, които правят Църквата да бъде жив и действителен богочовешки орга-

низъм. Разликата между клира и народа има функционална природа, в смисъл, че клирът е този, който предстоителства евхаристийното събрание, а лаикът (принадлежащият към лаоса — към Божия народ) е онзи, който потвърждава евхаристийното приношение със своето *Амин*<sup>m</sup>. И народът, и клирът извършват едно и също дело на принасянето и на преобразяването на света в Христос. Те са свързани помежду си до такава степен, че свещеникът не може да служи без народното *Амин*, както и народът не може да прави нищо в Църквата без служението на свещеника.

#### *Единството на Църквата — единство в служението*

От тези думи става ясно, че единството на Църквата е преди всичко *евхаристийно*, а след това — и йерархично. Църковната йерархия не трябва да се разбира законнически, а още повече по административен начин. Такава опасност съществува, когато йерархията се разбира йерархически — в смисъл, че епископът притежава цялата благодат, а останалите „степени“ — не, с други думи, когато презвитерът и дяконът се смятат за по-низши степени в сравнение с епископа. Това схващане е под силното влияние на римокатолическото учение, че всички дарове в Църквата извираат от един дар и от едно служение — свръхаризмата на римския папа, който, като *Vicarius Christi* и наместник Божий на земята, е единственият пастир, който има служението на апостол Петър, и иска да ръководи всички останали дарове и служения. Тук може да се говори за йерархична структура, над която доминира волята за надмощие, а не за *кенотично* служение и взаимно проникване на даровете в Единия — Господ Христос, Който е извор на всички служения и дарове в Църквата и Който няма нуждата от никакъв посредник и застъпник, защото Той е този *Ходатай* (1 Тим. 2:5).

#### *Равенството на служенията — равенство в любовта*

Разделянето на даровете (= харизмите) на висши и низши е погрешно и това се вижда от факта, че молитвата при хиротонията за „висшите“ йерархически степени не предполага нуждата от съществуването на „низши“ степени. Молитвата при хиротонията на епископа не се отнася до „този презвитер“, а към „този, който се ръкополага“, към „Твоя раб“. Същото е и с молитвата при хиротонията (= ръкоположението) на презвитер, както и на дякон<sup>382</sup>. Това потвърждава посочения факт, че не съществуват „висши“ и „низши“ степени на йерархията, а различни служения и дарове и пълно равенство между тях, когато те действат в съгласие с Божията воля. Следователно разликата има функционална, а не онтологична

природа. Получаването на „по-висш“ дар предполага напредването в любовта като един *по-превъзходен път* (срв. *1 Кор. 12:31*), който, ако се прояви като жертване и служение на ближния, изпълва всеки дар и всяко служение в Църквата. Това е любовта, която има за основа смирението, защото само със смирение можем да приемем *другия* като по-голям от нас (срв. *Фил. 2:3*; срв. *Рим. 12:10*).

Всяко отделяне и налагане на някакъв дар или служение спрямо другия е пагубно не само за единството на Църквата, но и за съществуването и действието на този дар. Затова Църквата, съгласно свидетелството на св. Игнатий Антиохийски, е единна, когато и епископът, и презвитерите, и дяконите са събрани заедно<sup>383</sup> с верния народ на едно място<sup>384</sup>. За да се запази единството на Църквата, св. Игнатий съветва: „Всички следвайте епископа, както Иисус Христос — Отца, а презвитерите — като апостоли, а дяконите почитайте като Божия заповед. Нека никой от онези, които принадлежат към Църквата, да не прави нищо без епископа“<sup>385</sup>. На друго място той подчертава, че верните трябва „да се подчиняват на епископа като на мъдър по Бога; всъщност не на него, а на Отца на Иисуса Христа — Епископа на всички“<sup>386</sup>. Единството на Църквата съществува, когато епископът е в съгласие с Божията воля, когато във всичко следва Господ Христос, т. е. когато е „в съзвучие със заповедите (Божии), както струните на арфата“<sup>387</sup>.

*Първенството на епископа в саможертвеното служение* За да може епископът да следва Епископа на всички — Бог Отец — и за да подражава на Христос във всичко, той трябва да е *кротък и смирен* (*Мат. 11:29*), а неговият живот да носи печата на кенотичното и саможертвено служение на Църквата като общност. Първенството на епископа има *есхатологична* природа, той е първи не като „свръхестествен пазител на божествените истини“<sup>188</sup>, а като такъв, който тук, в света и историята, постоянно и отново се разпъва заради поверените му люде, потвърждавайки по този начин есхатологичното си предназначение да е „във волята (вярата) на Иисус Христос“<sup>389</sup>.

Потвърждение на есхатологичното предназначение на първенството на епископското служение се открива в устройството на древната Църква. От най-ранни времена и до днес това свидетелство е живо в Църквата — в олтара е имало трон (престол), на който е седял епископът, и синтрон (съпрестол), на който са седели презвитерите. Този образ показва, че в историята Църквата е събрана около епископа, както в Царството Божие ще бъде събрана около Христос. Св. Игнатий подчертава значението на епископа, като казва: „Където е епископът, там нека бъде и множеството верни, защото където е Христос, там е съборната Църква“<sup>390</sup>. Тези думи на св. Игнатий не

трябва да се разбират в смисъл, че Църквата е събрана първо в епископа и след това в Христос. Верните трябва винаги и във всичко, а особено в евхаристийното събрание, да следват епископа, като следват Христос, а не обратното.

#### *Епископското служение — подражаване на Христос*

Според ранните свидетелства на Църквата ролята на епископа е преди всичко в това, като председателства евхаристийното събрание, да изобразява (иконизира) Христос. Затова още в началото на християнството е установено, че е истинска само онази Евхаристия, „която се председателства от епископа или от онзи, на когото епископът позволи (да председателства)"<sup>391</sup>. Цялото човешко приношение на Бога в Евхаристията минава през ръцете на епископа, който по думите на св. Игнатий Богоносец е „на мястото на Бога"<sup>392</sup>, т. е. на мястото на Христос, тъй като е „образ на Отца"<sup>393</sup>, т. е. икона на Господ Христос<sup>394</sup>. Епископското служение е автентично, когато то в истински и автентичен смисъл е *подражаване* на Господ Христос, а не административно управление. Подражанието на Христос от страна на епископа е както в служението, така и в принасянето на сътворения свят на Бога. Поради това, че в Евхаристията цялото творение преминава през ръцете на епископа и той принася материалния свят на Бога, епископът получава и правото да взема решения относно материалната страна на църковния живот, т. е. да управлява поверения му свят.

#### *Развитие на епископското и презвитерското служение*

Институциите на епископа и презвитера са се развивали исторически. У апостол Павел (срв. *Тит. 1:5-9*) тези две степени се отъждествяват, защото като епископ презвитер Тит е призван да ръкоположи новите епископи презвитери като председатели на отделните евхаристийни събрания. Изобщо апостолите като съпрезвитери Христови по думите на апостол Петър (срв. *1 Петр. 5:1*) имат задачата да работят за запазване на единството на Църквата в Христос. От това се ръководил и св. Игнатий Богоносец, когато е отъждествявал презвитерите със събора на апостолите<sup>395</sup>. Епископът — първоначално като поместен епископ презвитер и впоследствие като епископ, различен от презвитерите — изразява онази „част" от дара на апостолството, която проявява единството на Църквата в Христос.

В този етап от развитието на йерархическите служения — поради първенството на хиротонията или на духовността — се стига до неговото отделяне на един презвитер спрямо останалите и той става

епископ. Така отделеният епископ е пръв между презвитерите, а неговото първенство, както беше казано, има *есхатологична* природа и се състои в служението и подражаването във всичко на Господ Христос.

Докато в един град е имало едно евхаристийно събрание, епископът като глава на събранието е бил заобиколен от презвитерите. С разпространението на християнството евхаристийните събрания са се умножавали така, че през четвърти век се е стигнало до появата на енориите, в които Евхаристията е била председателствана от презвитер в името на епископа. Епископът не е престанал да бъде център на евхаристийното събрание, тъй като със своето уникално служение на обединител на целия живот на Църквата в Христос и след това потвърждава единството на всички евхаристийни събрания и благодатта на светите тайнства. Затова неговото име е трябвало да се споменава по време на Евхаристия. Освен това презвитерът е служел на антиминос, подписван от епископа. В първите векове е съществувал и т. нар. ферментум (лат. *fermentum* 'част от Агнеца, т. е. Тялото Христово'), който епископът — когато е служел Евхаристия — изпращал в енориите. Презвитерите са го смесвали със светите дарове, които са принасяли, така че събранието на енорията е било в жива връзка и единство с Евхаристията, извършвана от епископа.

И днес в Евхаристията преди Причастие в олтара свещеникът взема една част от Агнеца и го слага в потира, като казва „пълнотата на Светия Дух“. Тази практика е остатък именно от древната литургическа практика, според която в потира на всяка Евхаристия във всички енории се е слагала част от Агнеца като символ на пълното единство с епископа. И ако служещият не е в това единство, не може да има единство с Христос.

#### *Дяконското служение — следване на Христос*

Важна роля в Църквата има и дяконското служение, което, както се вижда от самото название, носи подчертания белег на *служението*. Първоначално ролята на дяконите като част от събранието на апостолите е била в това да подражават на служението на Христос. Господ Христос е дошъл в тяло, като е приел *образа на раб* (срв. *Фил.* 2:7) и с целия Си живот, като истински Раб Господен (Евед Яхве), е дал образец за всяко служение в Църквата. Дяконското служение се проявява особено в евхаристийното събрание на Църквата. Дяконите, от една страна, са „удължените“ ръце на служещия (епископ или презвитер), а от друга — са „удължените“ ръце на народа. Тяхното литургично служение се състои в това да отнесат даровете, които народът донася в Църквата, на председателя на Евхаристията, след

това да се молят заедно с народа и да преподават осветените дарове на народа. В своето най-дълбоко значение дяконското служение е служение на Словото (Логоса) и свидетелство на Истината, т. е. на единството на Църквата в Истината, и това се вижда най-добре в примера на св. архидякон Стефан. Със своята мъченическа кръв той потвърждава свидетелството си за единството на Църквата на Стария и Новия Израил и за откриването на пълната Истина в Христос.

#### *Светият Дух и устройството на Църквата*

Свидетелството на Истината, което винаги служи за запазване единството на Църквата, не се осъществява чрез човешки сили, а с благодатното действие на Светия Дух. Светият Дух възпъхва и вдъхновява „отвътре“ всички дарове и служения, независимо дали става дума за лаиците (Божия народ), или за клириците. Именно Светият Дух дава на Църквата устройството, в което се отразява Божието благоволение за света — да бъде в Христос, т. е. в Църквата като Негово Тяло.

Новият живот на света, който Господ Христос е донесъл в Своето Тяло — Църквата, е явен на Петдесетница от Светия Дух. Като се изхожда от това, всеки път, когато се основава нова Църква при хиротонията на нов епископ се служи службата, т. е. Литургията, на Петдесетница. Това означава, че в Църквата има една непрестанна Петдесетница и че това действие на Светия Дух има дълбоко значение при хиротонията на нов епископ, когато се основава и нова Църква, т. е. когато Светият Дух отново съгражда и обновява Църквата. От друга страна, със своето участие и съгласие, със своето *Амин* народът слага печат на това чудно Божие дело. По този начин чрез съгласуваната взаимосвързаност на всички служения и дарове (на клира и на народа) в Църквата се предвкусват вечният живот и Царството Небесно, които ни е завещал Господ Христос.

#### СЛУЖЕНИЯТА И ДАРОВЕТЕ В ЦЪРКВАТА

По своята структура Църквата е богочовешки организъм, който е хармоничен, когато всички нейни служения и дарове са във взаимно съгласие. Тъй като Църквата е преди всичко Тяло Христово, съгласуваността на служенията и даровете в нея извира преди всичко от Христос, Който е Глава на Църквата. Взаимната свързаност на служенията и даровете в Църквата с Христос е ясно засвидетелствана в апостолските писания. В древната Църква е съществувало ясното съзнание, че всички служения и дарове имат *христоцентричен характер*, защото като носител на целия живот на Църквата Господ

Христос е извор на всички дарове и служения в Нея. В новозаветните писания Христос се описва като Апостол (срв. Евр. 3:1), като Учител (срв. Мат. 23:8; Иоан. 13:13), като Дякон (срв. Рим. 15:8; срв. Лука. 22:27; срв. Фил. 2:7).

#### *Христос — извор на всички дарове*

Служението на Христос е всеобхватно, т. е. обхваща целия живот на Църквата, и по тази причина не може да се сведе само до едно, а останалите служения да се пренебрегнат. В такъв случай те биха имали извор и произход някъде другаде, извън Христос. Това може да се обясни във връзка с въпроса за апостолското приемство. Съществува мнението, че апостолското приемство се отнася само към апостолите и към епископите като техни наследници. Опитът на Църквата от най-ранни времена ни показва, че апостолското приемство е *универсално*, т. е. че се отнася до всички членове на Църквата като Тяло Христово. Нима между апостолите не се нарежда и св. архидякон Стефан, който е имал дяконско служение? Как така в Църквата се наричат равноапостолни и онези, които въобще не са били в клира, като напр. Мария Магдалина, Нина, просветителката на Грузия<sup>396</sup>, император Константин, руският княз Владимир? Институционалният подход изхожда от това апостолското приемство да се отнася само към епископите, а не към останалите, т. нар. „понижни“ йерархически степени или към народа. Несъмнено апостолското приемство се отнася към цялата евхаристийна общност — едната, света, съборна и апостолска Църква<sup>397</sup>.

#### *Съгласуваност на даровете и служенията в Църквата*

Вътре в Църквата съществува изобилие на благодатни дарове (харизми), които са дадени на верните с една цел: *Богочовешкият организъм да действа съгласувано и всеки вярващ да има своето място в Тялото Христово, без да нарушава целостта на Тялото, а това е възможно, когато всеки член действа наспоред вярата, каквато Бог е отмерил всекиму* (Рим. 12:3). Затова апостол Павел подчертава: *имаши ли пророчество, пророчествувай според вярата; имаши ли служба, пребъдвай в службата; учител ли си, — в учението; наставник ли си, — наставлявай; дарител ли си, — дарувай простосърдечно; предстоятел ли си, — предстоявай с усърдие; благотворител ли си, — благотвори на радо сърце* (Рим. 12:6-8).

За единството и взаимното общение на всички членове на Църквата апостол Павел казва следното: *И не може окото да каже на ръката: не ми трябваш, нито пък главата на нозете: не ми трябвате* (1 Кор. 12:21); *за да няма разногласие в тялото, а членовете еднакво да се грижат един за други* (1 Кор. 12:25). Св. Йоан Златоуст подчертава, че

апостол Павел изисква нашето единство в Църквата да бъде съвършено, както е съвършено единството между членовете на едно тяло<sup>398</sup>. Всеки вярващ член на Църквата получава в Кръщението дара на Светия Дух и го преживява в общението с всички други верни членове на Църквата, т. е. заедно с всички дарове, и става битие и същество, което като в някаква събирателна леща обединява целия неин живот и единството на цялото творение.

*Единството на Църквата — в проникването на даровете*

Следователно делото на проявяването на единството на творенията не принадлежи само на епископа, който има този дар като свое уникално служение в Църквата. Дарът на епископството е дар, който, както и *всеки съвършен дар* (Иак. 1:17), идва „свише“, но не така, че да се налага на другите дарове. Единството на творението в епископа не се осъществява чрез формалното съгласуване на членовете на Църквата, т. е. на техните дарове. То съществува, когато епископът и всички други членове на Църквата се проникват онтологично. Единството на всички и на всичко в Христос съществува, когато дарът на епископското служение прониква съборно и кенотично всички други дарове и когато е налице същото това проникване от страна и на другите дарове<sup>399</sup>.

Нито един дар обаче не може да функционира и да бъде действен, и в този смисъл — истинен, ако не подражава на Божествената енергия (= действие), чрез която Бог постоянно и неизменно ръководи всяко сътворено битие да приеме свободно и да осъществи логоса на своето съществуване. Ако епископският дар се осъществява чрез подражаването на Христос като Владика на всички (когато епископът както Добрия пастир полага душата си за всеки поверен му вярващ), тогава съществува реалното очакване, че всички дарове ще бъдат в съгласие с него и ще бъдат върнати неумалени (или умножени) на Христос като Подател на всички дарове. Ако пък единството на Църквата не се осъществи в епископа, тогава то може да се осъществи и в онзи „последен и най-малък“ член на Църквата, който смиреномъдрено прониква всички дарове, така че целият Христос се проявява жив и действен чрез този дар, а неговият носител проявява истината на цялата Църква<sup>400</sup>. Само по този начин можем да разберем как в историята на Църквата освен епископа нейното самосъзнание и истина са изразявали и носителите на други дарове — мъченици, монаси, учители<sup>401</sup>. Така се обяснява и непоколебимото свидетелство на св. Максим, който по време на монотелитската криза, когато е бил монах, с пълна увереност е изповядал истината за Христос. Именно той е свидетелствал, че Истината е с него, т. е. че той е с Истината, а не константинополският или александрийският



патриарх, които били в ерес<sup>402</sup>.

*Всеки дар — проява на целия Христос*

Един свят монах или един харизматичен мирянин, според отец Николаос Лудовикос, „спасявайки в себе си целия Христос, следователно и истината на другите дарове, както и този на епископа, може да запази истината на единството на Църквата естествено, без да заменя епископа, а като създава духовните предпоставки, с молитва или слово, така че и епископът отново да действа харизматично, като проявява, според положението на което е, единството на истината на Църквата така, както подобава на неговото служение“<sup>403</sup>. По този начин се изключва страхът, че ще бъдат накърнени съборността и епископоцентричността на Църквата и че Тя ще остане в състояние на анархия или че ще се подчини на властта на самозвани „харизматици“.

Следователно единството на даровете в Църквата и тяхното истинско съществуване и свидетелство не се осъществява декларативно или институционално. То се постига чрез връзката на всички степени на харизматичния (= благодатния) живот на вяращите с Евхаристията, което означава — чрез взаимното общение помежду им в единното Тяло Христово. Всеки осъществен и изпълнен дар е уникален начин на участие в целия Христос, а едновременно с това и начин на проявяване на целия Христос<sup>404</sup>. Светата Евхаристия се проявява като събитие, което стимулира осъществяването на даровете на верните, но и като събитие, което ги отсъжда по мярата на присъствието на Христос във всеки от тях и в общението помежду им. И тук Евхаристията се открива като предобраз на Второто пришествие на Христос, Който оживотворява, преобразява, но и съди, и затова участието в Евхаристията е подвиг, защото е акт на мъчително себеразпъване и болезнено търсене на единството на всички и на всичко в Христос<sup>405</sup>.

## ВСЕОБЩОТО ВЪЗКРЕСЕНИЕ И ЖИВОТЪТ В БЪДЕЩИЯ ВЕК

Според св. Григорий Богослов човечеството преминава през три периода, всеки от които завършва със сътресения. Първото сътресение е преминаването от идолите към закона, второто е преминаването от закона към Евангелието, а третото е преминаването от този живот към другия — вечния живот. Новият живот ще настъпи, когато се осъществи третото раждане, т. е. раждането при всеобщото Възкресение<sup>406</sup>.

*Христовото Възкресение — залог за всеобщото възкресение*  
При Второто пришествие и чрез всеобщото Възкресение Господ  
Христос ясно ще покаже, че Той за умрелите стана началък

*(1 Кор. 15:20; срв. 1 Кор. 15:23) и Първороден между многото братя (Рим. 8:29), които принадлежат към събора и църквата на първородните (Евр. 12:23). Неговото Възкресение ще се покаже като залог за Възкресението на човешката природа и на всички, които вярват в Него: Понеже, както смъртта дойде чрез човека, тъй и възкресението от мъртви дойде чрез Човека. Както в Адама всички умираат, тъй и в Христа всички ще оживеят (1 Кор. 15:21-22).*

Плодовете на Възкресението — победата над смъртта и вечният живот — ще се открият в пълнота и ще засияят в цялата си слава в края на историята. В този живот, макар тлението да се унищожава в благодатта на Възкресението, хората и след това умираат и смъртното тяло се разпада, за да бихме могли по думите на св. Атанасий „да постигнем по-доброто Възкресение“. Смъртта в нашия живот няма последната дума, защото „както семето, което пада в земята, така и ние с разпадането на тялото не изчезваме, а биваме посяти, за да възкръснем, понеже смъртта е унищожена чрез благодатта на Спасителя“<sup>407</sup>. Само в невярващите властват скръбта и страхът от смъртта. За тях смъртта е катастрофа, тъй като надеждата им се ограничава само до сегашния живот. Според св. Григорий Нисийски „този, който се подчини на което и да било сътворено, погрешно се определя с него, а не със спасителната надежда в божественото“<sup>408</sup>.

*Всеобщото възкресение — възкресение и на тялото, и на душата*

Всеобщото възкресение ще бъде възкресение на целия човек — и на тялото, и на душата. Тази тайна е възвестил апостол Павел в Послание до Коринтяни: *всичка няма да умрем, ала всички ще се изменим изведнъж, в един миг, при последната тръба: ще затръби, и мъртвите ще възкръснат нетленни, а ние ще се изменим; защото това тленното трябва да се облече в нетление, а това смъртното — да се облече в безсмъртие (1 Кор. 15:51-53)*. Св. Макарий казва, че „колкото някой се удостои чрез вяра и ревност да участва в благодатта на Светия Дух, толкова ще се прослави и неговото тяло в деня на Възкресението“<sup>409</sup>.

Следователно вярата в Христовото и във всеобщото възкресение не е вяра в мъглявия задгробен живот и в безсмъртието на душата. Учението за безсмъртието на душата е несъвместимо с вярата в Христовото Възкресение. Нещо повече, за вярата в безсмъртието на душата не се нуждаем от вярата във Възкресението, защото, ако душата е безсмъртна по природа, то не е било необходимо нито Въплъщението, нито Възкресението на Христос. В общението на любовта между душата и Бога, по думите на св. Макарий Египетски, „Той е Бог, а тя не е бог. Той е Господ, тя е рабиня. Той е Творец, тя е

творение... Между природата на Бога и природата на душата няма нищо общо"<sup>410</sup>.

#### *Светият Дух в делото на всеобщото възкресение*

Особена роля в приемане плодовете на Възкресението и в новото общение с Отца има Светият Дух. В Него Възкресението на Господ Христос от обективно историческо събитие става лично събитие за всеки вярващ. С други думи, в Светия Дух се уверяваме, че Господ е възкръснал и че и ние ще възкръснем с Него. Посредством Светия Дух историческият Христос става наш личен Спасител, а Неговото Възкресение — наше лично Възкресение.

От Христовото Възкресение до установяването на Божието царство Бог се стреми свободно в Светия Дух да осъществи общение с човека и света. Пътят, който се отваря след победата на Господ Христос над смъртта, са обожението и свободата в Светия Дух. Самите творения съществуват заради обожението и заради него, според учението на св. Максим, те са приведени от небитие в битие<sup>411</sup>.

#### *Животът в Бъдещия век — вечно съществуване в Христос*

Човешкото съществуване по думите на св. Максим Изповедник се движи в отношението *битие* (*eivai*) — *благо битие* (*ev eivai*) — *вечно битие* (*aei eivai*). С раждането човекът получава битие, в Кръщението получава *благодитие*, а при всеобщото възкресение — *вечно битие*<sup>412</sup>. На първата и на третата степен на съществуването Бог е единственият Творец, Който дава битие (съществуване), и е единствено Безсмъртният, Който дава вечно битие (безсмъртие). Преминаването от първата към третата степен — Кръщението — предполага участие на човешката свободна воля. Благодитието, което се отличава с *благод* и *мъдрост*<sup>413</sup>, е Божий дар, но и плод на добродетелта, а добродетелта се ражда от свободната воля.

Вечното битие (съществуване) е преди всичко израз на Божията воля за света, която Господ Христос е възвестил, като казва, че *иде час, когато всички, които са в гробовете, ще чуят гласа на Сина Божий и ще излязат: които са правили добро, ще възкръснат за живот, а които са вършили зло, ще възкръснат за осъждане* (Иоан. 5:28-29). Тези думи са свидетелство, че всички хора без изключение ще възкръснат, но не всички ще възкръснат за живот, защото по думите на Христос само онези, които са изпълнили Неговото слово и са повярвали в Онзи, Който Го е пратил, ще имат живот. Всеки, който вярва така, *на съд не дохожда, а е минал от смърт към живот* (Иоан. 5:24).

При всеобщото възкресение според св. Максим едни ще бъдат съединени с Бога и „ще се уподобят Нему чрез благодатта на

обожението<sup>414</sup>, т. е. съединени с Бога *по благодат* (ката %артv), а други ще останат извън благодатта (лара харiv). Едни ще бъдат обожени по енергиите, които са придобили в своето битие, а други, които са се противили на Божията воля, ще останат извън благодатта и за тях обожаваният огън на Светия Дух ще бъде непоносим. Праведните ще наследят Божието царство, а грешниците ще бъдат предадени на втора, вечна смърт<sup>415</sup>.

*Вечният ад — отхвърляне на общението с Бога*

Този, който не приеме истината за Христовото Възкресение, може да продължи своето отлъчване във вечността. Проти- венето, за което става дума, не е насочено само против Бога, но и против всички Божии творения. Затова вечното съществуване на творението в общение с Бога е ад за тези, които мразят Божиите блага и които искат да изчезнат и хората, и творението. С други думи, адът предполага отхвърлянето не само на Бога, но и на всичко сътворено. Отхвърлянето на Божиите творения е противене на Бога и отхвърляне на Божията любов, защото Господ Христос се е отъждествил с всяко Свое творение. Затова и казва: *доколкото не сте сторили това на едного от тия най-малките, и Мене не сте го сторили (Мат. 25:45)*.

*Евхаристията — връзката с Бъдещия век*

Човекът може още сега, в този живот, да стане участник и в ада, и в райа. Той става участник в новия и блажен живот, като че превъзмогва границите на своя егоизъм, влизайки в лично отношение с Господ Христос, и преодолява пропастта, която го отделя от несътворения Бог, чрез участието в светотайнствения живот на Църквата. Да бъдеш участник във вечните Божии блага в края на историята, при Второто пришествие, е невъзможно без предвкушването на вечния живот в този век: *Който яде Моята плът и пие Моята кръв, има живот вечен, и Аз ще го възкреса в последния ден (Йоан. 6:54)*, казва Господ Христос. „Животът в Христос се ражда тук, в този живот, но придобива съвършенство в онзи, бъдещия“<sup>416</sup>, пише св. Николай Кавасила. Затова най-голямата надежда за този свят е в светата Евхаристия, която е най-драгоценната връзка между сегашния и Бъдещия век. В нея може да се предкуси вечният живот: *А вечен живот е това, да познават Тебе, Едного Истиннаго Бога, и пратения от Тебе Иисуса Христа (Йоан. 17:3)*. В Литургията се извършва „освещаването и обожението на ангелите и хората“, а това е „познанието на Светата и Единосъщна Троица“, както казва св. Таласий<sup>417</sup>, ученик на св. Максим.

*Обожението — непрестанно и безкрайно възрастване в Бога*

Обожението, което е донесъл въплътеният се Бог, се дава чрез енергиите на Светия Дух в светите тайнства и се осъществява като непрестанно движение към Бога. Обожението на човека е благодатно обожение<sup>418</sup>, така че човешката природа остава и след това онова, което е, не става божествена. По думите на св. Максим онези, които се обожават, стават богове не „по природа“, а „по благодат“<sup>419</sup>, защото в събитието на обожението остава разликата по същност между несътворения Бог и сътворения човек. Обожението също така означава, че в човешката природа, макар и тварна, не властва никакво разделение, а съборност и единство, което прави всеки човек достоен за званието личност, достоен за Божественото осиновление.

Обожението се отнася преди всичко към Бъдещия век, когато синовете на Възкресението очевидно ще се обожат и с тях вечно ще пребивава Онзи, Който дарува на нашата природа божествена слава и сияние. Причастници те на нетварните Божии енергии ще станат не само безкрайни, но и безначални (по благодат)<sup>420</sup>, по подобие на Бога, тъй като началото и краят се отнасят само към онова, което по своята воля остава извън общение с Бога. Онези, които чрез благодатта на Светия Дух са преодолели границите на греха, тлението и смъртта, влизат в сферата на безграничното, т. е. на божественото<sup>421</sup>. Св. Максим подчертава, че Бог с благодатта на обожението ще проникне достойните, но и светиите също ще проникнат Бога, „придобивайки вместо себе си целия Бог, а като награда за своето възхождение към Него те придобиват самия Бог, Който им се прилепва, подобно на душата с тялото“, така че всеки светия ще бъде „изцяло Бог с душа и тяло, с благодатта и сиянието в него на Божествената слава“<sup>422</sup>. В Бъдещото царство Бог ще стои

сред тези, на които е дарувал наградата на небесното блаженство, и между Него и достойните няма да съществува нищо, което да ги разделя.

Когато Църквата достигне пълния ръст, който ѝ е отредила Божията воля, тогава царството на този свят ще стане *царство на Господа нашего и на Неговия Христос (Откр. 11:15)*. Църквата Христова ще засияе с вечната слава като Царство Небесно и ще се види, че тя е истинската основа на съществуването на света. Животът в Църквата ще се открие като брак, който ще въведе всички верни в *ново небе и нова земя, на които обитава правда (2 Петр. 3:13)*, където властва Онзи, *Който е бил, Който е и Който иде (Откр. 4:8)*, Онзи, *Който изпълня всичко във всичко (Еф. 1:23)*. В бъдещия живот всички светци заедно с ангелите и цялото творение непрестанно, във вечната Литургия на Божието царство, ще принасят слава и поклонение на Отца и Сина и Светия Дух, ще отдават чест и хвала на Господ Христос — Царя на Славата, *Който е същият вчера, и днес, и вовеки (Евр. 13:8)*.

#### СЪКРАЩЕНИЯ

A.	В.'AvdA.eKxa BA.axa5a)v (изд. Патрихрхгкски 'ISp-u^axoq <b>нахепiKcibv Ms^exwv, ©ecraXoviKTJ</b> ).
B.	L.Belles Lettres (R. Henry, Paris, 1960).
ВAM	Васпкес; ауюурафiке<;  леА.ехе<; (Абтууа).
ВЕПЕЕ	Вг(3А.юв-пкг   'ЕМ.iiвсов Пахерсоу кои 'Екк^г  спаатiксо v Еиуурафешу (АлоахоАлк-п АiсcKovia xf  <; 'ЕКKtoicriaq xfiq 'ЕАА.<x5o<;, 'A0f  vai).
ЕЕAELO E7ucrr   li.0vuai ETtexr   pi8a Avcoхepai; ЕККА.ricnacmK'nc; ЕХоА.ii<; (©ecraaXoviicTi, 2000).	
ЕЕ0L	Ejiiсr    xoviKTi Елехг   p{5a ©есЛоупст^ (©eaacdoviKT}, 1976).
ЕПЕ	"ЕААТIVEQ Пахере<; xгjq 'ЕккАг  (71a<; (Пахерисса 'Екбоаец, Гpийopioq о ПаXосдса;, OесraаА.сткг1).
JAZU	Jugoslovenska akademija znanosti i umjetnosti (Zagreb).
J ECS	Journal of Eastern Christian Studies (London-Oxford).
JTS	Journal of Theological Studies (London-Oxford).
KS	Krscanska sadasnjost (Zagreb).
A. A.	Aeinwv 'Ацф/лафт^ (То Па^ацду-пстхоу, ©еCToaX.oviKTi).
PG	Migne, J.-P. Patrologiae cursus completus. Series Graeca (Paris).

PL	Migne, J.-P. <i>Patrologiae cursus completus. Series Latina</i> (Paris).
RIDA	<i>Revue internationale des droits de l'antiquite</i> (Paris).
СЦ	Саборноста Цркве (Београд).
TEF	Theological education fund (London).
ТП	Теолошки погледи (Београд).
ФОВ	Филозофски факултет за теологија (Београд) (©eaaa^ovud)).
ХЖ	Хришћански живот (Сремски Карловци). БЕЛЕЖКИ

<sup>1</sup> Св. Кирил Иерусалимски. *Предогазително поучение*, PG 33, 352 AB.

<sup>2</sup> Св. Николай Кавасила. *Тълкување на Божествената литургија* 39, ЕПЕ 1979, 22, 190-192. За одношението Црква и Евхаристия отец Юстин Попович казва: „Црквата е Тјело Христово; Евхаристията е Тјело Христово. Сјшностно тјждество: Црквата в Евхаристията, Евхаристията в Црквата” — вж.: Поповиќ, Ј. *Догматика*. Кн>. 3, Београд, 1978, 567-568.

<sup>3</sup> Хомяков, Ад. *О Цркви* // ХЖ (Сремски Карловци), 1926, (год. V), бр. 7-9, 312 (295-314).

<sup>4</sup> Св. Максим Исповедник. *Писмо 12.*, PG 91, 465 D. [всјшност става дума за: *Послание до Йоан Постник*. — Бел. ред.]

<sup>5</sup> Св. Кирил Иерусалимски. *Катихеза* 18., 23, PG 33, 1044 B.

<sup>6</sup> Св. Николай Кавасила. *За живота в Христос*, 4, PG 150, 584 D.

<sup>7</sup> Св. Игнатий Антиохијски. *Послание до Ефесејци*, 20,2, ЕПЕ 1994, 4, 90.

<sup>8</sup> Св. Николай Кавасила. *За живота в Христос*, 4, PG 150, 584 D.

<sup>9</sup> Св. Иринеј Лионски. *Изобличение и опровержение на лъжливото знание*, 4,18, 5, PG 7,1028 A.

<sup>10</sup> Св. Игнатий Антиохијски. *Послание до Филадельфијци* 4, ЕПЕ 1994, 4, 124 - срв. *1 Кор. 10:16-17*.

<sup>11</sup> Св. Николай Кавасила. *За живота в Христос* 4, PG 150, 593 D — срв. *Ефес. 5:30*. Говорейки за осъществявање единството на вярващите с Христос, св. Николай Кавасила казва следното: „Нашата храна без значение — дали става дума за риба, иди хляб, или за който и да било друг вид храна, се преврѓа в човешка крв у онзи, който ја яде. В Литургијата обаче се случва противоположното. Хлябът на живота (Христос) задвижува онзи, който се храни с Него, преобразува то и го приема в Себе Си” (Пак там, PG 150, 597 B).

<sup>12</sup> Св. Николай Кавасила. *Тълкување на Божествената литургија* 38, PG 150, 452 CD.



в Учението за „седемте тайнства“ се появява за първи път в Изповеданието на вярата, съставено от римския папа Климент IV, който през 1267 г. поискал от император Михаил (VIII) Палеолог да го приеме. Вж. Ма]ендорф, ГД. Византи)ско богословд>е, Краг^евац, 1989, 234. [Вж. на бълг. език: Майендорф, Й. Византийско богословие (исторически насоки и догматически теми), С., 1995, 239-240. Вж. още: G. M. Jugie. Theologia dogmatica Christianorum orientalium III (Paris, 1930), 16. — Бел. ред.]

<sup>14</sup> Св. Николай Кавасила, *За живота в Христос 1*, PG 150, 504 В.

<sup>15</sup> Пак там, 4, PG 150, 581 А.

<sup>16</sup> Пак там.

<sup>17</sup> Св. Дионисий Ареопагит, *За църковната йерархия*, 3,1, PG 3, 424 В. [Вж. на бълг. език: **Св. Дионисий Ареопагит**. За небесната йерархия. За църковната йерархия (прев., предг., бележки, индекси, показалци и библиография Ив. Христов), С., 2001, с. 75. — Бел. ред.]

<sup>18</sup> Пак там, 3,14, PG 3,444 D. [Вж. на бълг. език: Пак там, с. 75. — Бел. ред.]

<sup>19</sup> Св. Николай Кавасила, *За живота в Христос 1*, PG 150, 585 В.

<sup>20</sup> Св. Григорий Палама, *Беседа 60.*, 7, ЕПЕ 1986, 11, 516.

<sup>21</sup> Св. Симеон Солунски, *За свещените богослужения*, 43, PG 155,188 А.

<sup>22</sup> Св. Симеон Солунски, *За честния и законен брак*, 282, PG 155, 512 D-513 С.

<sup>23</sup> Св. Йоан Дамаскин, *Точно изложение на православната вяра*, 1, 13, PG 94,853 С.

<sup>24</sup> „Безкрайни са отдалечеността и различието между несътворено- то и сътвореното“ — св. Максим Изповедник, *Коментар на различни трудни места в съчиненията на Дионисий Ареопагит и Григорий Богослов*, PG 91, 1077 А. Вж. пак там, PG 91, 1172 А.

<sup>25</sup> Вж. **МидиѢ, И.** Од Бога као више силе до Бога као Личност // **МидиѢ, И.** Сearте на будуѢност. Београд, 1995, 41-66.

<sup>26</sup> „(Вечно)Съществуващият обхваща цялото съществуване“ — св. Григорий Палама, *В защита на свещенобезмълвстващите* — *Триади*, 3, 2, 12, ЕПЕ 1982, 2, 668.

<sup>27</sup> Св. Исак Сирин, *Слово за подвижничеството*, 20, 14, ЕПЕ 1991, 8 А, 322. Срв. *Мат. 11:25; Притчи. 3:4.*

<sup>28</sup> Христу, П. ТајНа Бога — Тајна човека. Београд, 1997,225. Вж. св. Григорий Нисийски, *За живота на Мойсей*, PG 44, 404.

<sup>19</sup> **Хомяков, Ал.** цит. по: **Флоровски, Г.** Каголичност (Саборност)

Цркве // СЦ, Београд, 1986, 67.

<sup>30</sup> Пак там, 73.

<sup>31</sup> Св. Иринеј Лионски, *Изобличение и опровержение на лъжливото знание*, 3, 24,1, PG 7, 966.

<sup>32</sup> Св. Атанасий Велики, *Послание до Серацион*, 1, 28, ЕПЕ 1975, 4, 164. Вж. **Флоровски, Г.** *Функција на Преданието у старој Цркви* // СЦ, Београд, 1986, 208. [Вж. на бълг. език: **Флоровски, Г.** *Функцията на Преданието в ранната Църква* (превод от рус. език Е. Трайчев). — *Бел. ред.*]

<sup>33</sup> Св. Василий Велики, *За Светия Дух*, 27, 66, ЕПЕ 1974, 10, 456.

<sup>34</sup> Пак там. Срв. **Флоровски, Г.** *Функција на Преданието у старој Цркви* // СЦ, Београд, 1986, 212.

<sup>35</sup> Вж. 168.

<sup>36</sup> Аврелиј Августин цит. по: ФХорофаки, Г. *Озлахерење*; ЕккХт| - спаггаи л Па^аш Аиа9т)Кги // *©ецаха екка.г|оласткг|(; Јохориаг. ОеооаХо- vikt|*, 1979, 35.

<sup>37</sup> „Законът е сянка на Евангелието, а Евангелието пък е икона на бъдещите блага". — Вж. св. Максим Исповедник, *Глави (200) върху божественото достоинство на Сина Божи и Неговото възплъщение*, 1, 90, PG 90, 1120.

<sup>38</sup> ФХорбфстки, Г. *Од лахерење; хг|<; ЕккХг|спас; кои п Па/.гхид Дкхвфсп*, 35.

<sup>39</sup> Пак там.

<sup>40</sup> **Радовић, митр. А.** *Историјски пресејек тумаченја Старог заејета. Никшић*, 1996,16. За одношението на Христос и ранната Църква към Новиј Завет вж. пак там, 15-21.

<sup>41</sup> Св. Атанасий Велики, *Против арианите*, 4,34, P 26,520 B. Вж. **Пено, Здр. М.** *Н ЕофСа той ©еоі каха хгів лахрпст] ларабоот| кт ха рсаснка 9ео- А.оуіКа реицаха хои 19оѳ Каі 20ои аісова (Божията Премъдрост според Преданието на светите отци и руското богословско влияние през 19. и 20. век)*, ©ТіасгаХовіКТі, 2001, 74-75.

<sup>42</sup> Впечатляващ пример е Канонът на св. Андрей Критски, който се чете по време на Великиј пост.

<sup>43</sup> Вж. **Флоровски, Г.** *Функција на Преданието у старој Цркви*, 200.

<sup>44</sup> Св. Иринеј Лионски, *Изобличение и опровержение на лъжливото знание*, 5, 19, 2, PG7, 1176 A.

<sup>45</sup> Св. Атанасий Велики, *Послание към Серацион*, 2, 7, ЕПЕ1975,4,200.

<sup>w</sup> Вж. **Флоровски, Г.** *Функција на Преданието у старој Цркви*, 216.

<sup>47</sup> Св. Игнатий Антиохийски, *Послание до Ефесјани*, 3,2, ЕПЕ 1994,4,154.

<sup>48</sup> Лои5о(Ико<;, N. 'Алофахист) ЕкклПстиЛоуѡа той оцоисиои, А9nva, 2002,180.

<sup>49</sup> За различните видове отклонения, които са се появили по-късно в историята, независимо от римокатолически (когато истината се съсредоточава в един авторитет — епископа, който е над Църквата или от протестантски тип (когато истината се представя като колективно преживяване на самозвани харизматици), вж. Лоийоржо^, N., цит. съч., 180-188.

<sup>50</sup> Св. Атанасий Велики, *Послание до африканските епископи*, 11, ВЕ- ПЕЕ 31, 143.

<sup>51</sup> Критика на учението на Несторий и на другите христологически ереси подробно описва Н. Мацукас (N. Махоогжад) в книгата си *Доуцах1КЛ Kai aunfkAiKii OeoXoyia*, ФОВ 3, ©F.tГaaXoviKTi, 1988, 264, 267-275.

<sup>52</sup> **Мајендорф**, 1Д. Византцско богословлe, 203. [Вж. на бълг. език: 239-240. Интересен поглед върху проблема вж. и у: **Димитров**, Д. *Философия, кул тура и политика в Късната античност: Случаят на Синезий от Кирена*, ВТ, 2005, 135, бел. 327. — Бел. ред.]

<sup>53</sup> Св. Кирил Александрийски пише против Несторий следното: „Ако тя е Христородица, тогава със сигурност е и Богородица, но ако не е Богородица, тогава не е и Христородица“. — Вж. св. Кирил Александрийски, *Беседа против онези, които не изповядват Богородица като Дева*, 9, PG 76, 265. По-подробно вж. ЕтацоиХл];, Хр. ©еоохоко? кой орВобо^о боуца, Л. А. 1, ©Е<таоЛсткг|, 1996.

<sup>54</sup> ЕтацоиХ^с;, Хр., цит. съч., 188. По-подробно вж. св. Максим Изповедник, *За двете воли на единия Иисус Христос*, ЕПЕ 1995, 15 А, 242-278.

<sup>55</sup> „На всичко нарисувано се рисува природата, а не ипостаста“. — Вж. св. Теодор Студит, *Изобличение на иконоборците*, 3, PG 99, 405 А.

<sup>56</sup> „Всяка икона проявява и показва Бога“. — Вж. св. Йоан Дамаскин, *За светите икони*, 3, 17, PG 94,1337 В.

<sup>57</sup> По-подробно вж.: **Милаш**, Н. *Правила Православие Цркве с тумачен>има. Кн>. 1, Нови Сад*, 1895, 1-3; РаХХтц;, Г. А., М. ПотХцс; Егтауца tmv оек<v кой iерсов ксхvovcdv, 'А0г|воу, 1852-1859.

<sup>58</sup> **Петровиѡ**, М. *Законоправило, или Номоканон, Светог Саве. Ило- вички препис — рукопис от 1262 г.* (*Архив JAZU, III, с 9*), фототипия, Горъби Милановац, 1991, XXXIX.

<sup>59</sup> ЈеВТiaћ, Ат. Савремени еклисиолошки подсетник // ЈеВТНћ, Ат. Загрл>a] светова. Србин>е, 1996,163.

<sup>60</sup> Това правило е въведено като 12. по ред през 682 г. **на**

Пего-Шестия (Трулски) събор. Вж. **Милаш**, Н., цит. съч., 456—457. Срв. Созомен, *Църковни история*, 6, 34, PG 67, 1395-1397. [За разликите между Изтока и Запада в този момент вж. Методиев, М. Папите и тяхната империя (II—VII в.), ВТ, 2001, 72-73. - Бел. ред.]

<sup>61</sup> „Едно е догматът, а друго е проповедта. За догматите не се говори, докато проповедите се възвестяват". — Вж. св. Василий Велики, *За Светия Дух*, 27, 66, ЕПЕ 1974,10, 460.

<sup>62</sup> „По рибарски, а не по аристотеловски". — Вж. св. Григорий Богослов, *Слово 23.*, или *Слово трето за мира*, 12, PG 35, 1164 С.

<sup>63</sup>Срв. ФХорофаки, Г. Оо пахереq хп<; ЕккХtiотосс; кои п ПсхЯоиа Аiaбri- кт) // ©ецата ЕккХт|стiастк|<; Iахорiас;. 0ЕсraаА.овiКri, 1979,18.

<sup>64</sup> Пак там, 190.

<sup>65</sup> Най-опасната последица от поробването на източното богословие от страна на западното е била в това, че по думите на отец Георгий Флоровски „богословската проблематика е изгубила връзка с живота, а истината за Бога е станала учебно упражнение, като се ограничавала само до специалистите и до онези, чиято професия била да са занимават с тези теми". Вж. ФХорофаки, Г. Оъ лагЕред хг|Q ЕккХг|спа<; кои т) ПаХакх Дкх0т1кг| // ©ЕЦОСХОС еккХг|спастк|<; Iохорiосс;. 0ЕсгаоЛоу{кт|, 1979, 208.

<sup>66</sup> **ФХорофстки, Г. Ои паткркс, хqт; ЕтЛцгоц кш г) ПоЛша** Аia0f|КTi, 20.

<sup>67</sup> Св. Иустин Философ, *Слово ја Възкресението*, 10, ЕПЕ1985,1,256-258.

<sup>68</sup> Јагазоглу, Ст. Светотајински исихазам // Свети Григорwје Палама у историји и садашн>ости. Србин>е-Острог-Гребин>е, 2001,58.

<sup>69</sup> Св. Симеон Нови Богослов, *Нравствено слово*, 2, ЕПЕ 1989,19 В', 228-302.

<sup>70</sup> Јагазоглу, Ст., цит. съч., 64.

<sup>71</sup> Пак там, 60.

<sup>72</sup> Св. Николай Кавасила, *За живота в Христос*, 6, PG 150, 641 В.

<sup>73</sup> Вж. **Флоровски, Г.** Елементи Литургије // О Литургии. Београд, 1997, 200.

<sup>74</sup> Св. Николай Кавасила, *За живота в Христос*, 6, PG 150, 681 В.

<sup>75</sup> Св. Йоан Златоуст. *Против аномејците — За природата на невидимия Бог*, 3, 6, PG 48, 725.

<sup>76</sup> Цит. по **Флоровски, Г.** Елементи Литурги^е, 202.

<sup>77</sup> **ПоповиѢ, Ј.** Предговор // Жити)а Светих за месец јаНуар. Ва.ъепо, 1991, 9.

<sup>78</sup> Св. Григорий Палама, *Към Акиндин — шесто полемическо слово*, 6, 12, 38, ЕПЕ 1987, 6, 388.

<sup>74</sup> Св. Симеон Нови Богослов, *Нравствено слово*, 3, 17, ЕПЕ 1988, 19 В', 334-336.

<sup>80</sup> Цит. по Каварнос, К. Византийска мисао и уметност // *Теолошки погледи* (Београд), 1978, бр. 1-2, 81.

<sup>81</sup> Пак там.

<sup>82</sup> Св. Атанасий Велики, *Послание към Маркелиан — Тълкувание на псалмите*, PG 27, 40 D-41 A.

<sup>83</sup> Св. Йоан Златоуст, *Беседа на Първо послание до Коринтяни*, PG 61,315.

<sup>84</sup> Св. Йоан Златоуст, *Тълкувание на псалмите*, PG 55,156.

<sup>85</sup> Пак там, PG 55, 497^98.

<sup>86</sup> Пак там, PG55,462.

<sup>87</sup> **Пено, В.** Кројејбе као обликотвори принцип у црквено-појачко) пракси // *Зборник Матице српске за сценске уметности и музику*, бр. 15 (Нови Сад), 1994,153.

<sup>88</sup> Св. Игнатий Антиохийски, *Послание до смиренци*, 10,2, ВЕпЕЗ 1956, 2, 281. Св. Максим Изповедник отъждествява вярата с Христос: „Христос е ипостасна вяра" и „Христос е ипостас на бъдещите блага" — PG 90, 332, 336,1213.

<sup>89</sup> Цит. по св. Максим Изповедник, *Слово 51. — За вярата*, ЕПЕ 1995, 15 А', 372.

<sup>90</sup> Св. Кирил Иерусалимски, *Катихеза 19.*, PG 33, 1073 В. По тази тема по-подробно вж. **Danielou, J.** 'Αυία Γραφτ^кси Леиоъруга // ВАН 3, АГ^ва, 1981, 36-41.

<sup>91</sup> Аврелий Августин, *Тълкувание на Евангелието от Йоан, I*, 8, PL 35, 1383. Тази идея по-късно е развил Анселм Кентърбърийски, а в по-ново време — Рене Декарт.

<sup>92</sup> „Crede... est... cum asseseione cogitare" — Аврелий Августин, *За предопределението на светците, II*, 5, PL 44, 963.

<sup>93</sup> Очистването, което у Августин е предусювие за познанието на Бога, е преди всичко очистване на разума (ratio). То развива светлината на ума като такъв и увеличава сферата на природното съзнание в мистично-то съзердаване на божествените имена. Впоследствие човешкото мислене приема като компенсация за вярата факта, че чрез нея разсъждението става съдържание на вярата. „Intellectus enim merces est fidei". — Вж. Аврелий Августин, *Тълкувание на Евангелието от Йоан, VII*, 6, PL 35,1630.

<sup>94</sup> Gilson, E. Introduction a l'etude de Saint Augustin, Paris, Vrin, 1987,42.

<sup>95</sup> Аврелий Августин, *За Светата Троица*, 2, 1, 1, PL 42, 845. Според наблюденията на отец Николаос Лудовикос в разбирането на Августин за отношението на човека с Бога „доминираща роля има волята, включваща мисленето, което е противоположно на Аристотеловите позиции в психологията. Августин изисква очистването на ума, за да се разбере мистично-то проникване в божествената същност (цит. съч., 1, I, 3, PL 42, 821). Тази „мистификация“ на ума според *De Trinitate* (10, XI, 18; 11, VII, 12) се осъществява чрез отричането на волята, което обединява душата. По този начин волята се смята за вътрешния динамизъм на усъвършенстването на ума, за неговата „ентелехия“ в Аристотеловия смисъл на думата, което означава, че тя е негова дълбока същност. Дълбоко свързан с представата като присъствие на последната Истина, като личноемоционален знак (signum) в съзнанието, разумът клони към мистиката на единството (unio mystica), като свое собствено съвършенство, като завършек на своята собствена ентелехия. Това означава, че макар тук духовността да означава един екстазис, излизане заради участието в Целостността, всичко това се потвърждава като един езотеричен логическо-емоционален знак, който представя притежаването на Целостността от страна на индивидуалната психика (душа)“. Вж. АουСоpихοq, N. The trinitarian foundations and anthropological consequences of St. Augustines spirituality and Byzantine „mysticism“ // ΕΕΑΕΕΕ0, ©εστοοΛο-νικτ|2002,107.

<sup>96</sup> В своята теория на познанието Августин отхвърля всяка възможност за въздействие на чувствата в душата. Това е онова, което Е. Жилсон е смятал за le principe de l'interiorite de la pensee ('принципът, че всичко се предшества от мисленето'). Никой не учи от чувството. Всичко вече съществува в душата, не защото душата е съществувала преди тялото, както е мислил Платон, а защото тя има реалността на *вътрешен учител*, който я учи на всичко; този учител естествено е Бог. Божието просветление има същата природа като природата на душата, а човекът като надарено с разум същество е по естествен начин същество, просветлено от Бога“. Вж. АουСоfλιKοg, N., цит. съч., 108.

<sup>97</sup> Св. Василий Велики, *Писмо 234.*, PC 32, 869 D-872 A. Вж. също *Писмо 235.*, PG 32, 872 AB.

<sup>98</sup> Преп. Таласий, *Добротолубие*, 2,226. Вж. **Кардамакис, М.** Православна духовност. Хиландар, 1996, 238-239.

<sup>99</sup> Св. Григорий Нисийски, *Тълкувание на Шестоднев*, PG 44, 96 С.

<sup>100</sup> Св. Кирил Иерусалимски, *Катихеза 5.*, 12, PG 33, 520-524. Вж. *Катихеза 18.*, 31, PG 33, 1053 A; *Катихеза 17.*, 3, PG 33, 972 A.

<sup>101</sup> Изповедания на вярата с апостолски произход намираме в

съчиненията на св. Игнатий Антиохийски: *Послание до тралийци*, 9, PG 5, 788 C-789 A, *Послание до магнезийци*, 8, PG 5, 969 A, *Послание до смиренци*, 1, PG 5, 420 C, а след това и у св. Иустин Философ в *Апология* 1, 13, PG 6, 345 B-348 A, у св. Иринея Лионски в съчинението *Изобличение и опровержение на лъжливото знание*, 1, 10,12, PG 7, 549 A-533 A.

<sup>102</sup> Св. Игнатий Антиохийски, *Послание до магнезийци*, 8, PG 5, 969 A,

<sup>103</sup> Св. Дионисий Ареопагит, *Писмо 9.*, 1, ЕПЕ 1986, 3, 542.

<sup>104</sup> Св. Максим Изповедник, *Мистагогия* 1, ЕПЕ 14, 50.

<sup>105</sup> За понятието „иконична онтология“ вж. НеХХа, П. Зооов *Обоь ЦЕУОУ, АОi^va*, 1979, 30.

<sup>106</sup> Вж. св. Кирил Александрийски, *Изящни изречения (Допълнение към тълкуванието на Петокнижието)*, PG 69, 509 CD.

<sup>107</sup> **Кармирис, J.** Нике)ско-цариградски символ // *Теологи)а*, 22 (1951), 629.

<sup>108</sup> Св. Василий Велики, *Писмо 52.*, 1, PG 32, 392 C.

<sup>109</sup> Св. Атанасий Велики, *Послание до африканските епископи*, 1, ВЕ- ПЕ133, 135.

<sup>110</sup> Пак там, 143.

<sup>111</sup> АiаХоо, Д. Еpiijiveia x<ov боуцоткебу ти спигРоАнсшу ksi^evcov *OpGoSo^ot*) 'ЕккЛп°1^у @eaoaXoviKri, 1992, 29, бел. 1. Вж. Watkin, H. M. G. *Studies of Arianism*. Cambridge, 1900, 40.

<sup>1.2</sup> Станило|е, Д. *Мистагогца*, 202 // *Јеро-монах грторије. Божанска литургия (схоли)е*. 3-то изд., Света Гора, 1993, 244.

<sup>113</sup> Пак там.

<sup>114</sup> Св. Григорий Нисийски, *До Авлавий, че няма трима богове*, 7, ЕПЕ 1979, 1,142.

<sup>115</sup> Пак там, 8, ЕПЕ 1979, 1, 144.

<sup>1.6</sup> Пак там, 9, ЕПЕ 1979, 1, 144.

<sup>117</sup> Правилно тълкувание на вярата в единосьщието на Личностите на Света Троица прави св. Василий Велики в *Писмо 9.*, 3, както и в *Писмо 52.*, 1-3; 159., 1; 226., 3; 214., 3-4; 361.

<sup>113</sup> Св. Григорий Нисийски. *До Авлавий, че няма трима богове*, 3, ЕПЕ1979, 1,138.

<sup>119</sup> За Света Троица като единосьщна и неразделна общност говори св. Василий Велики в следните съчинения: *За Светия Дух*, 63; *Против Евно- мии*, 2, 12, 29; *Беседа 24.*, 3-5; *Писмо 52.*, 2-3.

<sup>120</sup> Св. Григорий Нисийски, *До Авлавий, че няма трима богове*, 10, ЕПЕ 1979,1,146.

<sup>121</sup> Пак там, 3, ЕПЕ 1979,1, 138.

- <sup>122</sup> Пак там, 10, ЕПЕ 1979, 1, 146.
- <sup>123</sup> Св. Василий Велики, *Писмо 38.*, PG 32, 337 D.
- <sup>124</sup> Св. Василий Велики, *Беседа против савелианите, Арии и аномейте, 24,3*, PG31, 605 A.
- <sup>125</sup> Св. Василий Велики, *Против Евномий 2*, 16, ЕПЕ 1974, 10, 166-168. [Вж. Димитров, Д., цит. съч, с. 138, бел. 333. - Бел. ред.]
- <sup>126</sup> Св. Василий Велики, *Против Евномий 1*, 18, ЕПЕ 1974,10, 98.
- <sup>127</sup> Августиновото разбиране на троичната онтология като волунта-ристка означава, че „Трите Личности са един Бог, защото са определение и съединени от една Цел, от един върховен Смисъл, който волята може да осигури. Това е директно влияние на Платиновото отъждествяване на Ипосгаста на Едното с Неговата воля (*Енеади, IV, 8, 13*) в нова, християнска трансформация." Вж. АουSopiKoc, N. The trinitarian foundations and anthropological consequences of St. Augustines spirituality and Byzantine „mysticism" // EEAES0, 0eaaa\ovucTl, 2002,109.
- <sup>128</sup> АουSopiKoc, N., цит. съч, 116. За разлика от източните отци, които отъждествяват Божието единосьщие с перихоресис-а (взаимното проникване) и с кеносис-а (доброволното самопонизяване), Августин разбира Бога по такъв начин, че смята, че „последната същност на Бога е Любовта (*За Света Троица, 15, XVII, 27, PL 42, 1080*), а същността на тази любов е волята (25, XX, 38) и то силната воля (волята, усилена от любовта, 15, XXI, 41). В следствие на това същността на духовността на Бога като Любов е волята. Волята е основата на единството на Трите Личности в едната същност, тя именно е Същността на тяхното единство". Вж. АουSopiKoc, N. H KXeiсxгi лyеицcткoтyиx кои yoгцa той eашoй, AOriva, 1999, 64-65.
- <sup>129</sup> Св. Василий Велики, *Писмо 38.*, 2, PG 32, 325 BC.
- <sup>130</sup> Св. Кирил Иерусалимски, *Катихеза 6.*, ЕПЕ 1994,1,200. Вж. и началото на *Катихеза 7*.
- <sup>131</sup> Св. Атанасий Велики, *Против арианите, 1*, 34, ЕПЕ 1974, 2, 124.
- <sup>132</sup> Св. Атанасий Велики, *Катихеза 11.*, PG 33, 716-717.
- <sup>133</sup> Св. Атанасий Велики, *Против арианите, 1*, 34, ЕПЕ 1974, 2,124.
- <sup>134</sup> Св. Григорий Богослов, *Беседа 20.* — *За догматите и положението на епископа, 7*, ЕПЕ 1976, 266.
- <sup>135</sup> За значението на израза „’0 "Qv" у св. Григорий Палама вж. Пери-шиѢ, Вл. Личност и суштина у теологич Светог Григорија Паламе // Свети Григорије Палама у историји и сдашности. Србинье-Острог-Требигье, 2001, 41-50.
- <sup>136</sup> Ат. Тр^адоложке јересп данас // ЈеВТnh, Ат. На путеви- ма



отаца. I, Београд, 1991, 251.

<sup>137</sup> Св. Максим Изповедник, *Коментар на различни трудни места в съчиненията на Дионисий Ареопагит и Григорий Богослов*, PG 91,1265 D.

<sup>138</sup> Св. Григорий Богослов, *Богословско слово 4. — За Сина*, 30,18, ЕПЕ 1976, 4,184-186.

<sup>139</sup> Св. Василий Велики, *За Светия Дух*, 10, 26, ЕПЕ 1974, 10, 344.

<sup>140</sup> Вж. ЈевТпѣ, Ат. Три]адолошке јересп данас, 123.

<sup>141</sup> Св. Василий Велики, *Беседа за това, че няма три бога*, PG 31, 1493 AB.

<sup>142</sup> Св. Григорий Богослов, *Слово 40. — на свето Кръщение*, 41, ЕПЕ 1976, 4, 366. Вж. ЈевТпѣ, Ат., цит. съч., 156.

<sup>143</sup> Св. Григорий Богослов, *Слово 40.*, 41, ЕПЕ 1976, 4, 366.

<sup>144</sup> Св. Григорий Богослов, *Слово 6.*, 22, PG 35, 749, и *Слово 40.*, 41, PG 36, 471.

<sup>145</sup> Св. Григорий Богослов, *Слово 40.*, 41, PG 36, 420.

<sup>146</sup> Св. Василий Велики, *За Светия Дух*, 18, 44, ЕПЕ 1974, 10, 398.

<sup>147</sup> Св. Григорий Богослов, *Богословско слово 3. — За Сина*, 29, 2, ЕПЕ 1976,4,106. Срв. св. Максим Изповедник, *Коментар към съчиненията на Дионисий Ареопагит (За божествените имена)*, PG 4, 21 A.

<sup>148</sup> Твърде рано на Запад, още у Тертулиан, е подчертан принципът на едната същност (*unius substantie*) в Бога, която взема превес над личностния принцип в Света Троица (*tres persones*). Вж. *Против Праксеи*, 2, PL 2,180. Трябва да се подчертае, че в богословието на източните отци не съществува онтологично предимство на същността, както не съществува и онтологично предимство на личността, тъй като едното не „предшества“ другото.

<sup>149</sup> „Началото на цялата божественост, или по-добре казано Божество, е Отец.“ — Вж. Аврелий Августин, *За Света Троица*, 4, XX, 29, PL 42, 908. Вж. Матеухаѣ, N. Аоуцатнст! кои аѣѣ|кЛ1КТ1 9еоА.оу(а, И, 128-144.

<sup>150</sup> Ориген, *За началата*, 1, 3, 5, PG 11,150.

<sup>151</sup> Св. Григорий Богослов говори за Бог Отец като за по-голямо начало в Света Троица: „Искам да нарека Отец по-голям, но се страхувам да не го на

правя начало на по-малки (от него)..., защото то не е по-голямо по природа, а по причина". — Слово 40., 43. Относно този и други подобни въпроси, пред които е по-похвално мълчанието, отколкото което и да било говорене, св. Иларий Пиктавийски казва, че еретиците са ни накарали „да правим забраненото, да преминаваме върховете, да говорим неизказано" — *За Света Троица, II, PL 10, 51.*

<sup>152</sup> Св. Григорий Богослов, Слово 30., или Богословско слово 4. — *За сина, 7, ЕПЕ 1976, 4,164.*

<sup>153</sup> Св. Атанасий Велики, *Против арианите, 1, 58, PG 26, 133 B.*

<sup>154</sup> Според светоотеческото предание по повод учението за отношението между Божията същност и Божията енергия и воля свидетелства св. Марк Ефески: „Всички отци заедно възкликват, че енергията и волята е наистина природна". — Вж. св. Марк Ефески, цит. по МлоиХоргтс^ Е. Το πνεύμα εν τῷ Ἁγίῳ Τριῳσίῳ Συγκριτικῶς τῆς Σειρῆς οἰαίῳ; μι ἐπευείτῳ ката τὸν αἰῶνα Μαρκοῦ Ἐφῆσου τοῦ Εὐγεῆκου, Α. Β. 39, ©εοοαХовiКгi, 1983,42.

<sup>155</sup> Св. Григорий Палама казва: „Ние наричаме Бога и съгласно всяка енергия, защото Той целият е във всяка от тези богоподобаваци енергии. Макар богоподобавациите енергии да са много, Той целият съществува неразделно във всяка от тях". — Св. Григорий Палама, *В защита на священобез-мълвстващите — Триади, III, 2, 7.* Изд. П. Χρίστου, Та група 1, 662-663.

<sup>156</sup> Св. Григорий Богослов, Слово 29., или Богословско слово 3. — *За Сина, 2, ЕПЕ 1976, 4, 108.*

<sup>157</sup> Св. Григорий Нисийски, *Против Евномий 1, PG 45, 369 A.*

<sup>158</sup> КрстиЉ, Д. У почетку беше смисао. Београд-Вал>ево-Србин.е, 1996, 204.

<sup>159</sup> Св. Йоан Дамаскин, *Точно изложение на православната вяра I, 8.* Изд. П. поурвара^ ©еаааХовiКгi, 1992, 48.

<sup>160</sup> Св. Атанасий Велики, *Послание до Сератион, 1,30, PG 26, 600 C.* Вж. св. Григорий Палама, *Природни, богословски и нравствени глави 112, PG 150, 1197 BC.*

<sup>161</sup> Св. Йоан Дамаскин, цит. съч., 48.

<sup>162</sup> Св. Николай Кавасила, *За живота в Христос 2,19, ЕРЕ 1979, 22, 328.*

<sup>163</sup> Вж. Светог Писмо Старог Завета. Кн>. Постагъа. Превод са крачим схоли)ама (= об]ашн.ен>има) епископ Атанас^е (левтиЉ), Београд, 2004,15.

<sup>164</sup> Св. Василий Велики, *Против Евномий 3, 5, PG 29, 665.*

<sup>165</sup> Св. Василий Велики, *За Светия Дух, 12, 28, PG 32,117 B.*

<sup>166</sup> Св. Максим Изповедник, *Глави (200) върху божественото*

достоинство на Сина Божи и Неговото възплъщение, PG 90, 1156-1157.

<sup>167</sup> Най-крайните учения за отношението между Божията същност и Личностите на Света Троица срещаме при Савелий и Павел Самосатски.

Според схващането на Савелий Бог като Една монада се е разширил, или „увеличил“, така, че действа като Отец в Стария Завет, като Син в Новия Завет и като Дух Светии в следновозаветния период. Накрая всичките три роли, които Бог е играл в историята, ще бъдат унищожени и Той отново ще бъде Един, монада. Павел Самосатски говори за единсъщият на Бога, като смята, че „Бог Отец и Бог Син произлизат от едно и също Божество, или същност, Коего е над тях (подобно на това, както снегът и дъждът произлизат от един и същ облак), така че проявяването на Божеството понякога се нарича *Отец*, а понякога — *Син*, а понякога — и *Синоотец* (тотпштр)“. Вж. ЈеВ-мн, Ат. Тријадолошке јересп данас, 252. Тенденции към усианизъм (поставянето на Божията същност на преден план по отношение на ипостасите на Света Троица) срещаме и у някои съвременни руски богослови (Вл. Соловьев, П. Флоренски и С. Булгаков), които отъждествяват Божията същност със *София*-та. Вж. Пеуо, з. Н Еоф(а тог> Оеов, 217-238.

<sup>168</sup> Св. Максим Исповедник, *Глава за любовта IV, 2*, PG 90,1048 В.

<sup>169</sup> За проблема за предвечното сътворяване вж. **Пено**, 3.0 предпос- Тојан,у душа — критика Оригеновог схватан>а стваран>а // Пети Васеленски сабор. Србъние, 2004, 73-90.

<sup>170</sup> Св. Иринеј Лионски, *Изобличение и опровержение на лъжливото знание, IV, 4*, PG 7, 975 В. Според боговдъхновеното изказване на св. Николай Кавасила: „Отец е създал (света), Синът е бил Ръце на Създателя, а Утеши- телят — Диханието на Оня, Който е вдъхнал живот“. — Вж. св. Николай Кавасила, *За живота в Христос, 2*, PG 150, 532 D.

<sup>171</sup> Св. Григорий Нисийски, *Писмо 24.*, PG 46,1089 С.

<sup>172</sup> Св. Григорий Нисийски, *Тълкувание на Шестоднева, PG 44, 77 D*. Вж. и PG 44, 78. Този възглед за постепенното развитие на сътворения свят е на пръв поглед в съгласие с еволюционисткото схващане за постепенното развитие на живата природа. Но развитието, което е описано в книга Битие и тълкуванието, което дава св. Григорий Нисийски, не е едно и също с описанието, което дава учението за еволюцията. Развитието на сътворения свят в съгласие с Божия план е едно, а научната теория за развитието на сложните организми от един или от няколко примитивни организма и превръщането на един вид в друг, е нещо съвсем различно. При разглеждането на този въпрос от научна гледна точка трябва да се има предвид както ограничеността на науката, така и фактът,

че всяка научна истина е променлива. При това не трябва да се забравя, че науката е само един от видовете познание за света, който предполага научен метод, където истините, до които се стига, са променливи и зависят от новите факти, които се включват в този метод. Науката със своя логически и емпиричен познавателен апарат не може да даде окончателен отговор нито на въпроса за възникването на света, нито за Първопричината, а може само безкрайно да търси предпоставките. От особено значение тук е и въпросът за *натурализма* (обясняване на феномените чрез природни закони) и нуждата от него в науката. Трябва да се прави разлика между онтологичен и методологически натурализъм. Онтологичният натурализъм е философска изходна позиция, която отъждествява всичко съществуващо с природата, като изключва от теоретичните обяснения всичко свръхестествено. От друга страна, методологическият натурализъм приема, че натуралистичните обяснения са необходими само в науката и следователно не са необходими, нито пък задължителни като метод на познание за всички други интелектуални и теоретични дейности на човека. Оттук следва, че методологическият натурализъм е необходим в науката, докато онтологичният натурализъм е въпрос на личен избор. Научните познания на един истински учен нито го водят *a priori* до Бога, нито пък го отдалечават от Него. Вярата на учения е плод на по-различен вид познание за реалността и се основава върху Божията благодат, а не върху природата като такава. Според учението на св. Григорий Палама знанието за природата и за сътворените неща не е предусловие за познанието на Бога; условието е чистата вяра в Господ Исус (срв. Рим. 10:9). Вж. св. Григорий Палама, *В защита на священобезмълвстващите — Триади*, 2, 3, 43, ЕПЕ 1982, 2, 494. Отношението между знанието за природата и вярата в Бога изразява св. Исак Сирин с думите: „Няма знание, което да не е ос-къдно, колкото и то да се обогатява. А богатството на вярата не може да обеднее нито на земята, нито на небето“. — Вж. св. Исак Сирин, *Слово за подвижничеството*, 62, 8, ЕПЕ 1991, 8 Г, 14. Според св. Симеон Нови Богослов „знанието не е светлина, а Светлината (= Христос — Йоан. 1:9) е знанието, защото всичко е в Него, чрез Него и от Него“. — Вж. св. Симеон Нови Богослов, *Катихезическо слово* 28., 10, ЕПЕ 1989, 19 Д', 374.

<sup>173</sup> Св. Йоан Дамаскин, *Точно изложение на православната вяра*, II, 5. Изд. Поцрвараџ, П., 0ea0aA.oviK:ri, 108.

<sup>174</sup> Св. Максим Изповедник, *Глави (200) върху божественото достойнство на Сина Божий и Неговото възплъщение*, 1, 48, PG 90, 1100 D. Вж. *Мистагогия*, PG 91, 664 B.

<sup>175</sup> Св. Максим Изповедник, *Коментар на различни трудни места в съчиненията на Дионисий Ареопагит и Григорий Богослов*, PG 91, 1080 AB. Св. Максим подчертава Божията трансцендентност, тъй като



човека само душата и тялото. Той само говори за различните аспекти на душата, и то поотделно. Духът и душата в трихотомското схващане за човешкото битие са синоними за душа в дихотомисткото схващане за човешката природа. Духът е най-висшият израз на човешкото битие, най-съвършената част на неговата душа, чрез който преживяването на Божественото се пренася върху душата и тялото, така че човекът и с душа, и с тяло става *обиталище* на Светия Дух. Това, което се отнася за човешкия дух и трихотомисткото разбиране, важи за душата в дихотомисткото схващане за състава на човека. Но независимо от това дали някой от светите отци застъпва дихотомистка или трихотомистка гледна точка за състава на човека, ключовият компонент на човешкото битие е *диханието ла живот*, което Бог е вдъхнал в Адам и което по думите на св. Атанасий Велики „не е било душа, а Светият и Животворящ Дух“. Вж. Флоровски, Г. Источни Оци IV века. Хиляндар, 1997, 38.

<sup>III</sup> Всичко, което има начало във времето и пространството, всичко, което е сътворено, е смъртно по природа. Важен е въпросът как смъртта се отразява върху душата и как — върху тялото. Това, което създава погрешна представа у онези, които разглеждат реалността само външно, е, че смъртта се проявява по един начин върху тялото, а по друг — върху душата. Понеже след смъртта тялото се разпада, тя е очевидна заради видимия състав на тялото. Поради по-различния състав, поради неделимостта (простотата) и нетлението на душата, смъртта се проявява по различен начин. След смъртта душата не престава да съществува, в този смисъл тя като нетленна „не умира“ и е „безсмъртна“. (Вж. св. Максим Исповедник, *За душата*, ЕПЕ 1993, 15 Г, 204-215.) И все пак за душата и тялото не може да се говори като за две независими части на човешкото битие. Смъртта се отнася и към едното, и към другото, защото след земния живот тялото и душата се разделят, а това всъщност е и смърт във физическия смисъл. Основният въпрос обаче не е въпросът за природния състав на душата и тялото, а въпросът за начина на тяхното съществуване преди и след смъртта, т. е. дали душата и тялото съществуват в общение с Бога, или са лишени от това общение. И в този живот, не само в художествените произведения, съществуват „мъртви души“, които създават впечатление, че са живи, а всъщност не са: Носиш име, че си жив, а си мъртъв (*Откр. 3:1*). След смъртта душата и тялото могат да бъдат в благодатно състояние или лишени от благодат, но както тяхното начало е едно, така и тяхното крайно назначение е общо, а не едно за душата и друго за тялото. Лишаването от благодат не е характерно само за тялото, но и за душата, за което Господ Христос говори в евангелската притча за богатата и бедния Лазар (срв. *Лука.16:20-25*). От друга страна, Божията благодат освещава не само душата, но и тялото, за което свидетелстват мощите на светците, които и

след смъртта запазват в себе си божествената сила (= енергиите на Светия Дух). Но и онези, които след земната си кончина са в състояние на благодат, не са осъществили напълно своето назначение, не са получили начина на съществуване на възкръсналия Христос, докато не достигнат пълното единство с тялото, а това ще стане след Всеобщото възкресение.

<sup>184</sup> Ангелите се наричат безтелесни и невеществени по отношение на нас, „защото всичко, което се сравни с Бога, единствено Несравнимия, се схваща като веществено и материално, защото единствено Божеството е действително невеществено и безтелесно“. — Вж. св. Йоан Дамаскин, *Точно изложение на православната вяра*, I, 17. Изд. ПоДрвараq, П., ©eocccXoviKr|, 1992, 100.

<sup>185</sup> Св. Максим Изповедник, *Коментар на различни трудни места в съчиненията на Дионисий Ареопагит и Григорий Богослов*, 7, PG 91, 100 В. Вж. пак там, 1101 С.

<sup>186</sup> Св. Максим Изповедник, *Писмо 12.*, PG 91, 488 D. „Ако органично- то тяло се съедини с разумната душа, те образуват целия човек, така че този, който казва, че душата или тялото е част от (член на) човека, няма да сбърка“. — Вж. св. Максим Изповедник, *Коментар на различни трудни места в съчиненията на Дионисий Ареопагит и Григорий Богослов*, ЕПЕ 1992, 14 А', 106.

is? Отец Георгий Флоровски изразява с други думи учението на църковните отци за единството на човешкото битие, съставено от душа и тяло. Това учение намираме у св. Максим Изповедник: „Ние пък ходим по средния, царския път, както и нашите отци, като не говорим нито за предсъществуване, нито за последващо съществуване на душата или на тялото, а за тяхното съ-съществуване“. — Вж. св. Максим Изповедник, *Коментар на различни трудни места в съчиненията на Дионисий Ареопагит и Григорий Богослов*, PG 91, 1325 D.

188 Св. Иринеи Лионски, *Изобличение и опровержение на лъжливото знание*, 3, 20, 1. Вж. св. Иустин Философ, *Разговор с Трифон Юдеина*, VI, 1-2, ЕПЕ 1986, 1, 280-282; св. Теофил Антиохийски, *Към Автолик*, 2, 27, ЕПЕ 1986, 2, 474; Тациан, *Слово против елините*, 13, ЕПЕ 1986, 2, 52. Вж. PtonaviSriq, 'I. То Пролаторпсоу Ацартгца. AGfjvai, 1989, 125.

189 руския мислител Сергей Аверинцев пише: „От християнска гледна точка тялото може да бъде честни мощи, а духът да бъде нечист дух“. Вж. **Аверинцев**, С. *Поетика рановизантийске книжевности*. Београд, 1982, 124. (на бълг. език в: **Аверинцев**, С. *Ранновизантийската литература — поетика и традиции* (превод от рус. Евг. Трендафилова). С., 2000, 464 с. — *Бел. ред.*] Вж. **Перишиѿ**, Вл. *Молитва ума и молитва срца // Перишиѿ, Вл. *Раскршѿа*. Београд, 1996, 122.*

<sup>190</sup> Според Августин Бог не е нито тяло, нито душа, „която е животът на телата — затова е по-добър животът на телата и по-действителен от самите тела. Ти си живот на душите, живот на живота, който сам себе си оживотворяваш и не се променяш, животе, душе моя". — Вж. Аврелий Августин, *Изповеди*, III, 6, 101/ KS. Zagreb, 1997, 52).

<sup>191</sup> Св. Атанасий Велики, *За възплъщението на Бог Логос*, 20, ЕПЕ 1973, 1, 276.

<sup>192</sup> Аврелий Августин, *За Света Троица*, 15, V, 8. „Умът, ръководен от волята, която му дава движение към усъвършенстване, като такъв, който непрекъснато се обновява, е образът Божий" (15, III, 5).

<sup>193</sup> Пак там, 12, VII, 12, PL 42,1005.

<sup>194</sup> Св. Григорий Нисийски, *За девството*, 12, PG 46, 396 С. Вж. св. Атанасий Велики, *За възплъщението на Бог Аогос*, 3, PG 25,101 В; св. Василий Велики, *Тълкувание на 48. псалом*, 8, PG 29, 449 С; св. Йоан Дамаскин, *Точно изложение на православната вяра*, 2, 12, PG 94, 920 В; *Три слова в защита на светите икони*, 3, 20, PG 94, 1340 D.

<sup>195</sup> Св. Григорий Нисийски твърди, че при сътворяването на човека му е дадено да бъде по образ (икона) и ставаме по подобие съгласно степента на отвореност на нашата природа, защото, „ако си приел да бъдеш християнин, побързай да бъдеш подобен на Бога, облечи се в Христос". — Вж. *За устройството на човека*, 1, 29-30, ЕПЕ 1987, 5, 396.

<sup>196</sup> Вж. св. Иринеи Лионски, *Изобличение и опровержение на лъжливото знание*, 5, 9, 1, PG 7,1144 В. Св. Григорий Палама, но с друг словоред, изказва мисълта на св. Иринеи. Според него „духовният човек се състои от три части: благодатта на небесния Дух, разумна душа и земно тяло". — Вж. св. Григорий Палама, *Защита на свещенобезмълвстващите — Триади*, I, 3, 43, ЕПЕ 1982, 2, 240.

<sup>197</sup> Вж. св. Иринеи Лионски, *Изобличение и опровержение на лъжливото знание*, 5, 9, 3, PG 7, 1145 С.

<sup>198</sup> Пак там, 5, 6,1, PG 7,1137 Л.

<sup>199</sup> Пак там. Вж. Иустин Философ, *За Възкресението*, 7, PG 6, 1584 С, 1585 В; св. Григорий Нисийски, *За устройството на човека*, 16, PG 44, 185 С. [Св. Григорий Нисийски е изкушен да разглежда материята като синоним на не-битието, а обличането в плът — като предхождащо грехопадението (133 В). Той отделя междинно звено между тялото и разумната душа — това е твар (συαῖττο|αενῆτι 'чувствената сила, сферата на усещанията'). — Бел. ред.]

<sup>200</sup> Св. Григорий Палама, *Природни, нравствени и богословски глави*, PG150, 1361 ВС.



<sup>201</sup> Св. Николай Кавасила, *За живота в Христос*, 6, PG 150, 638  
С. Вж. св. Максим Изповедник, *Коментар към съчиненията на Дионисий Ареопагит*, 4,33, PG 4, 308 А.

<sup>202</sup> Вж. Светог Писмо Старог Завета. Кн. Постан>а. Превод са крабим схол^ама (= об]ашн>ен>има) епископ Атанас^е (Jeninh). Београд 2004, 15. Срв. св. Максим Изповедник, *Въпроси и отговори*, Г, 1, ЕПЕ 1992, 14 А, 344.

<sup>203</sup> АooSopiKoo, N. The trinitarian foundations and anthropological consequences of St. Augustines spirituality and Byzantine „mysticism" // ЕЕАЕ- Е0, ©eaoaX-oviKTi, 2002,105-116.

<sup>204</sup> Смисльът на личното съществуване е в следването на кенотичния начин на съществуване на Христос. За св. Максим тайната на приемането на всичко друго в себе си предполага тайната на Кръста и жертването на *себелюбието* (фй-аг^а). Вж. Лои5о[Нко<; N., цит. съч., 117.

<sup>205</sup> Св. Атанасий Велики, *За Въплъщението на Бог Логос*, 9, ЕПЕ 1973, 1, 248.

<sup>206</sup> Вж. **Павле, еп. Рашко-Призренски**. Бож^е предзнан>е и слобода човечи)евол>е // Црква (календар) 1985,55; **Павле, еп. Рашко-Призренски**. Став Православие Цркве према слободи вотъе и предистинаци]и (предод- ре!)ен>у) // **Павле, еп. Рашко-Призренски**. Нека питан>а наше вере. Къь. 1, Београд, 1998, 23-29. [Днес Павле е глава на Србската православна църква. - Бел. ред.]

<sup>207</sup> Св. Максим Изповедник, *Глави (200) върху божественото достойнство на Сина Божий и Неговото въплъщение*, 2, 7, PG 90, 1128 В.

<sup>208</sup> Св. Максим Изповедник, *Тълкувание на 59. псалох*, PG 90, 861 А.

<sup>209</sup> Две са ключовите изходни положения на Августиновото схващане за свободата и вината: 1) само свободната и склонна към бунт воля може да предизвика вина, и 2) само вината може да обясни присъствието на наказанието. De civitate Dei „подкрепя и пространно тълкува тези две твърдения, от които в първото е защитавал предимно против манихеите, а второто — против пелагианите (Uvod — Teologija... // Aurelije Avgustin: O drzavi Bozijo. Sv. 1, Zagreb, 1982, LVI-LVII). И все пак „съдбата на ангелите и на хората не е еднаква: ангелите са съгрешили и са понесли наказание, потомците на Адам понсят наказание за грях, който не са извършили лично" (Uvod — Teologija..., LX). Августин съгласува тези различни „съдби на ангелите и на хората, като застъпва позицията, че съществува не само наследено наказание, но и наследена вина: всички бяхме в онзи единия, когато всички бяхме този единия" (*За Божия град*, XIII, 4, PL 41, 401), т. е. „целият човешки род е бил в първия човек..., когато

онази брачна двойка приела божествената присъда за свое осъждане" (*За Божия град*, XIII, 3, PL 41,398).

<sup>20</sup> Аврелий Августин, *За Света Троица*, 13, 14, 18, PL 42, 1027-1028. Августин смята дявола за средство, чрез което Бог наказва човека за неговото престъпление. Съдбоносна роля в престъплението има човешката воля (*За Божия град*, XIV, 13-15, PL 41, 420-424). Православното предание вижда човека като жертва на дявола, а Бога — като Този, Който го спасява от „идолските“ фантазии на дявола. Вж. Матстоика<sup>^</sup>, N. Аоуцатист<sup>^</sup> ті аиц|Зо-Х.1КТ1 9еоА.оуіа, 208.

<sup>211</sup> Св. Иринеи Лионски, *Имбличене и опровержение на лъжливото знание*, 4,38,3. Вж. PojiaviSii^ 'I. To Eprojta-topiKov Aцартгца. 'A0f|vai, 1989,149.

<sup>22</sup> Св. Григорий Богослов, *Слово 38. — на Богоявление*, 12, PG 36, 324 B.

<sup>23</sup> Вж. св. Максим Изповедник, *Върху различни трудни въпроси в Свещеното Писание до Таласий*, 41, PG 90, 412 B.

<sup>214</sup> Св. Максим Изповедник, *Коментар на различни трудни места в съчиненията на Дионисий Ареопагит и Григорий Богослов*, PG 91, 1157 A.

<sup>215</sup> ВХетат), Ат. То лролаторгко ацартгца (сггп ©eoXoyia Ma^щои хо ОцоА.оуг|то1>). 0eaaaX,oviKг|, 1995, 313.

<sup>26</sup> Св. Максим Изповедник, *Писмо до Марин — богословски и полемически съчинения*, 3, PG 91, 48 D.

<sup>217</sup> ФХороф<тки, Г. Oi Bu^avnvoi гсахерeq tot3 ектои, ербоцог) ka1 оу- 8ооv аісова. ©escrodovticп, 1993, 370.

<sup>28</sup> Св. Максим Изповедник, *Коментар към съчиненията на Дионисий Ареопагит*, PG 4,144-145.

<sup>219</sup> Св. Иринеи Лионски, *Изобличение и опровержение на лъжливото знание*, 5, 27, 2, PG 1196 B.

<sup>220</sup> Св. Максим Изповедник, *Писмо 27.*, PG 620 C.

<sup>221</sup> ВХетоii, Ат. То лролаторгко ацартгца (атп ©eoA-оукх Ma^щои то Оцо^оуг|хог|). ©eaaa^oviKгi, 1995,328-329.

<sup>222</sup> Вж. св. Максим Изповедник, *Върху различни трудни въпроси в Свещеното Писание до Таласий*, 21, PG 90, 316 B.

<sup>223</sup> Вж. св. Максим Изповедник, *Въпроси и отговори*, А, 3, PG 90, 788 B.

<sup>224</sup> Вж. св. Максим Изповедник, *Върху различни трудни въпроси в Свещеното Писание до Таласий*, 61, ЕПЕ 1992, 14 Г', 222.

<sup>225</sup> Матсоика^, N. То яро^Алца той какой. EE0E 20, ©eaaaXovuai, 1976, 148.

<sup>226</sup> ВХетоп, Ат. То лролаторисо ацартгца (сггт| оeoX.оуш Ma^щои то 0|к|доут1тор)). ©eaoaXovtKп, 1995, 330.

<sup>227</sup> Св. Максим Изповедник, *Коментар на различни трудни места в съчиненията на Дионисий Ареопагит и Григорий Богослов*, PG 91, 1044 A. Вж. *Върху различни трудни въпроси в Свещеното Писание до Таласий*, 59, PG 90, 604 C.

<sup>228</sup> Св. Максим Изповедник, *Кратко изяснение на Господнята молитва*, PG 90, 905. Вж. св. Йоан Златоуст, *Тълкувание на Послание до Римляни*, 10, PG 60, 474.

<sup>229</sup> Св. Фотий, патриарх на Константинопол, *Библиотека II В.*

L., R. Henry, Paris, 1960,177.

<sup>230</sup> Св. Григорий Палама, *Беседа 54., 10*, ЕПЕ 1986,11, 360.

<sup>231</sup> Аврелий Августин, *За благодатта Христова и за прародителския грях*, 2, 30, 34, PL 44, 402.

<sup>232</sup> Св. Максим Изповедник, *Върху различни трудни въпроси в Свещеното Писание до Таласий*, РС 90, 256 В. Вж. Μίρντq, I. Το Μτххπρίov tt\q ЕюсХцспа; ΑΟγјvai, 1989,91.

<sup>235</sup> Това е така, защото гървосъздаденият (Адам) съществува в нас по необходимост и с наследството си стига до края (на човешкия род), заради това заедно с Адам умираме всички, а смъртта е властвала до изпълнението на Закона и до идването на Христос — св. Василий Велики, *За Светия Дух*, 14, 31, ЕПЕ 1974, 10,358-360.

<sup>234</sup> Теодорит Кирски, *За Кръщението*, РС 83, 512 АВ.

<sup>235</sup> **Майендорф, Ц.** Византи]ско богословие. Крагујевац, 1989, 180. [на бълг. език в: **Майендорф, Й.** Византийско богословие (исторически насоки и догматически теми), С., 1995,186. — Бел. ред.]

<sup>236</sup> „Бог е допуснал човекът да умре, за да не остане безсмъртен в греха“. — Вж. св. Иринеи Лионски, *Изобличение и опровержение на лъжливото знание*, 3, 23, 6, PG 7, 964. По подобен начин говори и св. Теофил Антиохийски: „Бог е предложил на човека голямо благодеяние, като не го е оставил в грях во веки веков“. — Вж. св. Теофил Антиохийски, *Към Автолик*, 2,26, ЕПЕ 1986, 2, 412.

<sup>237</sup> Св. Григорий Богослов, *Слово 18.* — *Надгробно слово за баща си в присъствието на св. Василий*, 42, PG 35,1041 А.

<sup>238</sup> Св. Иустин Философ, *Апология*, 1, 33, ЕПЕ 1985, 1, 132.

<sup>239</sup> **Буловић, И.** Исус Христос — Име изнад сваког имена // Календар Црква.Београд, 2000, 61.

<sup>240</sup> Св. Иринеи Лионски, *Изобличение и опровержение на лъжливото знание*, 4, 34,1, PG 7, 1083 С.

<sup>241</sup> Св. Иустин Философ, *Разговор с Трифон Юдеина*, 11, 4, ЕПЕ 1985, 1, 292.

<sup>242</sup> Св. Николай Кавасила, *За живота в Христос*, 3, PG 150, 580 С. Срв. Рим. 8:15-16. За познанието на Бога чрез Сина в Църквата като Тяло Христово вж. Ζii^iouΧ.α, I. Μα0т)lαаш хрi<таvηcп<; боуцапк^.  
©εαααΧοvιΚгi, 1984-1985, 52-56.

<sup>243</sup> Св. Теофил Антиохийски, *Към Автолик*, 1, 3, ЕПЕ 1986, 2, 328. По- подробно за св. Теофил и за други защитници на Църквата през II в. вж. в изследването на епископ Атанасий Ракита (**Ракита, Ат.** Патролоф. Бра- ниоци Цркве у другом веку. Београд-Шабац, 1998).

<sup>244</sup> В молитвата преди Причастие в Литургията на св. Йоан

Златоуст стои: *Ти, Които пребиваваши на небесата с Отца и с нас невидимо присъстваши.*

<sup>245</sup> Св. Николай Кавасила, *За живота в Христос*, 1, PG 150, 504

D.

<sup>246</sup> Пак там, 3, PG 150, 572 C.

<sup>247</sup> Пак там, 3, PG 150, 572 CD.

<sup>2+8</sup> Аврелий Августин, *За Света Троица*, X, 13-15, PL 42, 980-982.

<sup>249</sup> Грехът и беззаконието, за които говори псалмопевеца

Давид, не означават наследяване на прародителския грях, а зачатие и раждане, които се осъществяват в условията на тлението и смъртта. Според св. Максим след грехопадението на прародителите „смъртта е продължила да властва над природата“ (*Върху различни трудни въпроси в Священото Писание до Таласий*, 61, PG 90, 633 C), така че човешката природа „има началото си в зачатие и страстите (удоволствието), а краят — смъртта — в страданието и тлението“ (*Върху различни трудни въпроси в Священото Писание до Таласий*, 61, ЕПЕ 1992, 14 Г, 222). В Божието предзнание обаче е съществувал и по-различен начин за размножаването на хората (*Коментар върху различни трудни места в съчиненията на Дионисий Ареопагит и Григорий Богослов*, PG 91,1309 A). Зачатието в беззаконие и раждането в грях като нещо ново в начина на съществуване (тролеи; илар<sup>о</sup>х;) на природата след падението не достига логоса на природата (коуос, тг<sup>а</sup> фйсеах;), който остава непроменен (*Коментар върху различни трудни места в съчиненията на Дионисий Ареопагит и Григорий Богослов*, PG 91, 1341 CD). Първоначално предвиденият начин на съществуване (на зачатие и на раждане), напълно свободен от закона и греха, се проявява в събитието на Христовото Въплъщение. Христос е Единственият, Който е роден отвъд закона на греха, което означава не от похот плътска, а от Светия Дух. Излизането от затворение кръг на раждането и смъртта, на живота в греха и беззаконието, е възможно единствено чрез Кръщението, което като ново раждане от Светия Дух, е подражаване на начина на съществуване на Самия Господ Христос, роден, пострадал и възкръснал чрез Светия Дух. Христологията отново и отново остава единственият ключ за правилното разбиране на антропологията и сотириологията.

<sup>250</sup> Св. Василий Велики, *Беседа върху 48. псалом*, 3, ЕПЕ 1974, 5, 332.

<sup>251</sup> Св. Леонтий Византийски, *Против несторианите*, PG 86, 1669 C.

<sup>252</sup> Пак там, PG 86, 1709 D.

<sup>253</sup> Св. Йоан Златоуст, *За девството*, 6, PG 48, 537.

<sup>254</sup> Св. Григорий Палама, *Беседа 53.*, 19, ЕПЕ 1986,11,284. За

взаимната любов на света Дева Мария и Бога той казва следното: „Кой е обичал Бога повече от светата Дева, която ние прославяме? Кой пък е бил обикнат от Бога повече от нея?“. — Вж. св. Григорий Палама, *Беседа 53.*, 38, ЕПЕ 1986, 11, 310. Вж. ЈеВТwh, Ат. Учение св. Јоана Дамаскина о Пресвето] Богородици //ЈеВТпh, Ат. На пу гевима отаца. II, Београд, 1991,107-145.

<sup>255</sup> Св. Василий Велики, *Беседа на светото Рождество Христово*, 2, PG 31, 1460 В.

<sup>256</sup> Св. Йоан Дамаскин, *Точно изложение на православната вяра*, 4, 14. Изд. поурвараq, П., OcooA.OviKrl, 1992, 382.

<sup>257</sup> Св. Атанасий Велики, *Против арианите*, 1, 39, ЕПЕ 1974, 2, 138.

<sup>258</sup> Св. Иринеј Лионски, *Изобличение и опровержение на лъжливото знание*, 3, 10, 2, PG 7, 873 В.

<sup>259</sup> Св. Атанасий Велики, *За Въплъщението на БогАогос*, 54, PG 25,192 В.

<sup>260</sup> Св. Максим Изповедник, *Върху различни трудни въпроси в Свещеното Писание до Таласии*, 60, PG 90, 621.

<sup>261</sup> Пак там, PG 90, 684 А. Вж. и 632 А.

<sup>262</sup> ΡαvГоарХіеріТс,, А. То Μωτηριον тт|<; оапгiрiас; ката хов ауiоv Ма^t^iоv хов 'ОцсжоуцтпУ- АВпvа, 1975,180.

<sup>263</sup> Св. Максим Изповедник, *Писмо 19.* — към Пир, PG 91,592 D.

<sup>264</sup> До каква степен в богословието на Августин прародителският грях обуславя Въплъщението, се потвърждава най-добре от неговие думи: *si homo periisset, Filius hominis non venisset* (ако човекът не се беше изгубил, Синът Човешки нямаше да дойде). — Вж. св. Аврелиј Августин, *Беседа 174.*, 2, PL 38, 940.

<sup>265</sup> Св. Николай Кавасила, *За живота в Христос*, 2, PG 150, 560 D.

<sup>266</sup> Св. Григорий Палама, *Беседа 60.*, 20, ЕПЕ 1986, 11, 532. Вж. ЈеВ- тиЪ, Ат. Трагаье за Христом. Београд, 1989,117.

<sup>267</sup> Св. Григорий Богослов, *Слово 28.*, или *Богословско слово 2.* — *За богословието*, 17, PG 36, 48 С.

<sup>268</sup> Св. Йоан Дамаскин, *Тълкувание на Второ послание до Коринтяни*, PG 95, 725.

<sup>269</sup> Вж. Св. Максим Изповедник, *Върху различни трудни егъпроси в Свещеното Писание до Таласий*, 60, PG 90, 621.

<sup>270</sup> Тъј като Пресветата Дева е заченала от Светия Дух без участието на мъж, т. е. без страст и грях, то само тя е могла да роди без родилни мъки, т. е. без болки. Единствено върху нея не са се изпълниле думите, насочени към прамајката Ева и чрез нея — към всички жени: С

болки ще раждаш деца (*Бит. 3:16*). Тази истина за раждането на Бог Логос от Дева св. Йоан Дамаскин изразява така: „Понеже се ражда без баща, ражда се по свръхестествен начин, а понеже е роден без болки, роден е отвъд правилото на раждането”. — Вж. св. Йоан Дамаскин, *Точно изложение на православната вяра*, 4,14. Изд. Гоурвараф, П., eεaaaXoviiсTν 1992,380-382. Срв. *Ис. 66:7*.

<sup>271</sup> Основният израз в Халкидонския догматически орос е изречението: Христос е „едно лице и една Ипостас — в две природи”, т. е. Един е Христос като Богочовек. В ороса се подчертава едновременно и *единството* на Христовата Личност и Неговата *двуприродност* (т. е. православното диофизитство). Всичко, което се казва за *единството* е насочено срещу Нес- ториевото разделяне на Христовата Личност, а всичко, което говори за две природи, е насочено срещу Евтихиевото (монофизитско) сливане на *двете природи* в Христос. Превод и бележки епископ Атанасий Йевтич. [Вж. на бълг. език в: *Символите на Църквата. От апостолския век до тържеството на православиято*. Подг. М. Стоядинов, ВТ, 2006. — Бел. ред.].

<sup>272</sup> Според св. Софроний Иерусалимски „оттук несъединяемо се съединяват, оттук несмесимо се смесват несмесяемите, оттук се сливат неолитно, оттук се слепват несъединимо, оттук божественото става човешко, за да стане човешкото по-божествено”. — Вж. св. Софроний Иерусалимски, *Беседа на Благовещение на Богородица*, PG 87, 3233 BC.

<sup>273</sup> Св. Максим Изповедник, *Въпроси и отговори*, 1, 12, ЕПЕ 1992, 14 А', 288.

<sup>274</sup> Пак там, 290.

<sup>275</sup> Пак там.

<sup>276</sup> Св. Атанасий Велики, *За явяването на Бог Аогос в шяло и против арианите*, 21, ЕПЕ 1975, 3, 336.

<sup>277</sup> Св. Максим Изповедник, *За двете воли на единия Господ Христос*, ЕПЕ 1995,15 А', 242-278.

<sup>278</sup> Св. Йоан Дамаскин, *За двете воли и самовластия на Господ Иисус Христос — Точно изложение на православната вяра*, 3, 14, 258-270.

<sup>279</sup> Освен въпросът дали волята се свързва само с *личността* или с *природата*, от същностно значение е и въпросът дали волята се определя само като *свобода на избора* между доброто и злото или тя винаги е потвърждение, насочена към доброто, неизменна в следването на Божията воля и тъждествена с нея. За св. Максим определянето на волята като *свобода на избора* се свързва с *гномичната* (избираща) воля, а не с *природната* воля. Христос е имал природна човешка воля, а не гномична, която е свойствена за тези, които се колебаят в решенията си и грешат. — Вж. св. Максим Изповедник, *Диспут с Пир*, PG 91, 308 D.

<sup>280</sup> Вж. св. Йоан Дамаскин, *За двете воли и самовластия на Господ Исус Христос — Точно изложение на православната вяра*, 3,13, 258.

<sup>281</sup> Уточнението на св. Григорий Богослов за отношението между двете воли на Господ Христос е влязло в ороса на Шестия вселенски събор (*Mansi*, XI, 632-640). Вж. Поповић, Р. Одабрана документа Васелески сабора. Београд, 1993. [Вж. на бълг. език в: *Символите на Църквата. От апостолския век до тържеството на православието*. Подг. М. Стоядинов, ВТ, 2006. — Бел. ред.].

<sup>282</sup> Св. Максим Изповедник, *Коментар на различни трудни места в съчиненията на Дионисий Ареопагит и Григорий Богослов*, PG 91, 1052 В.

<sup>283</sup> Според св. Максим Изповедник „никоя природа не съществува, нито се познава без нейните същностни енергии“. — Вж. св. Григорий Палама, *В защита на свещенобезмъгълстващите — Триади*, 3, 3, 5. Изд. Χριστου, Π., I, 685.



<sup>284</sup> Св. Максим Изповедник, *Писмо 5. — до Константин*, PG 91, 484 A.

<sup>285</sup> Св. Иоан Златоуст, *Беседа преди изгнание*, PG 52, 429.

<sup>286</sup> Св. Максим Изповедник, *Глави (200) върху божественото достойнство на Сина Божий и Неговото въплъщение*, 1, 66, PG 90, 1108.

<sup>287</sup> В 12. анатематизма св. Кирил Александрийски казва: „Ако някой не изповядва, че Бог Логос е пострадал с тяло и е разпънат с тяло и че е вкусил смърт с тяло и че е станал първенец от мъртвите, така че Той е Живот и Творец на живота и Бог, нека бъде анатема (проклет)”. — Вж. св. Кирил Александрийски, *Изяснение на 12. глави*, PG 76, 312 BC.

<sup>288</sup> Катавасия на Кръстовден, пета песен.

<sup>289</sup> Св. Йоан Дамаскин, *Точно изложение на православната вяра*, 3,27, 322.

<sup>290</sup> Пак там, 324.

<sup>291</sup>

В края на проскомидията и след Великия вход на Литургията свещеникът казва думите, които по най-дълбок начин изразяват тайната на Христовите смърт и Възкресение: Во г҃юК'т гмсткн, ко дд҃ч дѣшеи икю еогх, rz |мн жб 1\*

рдзбонннкомя, н нл |л҃јсто)г҃с кних «н, х҃н҃те, (о Отцѣх н

са нтолААЙ меютнслнньж (В гроба с тяло, в ада с душата като Бог, в рая с разбойника и на престола Си бил, Христе, с Отца и Духа, всичко изпълнявайки неописуемо).

<sup>292</sup> Св. Йоан Златоуст казва за Христовото прославяне на Кръста следното: „Когато Го гледам разпнат, Го наричам Цар, защото подобава на един цар да умре за Своите поданици”. — Вж. св. Йоан Златоуст, *Беседа за Кръста и разбойника*, 1, 3, PG 49, 403.

<sup>293</sup> Първа статия на Велика събота.

<sup>294</sup> Сборник црквених богослужбених песама. Београд 1991, 446-447.

<sup>295</sup> ФА-орофаки, Г. Оп лахеред хт҃іq БюсА^спсхс; кои п ПоЛакх Дих0г|кг | // ©Ецоста екк^~лоихстк҃ц; 'лахортас; ©еаааХовіКТ), 1979, 30.

<sup>296</sup> **Архим. Софроше.** Видети Бога као што јесре. Хиландар, 1996, 101. [Вж. на бълг. език **в: Софроний (Сахаров).** Ще видим Бога както Си е. С., 2001. — Бел. ред.]

<sup>297</sup> Според св. Максим Изповедник това събитие на Възнесението може да се види „и по друг начин на съзерцаване (= виждане), тъй като Бог Логос тайнствено се скрива в Своите десет заповеди, въплъщава се в нас, като слиза при нас посредством (Своите) дела и отново, възвещавайки не чрез познанието, възвисявайки ни, докато не дойдем до най-възвише-нага от всички заповеди, която гласи: *Господ, Бог наш, е Господ (Втор. 6:4)*. Когато, освобождавайки се от всичко или пък

оставяйки всичко, нашият ум достигне до самия Бог, тогава той приема огнените езици (срв. *Деян.* 2:3) като става бог по благодат". — Вж. св. Максим Изповедник, *Въпроси и отговори*, 142, ЕПЕ 1992, 14 А', 204-206.

<sup>298</sup> Св. Григорий Палама, *Беседа 21. на Възнесение Господне*, PG 151,280 D.

<sup>244</sup> Възнесенията на старозаветните праведници Енох, Иеремия, Авакум и Илия не са идентични с Христовото Възнесение. Макар да са възнесени, старозаветните пророци и след това остават в сферата на земното. И както мнозина преди Христовото идване са възкръснали и отново са умрели, та накрая при Второто пришествие отново да възкръснат и вече никога да не умрат, същото ще бъде и с онези, които са възнесени пред Христовото Въплъщение. — Вж. Св. Григорий Палама, *Беседа 21. т. Възнесение Господне*, 2, ЕПЕ, 10, 24.

<sup>300</sup> Пак там, PG 151, 277 AB.

<sup>301</sup> В някакъв смисъл преди Христовото Въплъщение също може да се говори за Църквата, може да се говори за Израил като Църква на Стария Завет. Съзнанието за Израил като Църква на Стария Завет и за носител на тайната на спасението на човешкия род е характерно за вярващите от самото начало на християнството. За такова отношение към Израил свидетелстват и думите на св. архидякон Стефан в книга Деяния на светите апостоли (срв. 7:38). Той включва в евхаристийното събрание на Господ Христос древния Израил като част от Тялото Христово, т. е. като Църква в развите. Тази връзка между древния Израил и Църквата е подчертана до такава степен, че бл. Августин е говорил, че пророците проповядват с по-голяма яснота за Църквата, отколкото за Христос, т. е. за Месия. Според отец Георгий Флоровски това в някакъв смисъл е разбираемо, тъй като Църквата вече е съществувала, защото континуитетът на Стария Завет съществува единствено и действително в Църквата Христова. Тя е Израил „по дух". Вж. ФХорофаки, Г.'Ауѝа Графп, 'ЕккХцспп, Парабостп. ©есгааХо- vikt), 1991, 32.

<sup>302</sup> Св. Йоан Златоуст, *Тълкувание на Послание до Ефесяни*, 3,2, PG 62,26.

<sup>1a</sup> Hinson, D. *Theology of the Old Testament*. TEF, London, 1976, 6 (18-41).

<sup>304</sup> Св. Василий Велики, *За Светия Дух*, 9, 48, ЕПЕ 1974, 10, 410.

<sup>303</sup> „Онзи, който въвежда две начала, проповядва два бога". — Вж. св. Василий Велики, *Беседа против савелианите, Арии и аномеите*, 24, 4, PG 31, 605 C. Като критикува учението за *Filioque*, св. Симеон казва: „Не е възможно едно и също да има начало от две". — Вж. св. Симеон Солунски, *Беседа против всички ереси*, 32, PG 155,157 B.

<sup>306</sup> Св. Василий Велики, *За Светия Дух*, 18, 45, ЕПЕ 1974, 10,

- 400.
- <sup>307</sup> Св. Йоан Дамаскин, *Три слова в защита на светите икони*, 3,17, PG 94, 1340 В. Вж. Т<теХѣтуѡт15, А. ЕгкоуоАоуисес; цеХет&:. ©естаоЛсткг1, 2003,33. з 77 PG
- <sup>308</sup> Св. Йоан Дамаскин, *Три слова в защита на светите икони*, J, J- / 94, 1340 АВ.
- <sup>309</sup> Св. Василий Велики, *За Светия Дух*, 27, 67, PG 32,193.
- <sup>m</sup> Св. Григорий Богослов, *Слово 31, или Богословско слово 5. — За Светия Дух*, 28, ЕПЕ 1976, 4, 244.
- <sup>311</sup> Св. Максим Изповедник, *Въпроси и отговори*, 189, ЕПЕ 1992, 14 А', 260: „Всичко онова, в което някой съгрешава спрямо човеците, има много мотиви (= причини) за опрощаване — защото някой, като грешил спрямо (един) човек, а на друг човек върши добро, той чрез природата, в която е съгрешил, чрез нея се и оправдава, а хулата срещу Духа, която е неверието и която няма друг повод за опрощение освен това някой да стане вярващ поради това, че на този, който завърши живота (си) в неверие, не може да му се прости греха на неверието и безбожието — нито тук, нито в бъдещия (век)“.
- <sup>312</sup> Св. Василий Велики, *За Светия Дух*, 16, 38, ЕПЕ 1974, 10, 378.
- <sup>313</sup> **Флоровски**, Г. *Источни оци IV века*. Хиляндар, 1997, 38. [Вж. на бълг. език във: **Флоровски**, Г. *Источните отци от IV в.* (превод от рус. Сл. Янакиева, Ст. Велчева). С., 1998, 368 с. — *Бел. ред.*]
- <sup>314</sup> Св. Василий Велики, *За Светия Дух*, 9, 22, ЕПЕ 1974, 10, 336-338.
- <sup>315</sup> Пак там, 9, 23, 338.
- <sup>316</sup> Св. Максим Изповедник, *Различни глави*, 1, 73, ЕПЕ 1995,15 А, 56.
- <sup>317</sup> Св. Василий Велики, *За Светия Дух*, 16, 39, ЕПЕ 1974, 10, 384-386.
- <sup>318</sup> Пак там, 16,38,382.
- <sup>319</sup> Пак там, 16, 38, 384.
- <sup>320</sup> Пак там,16,38,382.
- <sup>321</sup> Пак там, 16,38, 386.
- <sup>322</sup> Пак там.
- <sup>323</sup> Св. Атанасий Велики, *За явяването в плът на Бог Логос и проив ари-аните*, PG 26, 996 С.
- <sup>324</sup> Св. Василий Велики, *За Светия Дух*, 16, 39, ЕПЕ 1974, 10, 386.
- <sup>325</sup> Св. Иринеи Лионски, *Изобличение и опровержение на лъжливото знание*, 3, 24,1, PG 7, 966 С.

- <sup>326</sup> Св. Василий Велики, *За Светия Дух*, 16, 39, ЕПЕ 1974, 10, 338-340.
- <sup>327</sup> Пак там, 16, 40, 390.
- <sup>328</sup> Пак там.
- <sup>329</sup> Пак там, 15,36, 372.
- <sup>330</sup> „Нито Отец, нито Духът присъства автургично (самодействено), а самс Лотосът“. — Вж. св. Николай Кавасила, *За живота в Христос*, 2, PG 150, 533 А.
- <sup>331</sup> Св. Василий Велики, *За Светия Дух*, 12, 28, ЕПЕ 1974, 10,348-350.
- <sup>332</sup> Св. Максим Изповедник, *Кратко изяснение на Господнята молитва „Отче наш“*, PG 90, 275.
- <sup>333</sup> Св. Николай Кавасила, *За живота в Христос*, 2, PG 150,532 D-533 А.
- <sup>334</sup> Св. Иринеи Лионски, *Изобличение и опровержение на лъжливото знание*, 3, 24, 1, PG 7, 966 С.
- <sup>335</sup> Пример за такъв, в основата си индивидуалистичен подход към Христос е книгата на Тома Кемпински „Подражание на Христа“.
- <sup>336</sup> Св. Климен Римски, *Второ послание до Коринтяни*, 14, ЕПЕ 1994, 3, 360.
- <sup>337</sup> Αὐτοπιστοκῆ, Ν. Η Εγ>%αp1στακτ1 'ΟvχοХоуia. ©εαοαJiовiKTV 1992, 62-70.
- <sup>338</sup> Вж. Св. Игнатий Богоносец, *Послание до смирненци*, 8, 2, ЕПЕ 1994, 4,138.
- <sup>339</sup> *Учение на Дванадесетте апостоли*, 9, 4, ЕПЕ 1993, 1, 20-22.
- <sup>340</sup> Св. Николай Кавасила, *Тълкувание на Божествената литургия*, 38, PG 150, 452 D-453 А.
- <sup>341</sup> Св. Николай Кавасила, *За живота в Христос*, 4, PG 150, 624 В.
- <sup>342</sup> Пак там, 4, PG 150, 624 С.
- <sup>343</sup> Пак там, 4, PG 150, 592 D-593 Л.
- <sup>344</sup> Св. Иринеи Лионски, *Изобличение и опровержение на лъжливото знание*, 3, 24,1, PG 7, 966 С.
- <sup>345</sup> Св. Игнатий Антиохийски, *Послание до филиделфийци*, 4, ЕПЕ 1994, 4, 124, и *Послание до магнезици*, 6, 1, 184.
- <sup>346</sup> Црквена правила Светих Апостола // Дела Апостолских ученика (превео Атанас^е ЈевТnh). Врн>ачка Багъа-Требин>е, 1999,465.
- <sup>347</sup> Ори ген, *Тълкувание на псалмите*, PG 12, 1265 В.

<sup>348</sup> Поповић, Ј. Православна Црква и Екуменизам. Солун, 1974, 27.

<sup>349</sup> Св. Григорий Богослов, *Беседа върху думите от Евангелието според Матей: Когато Исус свърши тия думи...* — Мат. 19:1-2, 37, 8, PG 36, 292 В.

<sup>350</sup> Св. Иринеј Лионски, *Изобличение и опровержение на лъжливото знание*, 1,10, 3, PG 7, 560 А.

<sup>351</sup> Пак там, 5, 20,1, PG 7, 1177 АВ.

<sup>352</sup> Пак там, 5, 20, 1, PG 7, 1177 В. Вж. ЈевѢнѢ, Ат. УченѢ Светог Ири- неја Лирнског о Цркви, православлѢу и Евхаристи)а // На путевима Отаца. Београд, 1991, 47.

<sup>353</sup> Св. Иринеј Лионски, пак там, 4, 18, 5, PG 7, 1028 А.

<sup>354</sup> „Христовата Църква е една в Евхаристията, защото Евхаристията е Самият Христос, новият Адам и Спасител на Тялото, Който живее тайнствено в Църквата, а Църквата е Тялото на тази Глава". Вж. ФХорофаки, Г. То aw |ia tot) ^wvToq ХриаѢου. QeaacdoѢКп, 1981, 33.

<sup>355</sup> Св. Йоан Златоуст, *Беседа върху думите: И това знай, че в последните дни ще настанат усилни времена* — 2 Тим. 3:1, 6, PG 56, 277.

**m**

- <sup>356</sup> Вж. Зизиулас, Ј. (единство Цркве у Свето) Евхаристици и Епископу у прва три века. Нови Сад, 1997.
- <sup>357</sup> Св. Игнатий Богоносец, *Послание до смиренци*, 8,2, ЕПЕ 1994, 4,138.
- <sup>358</sup> Св. Максим Исповедник, *Писмо до Атанасий Монах*, РГ 90, 132.
- <sup>355</sup> Св. Игнатий Богоносец, *Послание до магнезийци*, 6, 1, 184. Вж. *Послание до Поликарп*, 7, 2.
- <sup>360</sup> Св. Николай Кавасила, *Тълкувание на Божествената литургия*, 38, РГ 150, 452 CD.
- <sup>361</sup> Шмемањ, Ал. Евхаристица као Света Та)на Царства Божщег // О Литургии. Београд, 225.
- <sup>361</sup> Св. Йоан Златоуст, *Беседа за Кръста и разбойника*, 1, 1, РГ 49, 400.
- <sup>363</sup> Св. Теодор Студит, *Опровержение срещу иконоборците*, 1-3, РГ 99,340.
- <sup>364</sup> Св. Симеон Солунски, *За светото тайнство на светото Миро*, 78, РГ 1555, 252 С.
- <sup>365</sup> Св. Марк Пустинник, *За покаянието*, РГ 65, 965.
- <sup>iii</sup> Св. Максим Исповедник, *Различни глави*, 3, 63, ЕПЕ 1995,15 Д', 170.
- <sup>367</sup> За връзката между светото тайнство Елеосвещение и светата Евхаристия вж. N. H. Bela eijxapicmoc <Б>; icevtpov тт\с; Geiai; X.атре- (а<; — Н аxiv5eai<; тсов (luairipiMV цета тлд бегоо; et>xapicraa<;; ©eaoaXoviiiai, 1995 (докторска дисертация в ръкопис).
- <sup>368</sup> Св. Николай Кавасила, *За живота в Христос*, 5, 10, ЕПЕ 1979, 498.
- <sup>369</sup> „След светата Евхаристия няма къде да отидем по-нататък — тук трябва да спрем и да се опитаме да потърсим средства, с помощта на които ще бъдем в състояние да съхраним докрай съкровищницата на благата". — Вж. св. Николай Кавасила, *За живота в Христос*, 4, 2, РГ 150, 581 В.
- <sup>370</sup> „Старият Завет е сянка, Новият Завет е икона, а Бъдещият век е истината". — Вж. св. Максим Исповедник, *Коментар към съчиненията на Дионисий Ареопагит*, 3, 3, 2, РГ 4, 137 D.
- <sup>371</sup> Св. Атанасий Велики, *Против арианите*, 2, 80, РГ 26, 316 В.
- <sup>372</sup> Св. Методий Олимписки, *За свободата на волята*, 2, РГ 18, 241 В; св. Йоан Златоуст, *За неяснотата на пророчествата за Христа*, РГ 56, 182. Вж. ЈеВТјih, Ат. Васел>енски сабори и саборно предање Цркве // На путевима отаца. I, Београд, 1991, 20.
- <sup>375</sup> Зизиулас, Ј. Евхарист]ска за)едница и католичност (саборност) Цркве, 142//СЦ. Београд, 1986, 131-161.

<sup>374</sup> Св. Максим Изповедник, *Мистагогия*, PG 91, 665 A.

<sup>375</sup> Св. Киприан Картагенски, *Писма LXIX, VIII, PL 4, 406*: „*Scire debes episcopum in Ecclesia esse et ecclesiam in episcopo, et si Cuius cum episcopo non sit, in Ecclesia non esse*”, [на бълг. език: „От това ти трябва да разбереш, че епископът е в Църквата и Църквата — в епископа, и който не е с епископа, той не е и в Църквата.” — Вж. **Методиев, М.** Папите и тяхната империя (II—VII в.). ВТ, 2001, 26. - Бел. ред.].

<sup>376</sup> Св. Киприан Картагенски, *Писма LXIV, IV, PL 4, 392*: „*Si vero apud in- sanos furor insanabilis perseveraverit, et, recedente Spiritu Sancto, quae coepit caecitas in sua node permanserit, consilium nobis erit singulos fratres ab eorum fallacia separate, et, ne quis in laqueos erroris incurrat, ab eorum contagione discernere, quando nec oblatio sanctificari illic possit ubi Spiritus Sanctus non sit, nec quiquam Dominis per eius orationes et preces prosit qui Dominum ipse violavit*”.

<sup>377</sup> Св. Киприан Картагенски, *Писма LXVII, 3*: „*Propter quod plebs obsequens praeceptis dominicis et Deum metuens a peccatore separare se debet, nec se ad sacrilegi sacerdotis sacrificia miscere, quando ipsa maxima habeat potestatem vel eligendi dignos sacerdotes vel indignos recusandi*”. — Цит. по АоуСоріКоq, N. 'Алофатнсл еккЯ.т|СТіо^оуза той оцооіаюи. АОі^va, 2002, 47. Чак до V в., дори и на Запад, изборът на епископ е дело на цялата поместна Църква — всички са имали полагащата им се роля в избора и са вземали активно участие в съответствие със своята служба в Църквата. Вж. Ganshof, F. Note sur l'élection des eveques dans l'empire romain au IV<sup>TM</sup> et pendant la premiere moitie du V<sup>TM</sup> siecle // *RIDA*, vol. IV, 1950, 467-498. [Вж. на бълг. език и: **Методиев, М.** Папите и тяхната империя (II—VII в.), ВТ, 2001, 45.]

<sup>378</sup> АоуСоріКоq, N. Алофатнсл еккЯ.т|СТіо^оуза той оцооіаюи, АОі^va, 2002, 49.

<sup>379</sup> *Откр.* 4:4. Св. Игнатий Богоносец, *Послание до смирненци*, 8, 1, ЕПЕ 1994, 138; *Послание до ефесяни*, 20, 2, ЕПЕ 1994, 4, 90.

<sup>380</sup> Молитвата *Никто же достоин...* е особена в смисъл, че свещеникът, за разлика от всички останали молитви, я произнася за себе си и лично, а не в името на всички, събрани в Църквата. Протоерей Александър Шмеман вижда в погрешното тълкувание на тази молитва източник на клерикализма, на противопоставянето на свещеника и народа и на отгъждествяването на служението единствено със свещенството. Това разбиране „отдавна е проникнало от западното в нашето богословие и е възприето от ежедневното благочестие. Нима не е общоприето, че думите служи, извършва, принася се употребяват само за свещеника, докато миряните се преживяват като пасивен елемент, който участва в службата само с молитвеното си присъствие”. Такова схващане за служението

„преживява Църквата преди всичко като свещеническо обслужване на миряните, като задоволяване на духовните нужди на вярващите от страна на клира... Именно в това преживяване на Църквата трябва да се търси причината на двете хронични болести на църковното съзнание, които непрекъснато преминават през цялата история на християнството: клерикализма и лаицизма (който обикновено взема формата на антиклерикализъм)". — Вж. Шеман, Ал. Евхаристца. Хиландар, 2002, с. 88-89.

<sup>381</sup> Zunarii^ Φ. Κουρα μι *cursus honorum* Ц&ХР\*- елохл той Фсо- иои таторквоуцстктг цеА.егтг той фоиуоцеуои // КАцпроуоцкх 34. А'-В'. 2002, 0εαααА.οviКп, 2004,125-145.

<sup>382</sup> Frere, W. X. Early Ordination Services // *JTS* 17, 1915, 324. Чак до втората половина на VIII в. е имало примери да се избира римски епископ директно от чина на лаиците. Последният случай е бил изборът на папа Константин (767 г.), на когото са подражавали някои политически кръгове и който е бил папа само една година. След този опит през 769 г. Римската църква е свикала събор да се възпрепятства изборът за римски епископ директно от чина на лаиците, за да може в бъдеще да се избегнат подобни ситуации (налагане на хора от водещи места в Църквата по политически причини). Вж. Gibaut, J. St. H. The *Cursus Honorum* and Western Case Against Photius, *Logos* // *J ECS*, 37, 1966, 35-73. И на Изток съществуват свидетелства за директна или непосредствена хиротония на лаици за епископи. Наследникът на константинополския патриарх Таласий — Никифор (806-815) е хиротонисан така. Съборът от времето на патриарх Фотий (879-880) дава ясни свидетелства, че мнозина в източните области са поставени на архиерейския престол директно от чина на лаиците. Вж. *Mansi* 17, 489 А. [Вж. на бълг. език: Поптодоров, Р. Мястото и ролята на миряните в устройството и управлението на Църквата през първите три века. ВТ, 1995. — Бел. ред.]

<sup>383</sup> Св. Игнатий Антиохийски, *Послание до филиделфийци*, 4, ЕПЕ 1994,

4, 124.

<sup>384</sup> *Деян.* 2:1, *Кор.* 11:20; св. Игнатий Антиохийски, *Послание до ефесяни*, 5, 3, ЕПЕ 1994, 4, 80.

<sup>385</sup> Св. Игнатий Богоносец, *Послание до смиренци*, 8,1, ЕПЕ 1994,4,138.

<sup>386</sup> Св. Игнатий Богоносец, *Послание до магnezийци*, 3, 3, ЕПЕ 1994,4, 94.

<sup>387</sup> Св. Игнатий Богоносец, *Послание до филиделфийци*, 1, 2, ЕПЕ 1994,

4,124.



- <sup>388</sup> Αου5οριΚΟ<;, Ν. 'Αττοφат1кг| еккАт1аюА.оу1сх тог> оцооъаюг). АSiivcx, 2002, 36.
- <sup>389</sup> Св. Игнатий Богоносец, *Послание до ефесяни*, 3, 2, ЕПЕ 1994, 4, 78.
- <sup>390</sup> Св. Игнатий Богоносец, *Послание до смиренници*, 8, 2, ЕПЕ 1994, 4, 138.
- <sup>391</sup> Пак там, 8, 1, 138.
- <sup>392</sup> Св. Игнатий Богоносец, *Послание до магnezийци*, 6, 1, ЕПЕ 1994, 4, 184; 1-2, 180.
- <sup>393</sup> Св. Игнатий Богоносец. *Послание до тралийци*, 3, 1, ЕПЕ 1994, 4, 104.
- <sup>394</sup> Св. Игнатий Богоносец, *Послание до смиренници*, 8, 1, ЕПЕ 1994, 4, 138. <sup>395</sup> Св. Игнатий Богоносец, *Послание до магnezийци*, 6, 1. Вж. Αου&ορι-Κο5, Ν. Αλοφаткп еккХлстюХ.оу1а той оцооитои. АGiiva, 2002, 39.
- <sup>396</sup> Грузинската църква с благословието на Антиохийската много рано нарича св. Нина равноапостолен просветител на Грузия. Вж. ПоповиѢ, Ј. Жити|'а Светих за јаНуар. Вал>ево, 1991, 468.
- <sup>397</sup> Αου5οριΚοq, Ν. 'Аяофаикп екк/г|а1оА.оу{а хот3 оцооиакт. А0f|va, 2002, 39-40.
- <sup>398</sup> Св. Йоан Златоуст, *Към Послание до Ефесяни*, 3, PG 62, 29. Вж. *Към Послание до Колосяни*, 7, PG 62, 375.
- <sup>399</sup> Лои5о(5(ко^, Ν. А71офат1кг| екКА.тiаiоА.оуiа той оцооиспαι. АG^va, 2002, 80.
- <sup>400</sup> Пак там, 86.
- <sup>401</sup> Пак там.
- <sup>402</sup> Вж. **ПоповиѢ**, Ј. Жити|а Светих за ]'ануар. Ваево, 1991, 670.
- <sup>403</sup> Лоибор(ко<;, Ν. Αлофанкт) 6ΚΚΑ.riаiоА.оуiа той оцооиаюи А0iiiva, 2002, 87.
- <sup>404</sup> Пак там, 82. Вж. св. Максим Изповедник, *Неясности в съчиненията на св. Григорий Богослов*, PG 91, 1360 D.
- <sup>405</sup> Αοi)5οριΚοq, Ν. Аяофат1кг| ВΚΚΑ.riоiоА.оуiа той оцооиаюи. АВ^va, 2002, 93.
- <sup>406</sup> Св. Григорий Богослов, *Беседа 31., или Богословско слово пето — За Светия Дух*, 25, PG 36, 160. Срв. *Изх.* 19:18; *Мат.* 27:51; *Евр.* 12:26.
- <sup>407</sup> Св. Атанасий Велики, *За възплъщението на Логоса*, 4, ЕПЕ 1973, 1, 280.
- <sup>408</sup> Св. Григорий Нисийски, *Голямо катихезическо слово*, 39, 4, ЕПЕ 1979, 1, 354-409.
- <sup>409</sup> Св. Макарий Египетски, *Духовни беседи*, 5, PG 34, 513. Вж.

Карда-макис, М. Православна духовност, 287.

<sup>410</sup> Св. Макарий Египетски, *Духовни беседи*, 49, PG 34, 816 В.

<sup>411</sup> Св. Максим Изповедник, *Отговори към Таласий*, 60, PG 90, 624.

<sup>412</sup> Св. Максим Изповедник, *Неясноти в съчиненията на св.*

*Григорий Богослов*, PG 91, 1325 В.

<sup>413</sup> Св. Максим Изповедник, *Глави за любовта*, 3, 25, PG 90, 1024 В.

<sup>414</sup> Св. Максим Изповедник, *Различни глави*, 1, 24, ЕПЕ 1995, 15 А,

38.

<sup>415</sup> Св. Григорий Палама, *Писмо до Ксения*, PG 150, 1048 D-1049 А.

<sup>416</sup> Св. Николай Кавасила, *За живота в Христос*, 1, 1, PG 150, 496

А.

<sup>417</sup> Преп. Таласий, *За любовта, въздържанието и духовния живот*, 1, 100 // ФйокаАла. 2, АВi^va, 1988, 278.

<sup>418</sup> Вж. ТстеХгуу^бп?, А. Харл tcaі еХемеріа ката ttiv патерист^ яара- 5остт| той ІА" aiwva. Ф0В 9. 0eaaaA.oviKri, 1987, 167.

<sup>419</sup> Св. Максим Изповедник, *Върху различни трудни въпроси в Свещеното Писание до Таласий*, 29, PG 90, 320.

<sup>420</sup> Св. Максим Изповедник, *Неясности в съчиненията на св. Григорий Богослов*, PG 91,1144 С.

<sup>421</sup> Вж. Христу, П. Тајна Бога — Та)на човека, 259.

<sup>422</sup> Св. Максим Изповедник, *Неясности в съчиненията на св. Григорий Богослов*, PG 91,1088 С. // Св. Григорий Палама, *В защита на свещенобезмълв-стващите — Триади*, 3, 3, 13. Изд. Хрютои, П., 691.

#### БОГОСЛОВСКИ РЕЧНИК

Авва (евр. Abba, грц. Pappa) - отец.

Агнец (црксл. агмця) - осветен хляб, който в Евхаристията става Тяло на Божия Агнец - Христос.

Анамнеза (грц. αναμνησις; - 'възпоменаване') - молитва с възпоменаване на цялото спасително дело на Христос, извършено заради нас: Кръста, гроба, тридневното Възкресение, възлизането на небесата, сядането отдясно на Отца и Второто и славно пришествие.

Анатема (грц. ανθεμία - 'отделяне, проклятие') - изключване от Църквата, което предполага прекъсване на общението в общността и на участието в Евхаристията.

Антиминс (грц. αντήμιον 'вместо' + лат. mensa 'трапеза') - осветено изображение на Кръста или погребението Христово върху платно с вшити в него мощи на някой светец, което се поставя на честната трапеза в олтара на храма и символизира плащаницата, в която след Разпятието е било повито Тялото на Господ Христос. Без антиминс не може да се служи Евхаристия (освен ако светата трапеза е осветена с вградени в нея свети мощи).

Апология (грц. ἀπολογία 'защита') - съчинение с християнско съдържание, което е имало за цел да защити и едновременно да разясни определена истина на вярата. Най-известни са раннохристиянските аполгии от II-III в.

Аскеза (грц. ασκήσις 'подвиг, подвизаване'); прил. аскетически - подвижнически.

Баптизма (грц. Βαπτισμός, от гл. (βαπτίζω - 'кръщение, потапяне във вода'); прил. баптизmalен - кръщелен.

Волунтаризъм (лат. voluntas 'воля') - учение, че единството на Света Троица е възможно само заради някакъв върховен смисъл, който волята може да осигури; прил. волунтаристичен.

Диархия (грц. διαρχία 'двуначалие, двувластие') - учение, че от вечност съществуват две начала - било Бога, било в Бога и в света.

Догмат (грц. δόγμα, от гл. δοκέω 'мисля') - основна истина на християнската вяра.

Догматика - наука за основните истина на християнската

вяра.

Докети - еретици, които са смятали, че всички събития от живота на Христос, особено страданието, са привидни, а не реални.

Домостроителство (грц. огкоуоща, црксл. шотрнк, долют. ронтштво) - целокупната Божия дейност в Христос от сътворяването на света през Въплъщението и спасението до Второто Христово пришествие.

Духоборство - еретическо учение, че Светият Дух е творение или твар.

Екlesiология (грц. ЕккЯл^ага + А.буо^) - наука за Църквата.

Елитизъм - схващане, че някои хора са отделени в Църквата, че са над останалите.

Ентелехия (грц. evтeАixеia, от ev + тeА,о<;) - понятие от философията на Аристотел - активност или тенденция във всяко съществуващо битие да се стреми към целта, която е предварително поставена в него, или да се стреми към съвършенство.

Епиклеза (грц. ел(кА,г|{П(;, от гл. еrtiKaAiiо 'призовавам') - молитва на призоваване на Светия Дух в Евхаристията, когато хлябът и виното чрез Светия Дух се претворяват в Тяло и Кръв Христови.

Епископоцентризм (грц. етпсгколо; + Кеvipov) - схващане, че епископът трябва да бъде в центъра на целия живот на Църквата.

Есхатон (грц. £<зуа.то<^ 'последен, краен') - Бъдещият век (или Царството Божие), който още с Литургията - тук и сега - влиза в този свят и век и който ще се осъществи в края на историята, но не само като бъдещ, но и като вечен, а още сега присъства и действа; *прил.* есхатологичен.

Икономия (грц. опсоуоща, огко<; + воiiоq) вж. Домостроителство.

Икос (грц. оiкоq 'къща') - песнопение, което е втората част на кондака и се пее след шестата песен на утренията.

Инославни - неправославни, онези, които не изповядват правилно вярата в Бога.

Еднота - схващане, че Бог е Един, т. е., че Света Троица е Един Бог. Тази дума показва по-високата степен на свързаност на Личностите на Света Троица, отколкото думата *единство*.

Ерес (грц. оаресц) - погрешно учение за Бога или по който и да било въпрос на вярата и спасението.

Канон (грц. Кавwv 'мярка') - правило за живота в Църквата.

Катихумен (грц. Κατηχομενος; 'оглашен', црксл. иѡ,иѡтНн) - онзи, който е поучаван във вярата в рамките на подготовката за Кръщение.

Катихизация - оглашение, поучение във вярата.

Кеносис (грц. Κενωσις) - доброволно самоумалвяване или са-

мопонизяване като подражаване на Христовото кенотично действие на доброволно Въплъщение и страдание на Кръста; *прил.* кено-тичен.

Кондак (грц. ΚΟΥΤτΚιον) - богослужебна песен, поетично и метрично правилно построена, която почива върху проповед и се пее след шестата песен на утренията.

Конфесия (лат. confessio) - вероизповедание; *прил.* конфесионален - вероизповеден.

Месия (грц. Μεσσιας, от евр. Messiah) - Христос, Помазаник.

Миней (грц. Μηναιον, от (i.r|v6<; 'месец') - богослужебна книга, която съдържа службите за всеки ден от месеца.

Мистагогия (грц. μυσταγωγία; + αυω 'тайноводство') - въвеждане в светотайнствения живот на Църквата.

Монархия (грц. μοναρχια 'единоначалие') - учение, че Бог е Един, затова защото Отец е Единственото начало (|j.6vt| архл) на Божието съществуване.

Монофизитство (от грц. μονοφισις) - еретическо учение, че в Христос има само една природа.

Моноенергетизъм (от грц. μονοενεργεια) - еретическо учение, че в Христос след Въплъщението има само една енергия.

Монотелитство (от грц. μονοθελητισμος) - еретическо учение, че в Христос има само една воля.

Образ (црксл. окрды) - лик, икона.

Олтар - най-святата част на храма, в която се извършва Евхаристията.

Октоих (грц. οκτωηχος) - богослужебна книга, която съдържа песните за вечернята, утренията и Литургията за всеки ден през седмицата, разделени на осем гласа.

Онтология (грц. οντολογια; + Α.ουος;) - наука за битието; *прил.* онтологичен - битиен.

Орос (грц. ορος) - решение, вероопределение.

Патропасхити (грц. πατροπασαι) - еретици, които са учили, че заедно със Сина на Кръста е страдал и Отец.

Пентикостар (грц. πεντηκοσταριον) - сборник с богослужебни песни, които се пеят между Възкресение и Неделя на всички светци.

Перихоресис (грц. περιχρησισ) - взаимно проникване.

Пневматология (грц. πνευμαλογια) - учение за Светия Дух.

Презвитер (грц. πρεσβυτερος) - йерей, свещеник.

Прошение - молитва, молба, моление.

Синтрон (грц. σινυ + θρονο<; 'съпрестол') - място в олтара, където седят епископът и свещениците, когато са в съслужение.

Сотириология (грц. σιτοπρ + ^ουοϋ) - наука за спасението.

Субординация (лат. subordination) - подреденост, подчиненост.

Теофания (грц. Θεοί; + φανασο) - Богоявяване.

Требник - богослужебна книга, която съдържа някои от светите тайнства, молитви и обреди.

Триадология (грц. τριδσα + Χουοϋ) - учение за Света Троица.

Триод (грц. Τριοδιον) - сборник с богослужебни песни, свързани с периода на Великия пост — от Неделя на митаря и фарисея до Лазарова събота.

Тритеизъм (грц. хреит; + Θεοί) - вяра в трима богове.

Трон (грц. θρονο<; 'престол') - централно място в храма и в олтара - на горното място, на което е епископът.

Ферментум (лат. fermentum) - част от Агнеца, която епископът в ранната Църква при извършването на Евхаристията изпращал от Съборната църква в енориите.

Харизма (грц. χ<χрю|д.а) - (благодатен) дар.

Хиротония (грц. %ειροТовια) - ръкоположение на свещеник или преминаване във висш- епископски чин.

Христология (грц. Χρητγбс; + Χ.ουο<;) - учение за Господ Исус Христос.

Христомонизъм (грц. Χριαхб<;+цоуο<;)-погрешно римокатолическо учение, в което се преподчертава христологията за сметка на пневматологията.

Христофания (грц. Χρηχοϋ + φато) - явяване на Господ Христос в света.

#### ИЗВОРИ'

*Аврелий Августин (Aurelius Augustinus t430)*

- Confessionum (*Изповеди*), PL 32, 659-868. [на бълг. език: *Августин, Аврелий. Изповеди* (превод от лат. А. Николова). С., 1993; прераб. и доп., 2006, 432 с. — Бел. ред.]

- De libero arbitrio (*За свободната воля*), PL 32, 1221-1310. (на бълг. език: *Августин, Аврелий. За природата на доброто. За благодатта и свободата на волята*. С., 1992. — Бел. ред.]

- De moribus Ecclesiae (*За обичаите на Църквата*), PL 32, 1309-1378. [на бълг. език е прието: *За нравите на Църквата*. — Бел. ред.]

- In Joannis Evangelium (*Тълкувание на Йоановото евангелие*), PL

35, 1379-1976. [на бълг. език е прието: *Трактати на Евангелието на Йоан* = Tractatus in Joannis Evangelium. — Бел. ред.]

- Sermo CLXXIV (*Беседа 174.*), PL 38, 939-945.

- De civitate Dei (*За Божията държава*), PL 41,13-804. [на бълг. език е прието: *За Божия град*. — Бел. ред.]

- De Trinitate (*За Света Троица*), PL 42, 819-1098. [на бълг. език е прието: *За Троицата*. — Бел. ред.]

- De praedestinatione sanctorum (*За предопределението на светците*), II, 5, PL 44, 959-992.

- De Gratia Christi et de Peccato Originali (*За Христовата благодат и за прародителския грях*), II, PL 44, 359-386. [на бълг. език в: *Августин, Аврелий. Малки трактати* (превод от лат. Ив. Христов). Bibliotheca Christiana, nova series 4, С., 2001; на бълг. е прието: *За благодатта Христова и за първия грях*; вж. и коментара на проф. д-р Илия К. Цоневски в: *Патрология*. С., 1986, 405-421. — Бел. ред.]

*Атанасий Велики* (‘Αθανάσιος; о Мвуа<sup>1</sup> 1373)

- Περὶ ἐνανθρώπισης τοῦ Θεοῦ (*За възплъщението на Агоса*), PG 25, 95-198; ЕПЕ, Θεολογία, том 1.

- Κατὰ Ἀρειανῶν (*Против арианите*), PG 26,11-526; ЕПЕ, Θεολογία, 1974-1975, том 2-3. [Става дума за Слово 4. срещу арианите от св. Атанасий. На бълг. език от стрц. са преведени отделни откъси, публи-

Коментарите към изворите и литературата, както и цитираните издания на българския език, не претендират за изчерпателност. Желанието на редакторите и издателството е да бъдат максимално полезни на читателите. — Бел. ред.

кувани от Н. Антонов в Интернет на адрес <http://logos-bg.net>. — Бел. ред.]

- Ἐπιστολὴ πρὸς Σερῆνον (*Послание до Серпион*), 1-4, PG 26, 529-676; ЕПЕ, Θεολογία, 1975, том 4.

- Περὶ τῆς ἐνανθρώπου τοῦ Θεοῦ καὶ κατὰ Ἀρειανῶν (*За явяването в плът на Бог Слово и против арианите*), PG 26, 983-1028; ЕПЕ, Θεολογία, 1975, том 3.

- Ἐπιστολὴ πρὸς Μαρκελλίον ἐπίσκοπον Ἰερουσαλὴμ (*Писмо до Маркелиан — тълкувание на псалмите*), PG 27, 11-56.

- Πρὸς τοὺς ἐν Ἀφρικήν ἐπίσκοποις (*Послание до африканските епископи*), ВЕПЕХ, 31,135-143.



[на бълг. език вж. и коментара на проф. д-р Илия К. Цоневски в: *Патрология*. С., 1986, 208-221. — Бел. ред.]

*Василий Велики* (Βασιλ.ειοι; ο Μεγαλ 1203)

- 'ΟριΧιαι; ец тогх; 'Ρα^.ρο'UQ (*Беседа върху 48. псалом*), PG 29, 209-494; ЕПЕ, ©εασραΧοviKti, 1974, том 5.

- Ката Ευνοριου (*Против Евномий*), 1-3, PG 29, 497-670; ЕПЕ, 0εαααΑ.OVUCTI, 1974, том 10, 28-252. [Догматическо съчинение на св. Василий със заглавие *Опровержение на защитната реч на Евномий* в пет книги, от които 4. и 5. се приписват на Дидим Александрийски (Слепия), написано е ок. 363-365 г.; оборва лъжеучението на Евномий, като разкрива догмата за Света Троица — за единосьщието на Отец, Син и Светия Дух; на бълг. е прието и: *Срещу Евномий*. — Бел. ред.]

- Οп огж еств атоу тcov каксоу о ©еоу (*За това, че Бог не е причина за злото*), PG 31, 329-352.

- 'ΟцлАга ката 2а(3εΑ.Χ.iavwv ка( Ареюг) icai twv 'Αβοροι- тов (*Беседа против савелианите, арианите и аномейте*), PG 31, 599-618.

- 'ΟριΑва ег<; Τqv ауiав той Хригтой уевvnoiv (*Беседа за светото Христово Рождество*), PG 31, 1457-1476.

- ΟριUа лро<; тогх; агжофаутойутас; гiрау отi трец Оеоix; Хгуо- реv (*Беседа за това, че няма трима Богове*), PG 31, 1487-1496.

- Пер1 Ауюг) Пуеиратос; (*За Светия Дух*), PG 32, 57-218; ЕПЕ 1974, т. 10, ©εαααΑ.οviKT), 278—502. [Догматическо съчинение на св. Василий, написано като послание до Амфилохий, епископ на Икония, през 375 г.; доказва единосьщието на Сина Божий и Светия Дух. — Бел. ред.]

- 'ЕлдатоАл] АН (*Писмо 38.*), PG 32, 325-340. [на бълг. език вж. превода и коментара на Ив. Христов: *Писмо до своя брат Григорий за различието между същност и ипостас* // АРХИВ за средновековна философия и

култура. Свигък IV. С., 1997, 22-30. — Бел. ред.]

- 'ЕтисттоАт! NB" (Писмо 52.), PG 32, 392-396.

- 'ЕгсгсгоХри ХЛД' (Писмо 234), PG 32, 868-872.

- 'ЕяштоХл IAE' (Писмо 235.), PG 32, 872-876.

[на бълг. език вж. и коментара на проф. д-р Илия К. Цоневски в: *Патрология. С.*, 1986, 241-255. — Бел. ред.]

*Григорий Богослов* (Грг|убрюс; о 0еоА,буо^ 1390)

- Аоуос; 6 — ЕіргівіКоq А' (6. слово — *Първо слово за мира*), PG 35, 721-752.

- Аоуоq 18 — Елѣхѣю<; ец хов латера ;тpбvхo<; ВаатАеіоu (18. слово — *Надгробно слово за баща ми в присъствието на св. Василий*), PG 35, 985-1044.

- Аоуос; 20 — Пері 5бурахо<; кои кахастгаствох; елю-колсоу (20. слово — *За догматите и състоянието на епископите*), ЕПЕ, ©естоаХо- vucгi, 1976, том 4, 256-276.

- Аоуоq 23 — Еіргівус6<; Г" (23. слово — *Трето слово за мира*), PG 35, 1151-1168; ЕПЕ, 0еостаХоу{кг|, 1975, том 1, 360-382.

- Аоуоq 28 — ©еоХоуіісоq В', Перг QеоХоуіаq (28. слово — *Богословско второ, За богословието*), PG 36, 25-74.

- Аоуос; 29 — ©еоА,оуікб<; Г', Пер! Yі.от> (29. слово — *Богословско трето, За Сина*), ЕПЕ, 0еасгаА.оу{кг|, 1976, том 4, 104-150.

- Лбуос; 30 — ©еоХоуіКоq Д', Пер1 Yіou (30. слово — *Богословско четвърто, За Сина*), ЕПЕ, ©еааа^oviiCTi, 1976, том 4, 152-194.

- Аоуоq 31 — ©еоХоуіКоq Е', Пврг той 'Ауюъ Пуещато<; (31. слово — *Богословско пето, За Светия Дух*), ЕПЕ, 0естааАхтк:г|, 1976, том 4, 196-254.

- Аоуоq 37 — Еі.<; хб рt|хов той ЕъаууеХюи- — Охв схеА-еаев о 1т[стот3(^ хо\Q ХоуоDi; хошогк; — Махб. 19:1-2. (Слово 37. - *върху думите от Евангелието: Когато Исус свърши тия думи... - Мат. 19:1-2*), PG 36, 281-308.

- Аоуоq 38 — Еіт; ха 0еофауих (Слово 38. — *на Богоявление*), PG 36, 311-331.

- Абуо<; 40 - Егс; хо ауіоv Валхюра (Слово 40. — *на св. Кръщение*), ЕПЕ, 08СТoaА.овіК-п, 1976, том 4, 278-378.

- Аоуос, 45 — Еве, хб ауіоv Паства (Слово 40. — *на св. Пасха*), ЕПЕ, 0еаааА.Оу{кг|, 1975, том 5, 152-216.

[на бълг. език вж.: *Григорий Назиански. Пет богословски слова* (превод от стгрц. Ив. Христов). С., 1994; и коментара на проф. д-р Илия К. Цоневски в: *Патрология. С.*, 1986, 255-276. — Бел. ред.]

Григорий Нисийски (Γρηγορίου ο Νηξηριῶ \*395)  
 - Εἰς; τὴν ἑαρίερων (Тълкувание на Шестоднева), PG 44, 61-124.  
 - Περὶ χρίστος τοῦ ἀνορσοῦ WD ката<ткѣѢГ|<; (За устройството на човека), PG 44,123-256.  
 - Περὶ τοῦ (Згои Ма>т>аесоQ (За живота на Мойсей), PG 44,297—430.  
 - Ката Ейуоцгог (Против Евномий), PG 45, 243-1122.  
 - Περὶ ΤίарΟεῖας; (За девството), PG 46, 317-416.  
 - ἘμαТоХаἰ (Писма), PG 46, 999-1108.  
 - Пак; трга яроаюла Χίуονхес; εν ττ) οεβтт|tv ор) фарву трец ое- оуq (Как Трите личности в едно Божество не наричаме трима богове).

[на бълг. език вж.: Григорий Нисийски. За душата и възкресението (превод от стгрц. Ив. Христов). С., 2001; и коментара на проф. д-р Илия К. Цоневски в: Патрология. С., 1986, 276-292. — Бел. ред.]

Григорий Палама (Γρηγορίου ο Παλαμῆ; Π359)  
 - Ἐπερ twv ἱερῶQ пауха^овТтов (В защита на свещенобезмълвств- ващите — Триади), ЕПЕ, ©естстаХоугкг), 1982, том 2; изд. П. Хр^атои, Хиууарата (Съчинения), 0εαααΑ.οvιΚΤι, 1962, том 1.  
 - Про<; Ααρίανον (Писмо до Дамян); изд. П, Хртцгтои, Еиууарата (Съчинения), 0εσгааХоvтΚτ), 1966, том 2.  
 - Прос; Sevтив (Писмо до Ксения), PG 150, 1043—1088.  
 - 150 кефа^ага фиаиса, беоЯ-оугка, гиОiKa ка1 ттракика (150 природни, нравствени и богословски глави), PG 150,1121-1226.  
 - Проо(отсоаюиа1 (Олицетворение), PG 150,1347-1372.  
 - 'ОриНа КА' еi<; τnv 'ΑναΧт|V/iv той Куріоі) (Слово 21. — на Възнесение Господне), PG 151, 275-286.  
 - Про<; ΑκivSdvov Α.οуо<; 'αvТірруисоq екто; (Към Акинди́н — шесто полемическо слово), ЕПЕ, oscicraХоvucт|, 1987, том 6, 308-484.  
 - 'ОриΧia Nr' (Слово 53), ЕПЕ, ©ЕостаА.οу{кг), 1986, том 11, 260-346.  
 - ОриАia NA ' (Слово 54.), ЕПЕ, 0εасραХоvucт|, 1986, том 11, 348-372.  
 - ОргАла E' (Слово 60 ), ЕПЕ, ©εοοαΑ.οvιΚ'n, 1986, том 11, 506-534.

[на бълг. език: Изборник (превод от стгрц. Св. Риболов, Ст. Терзийски, Ал. Кашъмов) С., 2001. — Бел. ред.]

Αἰσαρν τα>ν Ασηβ^ка Аяоат6Х.а>у (Учение на дванадесетте Апостоли), ЕПЕ, 0есггаА.Оу{кт|, 1993, том 1,10-30 (на сръб. език: Дела апостол-ских ученика — прев. са грчког еп. А. ЈесТnh), Врн>ачка Бан>а-Требин>е, 1999, 133-144].

[на бълг. език вж. и коментара на проф. д-р Илия К. Цоневски в: *Патрология*. С., 1986, 35-44; и: *Учение на Дванадесетте апостоли XV*; 1-2 (увод, текст и изяснения от проф. прот. Ив. Гошев). С., 1941. — Бел. ред.]

Дионисий Ареопагит (Αἰουναῖος; о 'Ареоаяугтп? V в.)

- Пері екк^очасткг^ ієрархіат; (За църковната йєрархия), РС 3, 369—584. [на бълг. език: *Дионисий Ареопагит. За небесната йєрархия. За църковната йєрархия* (превод от стгрц., коментари, индекси, бележки Ив. Христов). С., 2001, 256 с.; вж. и: *Псевдо-Дионисий Ареопагит. За божествените имена* (превод от стгрц. Л. Денкова). С., 2000; и коментара на Ив. Христов в: *Неоплатонизъм и християнство. Част I. Гръцката традиция* III- IVъ. С, 2002, 129-174; и на проф. д-р Илия К. Цоневски в: *Патрология*. С., 1986, 433-439. - Бел. ред.]

Ерм ('Еррсц II в.)

- Пощ^у (Пастир), ЕПЕ, ©еааaloviKr), 1994, том 4,380-592. [на бълг. език: *Ерм. Пастир*. Издателство на Зографския манастир, 2002. За съжаление текстът е преведен от рус.; вж. и коментара на проф. д-р Илия К. Цоневски в: *Патрология*. С., 1986, 78-84. — Бел. ред.]

Игнатий Антиохийски (Ρουατιος; Av-tioxeiag 1110)

-Елшто^а1(Лос\яния)РС5/643-728,949-968;13в1'1Ж,0ео-ста^оУ1КГ1, 1994, том 4, 76-148.

[на бълг. език: *Изборник* (превод от стгрц. Св. Риболов, Ст. Терзийски, Ал. Кашъмов) С., 2001; вж. и коментара на проф. д-р Илия К. Цоневски в: *Патрология*. С., 1986, 67-78. — Бел. ред.]

Йоан Дамаскин ('Ισοαννῆς; ο Ααρααῖςrivoq 1749)

- Еквосц акрфт^ xfc; орбобо^ои тсгатеах; (Точно изложение на православната вяра), РС 94,789-1228; изд. П. пот>рвара, оесгааА,овисrі, 1992 [превод увод тълкувание Н. Мацукас. — Бел. ред.]

- Перг то)ν αυῖсов εἰκονсов (За светите икони) 3, РС 94,1317-1420.

- Εϑ tr|v Β' 7ip6<; ΚοριvΒτοxx; (Τълкувание на Второ послание до Коринтяни), ΡG 95, 705-776.

[на бълг. език: Изборник (превод от стгрц. Св. Риболов, Ст. Терзийски, Ал. Кашъмов) С., 2001; вж. и коментара на проф. д-р Илия К. Цоневски в: *Патрология*. С., 1986, 459-465. — Бел. ред.]

- Йоан Златоуст (Ισιχωνύγ; ο Χρυσόστομος; ^407)
- Περὶ μὴρ Οὐβία (За девството), PC 48,533-596.
  - Κατὰ ἀνοροίσοϋ — Περὶ ἀκαχὰ Ἀλ'ἰαχοῖ χον **Ο**εφ; (Против ев-номианите — За природата на невидимия Бог) 3, PC 48, 719-728.
  - Ἐπὶ τῶν Λαυρον ἰσαὶ χον Ἀγ'ι σὺν (Беседа за Кръста и за разбойника), 1-2, PG 49, 399^18.
  - 'Ορλα яро хгј е^оріс, (Беседа преди изгнанието), PG 52, 427-432.
  - 'Е^щцаец ец хогх; Vj/a^pouq (Объяснение на псалмите), PG 55, 35-498.
  - 'ΟργΑλα ец хо- Τουχο **5**ε uivwcnεEε, οχι ev естхахац т|рерац еαονχαὶ кагро( %a>.еясн — В' Тір. 3,1 (Беседа върху думите-. Това знайте, че в последните дни ще настъпят усилни времена... — 1 Тим. 3:1), PG 56, 271-280.
  - 'ΟριΑιαὶ ец хтјν Α' яро<; Κορινθίωνх; (Беседи на Първо послание до Коринтяни), PG 61,11-382.
  - 'ΥπορνΤира eig хг^v яро<; Εφεαюи^ еяюхоА^у (Коментар върху Послание до Ефесяни), PG 62, 9-176.
  - 'Уяорут)ра ец хтјν яро£ Κο^οαααЕиϋ еяшхоА^у (Коментар върху Послание до Колосяни), PG 62, 299-392.
- [на бълг. език: Св. Йоан Златоуст. Шест слова за свещенството. С., 2005,148 с. За съжаление преводът е от рус.; и Св. Йоан Златоуст. Избрани беседи върху Евангелие според Йоан. Издателство на Зографския манастир, 1998. За съжаление преводът е от рус.; вж. и коментара на проф. д-р Илия К. Цоневски в: Патрология. С., 1986, 325-346. — Бел. ред.]

Иларий Пиктавийски (Hilarius Pictaviensis t368)

- De Trinitate (За Света Троица), II, PL 10, 49-75.

[на бълг. език вж. и коментара на проф. д-р Илия К. Цоневски в: Патрология. С., 1986, 376-380. — Бел. ред.]

Ириней Лионски (Eipt|vaiοϋ Ἀδcbvoϋ t202)

- 'ΕΑ-εухοί; Καὶ ἀναχορσϋι tt|Q il/Et>5G)Vi3poD уvwοεαјϋ (Изобличение и опровержение на лъжливото знание), 1-5, PG 7, 437-1224.

[на бълг. език вж. и коментара на проф. д-р Илия К. Цоневски в: Патрология. С., 1986,124-137. — Бел. ред.]

Исак Сирин (Ισαακ ο Χ/οροϋ VII в.)

- Λογοί ασίKrixίKOί (Слова за подвижничеството), 20, ЕПЕ, 0ест- aaA.oviKTi, 1991, том 8А, 310-324.

- Αουοί dCTKri'UKOί (Слова за подвижничеството), 62, ЕПЕ, 0е<тоа- A.oviKrl, 1991, том 8Г, 8-24.

[на бълг. език е прието: *Подвижнически наставления*; вж.: Св. Исак Си-рин. *Подвижнически слова*. Издателство на Зографския манастир, 2002, 474 с. За съжаление преводът е от рус. език; и коментара на проф. д-р Илия К. Цоневски в: *Патрология*. С., 1986, 372. — Бел. ред.]

Иустин Философ (Ίουδαχίνοϋ ο ΦιΑ.οστοφο<; 1165)

- 'ΑϱχοΑ.ουία (Απολογία), ЕПЕ, 0естстсЛоу{кг|, 1985, том 1, 74-228.

- ΑίαΧουο^ rcpot; Τριφσοу (Диалог с Трифон), ЕПЕ, ©εαοαtαm- KГ|, 1985, том 1, 262-656. [на бълг. език е прието: *Разговор с Трифон Юде-ина*. — Бел. ред.]

- Περ! аваохааеоϋ (За възкресението), PG 6,1571-1592.

[на бълг. език вж. и коментара на проф. д-р Илия К. Цоневски в: *Патрология*. С., 1986, 91-103. — Бел. ред.]

Киприан Картагенски (Cyprianus Carthaginensis \*258) - Epistolae (Писма), PL 4,191-438.

[на бълг. език: Св. Киприан Картагенски. *За единството на Църквата*. Издателство на Зографския манастир, 2003, 60 с. За съжаление преводът е от рус. език; вж. и коментара на проф. д-р Илия К. Цоневски в: *Патрология*. С., 1986, 181-192. - Бел. ред.]

Кирил Александрийски (ΚίZpiA.Αο<; 'ΑΑ.ε£,avSpre{a<; \*444)

- ΓΑ.афира ei<; xrlv n€vxdxet>xov (Допълнително тълкувание на Петокнижието), PG 69, 13-678.

- Λουοc; καга хwv pт] ороХоуοиvхаjv ©εοхоков xtiv ауiαv Парбв- von (Беседа против онези, които не изповядват Богородица като Дева), PG 76, 255—292. [на бълг. език е прието: *Беседа против онези, които не искат да признаят, че св. Дева е Богородица*. — Бел. ред.]

- 'EпiA/uaп; хwv 12 КефоЛсиоу (Тълкувание на 12. глава), PG 76, 293-312. [на бълг. език е прието: *Изяснение на 12. глава*; вж. и коментара на проф. д-р Илия К. Цоневски в: *Патрология*. С., 1986, 225-236. — Бел. ред.]

Кирил Иерусалимски (ΚυριΑΑοϋ 'ΓеросгоX.'орwv \*387)

- Проках-пхл^Ц (*Предогласително поучение*), PG 33, 331-366.

- Кахт^хл^Ц 5. фат^ореушу Ттері јіахеих; (*Катихеза, насочена към онези, които се просветляват — за вярата*), PG 33, 504-524.

-КахтiХТ|oi<6. фшх^ореусоу лер! 0ео-и ровархіаq (*Катихеза, насочена към онези, които се просветляват — за Божествена*



та монархия), PG 33, 537-604; ЕПЕ, 0εαααΑ.ονiKт|, 1994, том 1, 200-246.

-Катпхг|сл<; 7. фшх^ореусоу ец хо „ПахЕра" (Катихеза, насочена към онези, които се просветляват — за Отца), PG 33, 605-622.

- Ках^хпстц 11. фат^оцЕУИУ ец хо „хов Υiον хой 0εογ> ιλιοvο- уевfi" (Катихеза, насочена към онези, които се просветляват — „за Сина Божий, Единородния"), PG 33, 691-714.

-Кат-пхл^Ц 17. <j>am^O|ievcoν гсерi ауюи ПУБтЗрахос; (Катихеза, насочена към онези, които се просветляват — за Светия Дух), PG 33, 967-1012.

-Кахт^стц 18. <j>am^οριvcoν ец то Kai eiq pіav ауiav кавоАл-ктjv „'ЕккА/пспа" (Катихеза, насочена към онези, които се просветляват — за едната, свята, съборна Църква), PG 33,1017-1060.

- Ках^хпсЦ 19. Про<; уеофатахогх;, Мктхауогуисп А' (Катихеза, насочена към новопросветлените, или 1 Мистагогия), PG 33, 1065-1076. [на бълг. език: Първо тайновъведително поучение // Пет катихетически слова към новопросветените, превод от стгрц. Никола Антонов, публикувани в Интернет на адрес: <http://logos-bg.net>; вж. и коментара на проф. д-р Илия К. Цоневски в: Патрология. С., 1986, 308-313. — Бел. ред.]

Климент Александрийски (ЮлщтК ° АА.Е^ав6рEt<;; Ш5)

- Ххрсдрахеџi; (Стромати), 2, ЕПЕ, 0εсгстоЛоу{кт|, 1995, том 3, 202-342.

[на бълг. език вж. и коментара на проф. д-р Илия К. Цоневски в: Патрология. С., 1986,140-146. — Бел. ред.]

Климент Римски (КАл^ртц; о 'Рсоцтц; t95/96)

- Про<; КорivGкпх; В' (Второ послание до Коринтяни) // 'Атгосгхо- \iKoi TтaxЕреq, ЕПЕ, 0εοααΑοvиKг|, 1994, том 3, 344-366.

[на бълг. език вж. и коментара на проф. д-р Илия К. Цоневски в: Патрология. С., 1986, 57-67. — Бел. ред.]

Леонтий Византийски (Аεοvхiοi; о Вu^авхiοq VI в.)

- Каха Неахорiавwv (Против несторианите), PG 86,1,1399-1768.

[на бълг. език вж. и коментара на проф. д-р Илия К. Цоневски в:  
Патрология. С., 1986, 439-440. — Бел. ред.]

Макарий Египетски (МаКарiοq о Атууjмоq t390)

- ОriXiat nvЕурахiКсу (Духовни беседи), PG 34, 449-822.

[на бълг. език: *Св. Макарий Египетски. Духовни беседи.*  
Издателство на Зографския манастир, 2002. За съжаление преводът  
е от рус.; вж. и ко

ментара на проф. д-р Илия К. Цоневски в: *Патрология. С.*, 1986, 221-223. — Бел. ред.]

Максим Изповедник (Ματῆρος ο Οροχουγίχife Τ662)

- εц ха хои αυίου Αιονυστίου ΑρΕοπαυίχου (Схолии на Дионисий Ареопагит), PG 4, 15^32.

- Προ<; ©α^αοСТiоv (Върху различни трудни въпроси в Свещеното Писание до Таласий), PG 90, 243-786.

- ПеиаЕЦ tcaі атгокритец (Въпроси и отговори), PG 90, 785-856.

- 'Ер|υ.Т|vsia N0' 'FaA.pov (Тълкувание на 59. псалом), PG 90, 855-872.

- Еіq хгјv ТіpосreDX'nv Пахер r\p.(ov (Тълкувание на молитвата „Отче наш“), PG 90, 871-910.

- КефаХага пepi ayavriQ (Глави за любовта), PG 90, 959-1080.

- К.ефаА.оaa Jтеpi ΘεοΑ.ουia<; Καі xf\q EναарКου οiКовораai; tod Угой хoiј Θεau (Глави върху божественото достойнство на Сина Божий и Неговото въплъщение), PG 90, 1083-1176.

- КгфoЛoиa бixфoра вeoXoуиca тe каг oіКOвopиca Καі пepi apEfiq каг KaKiaq (Различни глави, върху богословието и икономията и върху добродетелите и пороците), PG 90, 1177-1392.

- ”Epya ΘεοΑ.ουиca Καі cнkoуopгka лpo<; Mapivov (Към Марин, богословски и икономийни дела), PG 91, 9-286.

- AiaXoуoi; pвxa Пйppoi тEpi xд>v eKKXpiaxaxиov Coуpaxwv (Диалог с Пир за църковните догмати), PG 91, 287-354. [на бълг. език: *Диспут с Пир* (превод от стгрц. Я. Букова). С., 2002. — Бел. ред.]

[на бълг. език вж. и: *Тайноводство* (превод от стгрц. Ст. Терзийски, Ал. Кашгъмов). С., 2001; и: *Изборник* (превод от стгрц. Св. Риболов, Ст. Терзийски, Ал. Кашгъмов). С., 2001, 278 с.; и: *Св. Максим Изповедник. Творения*. Издателство на Зографския манастир, 2003. За съжаление преводът е от рус. език. — Бел. ред.]

Марко Пустинник (M<xpкo<; o 'Eр^pлхтц; \*след 430)

- rіspі pexavoіat; (За покаянието), PG 65, 965-984.

[на бълг. език вж. и коментара на проф. д-р Илия К. Цоневски в: *Патрология. С.*, 1986, 360-361. — Бел. ред.]

Морхиріоv ПoXикаpяoi (Мъченичеството на Поликарп), ЕПЕ, 0EсraаAovvKT|, 1994, том 4, 354-376.

Методий Олимпийски (Μεθοβίος 'ΟΧήρλοι \*310/311)

- Пер! той айте^о-оаюъ (За свободата на волята), PG 18, 239-264. [на бълг. език е прието: За свободата на волята и произхода на злото; вж. и коментара на проф. д-р Илия К. Цоневски в: Патрология. С., 1986, 171-176.

— Бел. ред.]

Николай Кавасила {NiKotaxoq o Kapdaitaxq П395}

- Ец tt]v Geiav XeixoDpυiav (Тълкувание на Божествената литургия), PG 150, 367-492; ЕПЕ, ΘεααΑουυςr |, 1979, том 22, 32-260.

- Перг хгјq ev Хрктхф (За живота в Христос), PG 150, 493-726; ЕПЕ, ΘεααΑουυςr |, 1979, том 22, 264-660. Ориген ('Qpυevr | < ; t254) - Пер1 apxtoν (За началата), PG 11, 115-416.

- Eiq yaXpocx; (Коментар върху псалмите), PG 12, 1053-1686.

- Eiq xov 'Ie^eKvqX. (Коментар на Иезекиил), PG 13, 663-826.

[на бълг. език вж. и коментара на проф. д-р Илия К. Цоневски в: Патрология. С., 1986, 146-157. — Бел. ред.]

Симеон Нови Богослов (Χιρςον ο Νεοq ΘεοΑ.βυο<; 11022) -

Βιρ?to<^ t]0tik(ov Хоуwν (Книга с нравствени слова), 2 и 3, ЕПЕ, ΘεααΑхткц, 1988, 19 В', 228-354.

- Кахт^ико! Хоуoi (Катихези), 28, 10, ЕПЕ, ΘεcρααΑ.овiKri, 1989, 19 А', 360-388.

[на бълг. език: Св. Симеон Нови Богослов. Творения. Т. 1 и 2. Издателство на Зографския манастир, 2002. За съжаление преводът е от рус. език.

— Бел. ред.]

Симеон Солунски (2/ιρςον ΘεcρααΑ.ου{кт | < ; U429) - AiaХоуoq

ката ластwν αιρςcρα>v (Диалог против всички ереси), PG 155, 33-176.

- Перг хwν iερwν xeA.εxwν (За свещените богослужения), PG 155, 176-236.

- Пер1 той Tιpιου voripov уарои (За честния и законен брак), PG 155, 504-515. Созомен (Cco^opevoq V в.) - 'EκκΑ.πiαiαoтtкt 'Tαxopιa (Църковна история), 1-9, PG 67, 843-1630.

[на бълг. език вж. и коментара на проф. д-р Илия К. Цоневски в: Патрология. С., 1986, 297 — 298. — Бел. ред.]

Софроний Иерусалимски (Xcoφpouyoc; TepoαoA/бдcoу \*644)

- Aouoq ec tov EиaуeAлaцбу tt|Q Θεoтoкoi (Слово на Благовещение на Богородица), PG 87, 3217-3288.

[на бълг. език вж. и коментара на проф. д-р Илия К. Цоневски в:

*Патрология. С., 1986, 448-451. — Бел. ред.]*

*Таласий Либийски, ава (Θαλασσιος; ο Αἰρῆς, Appdq t660) - Пер! ауалтц; каи вукрате{а<; ка! тт;<; ката војуу лоАлтега^ лрос; тов ттрБсфтЗтеро Псеило (Към презвитер Павел, за любовта, въздържанието и духовния живот), 1 стоица // ФлокаАла, изд. „То ПерфоАл тт\<; παναγίας"; 'ΑΒρίvai, 1988, том 2, 272-278.*

[на бълг. език вж. и коментара на проф. д-р Илия К. Цоневски в: *Патрология. С., 1986, 448. — Бел. ред.]*

*Тациан (Ταυανος; Π в.) - Про^ 'ΕΑΑγ| va<; (Слово против елините), ЕПЕ, ΘεοααΧο- vikt|, 1986, том 2, 28-102.*

[на бълг. език вж. и коментара на проф. д-р Илия К. Цоневски в: *Патрология. С., 1986, 103-107. — Бел. ред.]*

*Теодорит Кирски (Θεοδωριτ| το<; ΚτЗрой \*460) - Пер! Ва^ χιαιαατοϚ (За Кръщението), ΡG 83, 512.*

[на бълг. език вж. и коментара на проф. д-р Илия К. Цоневски в: *Патрология. С., 1986, 347-356. — Бел. ред.]*

*Теодор Студит (ΘεοδωροϚ Ετοιδβгстц; \*826) Ανχιρριχικοι ката ει.Κονο|ιδх«v (Опровержениена и коноборци- те), 1-3, ΡG 99, 327-436.*

*Теофил Антиохийски (Θεοφιλχο^ Αντιοχεvac; T181) - проi; Α- βт6Α.ДΚΟv (Към Автолик), 2, ЕПЕ, 0εστстаХоу{кг|, 1986, т. 2, 352-152.*

[на бълг. език вж. и коментара на проф. д-р Илия К. Цоневски в: *Патрология. С., 1986, 111-113. — Бел. ред.]*

*Тертулиан (Tertullianus \*245) - Adversus Praxeam (Против Праксей), PL 2, 175-220.*

[на бълг. език вж. и коментара на проф. д-р Илия К. Цоневски в: *Патрология. С., 1986, 176-180. — Бел. ред.]*

Фотий Константинополски (<t>αμοϕ ο ΚτοvcγxαvTivovno-  
Aeto<; t891)

- ΒiPA.ioB'nK'n (Библиотека), В. L v R Henry, Paris, 1960 [става  
дума за изданието: *Photius. Bibliothecae*, ed R. Henry, 8 vols., Paris; Les Belles  
Lettres, 1959-1977; на бълг. език вж. коментара на Ив. Христов в:  
*Неоплатонизъм и християнство. Част II. Византийската традиция. С.*,  
2004. — Бел. ред.]

#### ЛИТЕРАТУРА

Булович, Иринеј (БуловиЉ, Иринеј)

- Το ιγυοxιipiov ττ|^ (^ εν xтi Aυγdc Tpiα8i SuxKpιαEcoϕ  
xтj<; Oeiaϕ oticuai; Kai Euep-yEiat; kata xov ayiov Mapicov 'EφEctoi  
xov Eтjyevvkov.

A. В. 39, ©EaaaAovikT], 1983.

- *Исус Христос — Име изнад сваког имена // Календар  
Цркве 2000. Београд, 60-63.*

Ганшоф, Фр.-Л. (Ganshof, F.-L.)

- *Note sur l'election des eveques dans l'empire romain au IV<sup>m</sup> et  
pendant la premiere moitie du V<sup>m</sup>e siecle // RIDA, vol. IV, 1950.*

Гибо, Джон Ст. Х. (Gibaut, John St. H.)

- *The Cursus Honorum and Western Case Against Photius,  
Logos // J ECS, 37,1966, 35-73.*

Григорий, йеромонах (Гртууорюд Испоровахои)

- Η 0Eia AeixoDpyva (*LxoXia*). 3. <sup>7</sup> Ayiov Opoι;, 1993.

Даниелу, Жан (Danielou, Jean)

- Ayia Γραфт) каг Afiixaopyia. BAM 3. A0t|va, 1981.

Жилсон, Е. (Gilson, E.)

- *Introduction a Vetude de Saint Augustin. Paris, Vrin, 1987.*

Зизиулас, Иоан Д. (*Zv(i)Xa, 'To>dvvr<; Д.*)

- МаОт^раха xpiaxiaviKT]^ 5oY|aaxiicri<;.

©Eaaa^ovxici, 1984-1985.

- *Ехаристијска Заједница и католичност (саборност) Цркве  
(прев. са француског А. ЈевТnh) // СЦ. Београд, 1986,131-161.*

- 0E(j.аха ЕККА.г|сноА.ОYia(;. ©EaaaA-ovikTi, 1993.

- *JeduHcteo Цркве y Ceтој Ехаристији и Епископу y  
прва три века (прев. са грчког С. ЈаКmh) // СЦ. Нови Сад, 1997.*

- *Ехаристијска виБегъе света // О Литурги]и. Београд  
1997,211-220.*

Зимарис, Филипос (ZurдрТјg Otfannoq)  
- *Κουρα tcai cursus honogum цехР^ Т1Н^ Λ:αοΧ'Π  
vaхоріКоSoурахіКтј | лЕА.ЕХГ) хог> фаиюрвуоо // КХгіpовopіa 34. А-  
В. 2002, ©ЕСТСТaХонvКтј, 2004, 125-145.*

*m*

Целенгидис, Димитриос (ΤσεΑ.ευυ{5тi<;, Лтцлт^трю^ I.)  
- Харг| ісаі еАευТеріа ката пув па-тЕріКіі лара5оот| той 1Д' айw-  
va. Ф0В 9. 0есгааА,овіКТ|,1987.  
- ЕіКovo^oyiKet; peXexei;. 0εαααAовіКТ|, 2003.

Шмеман, Александър (Шмеман, Александр)  
- *За живот света* (прев. са енглеског Ј. Олбина). Београд, 1979.  
[на бълг. език: *Шмеман, Ал. За живота в света* (прев. от рус. Ан. Петрова, С. Ангелова, М. Игнатова). С., 2004, 192 с. - Бел. ред.]  
- *ВерујеМ (Основе православие вере)* (прев. са руског М. Арсени]е- виБ). Цетшье, 1996.  
- *Еехаристија као Света Тај на Духа Светога* (прев. са руског М. Арсени]евиБ) // О Литургии. Београд, 1997, 221-239.  
- *Еехаристија као Света Тајна Царства Еохијеі* (прев. са руског М. Арсени]евиБ) // О Литургии. Београд, 1997, 267-278.  
- *Еехаристија*. Манастир Хиландар, 2002.

Ягазоглу, Ставрос (Гаука^оуХои, Хтаиро)  
- *СееотајинсКИ исихазам* // Свети Григори)е Палама у исто-  
рици и садашности. Сроин>е-Острог-Требиње, 2001, 51-65.

#### ИНДЕКС НА ИМЕНАТА

	Григорий Нисийски
Аврелий Августин Атанасий	Григорий Палама
Велики	Даниелу, Ж. Дионисий Ареопагит
	Ерм Жилсон, Е.
Булович, И. Василий Велики	Зизиулас, Й. Д. Зимарис, Ф. Игнатий Антиохийски
Ганшоф, Фр.-Л. Гибо, Джон Ст. Х. Григорий Богослов	Йоан Дамаскин 10,64, 77, 88, 90, 94, 98,105,106, 171, 174, 175, 178, 181, 182, 184, 185, 187, 188, 189, 203 31, 36, 37, 39, 42, 44,58, 77, 78, 89,92,108,114,129,132,152,164, 171, 172, 174, 176, 177, 178,179,
Григорий, йеромонах	



182,184,185, 188,189,190,193,  
 195, 198, 203  
 178.187.214  
 15,31,42, 44,58,61,64, 70, 73, 74,  
 75, 76, 81, 106,128,129,131,133,  
 134,171, 173, 175, 176, 177,178,  
 179, 184, 187, 188,192, 193, 204  
 196.214  
 196.214  
 9, 15, 44, 60, 73, 77, 78, 94,100,  
 129, 163, 171, 173, 177, 178, 179,  
 181,183, 186, 187, 189, 190,  
 192, 194, 197, 198, 205 214  
 15, 65, 73, 79,84, 85, 90,164,175,  
 176,179, 180, 184,198, 206 26,  
 45, 78, 91, 122,171, 174,178,  
 180,184,187,188,189,190,191,  
 192,198, 206  
 174.214  
 25, 171,176, 177, 178, 181, 183,  
 186, 188, 195, 207 207  
 64, 175,182, 214  
 152,187, 194, 195, 214  
 196, 214  
 18, 21, 37, 61, 68, 137, 139, 140,  
 154, 156, 157, 158, 170, 172, 174,  
 175, 176, 193, 194, 196, 197, 207  
 27,41, 44,58, 59, 80, 85,108, 115,  
 119, 128, 171, 173, 179, 181, 188,  
 Йоан Златоуст

Иларий Пиктавийски  
 Иринея Лионски

Исак Сирин Иустин  
 Философ

Йевтич, Ат.  
 Каварнос, К.  
 Кардамакис, М.  
 Киприан Картагенски Кирил  
 Александрийски Кирил  
 Иерусалимски  
 Климент Александрийски  
 Климент Римски Кръсти ч,  
 Д.  
 Лиалу, Ат. Д.  
 Леонтий Византийски  
 Лудовикос, Н.  
 Майендорф, Й. (Дж.)  
 Макарий Египетски Максим  
 Изповедник  
 Марк Пустинник Мацукас,  
 Н. А. Методий Олимпийски  
 189, 190, 191, 192, 207 42,44,52,  
 58,76,85, 107,117, 146, 161, 174,  
 186, 187, 188, 190, 191, 194, 197,  
 207  
 178.208  
 20, 31, 36, 44, 68, 84, 89, 90, 91,  
 94,96,101,108,135,143,170,171,  
 172,176,179,183,184,186,187,  
 189, 193,194, 208  
 29, 171,180, 181, 208  
 34, 43, 48, 68,101, 173,174, 176,  
 183, 184,187, 209  
 173,177,178,179, 185,188,189,  
 194, 215

174.214 175,198, 215	Ракига, Ат.
54, 153,154, 195, 209	Ралис, Г. А.
44, 119,172, 191, 209	Романидис, Й.
15, 18, 62,67,	Симеон Нови Богослов
75,170,174,175,	Симеон Солунски Созомен
177.209 209	Софроний, архимандрит
136, 193,210 179, 215	Софроний Иерусалимски
176.215 107, 188,210	Стамулис, Хр. А.
163,172,175, 177,181, 185, 193,	Станилое, Д.
196.197, 215	Таласий Либийски, ава
99, 170,172, 187, 215	Тациан
165.198, 210	Теодорит Кирски Теодор
12,17,40,44,55,71, 76,81,84,85, 86,	Студит Теофил
89, 91, 94, 96, 97, 98, 108,109,	Антиохийски Тертулиан
113,114, 115, 117, 130, 144, 149,	Трифонович, Дж.
152, 162,165, 167, 168, 170,171,	Уоткин, Х. М. Г.
172, 173, 174, 176, 177, 178, 179,	Флоровски, Г.
181.182, 185, 186, 187,	
189,190, 191,192, 193, 194, 195,	Фотий Константинополски
197,	171, 187,
198.210	216 173, 216
149.183, 195, 211	195.216 216
172,178, 186,216	17,18, 25, 52,103,138,145,151,
195.211	167,170, 171,174, 179,180, 185,
Мидич, И.	187, 189,193, 194,195, 198, 211
Милаш, Н. Милошевич, Н.	78, 90, 142, 178, 194, 212
Нелас, П.	185.216
Николай Кавасила	174.216
	8, 172, 179,216
Ори ген	177, 184, 217
Павле, патриарх Пено, В. (С.)	173.217
Пено, Здр. М.	190, 217
Перишич, Вл.	7, 8, 52,142, 170,194, 197,217
Петрович, М.	173.217
Попович, Р.	172.217
Попович, Ю.	189, 217
Потлис, М.	187.217
Радович, А.	173.217 183,
Радосавлевич, А.	186,217

45, 49, 55, 56, 173, 174, 181, 212	173, 195, 213 43, 102,
26, 171,192, 195, 212	183, 187, 213 36, 54,
212	63, 178, 213 218
191, 217	176.218
190, 212	6, 46, 51, 77, 89, 95,121,149,171,
172,	172,173,174,182,183,186,191,
173,218 176	192, 193, 194,
64, 175, 198, 212 183,	218 98, 186, 213
213 99, 187, 213 41,	
Фреър; У. Х.	196,218
Хинсън, Д. Ф.	192,218
Хомяков, Ал.	17, 170, 171,218
Христу, П.	171,179, 198,219
Цел енгиди с, Д.	198,219
Шмеман, Ал.	194,196,219
Ягазоглу, Ст.	173,219

ПОКАЗАЛЕЦ НА ПОЗОВАВАНИЯТА НА СВЕЩЕНОТО  
ПИСАНИЕ\*

СТАР ЗАВЕТ

*Битие*

<b>1:1</b>	<b>83', 101', 127'</b>
1:2	<b>84, 102 72, 87,</b>
1:26	<b>106 87, 106</b>
1:28	<b>70', 84', 88 107</b>
1:27	<b>62', 75'</b>
2:7	<b>96, 117</b>
2:8	<b>97, 118,</b>
3:18	<b>189 130</b>
3:16	<b>72, 87'</b>
4:1	<b>72, 87 126</b>
18:2	
18:3	<b>27,32', 76, 92</b>
28:17	<b>98, 197</b>
<i>Изход</i>	
3:14	<b>119</b>
19:18	<b>17</b>
<i>Второзаконие</i>	<b>153'</b>
24:16	<b>130</b>
<i>Псалтир</i>	
33:9	<b>84, 102</b>
49:6	<b>85, 103</b>
50:7	<b>149</b>
50:7	<b>71</b>
103:24	<b>22</b>
103:30	<b>59</b>
109:1	
143:9	<b>83', 101'</b>
149:1	
150:9	
<i>Притчи Соломонови</i>	
3:19	

Позоваванията, които в текста са отбелязани с препратката „срв.“, в  
индекса фигурират със знак ['] след номера на страницата. — Бел. ред.

	3:18-19
	8:27
Книга на пророк Исаия	6:3
	66:7
Книга на пророк Даниил	гл. 7.
Книга на пророк Поил	2:28-29
	3:1
Втора книга Макавейска	

## НОВ ЗАВЕТ

Евангелие от Матей	95', 115'
	<del>82'</del> 101'
1:21	28, 33, 72, 87
3:17	<del>72'</del> 87'
4:4	<del>6</del>
5:17	189', 40, 123
5:23-24	23, 26 92', 112
5:48	<sup>124</sup> 14
гл. 5.-7.	51, 60 63, 139'
<b>6:6</b>	<del>151</del> 33, 39
10:37-38	157
10:39 11:29	84', 102'
гл. 13.	151
15:24 16:16	67, 80
16:17 16:23	123 139'
17:5 18:19	28, 33 51, 60
19:1-2	194 154 20
19:28 20:1-	149
16 22:30	124 160'
22:42-44	
23:8	

	24:27	62
	25:12	87, 105
	25:44	153
	25:45	166
	26:26-28	21, 23
	26:30	58', 70'
	26:39	147
	27:51	197'
	28:19	15, 21, 66, 67', 77, 80,81,84,93,98,151
	28:20	18,23
<i>Евангелие от Марко</i>		
	2:17	50,60
	8:33	138
	13:31	37
	13:32	149
	14:26	58, 70
<i>Евангелие от Лука</i>		
	1:34	131
	1:35	131
	1:37	131
	1:38	131
	16:20-25	183'
	22:27	160'
	22:69	124
	23:34	54, 65
	24:30-31	24,28
<i>Евангелие от Иоан</i>		
	<b>1:1</b>	<b>80,96</b>
	1:3	83', 86', 101', 104'
	1:14	41, 48, 89, 108, 135
	1:18	28', 33'
	2:14-16	7'
	<b>2:22</b>	36
	<b>гл. 3.</b>	17'
	3:3	80', 97'
	3:13	142
	5:24	166
	5:28-29	166
	6:38	140



6:50	22', 25'
6:54	167
<b>6:68</b>	37
12:13	124
12:28	147'
12:31	153
13:13	160'
13:20	81, 98
13:32	147'
14:6	22', 25', 122'
14:9	28, 33, 72, 87
14:12	53, 63
14:28	79', 94'
15:5	23'
15:18	48', 57'
15:19	33', 38'
15:26	8(1,87,95,151
16:25	14
17:3	14, 167
17:11	<b>6'</b>
17:14	5'
17:14-16	48', 57'
гл. 17.	140'
20:29	65, 79
21:25	54,64
<i>столи</i>	
<b>1:11</b>	152
<b>2:1</b>	23', 26', 33: 20'
2:17	29,33
2:24	147, 151
2:34-35	150
2:36	125
2:38	15
3:6	15'
7:60	54, 65
гл. 9.	15'
9:3	54, 64'
10:38	<b>122</b>
14:17	65, 79
15:28	38,45



<i>Съборно послание на св. ап. Лаков</i>		53, 63 154', 158'
	1:17	
<i>2:13 5:14-15 Първо съборно послание на св. ап. Петър</i>		33', 39', 168
	1:16	
	5:1	
<i>Второ съборно послание на св. ап. Петър</i>		29', 34' 152 65, 78
	3:13	
<i>Първо съборно послание на св. ап. Йоан Богослов</i>		82, 100
	1:1	
	3:2	
	4:8	83, 97', 101, 118' 153
<i>Второ съборно послание на св. ап. Йоан Богослов</i>		85,103 61, 74 148 148
	1:7	
<i>Съборно послание на св. ап. Павел до Римляни</i>		97, 118 42, 50 97, 118 129
	1:23	47, 56, 164
	3:4	21, 180'
	4:17	21
	4:20-21	84, 102
	6:3	162 162 156'
	6:4	161
	7:24	
	8:2	
	8:5-6	
	8:21	
	8:29	
	10:9	
	10:14	
	11:36	
	12:3	
	<b>12:6-8</b>	
	<b>12:10</b>	
	15:8	
		162 42, 50 150

<i>Първо послание</i>	<b>144</b>
<i>на св. ап. Павел до Коринтяни</i>	<b>142, 147 23'</b>
1:22	55, 66
1:23	65, 78
1:23-24	67,81
<b>2:8</b>	170'
3:9	21, 24 252*
4:10	24, 28, 66, 79 56
8:2-3	151, 152 162 162
<b>8:6</b>	156'
10:16-17	22,30,32,35,38,152
<b>11:20-22</b>	143
гл. 12.	164
12:3 12:4	164
12:13	<b>222.</b>
12:25	164
<b>12:21</b>	148
12:31	<b>121</b>
13:12	121
15:14	165
15:20	
15:21-22	
15:22	62, 74, 90,110 80, 97
15:23	129 67
15:26	22', 67, 81, 99, 151
15:42-44	
15:47	
15:51-53	
<i>Второ послание</i>	
<i>на св. ап. Павел до Коринтяни</i>	
3:17	
5:17	
<b>6:2</b>	
12:4	
13:13	
<i>Послание</i>	
<i>на св. ап. Павел до Галатяни</i>	
<b>2:20</b>	
3:27	
<b>144'</b>	
<b>144</b>	

	4:6	150
<i>Послание</i>		125'
<i>на св. ап. Павел до Ефесяни</i>		22', 30, 36, 150,
	1:10	168 152'
	1:21-22	58, 70 153'
	1:23	170'
	гл. 1.-2.	149
	5:19-20	<b>8</b>
	5:23	
	5:30	
	5:31-33	156'
	6:24	75, 90 159', 161
<i>Послание</i>		125 150'
<i>на св. ап. Павел до Филипяни</i>		53, 63
	2:3	
	<b>2:6</b>	28, 33, 69,83,
	2:7	87,88,
	2:9-11	92,106,111,128,128
	2:9	128
	4:13	47, 56,127,128,153'
<i>Послание</i>		<b>22</b>
<i>на св. ап. Павел до Колосяни</i>		135
	1:15	58,70
	1:16	
	1:18	
	1:24	150', 153
	2:9	
	3:16	31, 37
<i>Първо послание</i>		
<i>на св. ап. Павел до Солуняни</i>		
	4:17	148', 155 22', 31,37
<i>Второ послание</i>		67,81, 135
<i>на св. ап. Павел до Солуняни</i>		
	2:15	
<i>Първо послание</i>		
<i>на св. ап. Павел до Тимотей</i>		
	2:5	
	3:15	
	3:16	

	6:16	89', 108'
<i>Второ послание</i>		
<i>на св. ап. Павел до Тимотей</i>		
	3:1	194
<i>Послание</i>		
<i>на св. ап. Павел до Тит</i>		
	1:5-9	158'
<i>Послание</i>		
<i>на св. ап. Павел до Евреите</i>		
	2:16	92', 111 67',
	3:1	81', 161' 20
	3:14	67', 80'
	<b>6:2</b>	122·
	9:2	61, 73
	8	61, 73
	<b>11:1</b>	61',
	<b>11:</b>	73'
	6	164
	<b>12:2</b>	197'
	12:2	67'
	3	31, 37,
	12:2	168
	6	32, 38
	13:7	
	13:8	183
	13:1	168
	4	168
<i>Откровение на св. ап. Йоан Богослов</i>		139'
		152

3:1

4:8

11:1

5

14:4

**22:20**

<b>ПРЕДГОВОР КЪМ БЪЛГАРСКОТО ИЗДАНИЕ</b>	<b>5</b>
Здравко М. Пено	
<b>ПРЕДГОВОР КЪМ СРЪБСКОТО ИЗДАНИЕ</b>	<b>8</b>
Амфилохий, митрополит на Черна гора и Приморие	
<b>ПРЕДГОВОР КЪМ ВТОРОТО СРЪБСКО ИЗДАНИЕ</b>	<b>10</b>
Здравко М. Пено	
<b>ПОНЯТИЕ, ПРЕДМЕТ И ИЗТОЧНИЦИ НА КАТИХИЗИСА</b>	<b>13</b>
<i>Апостолската проповед</i>	13
<i>Предкръщелни катихези</i>	14
<i>Мистагогийна катихизация</i>	15
<b>ОСНОВНО УЧЕНИЕ ЗА ЦЪРКВАТА</b>	<b>16</b>
<i>Определение за Църквата</i>	17
<i>Белези на църковния живот</i>	17
<i>Църквата — икона на Бъдещия век</i>	19
<i>Църквата — общност на вярващите в Христос</i>	19
<b>ЦЪРКВАТА И СВЕТАТА ЕВХАРИСТИЯ</b>	<b>20</b>
<i>Тъждественост на Църквата и Евхаристията</i>	20
<i>Евхаристията — принасяне на света на Бог</i>	21
<i>Литургията — общо дело на епископа и Божия народ</i>	22
<i>Предвкушването на вечността в Евхаристията</i>	23
<i>Познаването на Бога в Евхаристията</i>	24
<b>ЦЪРКВАТА И СВЕТИТЕ ТАЙНСТВА</b>	<b>24</b>
<i>Евхаристията — венец на светите тайнства</i>	25
<b>СВЕТОТО ОТКРОВЕНИЕ</b>	<b>26</b>
<i>Откровението на Бога като Личност</i>	27
<i>Откровението — призив в общение</i>	27
<i>Църквата — свидетел и пазител на Откровението</i>	28
<i>Евхаристията — връх и кулминация на Божието Откровение</i>	28



<b>СВЕЩЕНО ПРЕДАНИЕ</b>	<b>29</b>
<i>Църквата — съкровищница на Преданието</i>	30
<i>Съдържание на Свещеното Предание</i>	31
<i>Литургичният живот — вяност към Преданието</i>	31
<i>Верността към Преданието — вяност към новия живот</i>	32
<b>СВЕЩЕНОТО ПИСАНИЕ</b>	<b>33</b>
<i>Старият Завет — наследство на Църквата</i>	34
<i>Свещеното Писание и Свещеното Предание</i>	35
<i>Животът в Църквата — ключ за</i>	
<i>разбирането на Свещеното Писание</i>	35
<i>Съвременност и непреходност на Свещеното Писание</i>	36
<b>РЕШЕНИЯТА НА ВСЕЛЕНСКИТЕ СЪБОРИ</b>	<b>36</b>
<i>Съборите — израз на вярата и съвестта на пълнотата на Църквата</i>	36
<i>История на Вселенските събори</i>	38
<i>Съборите — израз на богооткровената Истина</i>	40
<b>ЦЪРКОВНИТЕ КАНОНИ</b>	<b>41</b>
<i>Догматически и нравствени канони</i>	42
<b>УЧЕНИЕТО НА СВЕТИТЕ ОТЦИ</b>	<b>42</b>
<i>Апостолското наследство на Църквата</i>	43
<i>Светоотеческото наследство — израз на съборността</i>	44
<i>Следването на светите отци</i>	44
<i>Актуалността на светите отци</i>	45
<b>ПОДВИГЪТ</b>	<b>46</b>
<i>Подвиг и кръст</i>	47
<i>Подвигът и светотайнственият живот</i>	47
<i>Молитвеният подвиг</i>	49
<i>Смисъл и цел на молитвата</i>	51
<b>ЖИТИЯТА НА СВЕТЦИТЕ</b>	<b>51</b>
<i>Призивът към святост</i>	52
<i>Видове святост</i>	52
<i>Мъченичество и изповедничество</i>	53
<i>Подвижничество</i>	54



<i>Святост и смирение</i>	54
<i>Святост и литургичен живот</i>	54
<i>Житията — свидетелства на съвършената вяра</i>	55
<b>ЦЪРКОВНОТО ИЗКУСТВО</b>	56
<i>Църковната архитектура</i>	56
<i>Иконографията</i>	56
<i>Църковното пеене</i>	57
<i>Химнографията</i>	58
<i>Съборното и личното в църковното изкуство</i>	59
<b>ЗА ВЯРАТА</b>	59
<i>Вярата — израз на свободата</i>	60
<i>Обръщането на Изток</i>	61
<i>Раждането за вечността</i>	61
<b>ОТНОШЕНИЕТО МЕЖДУ ВЯРА И ЗНАНИЕ</b>	62
<i>Вяра и разум</i>	62
<i>Познанието на Бога в общението на любовта</i>	63
<i>Вярата и доказателствата за Божието присъствие</i>	64
<i>Знанието за Бога — благодатен дар на Духа</i>	65
<b>ИЗПОВЯДВАНЕТО НА ВЯРАТА</b>	65
<i>Апостолски изповедания на вярата</i>	65
<i>Раннохристиянски изповедания на вярата</i>	66
<b>НИКЕО-ЦАРИГРАДСКИЯТ СИМВОЛ НА ВЯРАТА</b>	67
<i>Символът на вярата — израз на Божието присъствие</i>	67
<i>Никејско-Цариградският символ — критерий за правоверност</i>	69
<b>СВЕТА ТРОИЦА - ЕДИН БОГ</b>	70
<i>Бог на Откровението — общност на Три Личности</i>	71
<i>Единсъщице и неразделност на Света Троица</i>	71
<i>Личността — носител на цялата природа</i>	72
<i>Принципът на монархията на Бог Отец</i>	72
<i>Проникване на Личностите на Света Троица</i>	73
<i>Троинният Бог — Битие на общението</i>	73
<i>Отец — име на отношение със Сина и Светия Дух</i>	74
<i>Порядък</i>	

<i>на Личностите на Света Троица</i>	75
<i>Равенство на Личностите на Света Троица</i>	76
<b>ЛИЧНИ СВОЙСТВА НА ЛИЧНОСТИТЕ НА СВЕТА ТРОИЦА: НА ОТЦА И СИНА И СВЕТИЯ ДУХ</b>	77
<i>Света Троица — вечна общност на любовта</i>	77
<b>ВЯРАТА В СВЕТА ТРОИЦА И ХРИСТИЯНСКИЯТ ЖИВОТ</b>	78
<i>Кръщението — раждане за живот в Света Троица</i>	78
<i>Евхаристийното преживяване на вярата в Света Троица</i>	79
<i>Богословското свидетелство за вярата в Света Троица</i>	80
<i>Личното съществуване на Бога — причина за свободното съществуване на човека</i>	80
<i>Вярата в Света Троица и молитвеният живот</i>	81
<b>СЪТВОРЯВАНЕТО НА СВЕТА</b>	81
<i>Сътворяването на света — дело на Света Троица</i>	82
<i>Сътворяването на света от нищо</i>	83
<i>Сътворяването на света в Христос</i>	84
<b>СЪТВОРЯВАНЕТО НА ЧОВЕКА ПО ОБРАЗ БОЖИЙ</b>	85
<i>Учение за безсмъртието на душата</i>	86
<i>Учението за ума (логиката)</i>	87
<i>Свободата — основен белег на иконичността на човешкото битие</i>	88
<i>Човекът — богообразно и христообразно битие</i>	89
<i>Свободата на Бога и свободата на човека</i>	90
<b>ПРАРОДИТЕЛСКИЯТ ГРЯХ</b>	90
<i>Тълкувания на Адамовия грях</i>	91
<i>Христос — Дървото на живота</i>	92
<i>Свободата — условие за връщането към Бога</i>	93
<b>ПОСЛЕДИЦИ ОТ ПРАРОДИТЕЛСКИЯ ГРЯХ</b>	94
<i>Отчуждението от Бога — причина на всяко отчуждение</i>	94
<i>Поробеност от тлението и смъртта</i>	95

<i>Загуба на представата за истината</i>	96
<i>Грехът — личен акт</i>	96
<i>Причини за присъствието на смъртта в света</i>	97
<b>ГОСПОД ИИСУС ХРИСТОС - СИН БОЖИЙ</b>	<b>97</b>
<i>Синът Божий — централната Личност на Стария и Новия Завет</i>	98
<i>Свидетелства за Сина Човешки</i>	99
<i>Свидетелството за Христос чрез Светия Дух</i>	100
<b>СПАСЕНИЕТО НА ЧОВЕКА И СВЕТА В ХРИСТОС</b>	<b>101</b>
<i>Уникалността на човека в света</i>	102
<i>Спасението на творението в Господ Христос</i>	102
<b>ВЪПЛЪЩЕНИЕТО НА СИНА БОЖИЙ</b>	<b>103</b>
<i>Въплъщението — свободен акт</i>	104
<i>Въплъщението — отговорът на Богородица на Божията любов</i>	105
<i>Въплъщение и изкупление</i>	105
<i>Въплъщението — откриване на новото творение</i>	107
<b>ЛИЧНОСТТА НА БОГОЧОВЕКА ХРИСТОС</b>	<b>107</b>
<b>А.</b>	
<i>Единство на двете природи в Личността на Христос</i>	107
<i>Христос — една Личност в две природи</i>	109
<i>Общението с Отца — източник на идентичността на Христос</i>	110
<i>Общението с Христос — извор на християнската идентичност</i>	111
<b>Б. Единство на двете воли и енергии в Христос</b>	<b>112</b>
<i>Еретическите учения на монотелитите и на моноенергициите</i>	III
<i>Начинът на съединение на двете енергии в Христос</i>	112
<b>В.</b>	
<i>Последици от единството на двете природи в Христос</i>	113
<b>СТРАДАНИЕТО И ВЪЗКРЕСЕНИЕТО НА ХРИСТОС</b>	<b>114</b>
<i>Опит за обяснение на Христовото страдание</i>	115
<i>Свободата в страданието на Христос</i>	115
<i>Отношението между Сина и Отца в</i>	

<i>страданието и смъртта на Христос</i>	116
<i>Христовият Кръст — извор на Възкресение и вечен живот</i>	117
<i>Изкупителното значение на Христовата смърт</i>	118
<b>ВЪЗНЕСЕНИЕ И ПЕТ ДЕСЕТНИЦА</b>	<b>118</b>
<i>Христология на Възнесението</i>	119
<i>Изпращането на Светия Дух Утешителя</i>	120
<b>ВТОРОТО ПРИШЕСТВИЕ НА СИНА БОЖИЙ И БОЖИЕТО ЦАРСТВО</b>	<b>121</b>
<i>Богословието на съда</i>	121
<i>Евхаристията — предвкушване на Второто пришествие</i>	122
<i>Христовото пришествие — пълно общение между Бога и хората</i>	123
<b>СВЕТИЯТ ДУХ - ГОСПОД ЖИВОТВОРЯЩИЯ</b>	<b>124</b>
<i>Светостта на Светия Дух</i>	124
<i>Равночестие на Светия Дух с Отца и Сина</i>	125
<i>Светият Дух — Господ Животворящия</i>	126
<i>Присъствието на Светия Дух в света</i>	127
<b>СВЕТИЯТ ДУХ В ДОМОСТРОИТЕЛСТВОТО НА СПАСЕНИЕТО</b>	<b>127</b>
<i>Светият Дух в живота на Христос</i>	128
<i>Светият Дух и общността на Църквата</i>	129
<b>ОТНОШЕНИЕТО МЕЖДУ ХРИСТОЛОГИЯТА, ПНЕВМАТОЛОГИЯТА И ТРИАДОЛОГИЯТА</b>	<b>130</b>
<i>Личностите на Света Троица в Домостроителството на спасението</i>	131
<i>Светият Дух и общността на верните</i>	132
<b>ЦЪРКВАТА - ТЯЛО ХРИСТОВО, ОБЩНОСТ НА СВЕТИЯ ДУХ И ИКОНА НА СВЕТА ТРОИЦА</b>	<b>133</b>
<i>А. Църквата — Тяло Христово</i>	133
<i>Новият живот на Тялото Христово</i>	133

Тялото Христово — средоточие на есхатологичното събрание на верните	134
Б. Църквата — общност на Светия Дух	135
Единство в свободата и различието	135
Взаимното проникване на даровете	135
Литургията — събитие на общението	136
В. Църквата — икона на Света Троица	137
Евхаристията — възвестяване на Царството на Света Троица	137
Приносът на Личностите на Света Троица за живота на Църквата	138
<b>ЦЪРКВАТА - ЕДНА, СВЕТА, СЪБОРНА И АПОСТОЛСКА</b>	139
Една Църква — една Евхаристия	139
Съборността на Църквата в Господ Христос	140
Единствено Светият и светостта на Църквата	140
Свидетелството на апостолите — историческо и есхатологично	141
<b>СВЕТИТЕ ТАЙНСТВА</b>	142
Светите Тайнства — Тайна Христова	142
Евхаристията — вечната Тайна вечеря	143
Свещенството — неотделимо от Христос и от Литургията Кръщението — раждане за новия живот Брактът — (о)венчаване със слава и чест Покаянието — смирение пред Бога и пред ближнит Елеосвещението — изцеление на тялото и връзка с Тялото Христово Преобразяването на природата Преобразяването на времето	144 144 145 145 146 146 147
<b>УСТРОЙСТВОТО НА ЦЪРКВАТА</b>	
Църквата — общност на Бъдещия век	147
Събранието на верните и на света в Литургията Събранието в Христос Апостолското свидетелство	148

<b>ЦЪРКОВНАТА ЙЕРАРХИЯ - КЛИР И БОЖИЙ НАРОД</b>	
<b>151</b> Единството на Църквата — единство в служението	151
<i>Равенството на служенията — равенство в любовта</i>	152
<i>Първенството на епископа в</i>	
<i>саможертвеното служение</i>	153
<i>Епископското служение — подражаване на Христос</i>	153
<i>Развитие на епископското и</i>	
<i>презвитерското служение</i>	154
<i>Дяконското служение — следване на Христос</i>	155
<i>Светият Дух и устройството на Църквата</i>	155
<b>СЛУЖЕНИЯТА И ДАРОВЕТЕ В ЦЪРКВАТА</b>	<b>156</b>
<i>Христос — извор на всички дарове</i>	156
<i>Съгласуваност на даровете</i>	
<i>и служенията в Църквата</i>	157
<i>Единството на Църквата — в проникването на даровете</i>	158
<i>Всеки дар — проява на целия Христос</i>	158
<b>ВСЕОБЩОТО ВЪЗКРЕСЕНИЕ И ЖИВОТЪТ В</b>	
<b>БЪДЕЩИЯ ВЕК</b>	<b>159</b>
<i>Христовото Възкресение — залог</i>	
<i>за всеобщото възкресение</i>	159
<i>Всеобщото възкресение — възкресение и на тялото, и на душата</i>	160
<i>Светият Дух в делото на всеобщото възкресение</i>	161
<i>Животът в Бъдещия век — вечно съществуване в Христос</i>	161
<i>Вечният ад — отхвърляне на общението с Бога</i>	162
<i>Евхаристията — връзката с Бъдещия век</i>	162
<i>Обожението — непрестанно и безкрайно възрастване в Бога</i>	163
<b>СЪКРАЩЕНИЯ</b>	<b>165</b>
<b>БЕЛЕЖКИ</b>	<b>166</b>
<b>БОГОСЛОВСКИ РЕЧНИК</b>	<b>197</b>
<b>ИЗВОРИ</b>	<b>201</b>
<b>ЛИТЕРАТУРА</b>	<b>213</b>

ИНДЕКС НА ИМЕНАТА	219
ПОКАЗАЛЕЦ НА ПОЗОВАВАНИЯТА	
НА СВЕЩЕНОТО ПИСАНИЕ	223
СЪДЪРЖАНИЕ	231