

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

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

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

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

## § 26. Бог — Творец на ангелите

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

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

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

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

Откровеното учение за ангелите съществено се отличава от езическото.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## § 27. Число и степени на ангелите

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Св. Димитрий Ростовски подрежда тези седем ангели така:

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

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

**Рафаил** — „помощ Божия“. Един от седемте, които възнасят молитвите на светите и са пращани за изцеряване (Тов. 12: 14 — 15).

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

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

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

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

### § 28. Произход на видимия свят

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

както и в книга Битие.

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

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

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

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

## § 29. Произход на человека

За творението на человека в първата глава на кн. Битие четем така: „Рече Бог: да сътворим човек по Наш образ и по Наше подобие... И сътвори Бог човека по Свой образ, по Божи образ го сътвори: мъж и жена ги сътвори“ (ст. 26, 27). По-частно за сътворението на мъжа се говори: „И създаде Господ Бог човека от земна пръст и вдъхна в лицето му дихание за живот; и стана човекът жива душа“ (2: 7), за сътворението на жената: „И даде Господ Бог на човека дълбок сън; и когато заспа той, взе едно от ребрата му и запълни онова място с пъlt. И създаде Господ Бог от реброто, взето от човека, жена, и я заведе при човека. И рече човекът: ето, това е кост от костите ми и пъlt от пълтта ми; тя ще се нарече жена (евр. = *išā* = иша), защото е

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

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

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

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

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

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

Историчността на цялото Моисеево повествование за сътворението на пър-

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

### § 30. Произход на човешкия род

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Кое мнение трябва да бъде прието?

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

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

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

### § 31. Образ и подобие Божие на човека

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### § 32. Съвършенството на първосъздадения човек и назначението му

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

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

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

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

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

**На съвършената душа съответствало у първите хора и съвършено тяло.**

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

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

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

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

### § 33. Бог Промислител

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Признаването на промисъла Божи за света не изключва самостоятелността на света. Според окционалистите<sup>2</sup> (Декарт и др.) естествените причини не са същинските причини на явленията в света, а само поводи за процесите, които се извършват в

1. Дребна монета.

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

природата. В света действа непосредствено силата Божия.

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

### § 34. Разбор на възраженията против промисъла Божи

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### § 35. Промисълът Божи за духовно-ангелския свят

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

#### В какво се състои общението на ангелите с Бога?

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

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

Изпълнявайки толкова много и различни служения за слава Божия и преуспяване

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

### § 36. Отношение на Бога-Промислител към злите духове

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### § 37. Промисълът Божи за първосъздадения човек

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

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

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

духовна — особена близост на человека към Бога, в която, според думите на св. Йоан Дамаскин, човек се наслаждавал от най-сладкото съзерцаване на Бога и се питал от това съзерцание. Разбира се, близостта на Бога към човека озарявала с обилна светлина естествените сили на първосъздадения. Бог нееднократно се явявал на първите хора в рая, беседвал с тях, въвеждал ги в светлината на богопознанието. Със същата цел — за укрепване и развитие на духовните и физическите сили на човека — „направи Господ Бог да израстат от земята всякаакви дървеса, хубави наглед и добри за ядене, и дървото на живота посрещ рая, и дървото за познаване добро и зло“ (Бит. 2: 9). Първото — „дървото на живота“, т. е. даващо живот, е служило за проводник на живота и Божествената благодат. Като вкусвал от плодовете на това дърво, човек се приобщавал с Божествената благодат и макар и произлязъл от тленната материя, могъл да стане безсмъртен не само по душа, но и по тяло (ср. З: 22). Второто — „дървото за познаване добро и зло“, в случай на вкусване от него носело на хората не живот, а смърт: „В който ден вкусиш от него, без друго ще умреш“ (Бит. 2: 17). Това дърво било смъртоносно не поради отровността на своите плодове, а по символично-значение, каквото имало вкусването им: На Бога било угодно да забрани на хората вкусването от плодовете на това дърво, за да ги подтикне към свободно предпочтане на доброто пред злото. Необходимо било детската невинност на първите хора да се превърне в съзнателна и свободна решимост да избират доброто и да отхвърлят зло то. На тази цел служила райската заповед. Не бива да се смущаваме от нейната видима незначителност и външност. Силата е не в съдържанието на заповедта, а в самото ѝ съществуване. „Нам е била дадена заповед — пише св. Григорий Богослов, — защото Бог е постановил закона на свободата. Като надарил човека със свобода, Бог го поставил в рая. Дава му и закон, за да упражнява свободата си“. А според думите на св. Василий Велики — „необходима била заповед за изпитване на нашето послушание“. Както даването на имена е имало значение за изпитване и изостряне ума на първосъздадения човек, така и заповедта за невкусване от плодовете на забраненото дърво е имала значение за изпитване волята и личния подвиг на човека. И навсякновено то-ва изпитание за човека би завършило благополучно, ако не се намесеше със своето коварно осветяване на заповедта дяволът. Значи, съгрешаването не е, както мислят древните еретици-офити<sup>1</sup> и най-новите радионалисти (Хегел), необходим вътрешен момент в развитието на човека; самоопределянето на човека към греха не е условие за самоусъвършенстването му, за пробуждане на разума и на способността да се различава доброто от злото; то не е начало на интелектуално-моралното му развитие. Като че ли грехът е съвършенство, а не отрицание на доброто! Като че ли за здравия човек е необходимо непременно да бъде болен, за да се развият неговите телесни и духовни сили! Св. Йоан Златоуст, като опровергава с особена сила разпространеното в негово време мнение, че уж дървото за познаване добро и зло, както показва самото му наименование, самъ в себе си съдържало и след вкусването от него предавало на човека познаване, противопоставя му съображението, че човек, надарен с най-съвършен разум и даже сподобил се с дара на пророчеството, не е могъл в първо време да не обладава необходимата способност за различаване на доброто и злото;

1. Офити (от ὄφις — змия) — гностическа секта или група от секти, които почитали в змията образа, прит от върховната Премъдрост, или небесния еон София, за да съобщи истинско знание на първите хора, които ограниченият Демиург искал да държи в детско неведение. Ученето на египетските офити е запазено в книгата „Πίστις σοφία“ (на коптски език).

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

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

### § 38. Грехопадение на прародителите

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

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

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

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

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

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

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

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

### § 39. Понятие за първия (първородния) грях

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

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

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

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

Православното учение за първородния грех не споделя пессимистичния възгled на протестантите, според който прародителите при първия си грех извратили своята природа до такава степен, че изубили дори способността да вършат добро<sup>1</sup>. То е свободно и от повърхностния оптимистичен възгled на римокатолиците за греха на прародителите, който уж се състоял само в загубване на първодадената свръхестествена благодат, която изглеждала противоположностите на пътта и духа, и във възвръщане на човека към предишната му чистота, предоставена сама на себе си природа<sup>2</sup>. Разстройство на цялата човешка природа от греха въобще нямало. Според право-

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

2. Так там, с. 64 сл.

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

Последиците на греха стоят в двояко отношение към самия грях.

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

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

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

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

#### § 40. Последици от първия (първородния) грях

Над съгрешилите прародители преди всичко се събдва казаното от Бога, че щом нарушаат заповедта *Му*, ще се покорят на смъртта: „В който ден вкусиш от него, без друго ще умреш“ (Бит. 2: 17). **Каква смърт?**

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

Второ, смърт телесна, т. е. първият човек от деня на вкусването от плодовете на забраненото дърво станал смъртен; грехът привнесъл със себе си в организма на човека началото на повредата и разстройството, болестите и отслабването. С голяма определеност говори за това Бог на Адам: „С пот на лицето си ще ядеш хляба си, доколе се върнеш в земята, от която си взет, защото пръст си и в пръст ще се върнеш“ (Бит. 3: 19). От това време смъртта станала обща съдба за всички хора. Св. ап. Павел говори: „Чрез един човек грехът влезе в света, а чрез греха — смъртта, и по такъв начин смъртта премина във всички хора чрез един човек, в когото всички съгрешиха“ (Рим. 5: 12).

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

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

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

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

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

След нравственото изврътане на човека естествено трябвало да последва и повреждането на неговия ум, на познавателната му способност. Тук под ум се разбира способността за познаване висшите религиозни предмети, а не логическата способност за мислене. Способността за познаване на външния свят се запазила, макар и в това отношение човек да не прилича на този господар на природата, какъвто го изобразява кн. Битие до грехопадението. Човек посредством знанието и сега покорява природата, но частично и с голямо напрежение. Историята на просвещението говори, че слабата страна в областта на човешките знания не е външният свят и придобиваните за него чрез външен опит знания, а областта на вътрешния духовен свят на човека и особено свръхсъстивия, божествения свят. Висшият, горният, божественият свят станал за човека като че чужд, а обикновено става чуждо на ума това, което е далеч от сърцето: „Душевният човек не възприема онова, що е от Божия Дух: за него това е безумство; и не може да го разбере, защото то се изследва духовно“ (1 Кор. 2: 14).

#### § 41. Наследственост на първия (първородния) грях

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

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

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

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

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

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

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

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

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

следствия на техните престъпления.

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

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

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

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

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

## II ЧАСТ

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

## ОТДЕЛ I

### Учение за Бога като Изкупител

#### § 1. Бог-Изкупител

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

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

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

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

## § 2. Подбуди за изкуплението на човека

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

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

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

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

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

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

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

## Христология

### § 3. Иисус Христос — Изкупител

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

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

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

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

Ересите, които давали повод подробно да бъде разкрито учението на Църквата за личността на Иисус Христос, са възникнали под две влияния — на юдейството и на еничеството. Юдейите и еничниците като приемали християнството не се отказва-

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

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

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

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

Юдействащите отричали Божествената природа на Иисус Христос, а еничестващите — Неговата човешка природа. От гностиците особено ревностни били докетите; те учили, че Христос имал само вид на човек, а не истинска човешка природа, имал път привидна, призрачна.

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

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

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

#### § 4. Съединение на двете естества на Иисус Христос

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

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

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

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

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

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

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

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

(неразделно и неразлично). Тези термини точно утвърдили мисълта, изразена още от св. Ириней Лионски: „Ако човек не бе победил човешкия враг, то врагът не би бил победен законно. И ако Бог не бе дарил спасението, то ние не бихме го имали трайно“. Иисус Христос ни е изкупил не само като Бог или само като човек, но като Бог и като човек, т. е. като Богочовек. „Не знае, действително не знае смисъла на своя живот този, който не признава Иисус Христос и за истински Бог, и за истински човек. Истинската вяра за блаженството на хората се основава на проповедта за Бога и за човека, на изповеданието на въплътилoto се Слово“, писал св. Иларий Пиктавийски.

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

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

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

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

## § 5. Единство на личността на Иисус Христос

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

#### § 7. Безгрешност на Иисус Христос като човек

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

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

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

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

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

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

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

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

### § 8. Приснодевство на Божията Майка

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

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

## Сотириология

### § 9. Изкупление

„Делото“ (Йоан 17: 4), за извършването на което се въплътил Единородният Син Божи, е делото на спасението<sup>1</sup> или делото на изкуплението<sup>2</sup> на човешкия род от греха и всички негови последици, възвръщане на човешката природа в нормалното ѝ състояние чрез оздравяването ѝ. За ограничения човешки разум е непосилно да обхване великото дело на Изкупителя във всичката му пълнота и всестранност. Затова, за да може вярващият разум поне отчасти да разбере великата тайна на изкуплението, още от древнохристиянско време в догматическите курсове учението за изкупителното дело на Иисус Христос се разкрива под схемата на тройното Негово служение. Според тази схема Иисус Христос ни е изкупил по троен начин:

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

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

като Цар·проявил необходимото за нашето спасение могъщество.

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

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

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

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

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

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

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

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

### § 10. Пророческо служение на Иисус Христос

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

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

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

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

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

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

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

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

## § 11. Отношение между догматическото и нравственото учение на Евангелието

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

## Неговото божествено пратеничество, за Неговото месианско дело.

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

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

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

Шо се отнася до многото печални страници на борби около доктриите, които ни е оставила историята, вината за това са не самите доктри, а хората с техния фанатизъм и страсти. Нравствеността и доктриниката разделят само този, който немари Евангелието или не го разбира правилно и смята, че заповедите на Христа имат значение само за настоящия живот. Православната църква пази Христовото учение като единно и цялостно доктрическо-нравствено учение. Доктриите за нея са не само формулировки, но и живот: те имат неоспоримо сoteriологическо значение.

## § 12. Първосвещеническо служение на Иисус Христос

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

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

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

Същността на първосвещеническото служение на Христа е внедрена в двете наименования на Христа — Първосвещеник и Жертва. В Посланието на св. ап. Павел до евреите се прави паралел между Първосвещеника Иисус Христос и старозаветния първосвещеник, който принасял в деня на очищението кръвна жертва като откуп за греховете на народа. „Христос, като дойде Първосвещеник на бъдещите блага, с по-голяма и по-съвършена скиния, неръкотворна, сиреч, не от обикновена направа, никој не създава обнова, промяна не у Бога, а у човека. Примирява се чрез жертвата на Христа не Бог, а човек, „понеже, както говори св. Йоан Златоуст, не Бог враждува“. Такова примирение е могло да се постигне след унищожаване на греха, чрез премахване на вътрешната преграда към примирение. Човекът винаги е съзнавал отговорността си за извършения от него грех, своята виновност пред Бога. Смъртта винаги му е напомняла за това. Тя, според св. ап. Павел, е платка, възмездие за греха (Римл. 6: 23). Христос, Спасителят на хората, споделил с нас чравствената отговорност за греха, стигаща до смърт, защото грехът е ужилил с жилото на смъртта всички хора (1 Кор. 15: 56).

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

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

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

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

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

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

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

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

### § 13. Едностранични възгледи за изкуплението

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

#### § 14. Всебъдност на изкуплението

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## § 15. Царско служение на Иисус Христос

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

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

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

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

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

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

### § 16. Царство Божие и явяване на Христа

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## ОТДЕЛ II

### Учение за Бога като Осветител

#### § 17. Бог-Осветител

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

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

Бог е наш Осветител.

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

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

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

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

### § 18. Дух Свети — Осветител

**Делото на освещението принадлежи на трите Лица на Св. Троица.** В Посланието си до Тит св. ап. Павел говори: „Когато се яви благостта и човеколюбието на нашия Спасител, Бога, Той ни спаси не поради делата на праведност, що ние извършихме, а по Своята милост, чрез банята на възраждането и обновата от Духа Светаго, Когото изобилино изля върху нас чрез Иисуса Христа, нашия Спасител“ (Тит. 3: 4 — 6). Но предимно то се приписва на Дух Свети, Който затова се и нарича Свети (1 Кор. 12: 3) или Дух на освещението (Римл. 1: 4).

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

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

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

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

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

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

Даровете на Светия Дух в Стариия Завет са давани рядко, само на избраници: Авел, Еnoch, Ной, Авраам, пророците, избраните от Бога за особени цели, например Йосиф, седемдесетте старейшини. Моисей изказвал желание, що целият народ да може да бъде пророк Божи: „О, да бяха всички от народа Господен пророци, и да им пратеше Господ Своя Дух!“ (Числа 11: 29). Пророците говорили, че даровете на Дух Свети ще се излеят в пълнота през новозаветно време, например пророк Йоил (2: 28 — 32); тези думи св. ап. Петър отнася към съществието на Дух Свети над апостолите (Деян. 2: 17 — 21). В Евангелието на св. Йоан Богослов четем: „В последния велик ден на празника застана Иисус, издигна глас, и рече: който е жаден, да дойде при Мене и да пие, който вярва в Мене, из неговата утроба, както е речено в Писанието, ще потекат реки от жива вода. Това каза за Духа, Когото щяха да приемат вярващите в Него; защото Дух Свети още не бе даден, понеже Иисус още не бе прославен“ (Йоан 7: 37 — 39). След Своето славно възкресение, при възнесението Си на небето, Христос заповядва на апостолите да не се отдалечават от Йерусалим, а да чакат обещанието на Отца за изпращането на Дух Свети: „Ще приемете сила, кога слезе върху ви Дух Свети“ (Деян. 1: 4, 8); това се осъществило в деня Петдесетница, когато според свидетелството на книга Деяния св. апостоли „се изпълниха с Дух Свети“ (2: 4). След апостолите и всички вярващи получили Дух Свети и на тях „Бог изпрати в сърцата Духа на Своя Син“ (Гал. 4: 6).

### За благодатта

#### § 19. Благодатта като сила освещаваща

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

единствено чрез благодатта.

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

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

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

## § 21. Същност на освещаваща благодат

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

**По какво се отличава освещаващата благодат от общопромисителната?**

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

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

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

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

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

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

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