

ГРЪЦКИ ОТЦИ НА ЦЪРКВАТА

Том 1

ГРЪЦКИ ОТЦИ НА ЦЪРКВАТА

В превод на Иван Христов

Том 1

Св. ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИ
Св. ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ
Св. ГРИГОРИЙ НИСИЙСКИ
Св. ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ
Еп. ЙОАН СКИТОПОЛСКИ
Преп. МАКСИМ ИЗПОВЕДНИК

Издателство „ЗАХАРИЙ СТОЯНОВ“
Издателство „ИЗТОК-ЗАПАД“
София, 2025 г.

*Книгата се издава с благословието
на Негово Светейшество Софийски митрополит
и Български патриарх Даниил*

*На корицата икона на Светите Три Светители от параклиса на
Богословски факултет на СУ „Св. Климент Охридски“, изписана
от Елеонора Караиванска. Публикува се с любезното разрешение
на автора.*

© Иван Христов, предговори, превод, бележки, индекси, библиографии 2025

© Пламен Трампов, корица, 2025

© Издателство „Захарий Стоянов“, 2025

ISBN 978-954-09-1841-9

© Издателство „Изток-Запад“, 2025

ISBN 978-619-01-1464-2

СЪДЪРЖАНИЕ

Предговор.....	7
----------------	---

Св. Василий Велики

Писмо до своя брат Григорий за различието между същност и ипостас	13
--	----

Св. Григорий Богослов

Пет богословски слова

Богословието в Слова 27 – 31 на св. Григорий Богослов	25
Слово XXVII. Срещу евномианите [и за богословието слово първо или] предварително	39
Бележки към Слово XXVII	46
Слово XXVIII. За богословието [второ]	50
Бележки към Слово XXVIII	76
Слово XXIX. За Сина слово първо [, за богословието трето]	82
Бележки към Слово XXIX	100
Слово XXX. За Сина слово второ [, за богословието четвърто]	104
Бележки към Слово XXX	121
Слово XXXI. За Светия Дух [, или за богословието слово пето]	123
Бележки към Слово XXXI	144
Показалец на позоваванията на Св. Писание	148
Показалец на имената	159
Предметен показалец	161
Библиография	169

Св. Григорий Нисийски

Слово „За душата и възкресението“, наричано също „Макринини [слова]“	175
Бележки	242

Св. Дионисий Ареопагит

За небесната йерархия. За църковната йерархия

Предговор	247
За небесната йерархия	261
Бележки	307
За църковната йерархия	327
Бележки	388
Показалец на позоваванията на Св. Писание	408
Показалец на имената	415
Речник-индекс	417
Индекс на съответствието на пагинацията с PG, t. 3	469
Индекс на съответствието с гръцките схолии в PG t. 4	473

Писма

Писмо I. До монаха Гай	499
Писмо II. До същия [монах Гай]	499
Писмо III. До същия [монах Гай]	500
Писмо IV. До същия [монах Гай]	500
Писмо V. До дякона Доротей	501
Писмо VII. До йерарха Поликарп	501
Писмо IX. До йерарха Тит	503

Еп. Йоан Скитополски

Пролог към съчиненията на Св. Дионисий	513
--	-----

Гръцки схолии към съчиненията на св. Дионисий Ареопагит

Схолии към „За небесната йерархия“	517
Схолии към „За църковната йерархия“	568

Преп. Максим Изповедник

Писмо 15. За общото и особеното, т.е. за същността и ипостаса до Козма, пребоговъзлюбения дякон на Александрия	613
Мистагогия гл. 1 – 5	617
Списък на съкращенията	632
Съкращения на заглавията на антични и средновековни автори	633

Предговор

Едно от положителните неща, които се случиха през десетилетията на „промяната“, беше активната дейност по превода и издаването на отците на Църквата. За първи път получиха разпространение възлови за православно Предание трудове на св. Дионисий Ареопагит, кападокийските отци, преп. Максим Изповедник, св. Йоан Дамаскин и св. Григорий Палама. По този начин светоотеческите съчинения не просто станаха отново достъпни на българския читател, но съществено се разшири техният кръг. След кратък период на изкушение заглъхна и практиката на „превод от превода“ – не от гръцки и латински, а от руски или някой друг съвременен език. Бяха осъществени също така двуезични издания. Цялата тази активност се осъществи в отговор на насъщна обществена потребност, но като правило без участието на държавата. Не е изненадващо, че саможертвата на не толкова широкия кръг от заинтересовани преводачи и издатели има своите граници. Постепенно отминава и времето на тяхното поколение, което извърши пробив в тази дейност независимо от всички пречки и натиска на ретроградни елементи, които причиняват осезаема вреда, възпираща по-задълбоченото изследване и издаване на светоотеческото наследство. Преводът на отците върви на спад. Вече осъществените издания са изчерпани. Направени без подкрепа, качеството на тяхното техническо изпълнение понякога не отговаря на изискванията, които биха им осигурили дълговечност. Освен това хроничното недофинансиране на библиотеките е причина те невинаги да достигат до тях, където да се съхранят. Съществува риск постигнатото с толкова труд след време да бъде загубено. Ето защо инициативата на издателство „Захарий Стоянов“ да събере и преиздаде направените през годините на „промяната“ преводи е своевременна и има нашата подкрепа. С радост приех предложението да публикувам на едно място в двутомно издание моите преводи от гръцки на отците на Църквата.

Първият том съдържа съчинения на св. Василий Велики, св. Григорий Богослов, св. Григорий Нисийски, св. Дионисий Ареопагит,

еп. Йоан Скитополски и преп. Максим Изповедник. В началото стои един от моите най-ранни преводи – писмото на св. Василий Велики, адресирано до неговия брат св. Григорий Нисийски, за различието между същност и ипостас.¹ Независимо че в науката съществува спор дали традицията не е разменила местата на автора и адресата, това не омаловажава изключителната ценност на писмото за православната триадология. След него преиздаваме в пълен обем моето издание на „Петте богословски слова“ от св. Григорий Богослов – изключително важен източник за учението за св. Троица. Той беше публикуван в далечната 1994 г. от вече несъществуващото издателство „ГАЛ-ИКО“². Също във вече несъществуващо издателство – „ЛИК“, излязоха следващите две светоотечески заглавия, които включваме в настоящия том. Първото от тях продължава серията от творения на великите отци кападокийци в тома. Това е знаменитият диалог на св. Григорий Нисийски „За душата и възкресението“³, замислен като християнска реплика на Платоновия диалог „Федон“. Първото издание беше двуезично, единствено по рода си сред преводите на светоотечески съчинения на съвременен български език. За съжаление тук нямам възможност да възпроизведа гръцкия текст и индекса към него. Така бих се задължил да направя и останалите съчинения по същия начин, а това би отнело време, което най-вероятно вече нямам. Второто светоотеческо издание, за първи път публикувано във вече несъществуващото издателство („ЛИК“), е „За небесната йерархия. За църковната йерархия“ – съчинения, свързвани с името на св. Дионисий Ареопагит⁴. В хода на работата се оказа, че не всичко може да бъде възпроизведено в първоначалния му вид. Заради остарелите гръцки и старобългарски шрифтове, които се оказаха несъвместими със съвременните издателски системи, се наложи да се откажа от *НОВОБЪЛГАРСКО – ГРЪЦКО – СТАРОБЪЛГАРСКИЯ ИНДЕКС*.

¹ Василий Велики. Писмо XXXVIII. До своя брат Григорий за различието между същност и ипостас. – *ВСЕЛЕНА/ОΙΚΟΥΜΕΝΗ. Списание за разпространение на християнска култура*, 2 (1994), с. 64 – 72. По-късно преводът излезе във второ подобро издание в *Архив за средновековна философия и култура*. Свитък IV, „ЛИК“, С., 1997, с. 22 – 30.

² Григорий Назиански, *Пет богословски слова*, „ГАЛ-ИКО“, С., 1994.

³ Григорий Нисийски, *За душата и възкресението* (двуезично издание), „ЛИК“, С., 2001.

⁴ Св. Дионисий Ареопагит, *За небесната йерархия. За църковната йерархия*, „ЛИК“, С., 2001.

Вместо него направих един нов *Речник-индекс* към двете йерархии, в който интегрирах и гръцкия *Index verborum potiorum* от предишното издание. При създаването му отчетох опита от участието ми в лексикографската част от проекта за критично издание на ареопагитските съчинения в превода на старец Исаия, завършило с издаването на три тома и едно CD¹. Съответно и лематизацията на славянските форми следва принципите, възприети от издателите Дитер и Сабине Фал.

Към текста на двете йерархии добавям и досега непубликуваните гръцки схолии към тези съчинения с Пролога към тях. Тези преводи заедно с гръцкия текст по *Patrologia graeca* бяха подготвени за печат преди повече от десет години. Причината да задържа публикуването им беше, че тогава излезе от печат революционното ново издание на Беате-Регина Зухла на схолиите върху „За божествените имена“², което разграничава принадлежащото на еп. Йоан Скитополски от другите коментатори, включително от преп. Максим Изповедник, на когото традицията приписва целия текст. Очакваше се скоро да бъдат публикувани и схолиите към двете йерархии. Това би довело до остаряване на нашия превод твърде скоро след издаването му. Новото издание на гръцкия текст обаче още не е факт, което поражда още по-високи очаквания за неговата ценност. Тук пускам компромисно своя стар превод по *Patrologia graeca* без гръцкия текст. Когато се появи новото издание на Зухла, ще изпълня началния си ангажимент и ще направя преработено двуезично издание.

Томът съдържа и моя превод на писма 1 – 5, 7 и 9 под името на св. Дионисий Ареопагит. За първи път те бяха публикувани като приложение в изданието на „За божествените имена“ също от вече несъществуващото издателство „ГАЛ-ИКО“³.

В тома преп. Максим Изповедник присъства не само с написаната от него част от схолиите. Тук включвам още два негови текста. Първият е на „Писмо 15. За общото и особеното, т.е. за същността и

¹ Das Corpus des Dionysios Areiopagites in der slavischen Übersetzung von Starec Isaija (14. Jahrhundert), Monumenta linguae Slavicae dialecti veteris, vol. LIX (LV, 4.1), vol. LIX (LV 4.2), vol. LIX (LV, 4.3), Freiburg i. Br.: „Weiber Verlag“, 2012.

² Suchla, B.R. (ed.), *Ioannis Scythopolitani Prologus et Scholia in Dionysii Areopagitae librum De divinis nominibus cum additamentis interpretum aliorum* [Patristische Texte und Studien 62], De Gruyter, Berlin – Boston, 2011.

³ Псевдо-Дионисий Ареопагит, *За божествените имена*, превод от старогръцки Лидия Денкова, „ГАЛ-ИКО“, С., 1999, с. 141 – 154.

ипостаса до Козма, пребоговъзлюбения дякон на Александрия“, което бях публикувал в приложение към другите ми преводи в книгата на архим. Амвросий Погодин „Свети Марк Ефески и Флорентийската уния“¹. Добавям и извадка от „Мистагогия“ – Пролог и гл. 1 – 5. Преди повече от петнадесет години екип от преводачи се зае да предложи своя версия на превод на това съчинение. Един от тях дълбокомъдрено не си свърши работата и това спря неговото публикуване. Междувременно реших да не задържам повече своята част в очакване да имаме всички останали части и да завършим едно иначе по-амбициозно начинание.

Завършвам този кратък предговор с благодарност за възможността да преиздам моите преводи на светите отци и с надеждата, че ще са от полза за хората, които през годините ме питаха кога ще станат отново достъпни, както и за онези, в които тепърва ще се разгори интересът към светоотеческото наследство.

30.01.2024 г.
на Свети Три Светители

Иван Христов

¹ Архимандрит Амвросий (Погодин), *Св. Марк Ефески и Флорентийската уния*, Варненска света митрополия и Фондация „Двери“, Варна, с. 443 – 447.



Св. Василий Велики

Писмо до своя брат Григорий за различието между същност и ипостас¹

1. Тъй като в ученията за тайнството [на Троицата] мнозина не разграничават общата [природа] на същността от определеността на ипостасите и смятат, че няма никаква разлика дали ще кажем „същност“ или „ипостас“ (поради което, възприели некритично това мнение, някои от тях намират за приемливо да говорят както за една същност, така и за една ипостас, докато други, обратното, приемайки трите ипостаси, смятат, че по аналогия трябва да се учи и за деление на същността на същия брой части), за да не изпиташ и ти нещо подобно, съм ти подготвил един кратък коментар по въпроса. И тъй, колкото да го представим накратко, съдържанието на тези думи е следното.

2. От имената едни се изказват за множество различаващи се по число предмети и имат някакво по-общо значение. Такава е например думата „човек“, защото онзи, който я изрича, посочвайки с нея общата природа, не описва конкретния човек, когото разпознаваме собствено по неговото име. Нали човекът [като такъв] не е по-скоро Петър, отколкото Андрей, Яков или Павел. По този начин общността на обозначаващото, която се разпростира наравно върху всички неща, попадащи под същото име, се нуждае от по-нататъшно подразделение, посредством което да познаем не човека изобщо, а [именно] Петър или Йоан.

Други имена съдържат по-конкретно указание, благодарение на което се разглежда не общата природа на обозначаващото, а описанието на някоя конкретна вещ, като по отношение на присъщия на нея признак тя няма нищо общо с друга вещ от същия род. Такива са например имената Павел и Тимотей. Действително една подобна

¹ Преводът на гръцкия текст е по изданието Saint Basile, Lettres, t.I, Texte établi et traduit par Y.Courtonne, Paris, 1957.

реч вече не касае общността на природата, но загърбвайки всеобхващащото значение и посочвайки името, дава представа за [всяко от] описваните конкретни неща. По такъв начин, когато две или повече [лица] имат еднакво естество, както е например при Павел, Силуан и Тимотей, и се търси определение, което да обозначи тяхната същност, няма да се получи така, че същността на Павел да бъде обозначена с едно определение, същността на Силуан с друго, а същността на Тимотей с трето, но думите, с които се посочва същността на Павел, ще подходат и за останалите, а онези [неща], които се описват от едно и също определение за същността, са единосъщни. Когато обаче общото е изучено и се насочим към разглеждане на специфичните [признаци на нещата], посредством които те се разграничават едно от друго, това определение вече няма да подхожда за всичките, тъй че за всяко поотделно да се заключава, изхождайки от останалите, макар в някои случаи да се е установила неговата уместност.

3. И тъй ние твърдим следното: изказваното като собствено присъщо се изразява от думата „ипостас“. Защото изреклият думата „човек“ поради безграничния обхват на обозначаваното от нея представя пред слуха ни някаква неопределена идея и макар природата да получава разкритие в името, съществуващият сам по себе си предмет, който се посочва от това име, не бива изразен. Когато обаче каже „Павел“, той посочва [онази] природа, която е дадена в обозначавания от името предмет.

Ето това е ипостасът – не неопределената мисъл за същността, която поради общността на значението си не намира на какво да се спре, а мисъл, която представя и очертава общото и необхватното [както дадено] в един конкретен предмет, опирайки се на изпъкващите собствени [признаци]. Това е обичайно и за Писанието – в *Книгата на Иов*, както и на много други места. Защото, когато иска да разкаже за него, след като най-напред споменава общото и казва „човек“, веднага го отграничава въз основа на онова, което му е собствено присъщо, добавяйки кой е той [срв. *Иов* 1:1]. То замълчава описанието на същността, което не е от полза с оглед целта на словото, но го характеризира кой е въз основа на характерните за него признаци, както споменава мястото [където живее], чертите на характера и всичко онова, което, взето заедно, го характеризира отвън и го разграничава и отделя от общото значение. По такъв начин става ясно, че неговото

описание се образува целокупно от името, мястото, от особеностите на душата, от неговите външни черти.

Ако обаче [*Писанието* искаше] да даде определение за същността, изтълкуването на природата нямаше да съдържа нищо подобно. Защото определението би се оказало същото като при Валдад Савхеец, Софар Минеец и всеки от споменатите там хора [вж. *Иов* 2:11]. Ето защо няма да е погрешно да се пренесе принципът на различието в нещата при нас и върху ученията за Бога. По какъвто и начин и каквото и да се представя на твоята мисъл битието на Отца (невъзможно е за душата да намери опора в някое определено понятие, когато вярата в него стои над всяко понятие), същото ще мислиш и за Сина, а по подобен начин ще го отнесеш и към Светия Дух: Така понятието за несътвореността и непостижимостта е едно и също и при Отца, и при Сина, и при Светия Дух. И наистина Единият не е повече, а Другият по-малко непостижим и несътворен. Тъй като обаче нашето разбиране за Троицата трябва да представя различието [на Лицата], без да допуска сливане, основавайки се на специфициращите признаци, ние няма да включим тук общо наблюдаваните черти като несътвореността и превишаването на всяко постигане, както и всичко подобно, но ще изследваме само онези, благодарение на които мисълта за всяка от тях се разграничава ясно и без всякакво объркване с останалите.

4. И тъй, струва ми се, най-добре ще е да потърсим основанието [за различието им] по следния начин. Всяко добро, което достига до нас [изхождайки от] силата Божия, ние наричаме действие на всепроникващата благодат. Както казва Апостолът: „Всичко това го произвежда един и същият Дух, като разпределя всекиму поотделно както си иска.“ [*1 Кор.* 12:11]. Когато след това изследваме дали разпределянето на благата, което води началото си единствено от Светия Дух, се пада също само от Него на достойните, пак водени от Писанието се утвърждаваме във вярата за Единородния Бог – родоначалник и причина за раздаването на тези блага, които посредством Духа действат в нас. Защото от Светото Писание [*Кол.* 1:17] ние сме научени, че всичко е сътворено от Него и се държи в Него. След като на свой ред сме се издигнали и до тази мисъл, пак направлявани под боговдъхновено ръководство, научаваме, че от тази сила са изведени в битие от нищото всички неща, но не са изведени от нея безначално, но че има [още] някаква сила, която вече съществува неродено и безначално и е причина за причината на всичко съществуващо. Защото Синът, от когото

са всички неща, е от Отца, а неизменно неразделно с Него се мисли и Духът Свети. Не е възможно да се достигне някакво разбиране за Сина, без да сме били просветлени от Духа. И тъй като Светият Дух, от Който извира всяко даряване на блага в сътвореното, е свързан със Сина, заедно с Който се мисли неотделимо, а битието му зависи като от причина от Отца, откъдето изхожда, Той има за разпознавателен признак, изразяващ собствено присъщото на неговата ипостас, че се познава след Сина и заедно с Него, както и че има битието си от Отца.

Що се отнася до Сина, Който познава изхождащия от Отца Дух чрез Себе си и след Себе си, възсиял единствен и едиnorodно от неродената светлина, Той няма никаква общност с Отца или със Светия Дух по отношение на особеността на характеризиращите Го признаци, но единствен Той се разпознава по посочените белези. А стоящият над всичко Бог има отличителен признак на Своята ипостас това, че е Отец и че единствен не съществува благодарение на някаква друга причина, като на свой ред и Той се познава отделно от Другите чрез този признак.

Ето защо ние казваме, че в общността на същността остават несъединими и не са в общение наблюдаваните при Троицата признаци, посредством които ни се разкрива собствено присъщото за дадените от вярата Лица, като всяко от Тях се схваща отделно чрез свойствените си признаци и по такъв начин в последните ни се открива отделността на ипостасите, докато [белези като] безграничността, непостижимостта, несътвореността, това, че не се обхваща от някакво място, както и всичко подобно, не съставляват някакво различие в животворящата природа (говоря за Отца, Сина и Светия Дух), но в Тях се наблюдава някакво неделимо и неразрушимо единство. И с каквито и понятия да се мисли величието на някое от [лицата] в Светата Троица, в които вярваме, със същите тях, без каквато и да било промяна ще се преминава към наблюдение на славата на Отца, на Сина и на Духа Свети, без мисълта да се спира от каквато и да било прекъснатост помежду Им.

Това е, защото няма нищо, което да се вмества между Тях: нито вещ, която да съществува като нещо различно от Божията природа, тъй че да може да я разделя от самата нея с вмъкването на нещо инокродно, нито някаква пустота от промеждутък без битие, който да накара да секне хармонията на Божествената същност със самата нея, нарушавайки с присъствието на пустотата непрекъснатостта ѝ.

Но който помисля Отца, той същевременно мисли с ума си както Него самия, така и Сина. Който пък е достигнал до тази мисъл, не отделя Духа от Сина, но е утвърдил в себе си вярата, която обединява [Лицата] в едно – последователно по ред, съединено по природа. И споменавайки Духа, съобразно с това съгласие помежду им обхваща и онзи, от Който е Духът. Но тъй като, по думите на Павел, Духът е на Христа и е от Бога [срв. *Рим.* 8:9] подобно на веригата, където, както казва пророкът [срв. *Пс.* 118:131], придърпвайки единия край, придърпваме и другия, притегляйки Духа, заедно с Него притегляме и Сина, и Отца. И ако човек е възприел истински Сина, ще Го носи в себе си в цялата Му пълнота, като същевременно приеме Отца и Неговия Дух. Защото Онзи, Който винаги е в Отца, нито ще може някога да бъде отделен от Отца, нито да бъде отстранен от Него собственият му Дух, Който извършва всичко в Него.

По същия начин, който е приел Отца, във възможност е приел и Сина, и Духа. Защото по никакъв начин не е възможно да се въведе някакво разсечение или деление, така че да се мисли било Синът извън Отца, било да се отдели Духът от Сина, но при тях се установява някаква неизречима и непостижима общност и разделение, тъй че нито различието на ипостасите разсейва непрекъснатостта на природата, нито общността по същност размива особеността на признаците. Не се учудвай, ако казваме, че едно и също нещо е същевременно съединено и разделено и ако сме замислили някакво загадъчно ново и необичайно съединено разделение или разделно съединение. Защото стига словото ни да не се слуша с желание за препирня и с лоши намерения, нещо подобно би могло да се види и при сетивните неща.

5. И моето слово приемете като някакъв пример и сянка на истината, а не като самата истина. Защото не е възможно онова, което ни дават примерите, да прилегне във всяко отношение към нещата, заради които възниква необходимостта от примери.

Но кое ни дава увереност да твърдим, че за онова, което е същевременно разделено и единно, може да се заключава по аналогия със сетивните неща? Ти неведнъж си наблюдавал сиянието на небесната дъга (аз говоря за онази дъга, която в общата словоупотреба е прието да се нарича „ирида“). Според мнението на сведущите тя се образува тогава, когато влагата се смеси с въздуха и силата на вятъра притисне водата в изпаренията, от които се оформят плътни облаци и завалява дъжд. И ето как според тях се оформя дъгата: когато слънчевият лъч

проникне косо през плътната и мрачна маса на облака, а след това от сблъскването си с някакъв друг облак образува по правата кръг със самия себе си, се получава нещо като извиване и обратно връщане на светлината, тъй като лъчът се отблъсква назад от влагата и искрящите частици. *И след* като природата на огненото сияние е такава, че попадайки върху равна повърхност, се отразява обратно към себе си и се е получила тази кръгообразна линия на лъча във влажните и гладки частици на въздуха, с необходимост се откроява и [фонът на] обкръжаващия облака въздух по формата на слънчевия кръг. Но ето че това сияние е същевременно непрекъснато спрямо самото себе си и е разделно. Защото, бивайки по някакъв начин многоцветно и многообразно, то неусетно прелива, преминавайки различните оттенъци на цвета, като недоловимо открадва за очите ни прехода от един цвят в друг, за да не усетим например средата между светлосиньото и огненочервеното, където те се сливат и откъдето се разделят, или средата между огненочервеното и пурпурното, или между него и кехлибареното. Защото сиянието на всички цветове, което ни се представя като нещо едно и отдалеч видимо, скривайки белезите на съединението си един с друг, избягва на нашето разглеждане, тъй че е невъзможно да се разбере къде свършва огненочервеното, или смарагденият цвят на огъня на факлата, както и откъде насетне престава да е такава, каквото се възприема в отделните си части.

И ето, струва ми се, че както в примера с дъгата, където от една страна отчетливо схващаме различията на цветовете, а от друга се оказва невъзможно да възприемем със сетивата си отстоянието им един от друг, по аналогия можем да мислим и в ученията за Бога, тъй че особеността на ипостасите да проблясва във всяко [от лицата] на Светата Троица, в които вярваме, подобно на някое от сиянията на дъгата, без да може по отношение на природата да се забележи каквато и да било разлика помежду им, но така че в рамките на общността на природата проблясват отличителните собствени признаци на всяко от Тях. Защото и в този пример същността, сияейки с многоцветно сияние, е една и рефлектира като слънчев лъч, докато цветът на видимото е многообразен, а и разумът ни учи, наблюдавайки сътвореното, да не изпитваме празнота, когато се сблъскваме с нещо трудно обяснимо, и да не ни се замае главата, опитвайки се да съвместим казаното. Защото както при видимото за очите опитът се оказва по намясто, отколкото съждението за причините, така и при най-високите учения

вярата е по-силна от постигането, служещо си с рационални доводи, като ни учи за разделността по ипостас и за единството по същност. Ето по такъв начин разгледахме в словото си въпроса за общото и за собствено присъщото в Светата Троица, като отнесохме понятието за общото към същността и определихме ипостасата като признак, обособяващ всяко [от Лицата].

6. На някого обаче би могло да се стори, че казаното за ипостаса не съответства на мисълта от посланието на Апостола, където той казва за Господа, че е „сияние на славата и образ на Неговата ипостас“ [Евр. 1:3]. Защото след като посочихме, че ипостасът представлява съчетание на собствено присъщите за всяко [от Лицата] белези и след като се приема, че както при Отца има нещо наблюдавано изключително при Него, посредством което Той се разпознава, и по същия начин нещо подобно се наблюдава и при Единородния, как в такъв случай Писанието засвидетелства името „ипостас“ единствено за Отца, като нарича Сина „образ“ и Той се характеризира не със свои собствени признаци, а с признаците на Отца? Защото ако ипостасата е белег, отличаващ съществуването на всяко [от Лицата], и се смята, че собствено присъщо за Отца е да е нероден, но [съдържанието на ипостасата на] Сина се формира от отличителните признаци на Отца, то да се нарича „нероден“ вече не може да остане достойно единствено и изключително на Отца, щом със същото, с което се характеризира съществуването на Отца, се характеризира и съществуването на Единородния.

7. Ние ще кажем, че в този случай словото на Апостола изпълнява друга цел, с оглед на която той си е послужил с въпросните думи, наричайки [Сина] „сияние на славата“ и „образ на Неговата ипостас“, и която, ако бъде разбрана правилно, ще се установи, че с нищо не противоречи на онова, което твърдим ние, но навежда мисълта на някаква по-особена идея. Защото апостолското слово се занимава не с това да разграничи ипостасите една от друга, като изхожда от признаците, проявяващи се при тях, но с това да осмисли родствеността, неразделността и близостта в отношението на Сина към Отца. Ето защо не казва: „Който е славата на Отца“, макар това да е истина, а го пропуска като нещо разбиращо се от само себе си и ни учи да не мислим, че славата на Отца е един вид, а тази на Сина – друг, определяйки славата на Единородния като сияние на славата на Отца, и с помощта на един образ, свързан със светлината, ни насочва да мислим

неотделимо Сина от Отца. Действително, както сиянието е от пламъка, без при това да е нещо последващо, но едновременно с разгарянето на пламъка възсиява и светлината, така следва да мислим и Сина от Отца, без Единородният да се разграничава с някакво разделящо отстояние спрямо Отца, като винаги схващаме заедно причината и онова, което е от нея.

Ето така, сякаш тълкувайки идеята, която беше изразена по-рано, Го нарича „образ на Неговата ипостас“, насочвайки ни с помощта на сетивни примери към мисълта за невидимото. Защото [словата на] Апостола следва да се схващат по същия начин, както при тялото, което не може да няма очертания, но неговото определение е едно, а определението на очертанията е друго и затова, давайки дефиниция на всяко от тях поотделно, тя не може да бъде пренесена върху другото, и макар в разсъжденията си ти да разграничаваш очертанията от тялото, природата не допуска подобно разграничение, но те се мислят винаги във връзка едно с друго. И макар словото на вярата да ни учи, че различието на ипостасите е неслитно и неразделно, то същевременно представя близостта и сякаш сраснатостта на Единородния с Отца и нещата не стоят така, че Единородният няма ипостасно битие, но че не приема нищо, което да опосредява единението Му с Отца. По такъв начин човек, който с очите на душата си внимателно е разгледал отличителните черти на Единородния, достига до разбиране и за ипостаса на Отца, без наблюдаваната при всеки от Тях специфика да бъде разменена или смесена, тъй че на Отца да се припише родеността, а на Сина неродеността, но разделяйки Единия от Другия (което не е възможно), възприема оставащия сам по себе си. Защото не е възможно, изричайки името на Сина, да не мислим и за Отца, при положение че в същото време то имплицитно обозначава и Него.

8. И тъй, след като виделият Сина, както казва Господ в Писанието [Иоан. 14:9], е видял и Отца, това е причината Апостолът да каже, че Единородният е образ на ипостаса на Отца. И за да бъде тази мисъл разбрана още по-добре, ще разгледаме и други думи на Апостола, в които той Го нарича „образ на невидимия Бог“ [Кол. 1:15] и „образ на благостта Му“ [Прем. 7:26] не защото архетипът се различава от образа въз основа на своята невидимост и доброта, но за да ни бъде показано, че макар и различен от архетипа е тъждествен с Него. Защото значението на словото „образ“ не би се съхранило, ако той не би бил във всяко отношение ясен и неизменен. По такъв начин онзи,

който е схванал красотата на образа, се навежда и на мисълта за архетипа. И възприел с ума си сякаш формата на Отчата ипостас в Сина, наблюдавайки Го, той си съставя образа [на Отца]. Наблюдава в това изображение не неродеността на Отца (в противен случай Той би Му бил във всичко тъждествен и не би бил различен), но съзира в Родения красотата на Неродения. Но както човек, който в чисто огледало вижда отражението на чертите на лицето и придобива ясна представа за него, така и позналият Сина от знанието си за Него приема в сърцето си образа на Отчата ипостас. Защото всичко у Отца се наблюдава и при Сина, и всичко, което е на Сина, е и на Отца, доколкото Синът същевременно изцяло се покои в Отца и на свой ред има Отца в Себе си [*Иоан.* 14:10 – 11]. По такъв начин ипостасът на Сина става сякаш образ и лице за познанието на Отца и ипостасът на Отца се познава в образа на Сина, макар особеността, присъща на всеки от Тях, да се съхранява, за да бъде ясно различието на ипостасите.

A decorative rectangular border with a repeating scrollwork pattern, enclosing the text.

Св. Григорий Богослов

ПЕТ БОГОСЛОВСКИ СЛОВА¹

Богословието в Слова 27 – 31 на св. Григорий Богослов

Съставянето на петте „богословски слова“ от св. Григорий Богослов (ок. 330 – 389[390]) се отнася към един от най-драматичните периоди в неговата църковно-устроителна и догматико-полемична дейност. Когато в началото на 379 г. императорския престол заема Теодосий I (заменил на трона застъпника на арианите Валент) и настават по-благоприятни времена за защитниците на новоникейската вяра, той е призован в Константинопол да внесе своя дял в борбата за православно учение. Тук св. Григорий остава до средата на 381 г. и със своята пламенна проповед и дълбочина на богословската мисъл изиграва важна роля за решителния поврат в религиозния и нравствен живот на столицата, а като едно от главните действащи лица на свикания в престолния град Втори Вселенски събор (381 г.) има неocenim принос за тържеството на православието. Към втората половина на 380 г. се отнасят и петте слова срещу евномианите и духоборците [56.14], в които св. Григорий излага основите на кападокийското богословие, получило признанието на събора и превърнало се в изразител на православно учение за Св. Троица за всички времена.

Независимо от обстоятелството, че ръкописната традиция не засвидетелства утвърдилото се в по-ново време предимно чрез изданието на бенедиктинските монаси [79] и *Patrologia graeca* общо наи-

¹ С малки корекции частично тук се възпроизвежда нашето по-ранно издание: Григорий Назиански, *Пет богословски слова*, превод и студия Иван Христов, С.: „ГАЛ-ИКО“, 1994.

меноване за словата: „богословски слова“, тя най-често ги включва заедно, макар и невинаги в един и същ ред и им дава наименования, които подчертават връзката помежду им [56.8]. Като доказателство за това, че според замисъла на св. Григорий те съставляват единно цяло, се изтъкват и някои елементи в тяхната композиция като наличието на обобщаващи съждения за съдържанието на предишното слово или на кратко встъпление към следващото [56.8 – 10]. Същевременно по своето тринитарно съдържание и по дълбочината на предлаганите решения те съставляват важен принос в православното богословие. Би могло, разбира се, да се спори дали един толкова сложен в композиционно, стилистично и богословско отношение текст е бил предназначен за устна проповед [25.171]. По-важното е, че те са намерили своя път до сърцата на вярващите християни и са се превърнали в неотменима част на Свещеното Предание. Не на последно място заради тях на Халкидонския събор (451 г.) на св. Григорий е присъдено прозвището „Богослов“ – едно изключително високо признание, като се има предвид, че наред с него традицията го е утвърдила единствено за евангелиста Йоан и за Симеон Нови Богослов (– 1032). Според Владимир Лоски това е признание за изключителното проникновение на личния мистичен опит, издигнал го до върховете на богословието [23.9]. Ако при това под богословие се разбира знание за истините на вярата, по това време насочено преимуществено към въпроса за троичността и единството на Бога, личният опит е осиянието, което достига богословът в своя стремеж към Истината, възвисяващо го над ограничеността на сътвореното естество. В този свой стремеж да постигне във формите и реда на мирозданието или в словата на Писанието дълбините на Откровението, той може да прибегне до метафизиката на разума, с която така се гордее езическата гръцка култура, за да достигне резултат, за който тя няма никакво понятие – отрицание на формите на разумността в своеобразно покаяние на ума, така че те сами разкриват своята несъстоятелност и се достига до непосредствен досег с една по-висша достоверност от онази, която разумът предлага. Велика заслуга на св. Григорий Богослов, както и на останалите отци кападокийци е привличането и радикалното преосмисляне на достиженията на езическата мисъл с оглед на собственото съдържание на християнското учение.

Богословието в петте догматически слова е същевременно слово „от“ и „за“ Светата Троица. Така в тълкуванията си за Св. Дух св.

Григорий посочва, че Откровението във Ветхия и Новия Завет (където „богослов“ е самото Слово [XXXI.8, 141B]) ни разкрива Отца и Сина, а сега Духът, който е с нас, ни дарува едно по-ясно разбиране за себе си (XXXI.26, 161C). В този случай той следва традиционното християнско разбиране, което определя като богословие самото Свещено Писание, а писателите в двата Завета – апостолите и пророците, нарича „богослови“ (вж. напр. XXXI.16, 152A). Също в съгласие с традицията той отнася тук и Св. Предание. Без него и без просветлението от Св. Дух в личния мистичен опит на вярващия би било невъзможно разбирането на истините, съдържащи се в Писанието. Това е така, тъй като, от една страна, То съдържа неща, които не са изрично споменати (XXXI.24, 160C), а от друга, човешкото слово по принцип не е в състояние да изрази Бога (XXVIII.4, 29C). Необходими са личните усилия на стремящия се към Истината и низхождащо от Нея осияние, за да се проникне от „буквата“ във „вътрешното“, от непосредствеността на словото в дълбините на Откровението.

Своето разбиране за природата на словото св. Григорий излага по повод на учението на Евномий, което той опровергава. Според това учение човешкият разум достига до познание за същността на Бога с помощта на наименованието „нероден“. Евномий, който не съзнава дълбочината на православния възглед за „обожението“ като достигане на състояние, което не е изначално дадено в природата на човека, вярва в непосредствената способност на разума да достигне до пълно богопознание, т.е. до познание за същността по пътя на рутинните познавателни процедури. Оттук е и неговата склонност към метафизично преувеличаване на значимостта на формите на мисълта. Когато определя значението на наименованието „нероден“, той се ръководи от една строго фиксирана мислителна схема, явяваща се резултат от логическо деление. Според нея всяко едно име се отнася или към същността ($\text{o}\acute{\upsilon}\sigma\iota\alpha$), или към онтологически безсъдържателната мисъл, или към онова, което е дадено в същността като нещо друго, или е нейна част, или се отнася към съпътстващото същността, или към лишешността (PG t. 30, 844AB). Тук ние нямаме възможност да анализираме в детайли тази диайреза, както и въпроса за нейните исторически корени и отношението ѝ към езическата философия. От принципно значение обаче е да отбележим елементарността на богословската нагласа на Евномий, която предполага една проста систематика на класовете на битието и по пътя на изключването присъжда на съдър-

жанието на едно име способността да представи Божията същност. По такъв начин, след като последователно отхвърля причастността на неродеността към всеки от членовете на делението, той я отнася към естеството на Бога. Схематичността на евномианското богословстване среща основателната критика на Василий Кесарийски (Bas.c.Eun. I.11, 537BC). Срещу неговия схематизъм и силогистически похвати възразява в словата си и св. Григорий, който посочва, че истините на Откровението стоят над дихотомичното логическо деление (XXXI.8, 141AB). Дори обаче това изключване от кръга на предпоставените възможности, което при Евномий се извършва под формата на разделителния силогизъм, да беше уместно, той не би следвало да отнесе неродеността към същността на Бога. В съгласие със становището на Василий св. Григорий свързва неродеността не със същината, а с лишеността (στέρησις) (XXIX.12, 89BC, срв. Bas.c.Eun. I.9, 532C; I.11, 537D). Също в съгласие със своя другар и сподвижник той по принцип не приема отъждествяването на името със същността и представянето му като свръхчовешко и „софийно“. Това е общата позиция на кападокийското богословие в неговата борба срещу евномианството. Според Василий Кесарийски, а също и според св. Григорий Нисийски имената, които следват нашите мисли, обозначават не същността, а действията или „енергиите“ (ἐνέργειαι) на Бога (Bas.c.Eun. I.7, 525A; Greg.Nyss.c.Eun. II.148 – 150). Св. Григорий Богослов, който отстоява това становище, е принуден да посрещне двоякото възражение на противниците на кападокийското богословие, свързано с разглеждането на имената на Отца и Сина. Според това опровержение, щом решението на проблема за имената се съотнася с различението на същността (οὐσία) и действията (ἐνέργειαι), името „Отец“ следва да се отнесе ако не към същността, то към действията. Тъй като нито едното, нито другото се оказва уместно, това прави безсмислено и изходното различие. Действително, ако „Отец“ изразява същността, това прави Сина другосъщен. Ако обаче даденото име се отнася към действията, ще се окаже, че Синът е сътворен (XXIX.16, 93C) – един напълно неприемлив за православието извод. На пръв поглед би могло да ни се стори, че решението, което намира св. Григорий, е отстъпка пред противниците на православното гледище. Според него името „Отец“ не се отнася нито към същността, нито към действията, а към отношението между Неродения и Родения (XXIX.16, 96A). В действителност тук по един малко неочакван начин се проявява една

от най-същностните черти на новоникейското богословие, без да се стига до противоречие със застъпваната от него концепция за името. Св. Григорий приема, че наименованието „Отец“ не принадлежи нито към същността, нито към действията, но на друго основание и в съвсем различно отношение. Това, което той има предвид в случая, е, че даденото име, носещо в себе си идеята за отношението между Неродения и Родения, не следва да се свързва с Аристотеловата (и неоплатоническа) схема на разгръщане на същността на Първопричината в нейните действия, така че Синът да бъде представен като действие на Отца. Тази мислителна схема, която има структурозадаваща роля в онтологическите построения на късноантичната платоническа традиция, вече неведнъж е била привличана от християнското богословие. Въпреки всички негови усилия обаче тя неизменно е доказвала своята неспособност да изрази тайната на вътрешнобожествения живот. Причината е там, че в автентичния си вид тя работи в полето на космологическите интуиции, съставляващи сърцевината на езическия гръцки мироглед. Космологическата инерция неизменно съпътства богословието на неговия начален етап и се проявява с особена сила в учението за Св. Троица. Представянето на предвечното различие на ипостасите на Бога посредством заимстваната от езическата мисъл схема на разгръщане на творческите енергии на Първопричината е в основата на субординационизма на Ориген, на динамистичното и модалистично монархианство, на учението на Арий и на свързаните с него омиурианство, аномейство (евномианство) и македониянство. Затова когато св. Григорий се съгласява, че името „Отец“ не изразява Неговите действия, то е доколкото се има предвид разбирането, което влагат в това противниците на православие. Словата „Отец“ и „Син“ по своето непосредствено съдържание изразяват за човешкото съзнание отношението на родителя и рожбата – най-близкото подобие за отношението на ипостасите на Отца и Сина във видимото (XXXI.10, 144BC) и както всички подобия и обозначаващи ги слова, представляват резултат от енергиите на целокупната Троица – както на Отца, така и на Сина и на Св. Дух. Затова при разгръщане на съдържанието на това подобие не може да се отдаде предпочитание на действията на Отца, а още по-малко като резултат от тези действия може да бъде представена ипостасата на Сина (XXIX.16, 93C). По такъв начин св. Григорий запазва тайната на вътрешнобожествения живот от непосредствено проециране върху Св. Троица на някоя от рад-

ващите се на широко признание мислителни схеми. Тук намира израз централната интуиция на християнското миросъзърцание за Бога като свръхсветовно същество, стоящо не само отвъд пределите на сетивния свят, но и отвъд областта на ума и на умопостигаемото. Нито формите на сетивността, нито името, нито стоящата зад името форма на мисълта са в състояние да ни дадат знание за Неговата същност; всички те се издигат не по-далеч от енергиите на Първопричината. Вече от това свое разбиране за името като енергийно проявление на целокупното Божество св. Григорий окончателно обръква противниците си, като неочаквано за тях допуска, че името „Отец“ би могло да се отнесе както към същността, така и към действията, като и в двата случая не се признава другосъщиято на Сина (XXIX.16, 96AB). Само че в този случай същността и енергиите се мислят като онтологически форми в тварните подобия, от които разумът се издига към съзърцание на ипостасите и разсъздението протича „според общите понятия“. Каквито и мислителни схеми да възприемем, областта на тяхното действие е сътвореното и всички те са проява на енергиите на единното и неделимо Божество.

В светлината на казаното става ясно защо според св. Григорий дори словата на Писанието не са свободни от косността на сътвореното естество. Имена като „Дух“, „Огън“, „Светлина“, „Ум“ и „Слово“ съдържат елементи на телесната представа (XXVIII.13, 41C). От друга страна, имена като „Милост“, „Любов“, „Мъдрост“, „Съществуващият“, „Бог“ и „Господ“ получават съдържанието си от различията на крайния човешки разум. Измежду тях „Милост“ и „Любов“ са вид състояние (*διάθεσις*) и принадлежат към категорията на качеството, а името „Мъдрост“ се отнася към съпътстващия състоянието вид качество – свойството или склонността (*ἕξις*) (XXVIII.3, 41C – 44A, срв. Arist.Cat. 8b26 – 9a13; 10b30 – 11a2). На свой ред имената „Бог“ и „Господ“ принадлежат към изказващото се в отношение, а не безотносително (XXX.18, 128A). Доколкото това ни е изобщо достъпно, някакво отношение към същността има единствено името „Съществуващият“ (XXX.18, 125A), което символизира самодостатъчността на Божието битие, безотносително на което и да е друго (XXX.18, 128A). Не е трудно да забележим и тук присъствието на една класическа за платонизма мислителна схема, разделяща битието на класовете на съществуващото само по себе си и на съществуващото в съотношение с нещо друго (вж. Hermod. apud Simpl.in Ph.I, 248.2 – 18,

САГ IX). Най-вероятно от тази схема изхожда Аристотеловото учение за категориите [3.76], чието присъствие читателят ще отбележи на много места в словата. Затова е съвсем обяснима резервираността на св. Григорий към безусловното признаване на името „Съществуващият“, макар според Писанието така Сам Бог открива себе си пред Мойсей (Изх. 3:14). Съдържанието на това име носи белезите на крайността, както и на всяка мисъл, зад която можем да съзрем логическо деление. Нали всяко постигане на Истината със средствата на мисълта е вид ограничение (XXVIII.10, 40A). Същевременно мисълта е в правомощията си да разкрива съдържанието на словото, дори и на библейското, защото различието на имената следва различията на мисълта (XXIX.13, 92A; XXX.8, 113B). Срещу „лъжесвидетелите на имената“ св. Григорий противопоставя своята нагласа, отиваща така далеч отвъд непосредствеността на словото, че изхождайки от контекста, да държи на мисълта дори когато тя не е получила вербален израз (XXXI.24, 160C). Ние имаме всички основания да отбележим приемствеността на застъпването в словата учение за името с Аристотеловата традиция. За св. Григорий истинността е не в имената, а във вещите. „Среда“ на вещта и името е понятието, което фиксира смисловия лик или природата на предмета и съставлява предметността на словото. По такъв начин истинността на името се определя от това дали то съответства на своето понятие, т.е. на своята природа (XXIX.13, 92A). Заедно с това мисълта стои най-близо до енергиите на Бога, които служат като онтологически посредник между Него и сътворения свят. Ето защо различията на мисълта, попадащи под несводимите по-нататък върховни родове на битието (какво по-ярко свидетелство за нейната крайност!), не дават основание за nihilизъм, нито за отнасяне на същността единствено към Отца. Зад тях, както и зад имената стоят енергиите на Божията същност. Това определя тяхното място в онтологическата структура „от едно и към едно“ (*ἁφ' ἐνός τε καὶ πρὸς ἕν* [вж.3.70]), съставляваща ядрото на хомонимията „по понятие“ (или както е при св. Григорий – „хомонимията на равното“ XXIX.13, 92D), въз основа на която става възможно единството в подвластното на различията мислене.

Поради своето значение на онтологически посредник между Бога и сътвореното енергиите са иманентни в света и благодарение на усилията на мисълта са познаваеми в законите и смислите, които го изпълват. От друга страна обаче, поради своята множественост, про-

тивостояща на простотата на Божията природа, която е непричастна дори на различието на ипостасите, те не могат да ни отведат към съвършено богопознание. Но след като това е така и същността на Бога е неизречима и недостижима за мисълта, колкото и възвисена да е тя (XXVIII.4, 32A), всички познавателни средства не могат да ни предоставят нещо по-добро от някакви Негови несъвършени тварни подобия.

Когато св. Григорий представя ограничеността на достъпното за човека в неговото земно битие богопознание, по традиция, която води началото си от Филон Александрийски и Ориген, той прибегва до алегорията за възхождането на Мойсей на планината Синай (XXVIII.3). Тук тази алегория изобразява пречистването на душата от страстите на тялото и нейното встъпване на пътя на богословието. Предел на възвисяването ѝ е не съзерцанието на първата и несмесена природа – същината на Бога, а на „онази последната, която се простира към нас“ – т.е. неговите нетварни енергии. Това, до което има досег богословът, е „Бог изотдире“ – „което е след Него и ни дава указание за Него, както сенките и отраженията върху водната повърхност показват на слабите очи слънцето“ (XXVIII.3, 29B). По такъв начин обстоятелството, че богопознанието може да стъпи единствено на подобията на Истината, определя неговия символичен, а след това и апофатичен характер. От друга страна, словото, което се оказва също такъв „образ“ като зрителния образ, загубва преимуществата си пред него [7.526]. Ликът на нещата във видимия свят – зримият и смисловият – съдържа не по-маловажно указание за Бога, отколкото словата на Писанието. И в двата случая, било когато съзерцаваме сътвореното, било когато размишляваме върху словата на Св. Писание, ние ще трябва да се издигнем над предметността на образа, да постигнем съдържащата се в него идея, а след това по пътя на отрицанието, на апофазата, да се опитаме да преодолеем и нейната крайност, за да се приобщим според силите си към Бога. Посредническият характер на Божиите енергии, достигани в идеята, определя и двойствения характер на богопознанието – същевременно катафатично, положително, и апофатично, отрицателно. Затова не бива да ни учудва, че макар св. Григорий да посочва като истински богослов онзи, който изхожда от представите и от тях изгражда един пределно пълен образ (ἵνδαλμα) на Бога (XXX.17, 125BC), той поставя под съмнение възможността този образ да бъде изведен от множеството подобия и достига до за-

ключението, че към непознаващото различие Божие естество не може да се приложи нито една от изходните представи, нито дори цялата им съвкупност (XXVIII.13, 44A). Пълнотата на представата не оправдава нейните претенции пред лицето на тайнството. По един парадоксален начин тази нейна пълнота се обръща в свидетелство за собствената ѝ немощ. Това, до което достига разумът, е знание за своето незнание (XXVIII.28, 68A). Всъщност именно този е начинът да бъде постигнато онова, което го превишава. По пътя на самоотричането си разумът се издига над своята ограниченост и достига до непосредствен досег с триединното Божество. Личният мистичен опит бележи върха на усилията на богослова и е решаващ белег за победата над сътвореното естество. „Изменението“ на ума [23.126], неговото издигане над собствените му концептуални схеми, го отвежда до съзercание не на същността, а единствено на Божието битие (XXVIII.5 – 6, 32BC). Това съвсем не означава nihilизъм и опустошение на вярата. Отрицанието на понятията на нашето мислене се оказва своего рода катарзис на разума, правещ възможен непосредствения досег с битието на Бога. Не към неразумие, а към състояние на свръхразумност се стреми богословът. За да разберем това по-добре, ние следва да насочим своето внимание към особеното разбиране за отрицанието в богословските слова на св. Григорий.

Сами по себе си към богопознание не могат да ни доведат нито твърдението, нито отрицанието. Мисълта не може да намери последно основание в представи като неродеността, безначалието, неизменността, нетленността и на всички останали, които посочват не каква е Неговата природа, а каква тя не е. За да бъде познат предметът, към който те се отнасят, е необходимо отрицателните определения да бъдат съчетани с положителни (XXVIII.9, 37B; XXIX.11, 88C). Това е толкова повече така, защото за св. Григорий отрицанието предполага твърдението и е неотделимо от него. Ето защо той не признава правомерността на антидетичното диалектическо разглеждане. Нито тезисът, нито антидетисът могат да представляват някакво безкрайно понятие, приложимо към Божието естество. В Слово XXVIII св. Григорий показва невъзможността да бъде съставено понятие за Бога със средствата на античната диалектика. Последователно той разкрива както крайната природа на тезиса: „Бог е тяло“, така и на антидетиса: „Бог е безтелесен“. Пред лицето на принципа и архетипа на разума и знанието (XXVIII.17, 48C; XXXI.20, 165C) не могат да бъдат отдадени

изключителни правомощия на никоя от формите на мисълта. В пълна степен това се отнася и за диалектичката антитеза, основаваща се на логическото деление. В своята критика на евномиани и духоборци св. Григорий неведнъж провокира дихотомическата нагласа, като посочва наличието на трети вариант извън тезиса и антитезиса. Така разглеждането на Духа определя като негово лично свойство изхождането, което лежи извън диайрезата на родено и неродено (XXXI.8, 141AB). Както вече видяхме, трети вариант извън антитезата същност-действия намира и разглеждането на името на Отца (XXIX.16, 96A). Ето защо отрицанието, за което говори св. Григорий Богослов, представлява не отрицание в пределите на дадена форма на мисълта, а отрицание на самата тази форма на мисълта. Положителният (или катафатичен) момент в нейното привличане за нуждите на богословието се състои в това, че ѝ се дава възможност да се развие и изяви своите претенции. Отрицателният (или апофатичен) – в нейното самоопровержение, когато тя сама показва, че не е в състояние да реши задачите, които си поставя, и че доколкото ни дава знание, то е защото има своите основания извън самата себе си. Затова богословието, което привлича множество представи и ги разгръща с помощта на разума, до колкото по-пълно разглеждане достига, толкова по-силно се утвърждава в съзнанието за съществуване на последно основание за битието и мисълта, върху което нашите представи и мисъл не могат да проецират своето крайно съдържание.

Най-непосредствено материал за богословието предоставя съзерцанието на видимия свят. „За това, че Бог съществува, – казва в Слово XXVIII Св. Григорий – че съществува творческата и сдържаща всичко причина, учител са и зрението, и природният закон.“ (6, 32C). Под „зрение“ той разбира изобщо показанията на сетивата (срв. Мах. Ambig. ad Thomam 1216D), сред които особено откроява светлинния лик, най-близко доближаващ ни до формата на вещта, до нейния ейдос. „Природният закон“ – това е самият разум (XXVIII.16, 48B), който изхожда от прекрасните сетивни подобия на Прекрасното и в издирването на техните основания достига до последното основание на всичко съществуващо. Независимо от усилията си обаче в своите понятия мисълта не може да посочи причината за единството на елементите в тялото, както и за тяхното разделяне (XXVIII.16, 48A); не може да посочи причината за различието при растенията (XXVIII.26), при животните (XXVIII.23 – 25), а също и за целесъобразните им дейст-

вия. Тя не е в състояние да обясни явленията, свързани с морето, водите и въздуха (XXVIII.27 – 28). Дори не може да бъде определено като наука знанието, което имаме за небесните светила (XXVIII.29, 68C). Особено силно предизвикателство към съзнанието за самодостатъчността на разума отправя разглеждането на природата на човека (XXVIII.22). Също такава неспособност знанието демонстрира и по отношение на умопостигаемия дял на космоса. Макар да имаме някаква представа за съществуването на небесна йерархия, нашето твърдо знание се ограничава с имената и самия факт на съществуването на небесните естества (XXVIII.4, 32A; XXVIII.31, 72B). Тук е особено важно още веднъж да отбележим, че диалектиката на знанието в незнание у св. Григорий не е израз на някаква антиинтелектуалистка позиция. Безсилието на разума не се предпоставя, а се извежда в резултат от неговото собствено движение, в хода на което той е свободен да разкрие своята сила. Ето защо онзи, който не извърви самостоятелно целия този път, е просто невеж (вж. XXVIII.6, 33A).

Докато в Слово XXVIII ние виждаме едно последователно представяне на насоките, в които се развива умосъзерцанието на видимия свят, при тълкуването на имената на Св. Троица св. Григорий е изцяло отдаден на полемиката срещу евномианите и македонианите. Все пак, макар и в апоретична форма, той провежда едно изключително задълбочено разглеждане на приложимостта на най-високите форми на мисълта в богопознанието.

За да изрази християнския опит за троичното Божество, за множествеността в Бога, следвайки терминологията, присъща на епохата, Григорий използва понятието ипостаса (*ὑπόστασις*) (XXXI.14, 149A). Освен в богословието то играе важна роля и в езическата философия. В неоплатоническото учение на Плотин, което той познава и от което се отблъсква (XXIX.2, 76C), с това понятие се обозначават трите върховни принципа на битието – Единното, Умът и Душата. От тях Единното е свръхбитийното начало на битието, негова неразгърната пълнота. Умът е артикулиране на Първопринципа в противоположността на ейдоса (принцип на определеността и тъждеството) и умопостигаемата материя (принцип на различието и ставането) и представлява някаква структура, която се основава на тази противоположност и обединява в себе си чистите определености на нещата и мисълта за тях. На свой ред Душата е единството на тъждеството и различието, смисълът в неговото ставане – виталният принцип. Св.

Григорий несъмнено познава това схващане на Плотин, когато в своето Слово III „За мира“ представя движението на Божието естество от Единица в Троица по следния начин: „Единицата се привежда в движение от своето богатство, Двоицата се преодолява, (защото [Бог] е над материята и формата) ... и [в] Троицата се достига съвършенство, защото първа тя преодолява състава на двоицата“ (PG t. 35, 1160CD; срв. XXIX.2, 76B). Елементи на сходно на неоплатонизма на Плотин разбиране за ипостасите, произтичащи от инерцията на прилаганата мислителна схема, ние откриваме и в догматичните слова. Това на първо място е възгледът за Сина като артикулиране на пълнотата на смисловото съдържание, заложен в Отца. Когато разглежда библейското име „Слово“ като име на ипостасата на Сина, св. Григорий посочва, че Синът разкрива природата на Отца. Оттук Тяхното отношение е както на предмета и определението, на предмета и словото (XXVIII.20, 129A). Особено характерна също така е и тенденцията Отец да бъде представен като Първопричина за Сина (XXX.7, 112C; XXX.16, 124C), а също и за Св. Дух (XXXI.30, 168C). Би било, разбира се, прибързано оттук да се прави извод за субординационизъм в богословското учение, явил се вследствие на някакво отстъпление пред езическия неоплатонизъм [срв. 53.156]. Когато св. Григорий привлича форми на мисълта, заимствани от езическата философия, то е не само и не толкова за да привлече вниманието на образованите слоеве на обществото, колкото за да създаде една колкото е възможно по-пълна представа за Божеството, като същевременно ни наведе на съзнание за нейната несъстоятелност. Също в догматичните слова той поставя под съмнение обвързването на имената, чието тълкуване напомня за неоплатоническите ипостаси към отделните Лица от Св. Троица. Така в словото за Св. Дух св. Григорий отнася и към Него всички онези имена, които е посочил за Сина – „Премъдрост“, „Разум“, „Светлина“, „Живот“ (XXXI.29, 165B – 168A). Всички имена и всички понятия, които биха наложили идеята за наличието на някакъв диалектически процес между ипостасите, биват отнесени към целокупната Троица. Всички имена и понятия са резултат от Нейните енергии и не могат да бъдат проецирани върху вътрешнотроичните отношения.

Доколкото това е по силите на разума, субстанционалното различие на ипостасите се мисли чрез техните лични свойства (*ιδιότητες*) XXXI.29, 165B. За Отец това е неродеността (*ἀγέννησις*), за Сина –

раждането (γέννησις), за Духа – изхождането (ἐκπόρευσις). Благодарение на личните свойства мисълта устоява на изкушението на модалиската ерес на Савелий (XXXI.30, 169A). Що се отнася до единството на троичното Божество, както това е закрепено в Никейския символ на вярата от 325 г., то се свързва с общата за Лицата същност (οὐσία). Станало е традиция, когато се разглежда единосьщието на ипостасите, отношението им със същността да се разглежда в светлината на Аристотеловите понятия първична – вторична субстанция (πρώτη – δευτέρα οὐσία) от трактата „Категории“ (Arist. Cat.6). Основание за това предоставят разсъжденията на Василий Велики от неговото писмо до брата св. Григорий (ep. XXXVIII, PG t. 32), според които същността се отнася към ипостасите както общото към единичното (328CD). Следователно същността е вторичната, а ипостасите – първичната субстанция. В действителност обаче за Василий това е само една онтологическа и логическа схема, която не може да претендира за изчерпване на тайната на Божествената Троичност и на Божественото единство [33.79 – 80]. Неговото слово, предупреждава той, следва да се възприема „като подобие и сянка на истината, а не като самата истина...“ (333A). Същото в пълна мяра се отнася и за богословието на св. Григорий Богослов. Докато в своето единение от вторичната субстанция, посочва той, първичните субстанции запазват пространствено-времевата си разделеност, съхраняват различието на своите действия и претърпявания, всяка една от ипостасите „по тъждествеността на своята същност и сила съставлява същото единство със съединението им, както и със самата себе си“ (XXXI.16, 152B). От друга страна, съдържанието на понятието първична субстанция се определя от съчетаването на два признака – това, че не е дадена в никой субект и че не се изказва за никой субект (Arist. Cat. 1b3 – 9; [3.74]). И двата признака се подлагат на съмнение при ипостасите. В първото слово за Сина св. Григорий говори за неродеността и родеността – личните свойства на Сина и Отца не като субстанции, а по подобие с глупостта и мъдростта, които са дадени и се изказват за един и същ субект – човека. Излиза че неродеността и родеността се отнасят към същността на Бога като техен субект (XXIX.10, 85D – 88B). Винаги когато в богословието на св. Григорий установяваме някакво сходство с утвърдените форми на мисълта (дори и с най-вишшите), ние можем да очакваме, че не това е неговата последна дума. То отчита двойствения иманентно-трансцендентен характер на

енергиите на Божията същност, към които е насочена нашата мисъл. Ето защо положителното разкриване на догмата за Св. Троица неизбежно бива релативизирано. Не случайно тук, в уводната статия, ние акцентираме върху разкриването на апофатичната природа на богомислието в петте „богословски слова“. Без да има ясно съзнание за това, читателят (особено историкът на философията) може лесно да се подведе от приликите с античната мисъл, за което словата предоставят богат материал.

Накрая няколко думи за самото издание. Преводът на гръцкия текст е извършен по критичното издание на словата в *Sources chretiennes: Grégoire de Nazianze. Discours 27 – 31 (Discours théologiques). Introduction, text critique, traduction et notes par Paul Gallay, SC №250, Cerf, Paris, 1978*. Цифрите в полетата обозначават номерата на колонките в *Patrologia graeca*, а главните букви на латиница – техните подразделения. Независимо от факта, че това издание (PG t. 36, col. 12A – 172A) е съществено остаряло, възприетата в него пагинация се възпроизвежда и в по-новите издания и засега представлява най-универсалният начин за позоваване на гръцкия текст. Ето защо съобразно с нея съм организирал и показалците. Надявам се по този начин да помогна на читателя по-лесно да се ориентира в цитирането на словата в изследванията, които са им посветени, а защо не и да пристъпи към тяхното самостоятелно изучаване в оригинал. Те безусловно заслужават неговото внимание и усилия.

Иван Христов