

КНИГА ТРЕТА

Глава 1. За Божественото домостроителство и за грижата за нас, и за нашето спасение

И така, с това нападение на виновника на злото - демона, човекът бил прелъстен, не спазил заповедта на Твореца, бил лишен от благодатта, изгубил дръзновението си пред Бога, бил подложен на суровостта на бедствения живот - защото това означават смокинените листа (Бит. 3:7) - облякъл се в смъртност, тоест в смъртна и груба плът - защото това означава обличането с кожени дрехи [161] (Бит. 3:21), по праведния Божи съд бил изгонен от рая, осъден на смърт и станал подвластен на тлението.

Но Милосърдният, Който бил дарил на човека битие и блажено състояние, не го презрял, а първоначално го вразумявал и го призовавал да се обърне по много начини - чрез стенание и страх (вж. Бит. 4:14), чрез воден потоп и унищожаване на почти целия човешки род (вж. Бит. 6:13), чрез смесване и разделяне на езиците (вж. Бит. 11:7, 8), чрез ангелски надзор (вж. Бит. 18:2 и др.), изпепеляване на градове (вж. Бит. 19:24 и др.), чрез предобразни Богоявявания, войни, победи, поражения, знамения и чудеса, чрез явяване на различни сили, чрез закона и пророците. С всичко това се целяло да бъде унищожен грехът, разлял се чрез множество разнообразни потоци, поробил човека и натоварил живота с всякакви видове пороци и човекът да бъде върнат към блажено състояние.

Но тъй като чрез греха в света влязла и смъртта, поглъщаща като неукротим див звяр живота на човека, бъдещият Изкупител трябвало да бъде безгрешен и неподвластен на смъртта, възникваща чрез греха, тъй като, при това било необходимо да подкрепи и обнови човешкото естество, като на практика го упъти и му покаже пътя на добродетелта, отвеждащ от тлението и водещ към вечния живот, с което в крайна сметка пред човека се открива необятното море на (Божието) човеколюбие. Сам Творецът и Господ влиза в борба за Своето създание и действително става Учител. И както врагът уловил човека с обещание за божествено достойнство, така и самият той бива уловен чрез това, че Божеството (в Изкупителя) се явява под покривалото на плътта.

И в това се разкриват едновременно и благодатта, и премъдростта, и правдата, и всемогъществото на Бога. Благодат, защото Бог не презрял немощта на Своето създание, а се смилил над него - и протегнал към него ръка (за помощ). Правда - защото, когато човекът бил победен, Бог не прави някого другия победител на мъчителя и не грабва със сила човека от смъртта, а Благият и Праведен отново направил победител онзи, когото смъртта поробила някога чрез греха и - което изглеждало невъзможно - чрез подобно спасил подобното. Премъдрост - защото Бог намерил най-благоприятен изход от безизходното положение. Защото с благоволенieto на Бог Отец Единородният Син, Слово Божие и Бог, Който е в недрата на Отца (Иоан. 1:8), единосъщен на Отца и Свети Дух, предвечен, безначален, Този, Който беше в началото, беше у Бога и Отца, и Сам беше Бог (вж. Иоан. 1:1), Който, бидейки в образ Божий (Филип. 2:6), навежда небесата и слиза, тоест, като понижава неунизимо неунизимата Си висота, слиза при слугите Си с неизказано и непостижимо снизхождение - защото това и означава снизхождение. Бидейки съвършен Бог, Той става съвършен човек - и се извършва най-новото, единствено новото нещо под слънцето (Екл. 1:10) - в което се разкрива безпределното Божие могъщество. Какво може да бъде по-голямо от това - Бог да стане човек? И Словото стана плът (Иоан. 1:14) неизменно - от Светия Дух и Света Приснодева и Богородица Мария. След като бе заченат в непорочната утроба на Девицата не от желание или похот, или от съединение с мъж, или от сладострастно зачеване, а от Светия Дух и по подобие на първото произхождение на Адам, Бог Слово, единственият Човеколюбец, става посредник между Бога и хората, става послушен на Духа, лекува непослушанието ни с приемане на това, което е подобно на нас и от нас, и става за нас пример на послушание, без което е невъзможно да получим спасение [162].

[161] Св. Григорий Богослов пише: "Кожените дрехи - това може би е по-груба, смъртна и неподатлива плът" (Слово 38 и 40). С това той донякъде подкрепя Ориген и св. Григорий Нисийски (Orat. catech. cap. 8). Свети Методий Патарски (у Eriphan.) под кожа разбира не самата плът, а нейната смъртност, мъртвост.

[162] Св. Григорий Богослов. Слово 6 и 38. Св. Григорий Богослов. Слово 6 и 38. Св. Григорий Нисийски. Голямо огласително слово, 20.

Глава 2. За това, как бе заченат Бог Слово и за Божественото Му въплъщение

Ангел Господен бе пратен при светата Дева, произхождаща от Давидовото племе (вж. Лук. 1:26). Защото явно е - казва божественият апостол, - че Господ наш възсия от Иуда (Евр. 7:14), от чието коляно никой не бе се приближавал до жертвеника (Евр. 7:13), за което по-нататък ще говорим по-подробно. Благовестейки, ангелът ѝ рекъл: Радвай се, благодатна! Господ е с тебе (Лук. 1:28). А тя, като го видя, смути се от думите му и размисляше, какъв ли е тоя поздрав. И рече ѝ Ангелът: не бой се, Мариам, понеже ти намери благодат у Бога (Лук. 1:29, 30). Защото Той ще спаси народа Си от греховете му (Мат. 1:21). Оттук името Исус означава - Спасител. А когато тя недоумявала: Как ще бъде това, когато аз мъж не познавам?, ангелът в отговор ѝ казва: Дух Светий ще слезе върху ти, и силата на Всевишния ще те осени [163]; затова и Светото, Което ще се роди от тебе, ще се нарече Син Божий. А Тя му казва: ето рабинята Господня; нека ми бъде по думата ти (Лук. 1:34, 35, 38).

Действително, щом Светата Дева се съгласила, по думите Господни, възвестени ѝ от ангела, Светият Дух слязъл върху нея, очистил я [164] и ѝ дарил сила както да приеме в себе си Божеството на Словото, така и да роди. Така Синът Божий, ипостасната Премъдрост и Сила на Всевишния Бог, единосъщен на Отца, я осенил като божествено семе и от непорочните ѝ и чисти кърви си образувала начатъка на нашето смесване - плът, оживотворена от мислеща и разумна душа - не чрез оплождане от семе, а творчески, чрез Светия Дух. При това човешкият образ се оформил не чрез постепенни прибавяния, а бил завършен отведнъж. Самото Слово Божие стана ипостас на плътта. Защото Словото Божие се съедини не с такава плът, която преди това вече бе съществувала самостоятелно, а като се всели в утробата на Светата Дева, То възприе в собствената Си ипостас плът от чистите кърви на Приснодевата (плът), оживотворена от мислеща и разумна душа [165]. Като възприе начатъка на човешкото смесване, Самото Слово стана (по този начин) ипостас за плътта. Следователно едновременно (с образуването на) плътта, тя (вече била) плът на Бог Слово и същевременно - одушевена, мислеща и разумна плът. Затова и говорим не за божествен човек, а за въчовечил се Бог. Същият Този, Който по естество е съвършен Бог, стана по-естество съвършен човек. Не се измени в естеството Си и не се въплъти призрачно, а неслитно, неизменно и неразделно се съедини ипостасно с приетата от Светата Дева плът, оживотворена от мислеща и разумна душа и получила в Самия Него битието си, без да измени природата на Божеството Си в същността на плътта Си, нито същността на плътта Си - в природата на Божеството Си, и без да образува една сложна природа от Своята Божия природа и от човешката природа, която възприе [166].

[163] Тълкувайки тези думи на ангела, древните отци под Дух Светий разбират третото Лице на Светата Троица, а под сила на Всевишния - второто Лице, Сина Божий. Така учат св. Атанасий Александрийски (epist. ad Serap. De Spiritu sancto), св. Григорий Нисийски (in Christi Nativ. II lib. Cont. Apollin. № 6 et 25). А Тертулиан (lib. carn. Christi и Cont. Prax. под Дух Светий и сила на Всевишния разбира Бог Отец, и Сина Божий. Поддържат го св. Киприан Картагенски (lib. De vanit. idol) и Иларий (I. II De Trin n. 26).

[164] По думите на св. Лъв Велики (serm. 2 De nativ), докато при всички майки зачеването не става без греховна нечистота, Тази получила очистване оттам, откъдето и заченала...

[165] Св. Григорий Богослов пише против измислиците на Аполинарий: "Ако някой каже, че първо е сътворен човекът, а после в него се е вселил Бог, да бъде осъден. Защото раждането на Бога в никакъв случай не е станало така" (Първо послание до Кледоний). Св. Кирил Александрийски казва: "Защото от Света Дева не се е родил обикновен човек, в когото след това да е слязло Словото, а съединението на Бог Слово с човека станало в самия миг на зачеването на последния в утробата на Девата" (Първо послание до Несторий; срв. defens 5 et 8 anathem. cout. Theodor. in epist. ad Ioan. Antioch. et in 1 ad Success.). Блажени Теодорит Кирски заявява, че "между възприемането на плътта и съединяването ѝ със Словото не е имало дори и най-кратък

промеждутък от време" (dial 2).
[166] Св. Василий Велики. Слово на Рождество Христово.

Глава 3. За двете природи (в Христа), против монофизитите

Двете природи (в Христа) се съединиха помежду си без превръщане и изменение, така че нито Божията природа се лиши от присъщата Си простота, нито човешката се превърна в Божия или пък престана да съществува, както и от двете не се образува една сложна природа. Защото сложната природа, като стане нещо друго, като съставена от различни природи, вече не може да бъде единосъщна на нито една от природите, от които е съставена. Например тяло, съставено от четирите елемента, не се нарича нито единосъщно на огъня, нито огън, нито въздух, нито вода, нито земя, и не е единосъщно на нито един от тези елементи. Затова, ако Христос след съединението на природите е станал една сложна природа, както твърдят еретиците, то Той от проста природа се е превърнал в сложна и вече не е единосъщен нито на Отца, Чиято природа е проста, нито на Майка Си, тъй като тя не се състояла от Божествена и човешка природа. В такъв случай и Христос не би притежавал нито Божество, нито човечество, и не би могъл да се нарича нито Бог, нито човек, а само Христос, а и самото име - Христос - според тяхното мнение - би било име не на Лице, а само на природа [167].

А ние твърдим, че Христос няма сложна природа и че не е съставен така, че от различните природи да се получи някаква нова природа, както например от душа и тяло се образува човек или от четирите елемента - тяло, но Той се състои от различни природи, които си остават същите. Изповядваме, че Един и Същ (Христос) се състои от две природи - Божествена и човешка, и е в две природи, и че е и се нарича и съвършен Бог, и съвършен човек. А името Христос приемаме за име на лице и го разбираме не едностранично, а като обозначение на две природи. Защото Христос Сам се помаза: като Бог, Той бе помазващ тялото с Божеството Си, а като човек бе помазван; защото Той е и се нарича и съвършен Бог, и съвършен човек. А за помазване на човешката природа служи Божествената. А ако Христос, имайки една сложна природа, е единосъщен на Отца, то и Отец в такъв случай би бил сложен (по природата Си) и единосъщен на плътта, което е нелепо и е пълно с всякакво богохулство.

А и как една природа би могла да побере в себе си противоположни същностни свойства? Как е възможно, една и съща природа да бъде едновременно и създадена, и несъздадена, смъртна и безсмъртна, описуема и неописуема?

А ако приписватите на Христа една природа нарекат последната проста, те ще трябва да изповядват Христа само като Бог и да допуснат невъчовечаване, а само призрак на въчовечаване, или съгласно учението на Несторий ще трябва да признаят Христа за обикновен човек. И къде ще бъдат тогава съвършеното в Божеството и съвършеното в човечеството? А кога Христос е имал - по тяхно мнение - две природи, щом след съединението е имал - както казват - една сложна природа? А това, че преди съединението Христос е имал една природа, е очевидно за всеки. Но ето какво заблуждава еретиците: те считат природата и ипостаста за едно и също нещо. Макар да казваме, че в човека има една природа, трябва да се знае, че казваме така, без да обръщаме внимание на определението за душа и тяло. Защото, ако сравним душата и тялото помежду им, не можем да кажем, че те имат една природа. Но тъй като, макар да съществуват изключително много човешки личности, при все това всички те получават едно определение за своята природа, тъй като всички се състоят от душа и тяло, всички са получили природа на душа и имат телесна същност и еднаква външност - затова и казваме, че природата на изключително многото и различни личности е една, докато всъщност всяка личност има две природи и постига пълнота в две природи - имам предвид природите на душата и на тялото [168].

А по отношение на нашия Господ Иисус Христос е невъзможно да се намери общ вид. Защото не е имало, няма и никога не ще има друг Христос, Който да се състои от Божествена и човешка природа, Който по Божество и човечество - един и същ - да бъде и съвършен Бог, и съвършен човек. Затова за нашия Господ Иисус Христос не може да се каже, че в Него има една природа, тоест не може да се каже, че както отделната човешка личност е съставена от душа и тяло, така и Христос е съставен от Божество и човечество. Защото тук става въпрос за личност, влизаща в състава на вида, а Христос не е такава личност, защото за Него няма общ вид, към който Той да би могъл да бъде отнесен. Затова и казваме, че в Христа е станало съединение между две

съвършени природи - Божествена или човешка - не чрез смесване, сливане, примесване или разтваряне - както твърдели отхвърленият от Бога Диоскор, Евтихий и Север и техните отлъчени от Бога привърженици. По същия начин то не било и съединение между две различни лица или относително съединение: или по достойнство, или по еднаквост на волята, или по равновесие, или по едноименност, или по благоволение, както твърдели богоомразният Несторий, Диодор, Теодор Мопсуестски и демонското им сборище. Напротив, това съединение станало чрез съчетаване, тоест в единство на ипостаста, неизменяемо, неслитно, неизменно, неразделно и неразлъчно. И в две природи, пребиваващи съвършени, изповядваме една ипостас на въплътилия се Син Божий, като признаваме в Него същата ипостас на Божеството и човечеството Му и изповядваме, че двете природи остават в Него цели след съединяването. Не считаме, че всяка природа съществува отделно и самостоятелно, а ги считаме за взаимно съединени в една сложна ипостас. Считаме това съединение за същностно, тоест истинско, а не за въображаемо. Считаме го за същностно не в този смисъл, че двете природи са съставили една сложна природа, но в смисъл, че са се съединили помежду си в една сложна ипостас на Сина Божий и са запазили същностната разлика помежду си. Защото създаденото си остана създадено и несъздадено; смъртното се запази смъртно и безсмъртното - безсмъртно; описуемото - описуемо, неописуемото - неописуемо; видимото - видимо и невидимото - невидимо. "Едното блести с чудеса, а другото бе подложено на оскърбления" [169].

Словото усвоява човешки свойства, защото всичко, което принадлежи на светата Му плът, е същевременно и принадлежност на Словото. По същия начин и Самото Слово дава на плътта да участва в Неговите свойства по причина на взаимното общуване поради взаимно проникване и ипостасно съединяване на природите и поради това, че Един и Същ извършвал и присъщото за Бога, и присъщото за човека, в единия и другия начин (на съществуване) при взаимно общуване между едната и другата (природа). Затова и е казано, че Господа на славата бе разпнат (1Кор. 2:8), макар Божествената Му природа да не страдала. И обратно, за Сина Човечески се казва, че преди страданието Си Той е бил на небето, както казал Сам Господ (Иоан. 3:13). Защото Същият Господ на славата по природа наистина стана Син Човечески, тоест човек, и считаме, че Му принадлежат както чудесата, така и страданията, макар да вършел чудеса по божествената Си природа, а страдания да търпял по човешката Си природа. Защото знаем, че както ипостаста в Него е една, така се запазва и същностното различие между природите. Но как би се запазило различието, ако не би се запазило това, между което съществува различие? Защото различие има между неща, които действително се различават помежду си. Казваме, че по отношение на това, по което природите в Христа се различават помежду си, тоест по отношение на същността, Христос има допирни точки до крайности: по Божество - до Отца и Духа, по човечество - до Майка Си и до другите хора. А по отношение на това, как природите са съединени в Него, Той - казваме ние - се различава и от Отца, и от Духа, и от Майка Си, и от останалите хора, тъй като природите Му са съединени ипостасно, имайки една сложна Ипостас, по Която Той се различава както от Отца и от Духа, така и от Майка Си и от нас.

[167] Св. Максим Изповедник. Послание до Иоан Кубикуларий // PG 91.

[168] Анастасий Синаит, Пътеводител, 9. Леонтий Византийски. Против несторианите и евтихианите.

[169] Леонтий Византийски. Против несториани и евтихиани. Св. Лъв Велики. Писмо XXVIII до Флавиан, гл. 4 // PG 54, 765-771.

Глава 4. За взаимното общуване между свойствата

Вече многократно казахме, че същността е едно, а ипостаста - друго, и че същността означава общия вид, обхващащ ипостасите (лицата) от един вид, като например: Бог, човек, а ипостаста означава неделимото, например: Отец, Син, Свети Дух, Петър, Павел. Затова трябва да се знае, че имената Божество и човечество посочват същността или естеството; а имената Бог и човек се употребяват и за природата, когато например казваме, че Бог е непостижимо същество и че Бог е един, но то се разбира и в смисъл на ипостаси, когато частното приема названието на общото, например, когато Писанието казва: Затова, Боже, Твоят Бог Те помаза (Пс. 44:8). В дадения случай с името Бог Писанието е обозначило Отца и Сина. А когато казва: Имаше един човек в земята Уц

(Иов. 1:1), под думата човек Писанието разбира единствено Иов.

Затова, като признаваме в нашия Господ Исус Христос две природи и една ипостас, съставена от двете природи, когато имаме предвид природите, ги наричаме Божество и човечество; а когато имаме предвид ипостаста, съставена от двете природи, Го наричаме или Христос - от двете природи заедно, а също - Богочовек и възплъттил се Бог, или пък - от едната от съставлящите Го природи - Го наричаме ту само Бог и Син Божий, ту само човек и Син Човечески; в някои случаи - само от висшите, а в други - от нисшите Му свойства. Защото Един и Същ еднакво е Син Божий и Син Човечески: вечно пребъдва като Син Божий от Отца безпричинно, а Син Човечески стана напоследък поради човеколюбие [170].

Но говорейки за Божеството Му, ние не Му приписваме свойствата на човешката природа. Така не казваме, че Божеството е подложено на страдание или че е сътворено. По аналогичен начин, и като говорим за плътта или за човешката Му природа, не им приписваме свойствата на Божеството, не казваме например, че плътта Му или човешката Му природа не е сътворена. А по отношение на ипостаста - независимо от това, дали я назоваваме с име, взето от двете или от едната от съставлящите я природи, ѝ приписваме свойствата и на двете природи. Така Христос - име, означаващо заедно и едната, и другата природа - се нарича и Бог, и човек, и сътворен, и несътворен и подложен, и неподложен на страдание. По същия начин, когато по една от съставлящите Го природи (тоест по Божествената) се нарича Син Божий и Бог, тогава приема свойствата и на съсъществуващата природа, тоест на плътта. Така Той се нарича Страдащ Бог и разпнат Господ на славата не понеже е Бог, а понеже Сам е и човек. По същия начин, когато Христос се нарича човек и Син Човечески, Той приема свойства и отличителни белези на Божественото естество и се нарича предвечен Младенец, безначален човек - не понеже е Младенец и Човек, а понеже, бидейки предвечен Бог, напоследък станал Младенец. И това е принципът на взаимно предаване на свойствата, когато всяка от двете природи предава на другата свойствата си поради тъждественост на ипостаста и взаимно проникване между природите. Затова можем да кажем за Христа: Този е нашият Бог (...) Той се яви на земята и живя между людето (Вар. 3:36, 38); а също: този човек е несъздаден, неподложен на страдание и неописуем.

[170] Св. Григорий Богослов. Слово 29.

Глава 5. За броя на природите

Изповядваме една природа в Божеството, но казваме, че в Него действително има три Ипостаси. Твърдим, че всичко, което е свързано с природата и същността (на Божеството), е просто; а разлика между Ипостасите считаме, че има единствено по отношение на три свойства. Едната няма причина за битието Си и се нарича Отец. Втората има причина за битието Си и се нарича Син. Третата има причина за битието Си и изхожда. При това знаем, че тези Ипостаси са неотделими Една от Друга, неразделни са помежду си, съединени са и неслитно проникват една в друга. Те са и съединени без сливане, тъй като и след съединяването си остават три Ипостаси, и същевременно са обособени Една от Друга без разделяне. Защото, макар всяка Ипостас да е самостоятелна Сама по Себе Си или да е свършена Ипостас и да има Свое собствено свойство или Свой специфичен начин на съществуване, при все това трите Ипостаси са съединени по същност и по естествени свойства, и понеже не се отделят и не се отдалечават от ипостаста на Отца, Те са и се наричат един Бог. По същия начин и в божественото, неизказано и превъзхождащо всеки ум и разбиране домостроителство на нашето спасение изповядваме две природи - Божествена и човешка - на Едното от Лицата на Света Троица, Бог Слово, нашия Господ Исус Христос, които са се сближили и са се съединили помежду си, но една сложна, съставена от двете природи Ипостас. Твърдим, по-нататък, че двете природи и след съединяването в една сложна Ипостас, тоест в Един Христос, запазват целостта си и съществуват реално, както и техните природни свойства, и че както са съединени без сливане, така и се различават помежду си и се изброяват без разделяне. Както трите Лица на Света Троица са съединени без сливане и се различават и изброяват без разделяне и броят им не поражда в Тях нито разделяне, нито разлъчване, нито отчуждаване, нито расичане, тъй като считаме Отца и Сина и Светия Дух за един Бог, така и природите в Христа, макар да са съединени, са съединени неслитно; и макар да проникват една в друга, не допускат нито изменение, нито превръщане на една в друга. Защото

всяка природа запазва природното си свойство неизменно. Затова, макар природите да могат да бъдат изброявани, това изброяване не въвежда разделение, тъй като Христос, съвършен и по Божество, и по човечество, е един. Защото изброяването само по себе си не е причина за разделяне или съединяване, а означава само количеството на това, което се брой, независимо от това, дали то ще бъде съединено помежду си, или разделено. Съединени са например, когато казваме, че някоя стена е изградена от петдесет камъка; а са разделени например, когато казваме, че на някое равно място има петдесет камъка. И още, казваме, например, че двете природи в горящия въглен - природата на огъня и природата на дървото - от една страна, са съединени, а от друга, са разделени, защото природата на огъня е една, а природата на дървото - друга. При това ги съединява и разделя друг принцип, а не броят им. Затова, както трите ипостаси на Божеството, макар да са съединени помежду си, не могат да бъдат наречени една ипостас, без да се допусне сливане и да се премахне различието между ипостасите, така и двете природи в Христа, съединени ипостасно помежду си, не могат да бъдат наречени една природа - за да не се допусне унищожаване, сливане и несъществуване в действителността на тяхното различие [171].

[171] Св. Василий Велики. Писмо 38; За Светия Дух, гл. 17 * PG 32, 323-340, 143-148.

Глава 6. За това, че в Една от Ипостасите на Божеството цялата Божествена природа е съединена с цялата човешка природа, а не част от едната - с част от другата [172]

Общото и видовото се оказва такова по отношение на частното, което влиза в обема му. Затова същността като вид е обща, а лицето е частно. Но то е частно не защото има една част от природата, а друга няма, а защото е едно на брой, едно от неделимите, влизащи в състава на целия вид. За лицата се казва, че се различават по брой, а не по природа. А на личността се приписва същност, защото във всяка от еднородните личности се намира цялостна същност. Затова личностите се различават една от друга не по същност, а по случайни особености, които са отличителни белези, и при това - отличителни белези на личността, а не на природата. Защото ипостаста се определя като Същност заедно с отличителните особености. Следователно личността има както общо (видово), заедно с отличителните особености, така и самостоятелно битие; а същността няма самостоятелно битие, а се забелязва в личностите. Затова, когато страда една отделна личност, се казва за цялата природа, към която принадлежи тази личност, че е пострадала в лицето на една от своите личности; но не е необходимо всички личности от същия вид да страдат заедно със страдащата личност.

По този начин изповядваме, че цялата Божествена природа по съвършен начин се намира във всяко от Лицата на Божеството: цялата е в Отца, цялата е в Сина, цялата е в Светия Дух. Затова и Отец е съвършен Бог, и Синът е съвършен Бог. Твърдим също, че и при въчовечаването на едно от Лицата на Светата Троица - Бог Слово - Божествената природа в Едно от Своите Лица цялата и изцяло се е съединила с цялата човешка природа, а не част от едната - с част от другата. Понеже в Него (тоест в плътта Му. - св. И. Д.) телесно обитава всичката пълнота на Божеството (Кол. 2:9). И богоносният ученик на апостола Дионисий, вещ в божествените неща, казва, че в едно от Своите Лица Божеството изцяло е влязло в общение с нас. Впрочем това не ни принуждава да твърдим, че всички, тоест Трите Лица на Светото Божество са се съединили ипостасно с всички човешки личности. Защото Отец и Светият Дух не са участвали във въплъщението на Бог Слово по никакъв друг начин, освен единствено с благоволение и желание. Твърдим, че цялата същност на Божеството се е съединила с цялата човешка природа. Бог Слово, Който ни създаде в началото, не пренебрегна нищо от онова, което бе вложил в естеството ни, а възприе всичко - тялото, разумната и мислеща душа и техните свойства, тъй като живо същество, лишено от някои от тези принадлежности, вече не е човек. Защото Той Целият възприе мен целия и Целият се съедини с всички, за да дари спасение на целия (човек). В противен случай това, което не би било прието, би останало неизцелено [173].

И така, Словото Божие се съедини с плътта чрез посредничеството на ума, който заема средно положение между чистотата на Божеството и грубостта на плътта [174]. Защото умът, от една страна, е ръководно начало както на душата, така и на плътта. От друга страна, умът е най-чистата

част на душата; а Бог е ръководното начало и на ума; и когато Христовият ум получава позволение от страна на Стоящия по-горе, то той проявява своята върховна власт. Но той се подчинява и следва Стоящия по-горе и извършва това, което Божествената воля желае [175].

И умът, както и плътта, стана вместилище на ипостасно съединеното с него Божество, а не събитател, както се заблуждава проклетото мнение на еретиците, които, размишлявайки по материален начин за невестественото, казват: "Не може една мяра да побере две мери". А по какъв начин Христос би могъл да бъде наречен свършен Бог и свършен човек, единосъщен с Отца и с нас, ако в Него част от Божествената природа се бе съединила с част от човешката природа? [176] Казваме, че природата ни е възкръснала от мъртвите, възнесла се е и е седнала отдясно на Отца не в смисъл, че всички човешки личности са възкръснали и са седнали отдясно на Отца, а в смисъл, че цялата ни природа е възкръснала и седи отдясно на Отца в Христовата ипостас. Действително и божественият апостол казва: възкреси ни с Него и ни постави на небесата в Христа (Ефес. 2:6).

Твърдим също и че съединението е произлязло от общи същности. Защото всяка същност е обща за лицата, обхванати от нея, и е невъзможно да се намери частна природа или същност, принадлежаща само на едно отделно лице. В противен случай би трябвало да наричаме едни и същи личности и единосъщни, и различносъщни и да назоваваме и Светата Троица по отношение на Божеството и единосъщна, и разносъщна. И така, във всяка от ипостасите на Божеството се съзерцава една и съща природа. И когато казваме, че природата на Словото се е въплътила, то, съгласно учението на блажените Атанасий и Кирил, разбираме, че Божеството се е съединило с плътта. Затова и не можем да кажем: "Природата на Словото пострада", защото в Него не Божеството страдало. А казваме, че пострада човешката природа в Христа, като при това разбираме, разбира се, не че са пострадали всички човешки личности, а изповядваме, че Христос е пострадал с човешката Си природа. Затова, като казваме: природа на Словото, обозначаваме Самото Слово. А Словото има и обща (с другите лица на Божеството) същност, и индивидуално лично свойство.

[172] Тази глава е насочена против северианите, които, учейки, че отделните лица на всяка природа са също толкова на брой частни същности на една обща същност, казвали, че и в Иисус Христос една част от Божествената природа се е съединила с една част от човешката, а не цялата Божествена - с цялата човешка. Северианите са опровергани от Евлогий Александрийски. Св. Иоан Дамаскин опровергава и Арий, който отнема от Христос душата, и Аполинарий, който отнема от него човешкия ум.

[173] Св. Дионисий Ареопагит. За Божиите имена, 2. Св. Григорий Богослов. Първо послание до Кледоний.

[174] Противно на различните лъжливи тълкувания на тези думи на св. Иоан Дамаскин, те трябва да се разбират в смисъл, че умът - разумната душа - е сякаш среда и връзки, съединяващи тези крайности, тоест Бога и плътта. Св. Иоан Дамаскин заимства това от св. Григорий Богослов (Слово 1), който казва: "Бог се съедини с плътта посредством душата и отдалечените предмети са съединени чрез родството на посредстващото начало и с двете". В Слово 51 казва, че умът е средостение между Бога и плътта: "Умът се съединява с ума като по-близък и по-родствен, и чрез него - с плътта, като чрез посредстващ между божеството и грубостта".

[175] Св. Григорий Богослов. Слово 3, 38. Първо послание до Кледоний.

[176] Св. Григорий Богослов. Второ послание до Кледоний.

Глава 7. За едната сложна Ипостас на Бог Слово

И така, казваме, че Божествената Ипостас на Бог Слово е съществувала вечно и преди всяко време - проста, несложна, несъздадена, безтелесна, невидима, неосезаема, неопикуема, имаща всичко, което и Отец има, различаваща се от Ипостаста на Отца по начин на раждане и по лично свойство, свършена, никога неотделяща се от Ипостаста на Отца. А в последните дни (Евр. 1:2) Словото, без да се откъсва от лоното на Отца, неопикуемо, безсеменно и непостижимо, както единствено То знае, се всели в утробата на Светата Дева и в предвечната Си Ипостас възприе плът от Светата Дева.

И намирайки се в утробата на Света Богородица, Бог Слово бе, разбира се, пак във всичко и над

всичко, но бе (предимно) в Нея чрез действието на въплъщението. И така, Бог Слово се въплъти, като възприе от Богородица начатъка на нашия състав - плътта, оживотворена от мислеца и разумна душа, така че самата Ипостас на Бог Слово стана ипостас за плътта, и след като до този момент бе проста, Ипостаста на Словото стана сложна [177], съставена от две свършени природи - Божествена и човешка. И тази Ипостас има в Себе Си както характерното и отличително свойство на Бог Слово - божествено Синовство, - по което тя се различава от Отца и Духа, така и характерните и отличителни свойства на плътта, по които тя се отличава и от Майката, и от останалите хора. Въплътеният се Бог Слово има в Себе Си и свойствата на Божествената Природа, чрез които е съединен с Отца и Духа, и признаците на човешката природа, чрез които е съединен и с Майката, и с нас. А освен това, въплътителото се Слово се различава както от Отца и Духа, така и от Майка Си и от нас по това, че е едновременно Бог и човек. Защото считаме това за най-отличителното свойство на Христовата Ипостас.

Затова изповядваме, че Той е единственият Син Божий и след въплъщението; пак Той е и Синът човечески, един Христос, един Господ, единствен единороден Син и Слово Божие, Иисус - нашият Господ. И почитаме ражданията Му: едното - предвечно от Отца, което е над всяка причина, слово, време и природа; и другото - което стана през последните дни заради нас, по наше подобие и свръх нас. Заради нас - защото е заради нашето спасение; по наше подобие - защото Бог Слово стана човек от Жена и се роди в обичайния след зачеването срок [178] свръх нас - защото се роди не от семе, а от Светия Дух и от Света Дева Мария свръх закона на зачеването. И не проповядваме за Него нито само като за Бог, лишен от нашата човешка природа, нито само като за човек, лишавайки Го от Неговото Божество, нито като за Бог и човек поотделно; а проповядваме, че Той - Един и Същият - е едновременно Бог и човек, свършен Бог и свършен човек, целият Бог и целият човек, Един и Същ - цялостен Бог заедно с плътта Му и цялостен човек заедно с пребожественото Му Божество. Като Го наричаме свършен Бог и свършен човек, с това изразяваме пълнотата и отсъствието на какъвто и да бил недостатък в природите; а като казваме, че Той е свършен Бог и свършен човек, обозначаваме единичността и неделимостта на Ипостаста.

Изповядваме също една природа на въплътителото се Бог Слово - Като казваме: въплътителото се обозначаваме същността на плътта, съгласно учението на блажения Кирил. Затова Словото и се въплъти, и не загуби невеществеността Си, и цялото се въплъти, и цялото си остава неопишимо (неограничено). По плът То се смалва и се ограничава, а по Божество остава неограничено, тъй като плътта Му не се разпространи според степента на безпределността на Божеството Му. Христос целият е свършен Бог, но не всичко в Него е Бог; защото Той е не само Бог, но и човек. По същия начин Той е свършен човек, но не всичко в Него е човек; защото Той е не само човек, но и Бог. Думата всичко обозначава природата, а думата целият - Ипостаста, както думата един посочва природата, а думата друг - Ипостаста [179].

Трябва да се знае също, че макар да казваме, че (двете) природи на Господ проникват една в друга знаем, че проникването принадлежи единствено на Божествената природа, тъй като тя преминава през всичко и прониква във всичко както иска, а през нея нищо (не преминава и не прониква). Тя предава свършенствата си на плътта, сама оставайки безстрастна и непричастна към страстите на плътта. Защото щом слънцето, правейки ни участници в своите сили, не участва в нашите дела, то Творецът и Господарят на слънцето в много по-голяма степен остава Такъв.

[177] Срв.: Св. Максим Изповедник, Epist. ad Petr.: Господ по Своята природа е Бог и Син Божий, прост, безтелесен, съвечен на Отца; поради човеколюбието Си Той стана човек; и заради нас Този, Който по природа е прост и безтелесен, стана сложен и телесен".

[178] 177. В някои преписи се среща κἄι νόμῳ κηῖσεως (и според закона на зачеването), което не противоречи на следващото малко по-надолу ὑπέρ νόμον κηῖσεως (свръх закона на зачеването), тъй като първият израз има предвид Неговото раждане, според човешкия обичай с оглед на времето, което Той прекарал в утробата на Девата", а вторият посочва особеността на раждането Му, а именно - че то станало "от Девица" (вж. Ioann. Scythopol. in 4 epist. Dionys.).

[179] Св. Григорий Богослов. Първо послание до Кледоний.

Глава 8. Към онези, които изследват това - към непрекъснато или

към разделено количество трябва да се отнасят естествата в Господа?

Ако някой се интересува от естествата на Господа - към непрекъснатото или към разделено количество трябва да ги отнасяме, - отговаряме, че естествата на Господа не са нито едно тяло, нито една повърхност, нито една линия, нито време, нито място, за да ги считаме за непрекъснатото количество. Защото всичко това се изчислява непрекъснато, като едно. Трябва да се знае, че се изчисляват само предмети, които се различават един от друг, и не се изчисляват предмети, които с нищо не се различават. В каквото отношение предметите се различават помежду си, в такова те и се изчисляват. Например Петър и Павел - доколкото те представляват едно - не се изчисляват. Като представляват едно цяло по отношение на своята същност, те не могат да се наричат две естества; а като се различават по отношение на своята ипостас, те се наричат две личности. Следователно изчисляването има отношение към предметите, които се различават помежду си; и в каквото отношение отделните предмети се различават един от друг, в такова те и се изчисляват [180].

И така, по отношение на ипостаста естествата в Господа са неслято съединени помежду си, а по начина и вида на своето различие са неразделно разделени. И в каквото отношение те са съединени помежду си, в такова не се изчисляват, тъй като не по отношение на ипостаста казваме, че Христос има две естества. А в каквото отношение естествата са разделени неразделно, в такова се изчисляват, тъй като в Христос има две естества, по начина и вида на тяхното различие. Бидейки съединени ипостасно и прониквайки се взаимно, те са съединени неслято, при което всяко от тях запазва в цялост своята естествена отлика. Затова, по вида на тяхното различие и бидейки изчисляеми само в едно отношение, естествата в Христос могат да се считат за разделно количество.

И така, един е Христос, съвършен Бог и съвършен Човек. На Него се покланяме с Отца и Духа с едно поклонение, в едно с пречистата Му плът. Не казваме, че плътта не е достойна за поклонение, тъй като поклонението ѝ се въздава в единната ипостас на Словото, която и за плътта е станала ипостас. Не на твартата служим, понеже се покланяме на плътта на Господа не като на проста плът, а като на съединена с Божеството, и защото двете Негови естества се възхождат към едното Лице и единната ипостас на Бог Слово. Стахувам се да се докосна до горящия въглен, защото с дървото е съединен огънят. Покланям се едновременно на двете естества в Христос, защото с Неговата плът е съединено Божеството. Не прилагам четвърто лице към Троицата - да не бъде! - но изповядвам едното Лице на Бог Слово и на Неговата плът. Троицата е останала Троица и след възплъщението на Словото [181].

[180] Леонтий Византийски. За сектите, раздел 3.

[181] Кирил Александрийски. Апологетик срещу Теодорит.

Глава 9. Отговор на въпроса: "Има ли (в Христа) природа без ипостас?"

Макар да няма природа, съществуваща без ипостас, както и същност без лице, тъй като и същността, и природата биват съзерцавани в ипостаси и лица, от това не следва задължително, че природи, които са съединени ипостасно една с друга, трябва да имат - всяка поотделно - своя ипостас. Същност природите, съединяващи се в една ипостас, могат и да не бъдат безипостасни, нито - всяка от тях да има собствена ипостас, но и двете природи могат да имат една и съща ипостас. Една и същата Ипостас на Словото, като стана ипостас на две природи, не позволява на нито една от тях да бъде безипостасна, както не им позволява да бъдат и разноипостасни помежду си. И тя не е ипостас ту на едната природа, ту на другата, а винаги е ипостас на двете природи неразделно и неразлъчно. Ипостаста не се дели и не се раздробява на части и не отделя една своя част за едната природа, и друга - за другата, а винаги е ипостас на едната и другата природа неразделно и всецяло. Защото плътта на Бог Слово не получи битие в своя самостоятелна ипостас и не стана друга ипостас в сравнение с ипостаста на Бог Слово, а като получи в нея ипостас, стана

по-добре да кажем, приета в Ипостаста на Бог Слово, а не съществуваща самостоятелно, в своя отделна ипостас. Затова тя и не съществува безипостасно, и не въвежда в Троицата нова ипостас [182].

[182] Леонтий Византийски. За сектите, раздел 7-и. Север, по свидетелството на Леонтий, твърдял: "Ако говорите за две природи, то те или имат ипостас, или не. Ако имат ипостас, то вие въвеждате две лица, двама Христосовци, двама сина. Ако пък нямат ипостас, значи не съществуват в природата на нещата". Именно това лъжеучение опровергава св. Иоан Дамаскин в IX глава.

Глава 10. За Трисветата песен

Оттук считаме за богохулна и добавката към Трисветата песен, направена от празномислещия Петър Кнафевс [183], тъй като тя въвежда четвърто лице и поставя отделно Сина Божий - ипостасната Сила на Отца, и отделно Разпнатия, сякаш друг в сравнение с Този, Който се нарича Крепък, или допуска страдание на Светата Троица и разпва Отца и Светия Дух заедно със Сина. Нека бъде далеч от нас това богохулно и самоволно внесено празнословие! Защото разбираме думите Свети Боже за Отца, впрочем, като отделяме името Божество не само за Него, а като изповядваме и Сина и Светия Дух като Бог. Отнасяме думите Свети Крепки към Сина, без да лишаваме от крепкост Отца и Светия Дух. Прилагаме думите Свети Безсмъртни към Светия Дух, но не поставяме Отца и Сина извън безсмъртието, а разбираме всички божествени наименования просто и безусловно за всяка Ипостас, като подражаваме на божествения апостол, който казва: Ние обаче имаме един Бог Отец, от Когото е всичко, и ние сме у Него, и един Господ Иисус Христос, чрез Когото е всичко и ние сме чрез Него (1Кор. 8:6), и един Свети Дух, в Когото сме всички, и всички сме в Него.

А и Григорий Богослов на едно място казва така:

(В думите): Ние обаче имаме един Бог Отец, от Когото е всичко, и един Господ Иисус Христос, чрез Когото е всичко, и един Свети Дух, в Когото сме всички, както и изразите: "от Когото, чрез Когото, в Когото" не разсичат природата, защото (в противен случай) и предлозите, и редът на имената не биха се изменяли, а представят свойствата на една и неслята природа. И това е ясно от факта, че на друго място те (посочените изрази) отново се събират в едно - стига да прочетем добросъвестно при същия апостол следното: Всичко е от Него, чрез Него и у Него. Нему слава вовеки, амин (Рим. 11:36).

Защото божествените и свещени Атанасий, Василий, Григорий и целият сонм богоносни отци свидетелстват, че Трисвятото е изречено не само по отношение на Сина, но по отношение на цялата Света Троица, а именно, че с тройното Свят светите серафими ни възвестяват трите Ипостаси на свръхестественото Божество, а с едната дума Господ посочват единната същност и царство на богочалната Троица. Действително Григорий Богослов казва:

"Така, Светая Светих, покривана от серафими и прославяна с трикратно "Свят", събиращо се в едно господство и божество - за което по изключително прекрасен и възвишен начин е любомъдърствал някой преди нас".

И съставителите на църковната история разказват, че по времето на архиепископ Прокъл, когато жителите на Константинопол отправяли към Бога молитви поради изпратено от Бога бедствие, едно момче било грабнато от народа и в такова състояние било научено от ангели на Трисветата песен: Свети Боже, Свети Крепки, Свети Безсмъртни, помилуй нас! И щом момчето било върнато и разказало на какво било научено, всички запели химна и предотвратили настъпващата беда. Разказва се също, че на светия велик Четвърти Вселенски събор, имам предвид проведения в Халкидон, Трисветата песен е била изпята по този начин, защото така се разказва в актовете на същия свети Събор.

И така, наистина смешно и окаяно е, че с безразсъдното си мнение Кнафевс потъпка, уж поправяйки, Трисветата песен, преподадена чрез ангели, удостоверена с прекратяване на бедствие, подкрепена и утвърдена от събор на толкова много свети отци, а преди това пята от серафимите за ознаменуване на Триипостасното Божество, сякаш (Кнафевс) превъзхожда серафимите! Каква дързост, за да не кажа - какво безумие! А ние - дори демоните да се късат от злоба - произнасяме така: Свети Боже, Свети Крепки, Свети Безсмъртни, помилуй нас!

[183] Κναφεύς = γναφεύς = тепавичар = fullo. Петър Кнафевс (Γνῦτει) = тепавичар - монофизит, два пъти бил гонен от катедрата си (в Антиохия) по времето на Лъв. Василиск го връща в Антиохия през 477 година. Но пак по негово време, през 485 г., след подписване на Енотикона, получава Антиохийската катедра и е признат от Александрийския епископ за законен епископ. Почива през 488 година. Още като презвитер, под предлог да опровергае Несториевата заблуда, Петър Фулон (Кнафевс) добавил към Трисветата песен: (Свети Боже, Свети Крепки, Свети Безсмъртни), Който е разпнат за нас, (помилуй нас). Сирийските яковити и арменците допускат това изопачаване, понеже приписват на Божествената природа на Христа кръстни страдания подобно на теопасхитите. При това, мнозина считали, че според Фулон или Самата Троица се обявява като прикована към кръста, или че е разпнат някой друг, а не Синът. Това нововъведение родило нова ерес.

Глава 11. За природата, (която се съзерцава в целия) вид (същества) и в неделимото (тоест във всяко отделно същество от даден вид); за разликата между съединение и въплъщение; и за това, как трябва да се разбира изразът "Една природа на Бог Слово - въплътена"

Природата може да бъде съзерцавана или с чисто съзерцание, тъй като сама по себе си тя не съществува самостоятелно, или общо във всички еднородни ипостаси, като взаимно свързваща ги, и (в този случай) се нарича природа, съзерцавана в (даден) вид (същества); или пък абсолютно същата природа с прибавените случайни особености на отделната същност (на отделното същество) на отделния екземпляр), се нарича природа, съзерцавана в неделимото, бидейки тъждествена с това, което се съзерцава в (целия) вид. И така, Бог Слово, като се въплъти, възприе не природата, която се съзерцава с чисто съзерцание, защото това би било не въплъщение, а измама и призрак на въплъщение, (възприе) и не тази природа, която се съзерцава в (целия) вид, тъй като не възприе всички личности на (човешката) природа, а (възприе) природата, която е в неделимото, тъждествена с тази, която е във вида. Защото Той възприе начатъка на нашето смесване (или плът) - не този, който би съществувал сам по себе си и преди се наричаше неделим, а (нашата природа), която получи битие в Неговата ипостас. Защото самата Ипостас на Бог Слово стана ипостас за плътта и в този смисъл Словото стана плът (Иоан. 1:14), разбира се, без превръщане, и плътта стана Слово - без изменение, и Бог (стана) човек, понеже Словото е Бог и човекът е Бог поради ипостасното съединение. И така, едно и също е да кажеш: " (човешка) природа на Словото" и "природа на Словото в неделимото". Защото този израз, в собствен и изключителен смисъл, не означава нито неделимото, тоест лицето, нито съвкупността от лица, а общата природа, съзерцавана и познаваема в едно от лицата.

Всъщност едно е съединение, а друго - въплъщение. Съединение означава само съчетаване, но не показва откъде е произлязла тази връзка. А въплъщение или - което е същото - въчовечаване, означава съчетаване с плът или с човек, както нажежаването на желязото обозначава съединяването му с огъня. Затова сам блаженият Кирил, обяснявайки във второто послание до Сукенс израза: Една природа на Бог Слово - въплътена, казва следното: "Ако, след като кажем: Една природа на Словото, замълчим и не добавим: въплътена, сякаш изключвайки домостроителството (на въплъщението), то може би не биха се оказали неправдоподобни думите на онези, които престорено питат: "Ако (в Христа) има една природа, то къде е пълнотата на човешката (Му) природа? Или по какъв начин (в Него) пребивава същност, съответстваща на нашата?". Но тъй като с думата въплътила се се внася указание и за пълнотата на човешката природа, и за същността, еднаква с нашата, то нека да престанат да се опират на тръстиков жезъл". И така, тук той употребил "природа на Словото" вместо "природа". Защото, ако бе приел природата за ипостас, то не би било неуместно да каже това и без да добавя думата въплътила се, защото, като говорим просто за една ипостас на Бог Слово, не грешим. По подобен начин и Леонтий Византийски разбрал казаното в смисъл на природа, а не на ипостас. А блаженият Кирил (в Апологетиката по повод порицанието на Теодорит за втория анатематизъм) казва: "Природата на Словото, тоест ипостаста, която е Самото Слово". Затова изразът "природа на Словото" не

означава нито само една ипостас, нито съвкупност от ипостаси, а общата природа, изцяло съзерцавана в ипостаста на Словото.

И така, това, че природата на Словото се е въплътила, тоест съединила се с плътта, (наистина) е казано. Но и досега не сме чували, природата на Словото да е пострадала по плът, а сме научени, че Христос пострада по плът, така че изразът природа на Словото не обозначава Лицето. Затова не ни остава нищо друго, освен да кажем, че да се въплътиш означава да се съединиш с плът, а изразът Словото стана плът означава, че самата Ипостас на Словото, без да се измени, е станала ипостас на плътта. Казано е и че Бог стана човек, и човекът - Бог, защото Словото, бидейки Бог, без да се измени, стана човек. Но никога не сме чували Божеството да е станало човек или да се е въплътило или да се е въчовечило. А сме научени на това, че Божеството се съедини с човечеството в една от Своите Ипостаси; това, че Бог приема образ, тоест чужда същност, а именно - еднаква с нашата - (наистина) се говори. Защото името Бог се употребява за всяка от Ипостасите, но не можем да употребим думата Божество за Ипостасите. Защото не сме чували, че само Отец е Божество, или че само Син е Божество, или че само Светият Дух е Божество; тъй като думата Божество обозначава природата, а думата Отец (обозначава) Ипостаста, както думата човечество (обозначава) природата, а (името) Петър - ипостас. А думата Бог обозначава и общността на човечеството и природата и се употребява еднакво за всяка Ипостас - подобно на думата човек. Имащият божествена природа е Бог, а имащият човешка природа е човек.

Освен всичко това трябва да се знае, че Отец и Светият Дух не са участвали във въплъщението на Словото по никакъв друг начин, освен чрез божествени знамения и с благоволение и желание [184].

[184] Св. Дионисий Ареопагит. За Божиите имена, 2 // PG 3, 644.

Глава 12. За това, че Светата Дева е Богородица, против несторианите [185]

Прославяме Светата Дева като Богородица в собствен и истински смисъл. Защото както Родилият се от Нея е истински Бог, така и Родилата истинския Бог, въплътил се от Нея, е истинска Богородица. Казваме, че Бог се е родил от Нея не в смисъл, че Божеството на Словото е получило начало от Нея, а в смисъл, че Самото Божие Слово, родено от Отца извън времето, безначално и вечно пребиваващо с Отца и Духа, в последните дни (Евр. 1:2) заради нашето спасение се всели в утробата на Светата Дева и се въплъти и роди от Нея, без да се измени.

Защото Светата Дева роди не обикновен човек, а истински Бог, не просто Бог, а въплътен Бог, не донесъл тялото Си от небето и преминал през Нея като през канал, а възприел от Нея единосьщна с нас плът и я приел в Своята собствена ипостас. Защото, ако тялото бе пренесено от небето, а не бе взето от природа, еднаква с нашата, то каква нужда би имало от въплъщение? Въчовечаването на Бог Слово стана, за да може съгрешилата, паднала и покварена природа да победи съблазнилият я тиранин и така да се освободи от тлението, както казва божественият апостол: Понеже както смъртта дойде чрез човека, тъй и възкресението от мъртви дойде чрез Човека (1Кор. 15:21). Ако първото е вярно, то вярно е и второто [186].

И ако (апостолът) казва: Първият Адам е от земя, земен; вторият Адам е Господ от небето (1Кор. 15:47) [187], то той не твърди, че тялото е от небето, а само обяснява, че Той не е обикновен човек [188], защото ето, апостолът Го нарекъл и Адам, и Господ, обозначавайки едновременно и едното, и другото. Защото Адам означава: произлязъл от земя. А произлязъл от земя ясно означава природата на човека, образувана от прах. А с думата Господ се посочва божествената същност. Апостолът казва още: Бог изпрати Своя Син (Единороден), Който се роди от жена (Гал. 4:4). Не казал: "чрез жена", а: от жена. С това божественият апостол посочил, че именно Единородният Син Божий и Бог е Този, Който произлязъл от Девата като човек, и че именно Роденият от Девата е Син Божий и Бог. А се е родил по телесен начин, тъй като станал човек не като се вселил в предварително създаден човек, сякаш в пророк, а като Сам същностно и истински станал човек, тоест като дал в Своята Ипостас битие на плът, одушевена от словесна и разумна душа, и Сам станал за нея ипостас. Защото това означава изразът Който се роди от жена. А и как Самото Слово

Божие би се озовало под закона, ако не бе станало единосъщен на нас човек?

Оттук справедливо и истинно наричаме Света Мария Богородица, защото това име съдържа цялото тайнство на домостроителството. Защото, щом като родилата е Богородица, значи Роденият от Нея е непременно Бог, но и непременно човек. Защото как от жена би могъл да се роди Бог, съществуващ преди вековете, ако не бе станал човек? И щом като именно Роденият от жена е Бог, значи очевидно един и същ е и Роденият от Бог Отец по божествена и безначална същност, и Роденият в последните времена от Девата по тази същност, която е получила начало и е подвластна на времето, тоест по (човешка) природа. И това обозначава едната Ипостас и двете природи, и двете раждания на нашия Господ Иисус Христос.

В никакъв случай не наричаме Светата Дева **Христородица** [189], защото това оскърбително наименование бе изобретено от нечистия, гнусен **Несторий** [190], съсъд на безчестието, с цел унизяване на думата Богородица и лишаване на Богородица, Която единствена наистина е превъзнесена с чест над всяка твар, от чест - пък макар Несторий и баща му - сатаната - да се късат от злоба.

Защото и цар Давид може да бъде наречен Христос, тоест помазаник, и първосвещеник Аарон също може да бъде наречен такъв, тъй като тези служения - както царското, така и жреческото - са били съпроводжани (при встъпването в тях) с помазване. А и всеки богоносен човек може да бъде наречен Христос, но не Бог по природа - в какъвто смисъл и отхвърленият от Бога Несторий дръзна да нарече Родения от Дева - Богоносец [191].

Но да не бъде, да кажем или да помислим, че Той е Богоносец. Напротив (нека винаги да казваме и да мислим, че Той е) възплътен Бог! Защото Самото Слово стана плът, бидейки носено в утробата от Девица, (а от Нея излезе) Бог заедно с възприетата човешка природа, тъй като и тя бе обожествена от Словото, едновременно с получаването на битие, така че едновременно се случиха три събития: възприемане, битие, обожествяване на човешката природа от Словото. И по този начин Светата Дева е мислена като и се нарича Богородица не само заради (божествената) природа на Словото, но и заради обожествяването на човешката природа, чието едновременно и приемане, и битие се извърши по чудесен начин: приемане, разбира се, на Словото, а битие в Самото Слово - на плътта.

Самата Божия Майка свръхестествено послужи за това, Създателят да стане твар и Бог и Творецът на всичко да се възплъти, обожествявайки възприетата човешка природа, при което, в същото време, съединението запазва съединените природи такива, каквито са влезли в съединението - имам предвид не само Божествената, но и човешката природа на Христа; и онова, което ни превъзхожда, и онова, което е еднакво с нас.

Защото не стана така, че (човешката природа), която преди това бе еднаква с нашата, впоследствие да стане нещо повече от нас, а винаги - от първия момент на съществуването - съществуваха и едната, и другата, и затова още от момента на зачеването човешката природа получи битие в Самото Слово.

Човешкото (в човешката природа на Христа) е такова по природа, а присъщото на Бога и божественото е свръхестествено. Той притежаваше и свойствата на одушевената плът, понеже Словото ги прие поради възплъщението, като възникващи по съвсем естествен начин в хода на естественото развитие [192].

[185] Несторий и гностиците твърдели, че тялото Господне, което или било паднало от небето, или било съставено от елементи, преминало през Мария като през канал, но не било родено от нея, и че затова тя не може да бъде наричана Богородица. Опровергавайки еретиците и лъжеучителите, св. Иоан Дамаскин използва Първо послание на св. Григорий Богослов до Кледоний. Блажени Теодорит твърди, че името Богородица е взето от апостолското предание (lib. V Haer. fab. c. 18). Дори Александър Иераполски, който бил доста предан на Несторий, признавал, че думата *θεοτόκος* е православна и общоразпространена.

[186] Св. Григорий Богослов. Първо послание от Кледоний.

[187] Така цитира този текст св. Иоан Дамаскин, като и на двете места вместо човек, поставя Адам, може би, използвайки (1Кор. 15:45).

[188] От 1Кор. 15:47 Аполинарий прави извод, че Христос няма същата природа, каквато е имал и Адам. Свети Григорий Нисийски го опровергава без особени усилия, като използва следващите стихове от същата глава на посланието. Много неща по този въпрос могат да се намерят и в трудовете на св. Атанасий Велики против този еретик и в "Първо послание до Кледоний" от св.

Григорий Богослов.

[189] Христотόκος - Христородица - дума, измислена с цел отстраняване на по-превъзходната и по-древна дума (тоест на думата Богородица), и не бива да се употребява.

[190] Несторий - Константинополски патриарх от 428 до 431 година. Нарича Пресвета Богородица Христородица, Иисус Христос - Христос, а не Емануил, приема само външно, временно съвместяване на двете природи в Иисус Христос; вижда във възплъщението на Божеството само Неговото обитаване в човешката природа, в живота на Иисус Христос - подкрепа и украсяване на човешката природа с Божествена. Затова Христос според Несторий е само Богоносец, придобил Божеството.

[191] Свети Василий Велики (в "За Светия Дух", гл. 5; Homil. de nativ.; Беседа върху псалом 55) нарича плътта на Христа θεοφόρος - богоносна. Когато Несторий, опирайки се на авторитета на св. Василий, решил да учи, че Христос е богоносен човек, св. Кирил Александрийски се изказал против това, Христос да бъде наричан θεοφόρος άνθρωπος. Разбира се, едно е да наречеш Христовата плът богоносна, и друго - да наречеш Христа богоносен човек. В първия случай същностното единение на плътта с Божеството не се изключва, а във втория Синът Божий не се различава от светите хора. Срв. Второ писмо на св. Григорий Богослов до Кледоний (за Аполинарий).

[192] Св. Кирил Александрийски. Против Несторий, кн. 1.

Глава 13. За свойствата на двете природи

Като изповядваме, че Единият и Същ наш Господ Иисус Христос е съвършен Бог и съвършен човек, твърдим, че Той притежава всичко, което и Отец притежава, освен неродеността, и притежава всичко, което първият Адам е притежавал, с изключение на греха, тоест (притежава) тяло и словесна и разумна душа.

Твърдим също, че в съответствие с двете природи Той притежава двойни свойства, принадлежащи на двете природи: две естествени действия - божествено и човешко, и две естествени свободи - божествена и човешка, както и мъдрост и знание - божествени и човешки.

Бидейки единосъщен на Бога и Отца, Той свободно желае и действа като Бог. Но бидейки единосъщен и на нас, Той свободно желае и действа и като човек. Защото Негови са чудесата, Негови са и страданията.

Глава 14. За двете воли и свободни действия на нашия Господ Иисус Христос

Тъй като в Христа има две природи, твърдим, че в него има и две естествени воли и две естествени действия. И тъй като Ипостаста на двете Му природи е една, твърдим, че Един и Същ желае и действа естествено - според двете природи, от които, в които и които е Христос, нашият Бог; но желае и действа не разделно, а съединено, тъй като желае и действа във всяка от двете природи, с участието на другата от тях. Защото който има една същност, има и едно желание и едно действие; а който има различна същност, има и различна воля и различно действие. И обратно: който има същите желание и действие, и същността му е същата; а който има различни желания и действия, и същността му е различна [193].

Затова в Отца и Сина и Светия Дух от тъждествеността на действието и на волята разпознаваме тъждествеността на природата. А в божественото домостроителство от различието между действията и волите разпознаваме и различието между природите, а като знаем за различието между природите, изповядваме и различие между волите и действията. Защото, както броят на природите на Единия и Същ и единен Христос - ако мислим и говорим благочестиво за Него - не разделя единния Христос, а удостоверява запазващото се и в самото съединение различие между природите, така и броят на същностно присъщите на природите Му воли и действия - тъй като Той желаше и действаше за нашето спасение според двете природи - не въвежда разделяне - да не бъде! - а само доказва запазването. Защото наричаме волите и действията естествени, а не ипостасни. Говоря за самата сила на желанието и действието, по силата на която желаещото и действащото желае и действа. Ако признаем волята и действието за лични свойства, ще бъдем

принудени да кажем, че трите Лица на Светата Троица се различават помежду си по воля и действие.

Трябва да се знае, че не е едно и също да желаеш и да желаеш по някакъв (определен) начин. Да желаеш изобщо, както и да виждаш изобщо, е принадлежност на природата, тъй като това е присъщо за всички хора. А да пожелаем по някакъв (определен) начин, както и да виждаме по един или друг начин, добре или зле - това вече зависи не от природата, а от свободния ни избор. Действително не всички хора желаят еднакво. Ще приемем същото и относно действията. Защото това - да желаеш, да виждаш, да действаш по някакъв (определен) начин - е начин на употреба на волята, зрението и способността за действие, присъщ само за ползващия тези способности и отличаващ го от другите по едно или друго различие [194].

И така, това - да желаеш изобщо, се нарича воля или способност да желаеш; и то е разумен стремеж и естествена воля. А това - да желаеш по някакъв (определен) начин или пък да желаеш нещо, което подлага на желание, (предполага наличието на) обект на желанието и желание по свободен избор (θελημα υνωρικον). Това, което по природа е способно да желае, се нарича притежаващо свойство да желае. Например Божествената природа, както и човешката, е способна да желае. А желаещ е този, който използва волята си, или определено лице, например Петър. Затова, тъй като Христос е един и Ипостаста Му е една, то един и същ е Искащият и така, както е присъщо за Бога, и така, както е присъщо за човека. И тъй като Той има две природи - способни да желаят, защото са разумни, понеже всичко разумно е и способно да желае (изобщо) и има свобода на избор (между определени неща), то ще кажем, че в Него има две воли или две природни способности да желае. Той - Същият - е способен да желае в съответствие и с двете Си природи, тъй като е възприел естествено присъщата ни сила да пожелаем. И тъй като Христос е един и Искащият в съответствие с всяка от двете природи е Един и Същ, то трябва да кажем, че обектът на желание в Него е един и същ. И това не е защото Той е искал само онова, което искал по природа - като Бог, - защото желанието да яде и да пие и други подобни не са присъщи за Божеството; но Той имал и желаниа, които се отнасяли към свойствените за природата на човека, без това да противоречи на свободата на избор, а вследствие на свойствата на природите. Защото Той естествено желаел нещо тогава, когато и Божествената Му воля желаела това и позволявала на плътта да страда и да върши това, което е присъщо за нея.

А това, че желанието е присъщо на човека по природа, е ясно от следното. С изключение на божествения живот, има три вида живот: растителен, сетивен и разумен. За растителния живот е присъщо движение, подпомагащо храненето, растежа, раждането. За сетивния живот е присъщо движение, съответстващо на природното влечение; за разумния и разсъждаващ живот е присъщо свободното движение. И така, ако на растителния живот по природа му принадлежи движение, подпомагащо храненето, и на сетивния живот - движение, съответстващо на природното влечение, то, следователно, на разумния и разсъждаващ живот му принадлежи свободно движение. А свободното действие не е нищо друго освен желание. Затова Словото, като стана одушевена и разсъждаваща и притежаваща свободно действие душа, стана и способно да желае [195]. По-нататък. Не е нужно да се учим на това, което принадлежи на природата. Защото никой не се учи да мисли или да живее, или да чувства глад или жажда, или да спи. Но не се учим и да пожелаем. Следователно това - да пожелаем, е присъщо на природата. И още: ако в безсловесните същества природата управлява, а в човека, движещ се свободно, в съответствие със своето желание, тя самата бива управлявана, то, следователно, човекът по природа притежава способността да желае. И още: щом като човекът е създаден по образа на блаженото и свръхестествено Божество, а Божието естество по природа има способност да прави свободен избор и да желае, то, следователно, и човекът, като Негов образ, по природа има способност да прави свободен избор и да желае. Защото отците са определили способността за правене на свободен избор като желание.

При това, ако способността да желаеш е присъща на всички хора и не може да се каже, че тя е присъща на едни, а не е присъща на други; а това, което е налице във всички, характеризира природата в неделимите от този вид, то, следователно, човекът по природа притежава способността да желае [196].

И пак: ако природата не търпи нито прибавяне, нито отнемане, а способността да желаеш принадлежи еднакво на всички хора, а не на едни - в по-голяма степен, а на други - в по-малка, то, следователно, човекът по природа притежава способността да желае. Оттук следва, че щом човек по природа притежава способността да желае, то и Господ, не само като Бог, но и поради това, че

стана човек, по природа притежава способността да желае. Защото, както възприе нашата природа, така възприе в природата и нашата воля. Затова отците се изразявали, че Той е отпечатал в Самия Себе Си нашата воля.

Ако волята не принадлежи на природата, то тя или принадлежи на ипостаста, или е противна на природата. Но ако волята би принадлежала на ипостаста, то Синът би имал воля, различна от волята на Отца, тъй като ипостасното свойство характеризира само една ипостас. А ако волята би била противна на природата, то тя би означавала отпадане от природата. Защото противното на природата е разрушително за съответстващото на природата [197].

Бог и Отец на всичко има желание или като Отец, или като Бог. Но ако Той би имал желание като Отец, то би било друго в сравнение с желанието на Сина. Защото Синът не е Отец. А ако Той има желание като Бог, а и Синът е Бог, и Светият Дух е Бог, то, следователно, желанието е свойство на природата, тоест природно (свойство). И още. Ако в нещо - както казват отците - волята е една, в него и същността е една, и ако при това в Христа има една воля - както на Божеството Му, така и на човечеството Му, - то и същността им би била една и съща) [198].

И обратно: щом като - както казват отците - различие между природите не би могло да се прояви в едно желание, то е необходимо (едно от двете): или говорещите за едно желание да не предполагат в Христа различие между природите, или да не говорят за едно желание.

И по-нататък. Както казва Божественото Евангелие, Господ, като отиде в пределите Тирски и Сидонски, и като влезе в една къща, не желаше никой да Го узнае; ала не можа да се укрие (Марк. 7:24). Щом като Божественото Му желание е всемогъщо, а пък Той не е могъл да се укрие, макар и да искал, то, следователно, Той не могъл, понеже бил пожелал като човек и (изобщо) притежавал способност да желае като човек [199].

Евангелието казва още: И като стигнаха на мястото (Мат. 27:33), казва: жеден съм (Иоан. 19:28). И дадох Му да пие вино [200], смесено с жлъчка; но Той вкуси и не иска да пие (Мат. 27:34). И така, ако Той е ожаднял като Бог, и вкусил, и не искал да пие, следователно е бил подложен и на страдание като Бог, тъй като жаждата и вкусването са страдателни състояния. Ако пък е ожаднял не като Бог, то, без съмнение, (ожаднял) като човек и като човек притежавал способност да желае. И блаженият апостол Павел казва: бидейки послушен дори до смърт, и то смърт кръстна (Филип.. 2:8). Послушанието е подчиняване на воля, която съществува реално, а не на някаква нереална воля. Защото не ще наречем безсловесното животно послушно или непослушно. И като стана послушен на Отца, Той стана такъв не като Бог, а като човек. Защото като Бог Той нито е послушен, нито е непослушен, тъй като това е присъщо на подчинените същества, както казва богоносният Григорий. Следователно Христос притежавал способността да желае и като човек [201].

Като наричаме желанието естествено, имаме предвид не принудителното, а свободното желание. Защото, ако е разумно, то непременно е и свободно. Не само божествената и несъздадена природа не търпи никаква принуда, но същото важи и за разумното творение. А това е очевидно: Бог, бидейки по природа благ, по природа - Творец, по природа - Бог, не е Такъв в резултат на необходимост. Защото кой може да Го принуждава [202]?

Трябва да се знае, че когато говорим за свобода, влагаме различен смисъл: един - по отношение на Бога, друг - по отношение на хората. Защото по отношение на Бога (тази дума може да бъде разбрана) в свръхестествено значение. По отношение на ангелите - така, че изпълнението следва веднага след вземането на решение и не допуска никакъв промеждутък от време. Защото действително, имайки свобода по природа, ангелът я използва безпрепятствено, понеже не изпитва нито противодействие от страна на тялото, нито нападение отвън. А по отношение на хората - в смисъл, че по време решението е преди изпълнението. Защото макар да е свободен и по природа да притежава свобода, при човека има и нападения от страна на дявола, и (противодействащо) движение на тялото. И така, поради това нападение и поради тежестта на тялото при него изпълнението закъснява в сравнение с решението. И така, щом като Адам доброволно послушал (съблазнителя) и вкусил, понеже пожелал (това), следователно най-напред в нас пострадала (от греха) волята. А щом като най-напред е пострадала волята, но възплътлото се Слово не я е възприело заедно с природата, следователно не сме се освободили от греха [203].
Още. Ако способността да желаем свободно, присъща за нашата природа, е Негово дело, а възплътлото се Слово не я е възприело - това е или защото е пренебрегнало Своето създание като недобро, или защото поради завист към нас не е искало да излекува тази способност, лишавайки ни от пълно изцеление и показвайки Самото Себе Си подвластно на страст, тъй като

или не е искало, или не е могло да ни изцели напълно.

От друга страна, невъзможно е да се говори за каквото и да е нещо, което е едно, а е съставено от две воли, както говорим за (една) ипостас, състояща се от (две) природи. Първо - защото събиране позволяват неща, съществуващи самостоятелно и съзерцавани в собствен, а не в друг смисъл. Второ, ако допуснем събиране на волите и действията, ще бъдем принудени да говорим за събиране и на другите природни свойства, (например): сътвореност и несътвореност, видимост и невидимост и др. Пък и как да наречем волята, съставена от две воли? Защото е невъзможно да наречем нещо сложно с имената на нещата, от които е съставено. Защото в противен случай ще трябва да наречем и съставеното от (две) природи природа, а не ипостас. При това, ако признаем в Христа една сложна воля, то по отношение на волята ще Го разграничим от Отца, тъй като волята на Отца не е сложна. И така, остава да признаем единствената Ипостас на Христа за сложна и обща - както за природите, така и за природните Му свойства [204].

По отношение на Господ е невъзможно да се говори за свободен избор и свободно решение. Защото свободният избор е отношение към нещо, което е било подложено на преценка, (направена) след изследване и обмисляне на нещо непознато, тоест след съставяне на мнение (за него). След него следва свободно решение, което избира за себе си и предпочита едно нещо пред друго. А Господ, бидейки не обикновен човек, а заедно с това и Бог, и знаейки всичко, не е имал нужда нито от разглеждане или изследване, нито от обмисляне и преценка. Той по природа има склонност към доброто и отвращение към злото. Така казва и пророк Исаия: докле се научи да отхвърля лошото, ще избере доброто. Защото, преди младенец да се научи да отхвърля лошото, ще избере доброто (Ис. 7:15, 16). Думата преди показва, че Той не като нас в резултат на търсене и обмисляне, но бидейки Бог и започвайки Божествено да съществува по плът, тоест след като ипостасно се е съединил с плътта, по силата на самото Си битие и всезнание, владеел доброто по природа. Защото добродетелите са естествени и естествено и еднакво се намират у всички, макар не всички да вършим в еднаква степен това, което е в съответствие с природата. Защото чрез престъплението изпаднахме от естествено състояние в противоестествено. А Господ отново ни издигна от противоестественото състояние в естествено. Защото това означават думите: по образ и по подобие (Бит. 1:26). По същия начин и подвижничеството, и подвижническите трудове са изнамерени не с цел придобиване на добродетел, като привнасяна отвън, а с цел, да смъкнем от себе си чуждия и противен на природата порок. По подобен начин постигаме ефекта да се прояви естественият блясък на желязото - като с усилие снемаме ръждата, намираща се на желязото, която за него не е естествена, а е произлязла от нехайство.

Впрочем, трябва да отбележим, че думата $\gamma\upsilon\omega\mu\eta\varsigma$ има много оттенъци и значения. Понякога тя означава увещание, наставление, както казва божественият апостол: За девствениците нямам заповед от Господа, но ви давам съвет ($\pi\alpha\rho\alpha\iota\nu\epsilon\iota\varsigma$) (1 Кор. 7:25). А понякога означава съвещание - например, когато пророк Давид казва: Против Твоя народ съставиха коварен заговор ($\gamma\upsilon\omega\mu\eta\nu$) (Пс. 82:4), а понякога - присъда, както при Даниил: Защо такава страшна повеля ($\psi\eta\phi\omicron\varsigma$) от царя? (Дан. 2:15). А понякога означава вяра, мнение или начин на мислене, и казано най-общо, думата $\gamma\upsilon\omega\mu\eta$ има двадесет и осем значения [205].

[193] Св. Лъв Велики. Писмо XXVIII, до Флавиан, гл. 4 // PL 54, 768. Св. Василий Велики. Писмо 189 // PG 32, 692-696.

[194] Св. Максим Изповедник. Диалог с Пир // PG 91, 289, 292.

[195] Св. Максим Изповедник. Диалог с Пир // PG 91, 301.

[196] Св. Максим Изповедник. Пак там, 304.

[197] Св. Максим Изповедник. Пак там.

[198] Св. Григорий Нисийски. Антиретик против Аполинарий.

[199] Св. Максим Изповедник. Диалог с Пир // PG 91, 321.

[200] Така е при св. Иоан Дамаскин: $\omicron\iota\nu\omicron\nu$ = вино = $\upsilon\iota\nu\iota\mu$.

[201] Св. Максим Изповедник. Диалог с Пир // PG 91, 321.

[202] Св. Максим Изповедник. Диалог с Пир // PG 91, 293.

[203] Св. Максим Изповедник. Диалог с Пир // PG 91, 325.

[204] Св. Максим Изповедник. Диалог с Пир // PG 91, 296.

[205] Св. Максим Изповедник. Диалог с Пир // PG 91, 312.

Глава 15. За действията в нашия Господ Исус Христос

Твърдим, че в нашия Господ Исус Христос и действията са две. Като Бог и единосъщен на Отца, Той притежава еднакво (с Него) божествено действие, а като Такъв, Който стана човек и е единосъщен на нас, имаше действие, присъщо за човешката природа.

Но трябва да се знае, че едно е действие, друго е това, което е способно да действа, друго - това, което е произведено от действието, и друго е действащ. Действието е активно и самостоятелно движение на природата. А това, което е способно да действа, е самата природа, от която произлиза действието. Това пък, което е произведено от действието, е резултатът от действието. Действащ е лицето или използващият действието. Впрочем и действие се нарича "това, което е произведено", както и това, което е произведено, се нарича действие, както сътвореното нещо (κτίσμα) се нарича творение (κτίσις). Така например казваме: цялото творение (πᾶσα ἡ κτίσις), обозначавайки сътворените неща (τὰ κτίσματα).

Трябва да се знае също, че действието е движение и то по-скоро се извършва, отколкото извършва, както казва Григорий Богослов в "Слово за Светия Дух": "ако има действие, очевидно то ще се извършва, а няма да извършва, и щом бъде извършено, ще се прекрати" [206].

Трябва да отбележим още, че и самият живот е действие, при това - първоначално действие на живото същество; действие е и всяка функция на живото същество - както подпомагащата храненето и растежа, тоест физическата функция, така и движението, съответстващо на влечението, тоест проявата на сетивната функция, така (най-накрая) и разумното и свободно движение. Действието е резултат от прилагане на сила. И така, ако виждаме всичко това в Христа, следователно трябва да кажем, че в Него е имало и човешко действие.

Действие е и мисълта, която най-напред възниква в нас. И това е просто и непроявяващо се навън действие, тъй като умът сам невидимо поражда мислите си, без които той не би могъл и да бъде наречен ум. Действие е, на следващо място, и изваждането на показ и разкриването чрез произнасяне на думи на това, което е постигнато чрез размишляване. Това действие вече не е просто и оставащо без проявяване навън, а вече се съзерцава във външно проявяване, бидейки съставено от мисъл и слово. И самото отношение, което действащият има към това, което върши, е действие. И самият резултат от действието (понякога) се нарича действие. И първото принадлежи само на душата; второто - на душа, служеща си с тяло; третото - на тяло, одушевено с разумна душа; а четвъртото е резултатът. Защото умът, като предвиди какво ще стане, така и действа посредством тялото. Затова върховната власт принадлежи на душата; защото тя използва тялото като инструмент, като го ръководи и насочва. Друго е действието на тялото, управлявано от душа и привеждано в движение. Към извършването от тялото се отнасят усещането, задържането и сякаш обхващането на това, което се върши. А към извършването от душата принадлежи съставянето сякаш на образ и представа за ставащото. Така и по отношение на нашия Господ Исус Христос силата на чудотворствата бе действие на Божествената Му природа. А делата на ръцете Му и това, че пожелал и рекъл: Искам, очисти се (Мат. 8:3), бе действие на човешката Му природа. Разчупването на хлябовете (вж. Иоан. 6:11) и това, че прокаженият чул: Искам, било резултат от Негово човешко действие; а умножаването на хлябовете (вж. Иоан. 6:11-13) и очистването на прокажения били резултат от Божествено действие. Защото с едното и с другото действие - с душевното и с телесното - Той проявявал едно и също тъждествено, еднакво и равно Свое Божествено действие. Както признаваме природите (в Христа) за съединени и взаимно проникващи една в друга и (при все това) не отричаме различието между тях, а (съвместно) и ги изброяваме, и ги признаваме за неразделни, така признаваме и съединението между волите и действията и отбелязваме различието, и изброяваме, и не въвеждаме разделяне. Както плътта (в Христа) и е обожествена, и не претърпя изменение на природата си, така и волята, и действието ѝ са обожествени, и не излязоха извън границите си. Защото Един е Този, Който е едновременно Бог и човек и Който желае и действа по единия и по другия начин, тоест по присъщия и за Бога, и за човека [207].

Затова, тъй като в Христа има две природи, необходимо е да говорим и за две действия в Него. Защото в когото природите са различни, в него са различни и действията, и в когото действията са различни, в него са различни и природите. И обратно: в когото природата е една, в него и действието е едно, в когото действието е едно, в него и същността е една - според учението на богоречивите отци. Затова е необходимо едно от двете: или тези, които говорят за едно действие в Христа, да признаят и една същност (в Него); или - ако действително се придържахме към истината

и съгласно евангелското и отеческото учение изповядваме две същности (в Него, заедно с това ще трябва да изповядваме в Него и две съпътстващи ги по съответен начин действия. Защото, бидейки единосъщен на Бог Отец по Божество, Христос трябва да Му бъде равен и по отношение на действието, а бидейки единосъщен на нас по човечество, Той трябва да ни бъде равен и по действие. Блаженият Григорий, епископ Нисийски, казва: "В когото действието е едно, в него, без съмнение, и силата е една". Защото всяко действие е резултат от сила. Но е невъзможно в несътворена и сътворена природа да има една природа или една сила, или едно действие. А ако почнем да говорим за едно действие в Христа, ще припишем на Божеството на Словото страдателни състояния, присъщи на разумната душа - имам предвид страх, печал, предсмъртна мъка [208].

А ако някой каже, че светите отци, беседвайки за Светата Троица, са твърдели: "В когото същността е една, в него и действието е едно, и в когото същността е различна, в него и действието е различно", и че не бива да пренасяме отнасящото се за учението за Бога върху възплъщението, ще отговорим: ако отците са казали това само по отношение на учението за Бога, ако след възплъщението Синът няма еднакво с действието на Отца действие, то Той няма да има и тъждествена същност (с Него). Но в такъв случай, към кого ще отнесем думите: Моят Отец досега работи, и аз работя (Иоан. 5:17)? И още: Синът нищо не може да твори Сам от Себе Си, ако не види Отца да твори; защото, което твори Той, това твори също и Синът (Иоан. 5:19). Също: макар на Мене и да не вярвате, на делата повярвайте (Иоан. 10:38). И: делата, които аз върша в името на Моят Отец, те свидетелствуват за Мене (Иоан. 10:25). Още: Както Отец възкресява мъртви и оживотворява, тъй и Синът оживотворява, които иска (Иоан. 5:21). Всичко това показва, че Синът и след възплъщението не само е единосъщен на Отца, но има и едно и също действие с Него [209]. Освен това, щом като промисълът за света принадлежи не само на Отца и Светия Дух, но и на Сина, и след възплъщението, а промисълът е действие, следователно, Той и след възплъщението има едно и също действие с Отца.

Щом като от чудесата сме разбрали, че Христос е единосъщен на Отца, а чудесата са Божие действие, следователно и след възплъщението Той има едно и също действие с Отца.

Ако действието на Божествената и човешката природа в Христа е едно, то би било сложно. И тогава би се получило или че Той има действие, различно от действието на Отца, или че и действието на Отца е сложно. Ако пък действието би било сложно, то очевидно и природата също би била сложна.

Може би някой ще каже, че заедно с действието се въвежда (отделно) лице. Тогава ще отговорим, че ако заедно с действието се въвежда лице, то съвсем логично трябва да направи и обратния извод, тоест, че заедно с лицето ще бъде въведено и действие. Но тогава, съответно на Трите Лица или на Трите Ипостаси на Светата Троица, ще трябва да допусне и три действия, или пък в съответствие с едното действие да признае и едно Лице и една Ипостас. Но светите отци единодушно са учили, че за имащите една и съща същност е присъщо и едно действие [210]. Освен това, ако заедно с действието се въвежда лице, то препоръчващите да не се говори нито за едно, нито за две действия в Христа, препоръчват да не се говори нито за едно Негово Лице, нито за две.

В нажежения меч се запазват както двете природи - на огъня и желязото, - така и двете действия, заедно с техните резултати. Желязото притежава силата да разсича, а огънят - да изгаря; и разсичането е резултат от действието на желязото, а изгарянето е резултат от действието на огъня. При това различието между едното и другото се запазва както при разсичане, придружено от изгаряне, така и при изгаряне, придружено от разсичане, макар след съединяването (между желязото и огъня) нито изгарянето да може да съществува без разсичане, нито разсичането - без изгаряне. Заради двойното естествено действие (на нажежения меч) не говорим за два нажежени меча, както и заради единството на нажежения меч не смесваме същностното им различие. Така и в Христа - за Божествената Му природа е присъщо божествено и всемошно действие, а за човешката Му природа е присъщо действие, съответстващо на нашето. Резултат от човешко действие на Господ било (например) това, че Той хванал ръката на момичето и я вдигнал, а резултат от Божествено действие било това, че го върнал към живот (вж. Лук. 8:54, 55). Тези действия са различни, макар в действията на Богочовека те да са наразделни едно от друго. Но ако поради факта, че в Господ има една Ипостас, признаваме в Него едно действие, тогава въз основа на това, че в Него има една Ипостас, би следвало да допуснем и една същност. По-нататък. Ако говорим за едно действие в Господа, ще трябва да го наречем или Божествено, или човешко,

или нито едното, нито другото. Но ако го наречем Божествено, ще говорим за Него само като за Бог, непритежаващ нашата човешка природа. Ако пък го наречем човешко, богохулно ще Го сметем за обикновен човек. А ако не го наречем нито Божествено, нито човешко, не ще можем да сметем Господ нито за Бог, нито за човек, не ще можем да Го сметем за единосъщен нито на Бог Отец, нито на нас. Защото ипостасното тъждество е произлязло в резултат от съединяването (на природите), но не така, че с това да се премахне различието между природите. А щом различието между природите се запазва, то ясно е, че трябва да се запазят и действията им. Защото не съществува природа, лишена от действие [211].

Ако действието на Владиката Христос е едно, то би трябвало да бъде или сътворено, или несътворено. Средно действие между тях няма, както няма и средна природа. Ако е сътворено, то би показвало (в Христа) само сътворена природа; а ако е несътворено, то би характеризирало само несъздадената същност. Защото принадлежащото на природата трябва да съответства напълно на своята природа, тъй като е невъзможно да съществува природа, в която да не достигат естествени свойства. А действие, съответстващо на природата, не получава битие отвън. Очевидно е също, че природа без съответстващо ѝ действие не може нито да съществува, нито да бъде познаваема. Чрез това - как действия, всяко същество удостоверява собствената си природа - по отношение на неизменяемостта в нея.

Ако действието в Христа би било едно, то едно и също действие би извършвало и божествени, и човешки дела. Но нищо от съществуващото, оставайки в присъщите за природата си граници, не може да извършва противоположни действия. Така например огънят не може едновременно да нагрява и да охлажда, водата - да мокри и да изсушава. А как Този, Който по природа е Бог и по природа стана човек, извършваше чудеса и претърпяваше страдания и едно и също действие? Щом Христос е възприел човешки ум, тоест разумна и мислеща душа, то Той несъмнено е мислил и винаги ще мисли. А размишляването е действие на ума. Следователно Христос има и винаги ще има действие и като човек [212].

Всемирният и велик свети Иоан Златоуст във Второ слово от своето "Тълкувание на книгата "Деяния на светите апостоли" "казва": "Ако някой нарече и страданието Му действие, няма да сгреша. Защото с това, че изтърпя всичко, Той извърши това велико и чудно дело, като разруши смъртта и извърши всичко останало" [213]. Ако всяко действие се определя като самостоятелно движение на някоя природа - както обясняват запознати с този въпрос хора - то известна ли е на някого неподвижна или абсолютно бездейна природа, или може ли да се намери такова действие, което да не е движение на природна сила? "Никои здравомислещ не би могъл да допусне, че природното действие на Бог и на творението е едно" - казва блаженият Кирил [214]. Не човешката природа възкресява Лазар (вж. Иоан. 11:43, 44) и не божественото могъщество пролива сълзи: сълзите са присъщи за човешката природа, животът - за ипостасния Живот. Впрочем и едното, и другото са общи и за двете поради тъждествеността на Ипостаста. Един е Христос и едно е Лицето Му или Ипостаста, но при все това Той има две природи - Божествена и човешка. Затова, от една страна, естествено произлизащата от Божествената природа слава поради тъждеството на Ипостаста стана обща и за двете природи; от друга страна, и унизителното, произхождащото от плътта, стана общо за всяка от двете природи. Защото Този, Който е и едното, и другото, тоест Бог и човек, е Един и Същ, и на Един и Същ принадлежат Божествени и човешки свойства. Защото, макар божествените знамения да бяха извършвани от Божествената природа, това ставаше не без участието на плътта; а това, което бе унизително, го вършеше плътта, но не отделно от Божеството. Защото Божеството бе съединено и със страдащата плът, оставайки си безстрастно и правейки страданията спасителни; и с действащото Божество на Словото бе съединен свят ум, разбиращ и осъзнаващ какво се извършва [215].

Макар да предава на тялото Своите съвършенства, Божествената природа не участва в страданията на плътта. Защото не може да се каже, че както Божеството действало в Христа посредством плътта, по същия начин и плътта Му чувствала страдание посредством Божеството. Защото плътта Му получила наименование оръдие на Божеството. И така, макар още от момента на зачеването да нямало никакво разделяне между едната и другата природа, а през цялото време (на земния живот) действията на едната и на другата природа да принадлежали на едно Лице, при все това в никакъв случай не сливаме това, което било абсолютно неразделно, а по качеството на делата разбираме кое на коя природа е принадлежало.

И така, Христос действа в съответствие и с едната, и с другата Си природа, и всяка от природите Му действа в Него с участието на другата. Словото извършва това, което е присъщо за Него, а

именно - господствени и царствени действия, по силата на неограничеността и могъществото на Божеството; а тялото (извършва присъщото за него) в съответствие с волята на съединеното с него Слово, собственост на Коего е станало. Защото то не се устремявало при свои собствени подбуди към задоволяване на естествените си потребности и не по свои собствени подбуди се отдалечавало от тягостното и го избягвало, или пък търпяло това, което му се случвало отвън, а се задвижвало в съответствие с природата си така, както Словото искало и за целите на домостроителството допускало тялото да страда и да върши присъщото за него, та посредством делата на природата да бъде удостоверена истината [216]. Бидейки заченат от Девица, Христос получил битие по свръхестествен начин. Точно по същия начин извършвал и присъщите за хората дела така, че превъзхождал (обикновения) човек; (например), ходел със земни нозе по вода не защото водата се превръщала в земя, а защото чрез превъзхождащата природата сила на Божеството тя се уплътнявала до такава степен, че не се разливала и не поддавала под тежестта на материалните нозе. Защото Христос вършеше и това, което е присъщо за човека, не като обикновен човек, понеже бе не само човек, но и Бог; затова и страданията Му бяха животворни и спасителни. Той извършваше и делата, принадлежащи на Божеството, не по присъщия за Бога начин, защото бе не само Бог, но и човек - затова вършеше божествени чудеса с докосване и слово [217].

Ако пък някой каже: "Признаваме в Христа едно действие не за да отречем човешкото действие, а защото, ако съпоставим човешкото действие с Божието, като противоположно на него, ще трябва да го наречем страдание - ето защо и говорим за едно действие в Христа", на това ще отговорим: "На същото основание и признаващите в Христа една природа обясняват, че постъпват така не с цел да отстранят човешката природа, а защото, ако се съпостави човешката природа с Божиата, като противоположна на нея, ще трябва да бъде призната за подложена на страдание. Но ние не ще си позволим да наречем човешкото движение страдание, за да го различим от Божието действие. Защото състоянието на нито едно нещо не се познава и не се определя чрез съпоставяне или сравняване, (тъй като) в такъв случай съществуващите неща биха се оказали взаимно обвиняващи се едно друго (в недостатъци). Ако човешкото движение е страдание само поради това, че Божественото движение е действие, то несъмнено човешката природа ще бъде зла поради това, че Божествената природа е добра. И обратно, по аналогичен начин, Божественото движение би се наричало действие (само) поради това, че човешкото действие се нарича страдание, и Божествената природа би била добра само поради това, че човешката природа е зла. А и всички творения в този случай биха се оказали лоши и казалият: И видя Бог всичко, що създаде, и ето, беше твърде добро (Бит. 1:31), би излъгал.

А ние твърдим, че светите отци са назовавали по много начини човешкото движение в съответствие с представите, които са били в основата (на разсъжденията им в един или друг случай). Те са го наричали и сила, и действие, и различие, и движение, и свойство, и качество, и страдание - но не от гледна точка на различието му от Божественото движение. А са го наричали сила като постоянно и неизменяемо; действие - като характерно (за съществуването) и показващо го откъм страната, която е неизменна във всички същества от един вид, различие - като спомагащо за различаването (на едно същество от друго), движение - като разкриващо себе си навън, свойство - като твърда принадлежност (на вида), при това - само за един, а не за друг (вид), качество - като придаващо определеност на вида, страдание - като движимо. Защото всичко, което е от Бога и е след Бога, намирайки се в състояние на движение, страда, тъй като не е самодвижение или самосила. И така (отците наричали човешкото движение страдание) не в смисъл на противопоставяне (на Божественото движение), както вече бе казано, а в съответствие със значението, което е вложено в него от (Върховната) Причина, Която е устроила всичко. Затова и като говорели за човешкото движение съвместно с Божието, го наричали действие. Защото казалият: "Всяка от двете природи действа в съучастие с другата" [218], не е имал предвид нищо друго, освен същото, което и онзи, който казал: И като пости четирийсет дена и четирийсет нощи, най-сетне огладня (Мат. 4:2), защото, когато искал, (Христос) позволявал на природата да действа така, както е присъщо за нея. Същото разбират и онези, които говорят за различно действие в Него или за двойно действие или за едно и друго действие. Защото тези изрази само с различни думи означават две действия. Всъщност чрез смяната на наименованията често се показва и числото, в дадения случай - на Божественото и човешкото действие. Защото различаването предполага различие между действително съществуващи неща. А как ще се различава това, което не съществува? [219]

- [206] Св. Григорий Богослов. Слово 31.
 [207] Св. Максим Изповедник. Второ послание до Марин.
 [208] Св. Василий Велики. Писмо 38.
 [209] Св. Максим Изповедник. Диалог с Пир // PG 91, 348-349.
 [210] Пак там // PG 91, 336-337.
 [211] Св. Максим Изповедник. Пак там // Пак там, 337-340 и 341.
 [212] Св. Максим Изповедник. Пак там // PG 91, 340, 341, 344.
 [213] Св. Иоан Златоуст. Беседа първа върху Деяния на светите апостоли.
 [214] Lib. XXXII Thes., с. 2. "Citatur", act. 10 sextae synodi.
 [215] Св. Лъв Велики. Писмо XXVIII, до Флавиан // PL 54, 765-772.
 [216] Пак там.
 [217] Св. Дионисий Ареопагит. За Божиите имена, 2.
 [218] Лъв Велики. Писмо 10.
 [219] Св. Максим Изповедник. Диалог с Пир // PG 91, 349-352; св. Лъв Велики. Писмо 28, до Флавиан; св. Григорий Нисийски. Антиретик против Аполинарий.

Глава 16. Против онези, които казват: "Ако в човека има две природи и две действия, то в Христа трябва да се предполагат три природи и също толкова действия" [220]

Всеки отделен човек, състоейки се от две природи - от душа и тяло - и имайки ги в себе си в неизменен вид, справедливо може да бъде наречен (състоящ се) от две природи, тъй като и след съединяването (между душата и тялото) запазва естественото свойство на всяко от тях. Защото тялото (и след съединяването си с душата) не е безсмъртно, а е тленно; също и душата (и след съединяването си с тялото) не е смъртна, а е безсмъртна; и тялото не става невидимо, както и душата не става видима с телесни очи. Душата има способност да разбира, надарена е с разум, безтелесна е; а тялото е грубо, видимо и неразумно. А неща, които са противоположни помежду си по същност, не са от една природа. И така, душата и тялото имат различна същност.

И обратно. Щом като човекът е живо, разумно, смъртно същество, а всяка дефиниция изяснява подлежащите (на дефиниране) природи, то, от гледна точка на природата, свойството разумност не е едно и също със свойството смъртност. Следователно човекът - по дефиниция - се състои не (само) от една природа.

А дори понякога да се казва, че човекът се състои от една природа, то в такъв случай понятието природа се използва вместо понятието вид, когато казваме, че човек не се различава от човека по никакво различие на природата; но всички, имайки един и същ състав, и бидейки съставени от душа и тяло, и всеки - състоейки се от две природи, биват обхващани от едно определение. И това не е неоснователно, след като и свещеният Атанасий е нарекъл природата даже на всички твари, като сътворени, една. В словото си против хулещите Светия Дух той казва: "А това, че Светият Дух превъзхожда творението, различава се от природата на тварното битие и принадлежи към Божествената природа, може да се разбере от следното. Всичко, което се съзерцава съвместно и в много неща и не се намира в някое от тях в по-малко, а в друго - в по-голяма степен, се нарича същност". Затова, тъй като човекът е съставен от душа и тяло, то в този смисъл и се казва, че природата на хората е една. А по отношение на Ипостаста на Господ не можем да говорим за една природа, тъй като и след съединяването на природите всяка от тях запазва природното си свойство, а не съществува видово понятие Христос, така както не е имало и друг Христос - и от Божествена, и от човешка природа, Един и Същ и Бог, и човек [221].

По-нататък. Думата едно, разбирана по отношение на човека като вид и разбирана по отношение на същността, на душата и тялото, не означава едно и също нещо. По отношение на видовото понятие човек думата едно посочва това, което е абсолютно сходно във всички хора. А по отношение на същността на душата и тялото думата едно разрушава самото им битие, довеждайки ги до пълно унищожение, защото или едното ще се превърне в същност на другото, или от двете ще произлезе нещо друго и двете ще се изменят, или пък, пребивавайки в собствените си граници, те ще останат две природи, тъй като по отношение на същността тялото не е едно и също в

сравнение с това, което е безтелесно. И затова, макар да говорим за една природа на човека - не в смисъл на тъждественост на същностното качество на душата и тялото, а в смисъл, че неделимите, представляващи един вид, имат в себе си и нещо неизменно - съвсем не е задължително да говорим за една природа и в Христа, тъй като по отношение на Христа не съществува видово понятие, което да обхваща много неделими.

Освен това за всяко сложно нещо се казва, че се състои от елементи, които непосредствено влизат в състава му. Така например не казваме, че къщата е изградена от пръст и вода, а от тухли и греди. В противен случай и за човека би се наложило да кажем, че се състои поне от пет природи: от четирите елемента [222] и душа. Така и в нашия Господ Иисус Христос разглеждаме не частите на съставните Му части, а само частите, които непосредствено са влезли в състава (на Личността Му) - Божество и човечество.

При това, ако, казвайки, че в човека има две природи, бихме били принудени да признаем в Христа три природи, то и вие също, като твърдите, че човек е съставен от две природи, ще трябва да учите, че Христос е съставен от три природи. Същото трябва да се каже и за действията, защото задължително трябва да има действие, съответстващо на природата. А свидетел на това, че за човека и се говори, че се състои от две природи, и че съществува с две природи, е Григорий Богослов, който казва: "Защото две са природите - Бог и човек, също както и душата и тялото" [223]. И в "Слово за кръщението" той казва следното: "Тъй като сме двойствени - от душа и тяло, - и при това едната природа е видима, а другата - невидима, то и очистването е двойно, а именно: с вода и Дух" [224].

[220] 218. Тази глава е насочена против северианите. Св. Иоан Дамаскин казва, че макар човекът да се състои от противоположни по природа части, тоест от душа и тяло, при все това човешката природа е една (срв. III гл.), и Христос има две природи в истинския смисъл на думата, а не три. Същия възглед намираме и у бл. Леонтий в lib. De sect. act. 7 и в Против Несторий и Евтихий, книга първа - Лъжеучителите казвали: "Ако човекът се състои от две природи, то в Христа по необходимост трябва да се предполагат три природи". Леонтий между другото казва: "Душата и тялото не са части на Христа, а са части на частта; в противен случай би трябвало да признаем в Христа не само три, а много по-голям брой природи".

[221] Св. Атанасий Александрийски. Второ послание до Серапион.

[222] Земя, вода, въздух, огън.

[223] Св. Григорий Богослов. Първо послание до Кледоний.

[224] Св. Григорий Богослов. Слово 4.

Глава 17. За това, че в Господа природата на плътта и волята са обожествени

Трябва да се знае, че за плътта на Господ се казва, че е обожествена, станала е едно с Бога и Бог - не поради преобразуване или превръщане, или изменение, или сливане на природата, както казва Григорий Богослов [225]. "Една от природите се обожествила, другата е обожествена, и, ще се осмеля да кажа, стана едно с Бога; и Помазалият стана човек, и помазаното - Бог". Защото това стана не поради изменение на природата, а поради свързаното с Домостроителството ипостасно съединение, чрез което плътта е неразривно съединена с Бог Слово, както и поради взаимното проникване на природите една в друга - подобно на това, както говорим за проникването на огъня в желязото. Защото, както изповядваме въчовечаване без изменение и превръщане, така станало - както си представяме - и обожествяването на плътта. Защото с това, че Словото стана плът, нито То напусна областта на Божественото битие и не се лиши от присъщите Му подобаващи за Бога съвършенства, нито плътта, бидейки обожествена, претърпя преобразуване в състава си или в природните си свойства. И след съединението както природите останаха несмесени, така и свойствата им останаха неповредени. А плътта на Господ поради тясното, тоест ипостасно съединение с Бог Слово се обогати с божествени сили без при това ни най-малко да загуби естествените Си свойства, понеже извършваше божествени действия не със своя собствена сила, а поради съединяването на Бог Слово с нея, тъй като Словото проявяваше чрез плътта присъщото Му действие. Защото и нажеженото желязо изгаря не поради това, че по природа притежава

силата да изгаря, а поради факта, че получава това свойство от съединяването с огъня [226]. И така, една и съща плът сама по себе си бе смъртна, а по ипостасно съединение с Бог Слово - животворна. По подобен начин говорим и за обожествяване на волята - не в смисъл, че естественото движение се е изменило, а в смисъл, че то се е съединило с божествената Му и всемогъща воля и е станало воля на въчовечилия се Бог. Затова, когато искаше да се укрие (вж. Марк. 7:24), Господ не можа да стори това поради човешката Си воля, тъй като на Бог Слово Му бе угодно да покаже, че в Него действително се намира немощта на човешката воля. Но желанието Му да очисти прокажения се изпълни (вж. Мат. 8:3) поради съединението на човешката воля с волята на Божеството [227].

Трябва още да се знае, че обожествяването и на природата, и на волята е най-ясното и убедително доказателство както за двете природи, така и за двете воли. Защото, както нажежаването не превръща природата на нажежения предмет в природа на огъня, а показва и това, което е нажежено, и това, което е нажежило, и (по този начин) служи за обозначение не на едната, а на двете, така и обожествяването не изработва една сложна природа, а (удостоверява) двете природи и тяхното ипостасно съединение. И Григорий Богослов, (когато) казва: "едната от тях (от природите) обожествила, а другата е обожествена", с думите: "от тях" както и "едната" и "другата", показва всъщност двете (природи).

[225] Св. Григорий Богослов. Слово 45.

[226] Св. Григорий Богослов. Слово 39.

[227] Св. Григорий Богослов. Слово 29, 30.

Глава 18. Още за това, че в Господ има две воли и свободи, както и два ума, знания и мъдрости [228]

Като наричаме Христос съвършен Бог и съвършен човек, без съмнение, трябва да Му приписваме всички природни свойства както на Отца, така и на Майка Му. Защото Той стана човек с цел победеното да победи. Всемогъщият можеше да изтръгне човека изпод властта на мъчителя и с всемогъщата Си власт и сила; но в този случай мъчителят би получил повод да се оплаче, че е победил човека, но е претърпял насилие от Бога. Затова милосърдният и човеколюбив Бог пожела да превърне самия паднал в победител и стана човек, поправяйки подобното с подобно. Никой не ще оспори факта, че човекът е живо същество, надарено с мислене и разум. И наистина, как Бог би могъл да стане човек, ако би приел неодушевена плът или неразумна душа? Та нали това не е човек. А и каква полза бихме имали от въчовечаването, ако не би бил изцелен този (умът), който пръв пострадал в човека, и ако не би бил обновен и укрепен чрез съединяване с Божеството? Защото това, което не е възприето, няма да бъде и излекувано. Затова Бог възприема целия човек заедно с най-добрата му част, която се е разболяла, за да дари спасение на целия човек. Но никога не може да има ум без мъдрост, лишен от познавателна способност. Защото, ако би бил бездействащ и неподвижен, той просто не би съществувал [229].

И така, Бог Слово, желаейки да обнови това, което (бе създадено) по (Негов) образ, стана човек. А кое е (сътвореното) по образ, ако не умът? Нима е пренебрегнал по-доброто и е възприел по-лошото? Защото умът заема сякаш средно положение между Бога и плътта: между плътта - като съединен с нея, и Бога - като Негов образ. И така, ум се съединява с ум и Божият ум става посредник между чистотата на Божеството и грубостта на плътта. Защото, ако Господ би възприел душа, лишена от разум, то Той ще възприема душата на неразумно животно [230].

Относно това, че евангелистът казва: Словото стана плът (Иоан. 1:14), трябва да се знае, че в Свещеното Писание човек понякога бива наричан душа, например: Иаков слезе в Египет заедно със седемдесет и пет души (Бит. 46:27; Деян. 7:14), а понякога бива наричан плът, например: Всяка плът ще види спасението Божие (Ис. 40:5; срв. Лук. 3:6). И така, Господ стана не неодушевена и лишена от разум плът, а човек. Наистина, Той Сам казва: Защо Ме биеш? (Иоан. 18:23); искате да убиете Мене, Човека, Който ви каза истината (Иоан. 8:40). И така, Той възприе плът, оживотворена от мислеща и разумна душа, която управляваше плътта, а сама бе управлявана от Божеството на Словото.

И така, Той естествено притежаваше способността да желае и като Бог, и като човек. Впрочем

човешкото Му желание следваше и се подчиняваше на (Божественото) Му желание, бидейки задвижвано не от собствено разпореждане, а желаейки онова, което Божествената Му воля желаше. Когато Божествената воля допускаше, тогава (човешката воля) естествено изпитваше това, което ѝ е присъщо. Така, когато човешката Му воля искаше да избегне смъртта, а Божествената Му воля се съгласяваше с това и го допускаше, тогава Господ естествено се молеше смъртта да Го отmine и бе в състояние на вътрешна борба и страх. Когато Божествената Му воля пожела човешката Му воля да избере смъртта, тогава страданието стана доброволно за нея, тъй като Той доброволно се предаде на смърт не само като Бог, но и като човек. С това Той дари и на нас дръзновение пред смъртта. Така, преди спасителното Си страдание Той казва: Отче Мой, ако е възможно, нека Ме отmine тая чаша (Мат. 26:39). Очевидно трябваше да пие чашата като човек, тъй като (не можеше да я пие) като Бог. Затова като човек иска чашата да Го отmine. Това бяха думи на естествен страх. Но нека бъде не Моята воля (Лук. 22:42), тоест "понеже имам друга същност в сравнение с Теб, а Твоята, тоест Моята и Твоята, тъй като по природа съм единосъщен с Теб". Това, обратно, са думи на мъжество. Защото душата на Господ, станал по Свое благоволение истински човек, като почувствала отначало естествена немощ поради чувството, възникнало при раздялата (със земния живот) и като почувствала естествено състрадание към тялото, после, укрепена от Божествената воля, мъжествено решава да отиде на смърт. Тъй като Господ - Един и Същ - бе съвършен Бог заедно с човешката Си природа и съвършен човек заедно с Божествената си природа, то Самият Той, като човек, в Самия Себе Си и чрез Самия Себе Си подчини (всичко) човешко на Бог Отец и стана послушен на Отца, давайки ни в Свое Лице най-добър пример и образ.

Но Той желаше свободно с Божествената и с човешката Си воля. Защото свободната воля несъмнено е вродена за всяка мислеща природа. Иначе защо би притежавала способност да мисли, ако не би мислила свободно? Творецът е вложил и в неразумните животни инстинкт, който принудително ги кара (да се стремят) към благосъстояние на собствената си природа. Не притежавайки разум, те не могат да управляват природния инстинкт, а сами биват водени от него. Поради това заедно с появата на влечението веднага възниква и стремеж към съответно действие - защото животните нито размишляват, нито обмислят, нито преценяват, нито обсъждат. Затова никой не ги хвали и не ги облажава, като постъпващи добродетелно, както и никой не ги наказва, като извършващи зло. А мислещото същество, макар също да притежава възбуждащ се природен инстинкт, при спазващите това, което е природосъобразно, този инстинкт бива управляван и насочван от разума. Защото предимството на разума е в свободната воля, която наричаме естествено движение в мислещото същество. Затова, когато то следва добродетелта, го хвалят и облажават, а когато следва порока, го наказват.

Оттук следва, че душата на Господ желаше, свободно задвижвана, но свободно желаше точно това, което Божествената Му воля желаше душата Му да желае. Защото плътта Му бе движена не (само) по знак на Словото. Но Единият Господ - Един и Същ, - бидейки едновременно Бог и човек, желаше по Божествена и по човешка воля. Затова двете воли на Господ се различават помежду си не по мисъл, а по-скоро по природна сила. Защото Божествената Му воля бе и безначална, и имаше силата да върши всичко, бидейки придружавана от могъщество, и бе безстрастна. А човешката Му воля и получи началото си от (определен) момент, и сама претърпя естествени и непорочни страсти, и по природа не бе всемогъща, но като стана действително и по природа воля на Бог Слово, стана и всемогъща [231].

[228] Тази глава е насочена против последователите на Аполинарий и монотелитите. Първите лишавали Христа от разумна душа и признавали в Него само божествена воля, а вторите, като отричали човешката Му воля и действие, лишавали от битие и душата Му, защото няма природа, лишена от действие, и там, където няма никакво действие, няма и никаква природа.

[229] Св. Григорий Богослов. Първо послание до Кледоний.

[230] Пак там.

[231] Св. Максим Изповедник. Диалог с Пир // PG 91.

Глава 19. За Богочовешкото действие

Блаженият Дионисий, като казал [232], че Христос, живеейки сред нас, ни е показал някакво ново

богочовешко действие, говори за едно действие, съставено от човешко и Божествено, без да отрича (в Него наличието на две) природни действия. Защото в такъв случай бихме могли да говорим и за една нова природа, съставена от Божествена и човешка, тъй като, според учението на светите отци, където действието е едно, там и същността е една. Но (св. Дионисий се изразил така), желеайки да покаже новия и неизясним начин на проявяване на природните Христови действия, съответстващ на неизяснимия начин на взаимно проникване на природите в Христа, а също така (желеайки да ни покаже) необикновения Му, удивителен и непознат за природата на съществуващите неща човешки начин на живот и начина на взаимно общение (между свойствата), съответстващ на неизказаното съединение (на природите). Защото говорим не за разделени действия и за отделно действащи природи, а за това, че всяко извършва с участието на другото това, което е трябвало да извърши като собствено дело. Защото Иисус Христос извършваше и това, което е присъщо за човека, не така, както човекът обикновено го върши, тъй като Той не бе обикновен човек; по същия начин и присъщото за Бога извършваше не само като Бог, защото бе не просто Бог, а е едновременно Бог и човек. Защото, както по отношение на природите признаваме и съединение, и природно различие, точно по същия начин разбираме и различие между природните воли и действия [233].

И така, трябва да се знае, че по отношение на нашия Господ Иисус Христос понякога говорим като за две природи, а понякога - като за едно Лице, но и едното, и другото се свеждат до една представа. Защото двете природи са един Христос, и единият Христос е две природи. Затова е все едно дали ще кажем: "Христос действа в съответствие с всяка от природите Си", или: "Всяка природа в Христа действа с участието на другата". И така, Божествената природа взема участие в действията на плътта, защото по благоволение на Божествената воля на плътта се позволяваше да страда и да върши това, което е присъщо за нея, а също и поради това, че действието на плътта несъмнено бе спасително - което е присъщо за Божието, а не за човешкото действие. И плътта взема участие в действията на Божеството Слово, защото Божиите действия се извършваха посредством тялото, сякаш с инструмент, а също и поради това, че Един и Същ бе Този, Който действаше и така, както е присъщо за Бога, и същевременно така, както е присъщо за човека.

Трябва да се знае още, че светият Христов ум извършва и естествените си действия, мислейки и разбирайки, че е Божий ум и че цялото творение му се покланя, и заедно с това помнейки бившите си занимания и страдания на земята. Христовият ум участва в действието на Божеството Слово, в Неговото устройване и управляване на всичко, мислейки, разбирайки и преценявайки не като обикновен ум на човек, а като ипостасно съединен с Бога и получил наименование Божий ум. И така, Богочовешко действие означава, че, тъй като Бог стана човек, тоест въчовечи се, то и човешкото Му действие бе Божествено, тоест обожествено и нелишено от участие в Божественото Му действие. По същия начин и Божественото Му действие не бе лишено от участие в човешкото Му действие, но всяко от двете действия се съзерцаваше заедно с другото. В речта това се нарича *περίφρασις* - една дума включва две понятия. Защото, както при нажежения меч, макар да наричаме едно действие изгарянето, съчетано с разсичане, и разсичането, съчетано с изгаряне, при все това твърдим, че едното действие е разсичане, а другото - изгаряне, и първото принадлежи на едната, а другото - на другата природа, а именно: изгарянето - на огъня, а разсичането - на желязото, по подобен начин и като наричаме Богочовешкото действие на Христа едно, разбираме двете действия на двете Му природи: едното действие е Божествено и принадлежи на Божеството Му, а другото е човешко и принадлежи на човешката Му природа.

[232] Виж Dionys. Epist. 4, quae est ad Caium.

[233] Св. Максим Изповедник. Диалог с Пир // PG 91. Св. Лъв Велики. Двадесет и осмо писмо до Флавиан // PL 54.

Глава 20. За естествените и непорочни страсти

Изповядваме също, че Христос възприе всички естествени и непорочни страсти на човека (*ἀνέλαβεν ὁ Χριστός*). Защото Той възприе целия човек и всичко присъщо за човека, освен греха, защото грехът не е естествен и не е посят в нас от Твореца, а възниква от последваща сеитба на дявола в свободната ни воля с наше съгласие и не властва насилствено над нас. А естествените и

непорочни страсти не са в наша власт. Те са влезли допълнително в човешкия живот като последица от осъждането за престъплението. Такива са например: гладът, жаждата, умората, трудът, сълзите, тлението, бягството от смъртта, страхът, предсмъртната мъка, от която избиват пот и капки кръв, помощта на ангелите заради слабостта на природата и други подобни, които по природа са присъщи на всички хора.

И така, Христос възприе всичко, за да освети всичко. Подложи се на изкушение и победи, за да ни приготви победа и да даде на природата сила да побеждава противника, та победената някога природа да победи победилния я някога с помощта на същите средства, чрез които сама е била победена.

Лукавият нападна Христа отвън и не чрез помисли, подобно на Адам; защото и него нападна не чрез помисли, а чрез змията. А Господ отблъсна нападението и го разнесе като дим, та страстите, които Го бяха нападнали и бяха победени, да станат лесно преодолими и за нас и по този начин новият Адам да изцели стария.

Разбира се, естествените ни страсти пребиваваха в Христа и в съответствие с природата и свръх природата в съответствие с природата те се възбуждаха в Него, когато Той позволяваше на плътта да чувства присъщото за нея, а свръх природата - поради това, че естественото в Христа не предшестваше волята Му. Защото в Него не се съзерцава нищо принудено, а всичко е доброволно. Защото Той по собствена воля огладняваше, по собствена воля ожадняваше, доброволно се страхуваше, доброволно умря.

Глава 21. За незнанието и робството

Трябва да се знае, че Христос възприе непритежаваща познание и робска природа, тъй като човешката природа е робска по отношение на сътворилния я Бог и не знае бъдещето [234]. Ето защо, според учението на Григорий Богослов, ако отделим видимото от това, което се опознава с ума, ще трябва да наречем плътта и робска, и непритежаваща знание. Но поради тъждествеността на Ипостаста и неразривното съединение душата на Господ се обогати със знание на бъдещето и с останалите божествени отличителни свойства. Защото, както човешката плът по природа не е животворяща, а плътта на Господ, ипостасно съединена със Самия Бог Слово, макар да не изгуби присъщата за Бога смъртност при все това, поради ипостасното съединяване с Бог Слово, стана животворяща, и не можем да кажем, че тя не беше животворяща и че не е винаги животворяща, така и човешката природа по своята същност не притежава знание на бъдещето; но душата на Господ, поради съединяването със Самия Бог Слово и поради тъждествеността на Ипостаста, както казах, се обогати, заедно с останалите отличителни свойства на Божеството, и със знание на бъдещето [235].

Трябва да се знае също, че не можем да наричаме Исус Христос роб, тъй като понятията робство и владичество характеризират не природата, а (определено) отношение, както и понятията бащинство и синовство изразяват не същност, а взаимно отношение. Затова - както казахме и относно незнанието - ако в отвлечени разсъждения или във фини представи на ума отделим създаденото от несъздаденото, тоест, ако си представим плътта несъединена с Бог Слово, то тя е робска. Но след като тя веднъж завинаги е ипостасно съединена с Бог Слово, как може да бъде робска? Христос, бидейки един, не може да бъде едновременно роб на Самия Себе Си и Господар, тъй като тези понятия се отнасят не за неща, които нямат отношение едно към друго, а за неща, които се намират в определени отношения едно спрямо друго. А и на кого би могъл Той да бъде роб? На Бог Отец? Но тогава не всичко това, което Отец има, би принадлежало и на Сина, защото дори и да бъде роб на Отца; по никакъв начин не може да бъде роб на Себе Си. И ако Той е роб, как апостолът казва за нас, осиновените чрез Него: затова не си вече роб, а син (Гал. 4:7)? И така, Христос била наричан роб в несъщински смисъл - не защото наистина е такъв, а поради това, че заради нас прие образ на раб (Филип. 2:7) и заедно с нас започна да бъде наричан роб. Защото, бидейки безстрастен, Той заради нас се подчини на страданията и стана слуга на нашето спасение. А онези, които наричат Христа роб, Го разделят на две, както прави и Несторий. Ние пък твърдим, че Той е Владетел и Господар на цялото творение, един Христос, едновременно Бог и човек, и знае всичко, тъй като в Него са скрити всички съкровища на премъдростта и на знанието (Кол. 2:3) [236].

[234] I. Въз основа на Марк. 13:32: А за оня ден и час никой не знае... нито Син, а само Отец, арианите твърдели, че Синът има друга природа в сравнение с Отца. Православните разбират този стих по друг начин: Христос не знае не понеже е Син Божий, а понеже е Син човечески; Той не знае, ако се има предвид само човешката Му природа, напълно откъсната от Божествената. Според Леонтий (act. 10 De sect.), "повечето отци, на практика, почти всички, действително казват, че Той притежава незнание; защото, тъй като притежавал същата същност, каквато притежаваме и ние, а ние притежаваме незнание, то е ясно, че и Той е притежавал незнание". II. Макар отците да отстъпват пред тезата на арианите, че Христос е наречен в Свещеното Писание Раб, тъй като е възприел нашата природа, св. Иоан Дамаскин счита, че с цел отдалечаване от несторианската лъжа трябва да се въздържа от тази квалификация. Софроний (epist. ad Serg.) споменава за еретици Δουλιανῶν (дулиани - δοῦλος - от роб), наречени така може би, защото поставяли Христа сред робите.

[235] Св. Григорий Богослов. Слово 30.

[236] Св. Григорий Богослов. Слово 34.

Глава 22. За преуспяването [237]

Иисус Христос се казва, че преуспявал в мъдрост и възраст и в благодат (Лук. 2:52 - слав.), в смисъл, че растейки на години, с напредване на възрастта, все по-пълно разкривал намиращата се в Него мъдрост. Освен това (това се казва и в смисъл), че Той правел преуспяването на хората в мъдрост и благодат и в изпълнението на желанието на Отца, тоест в Богопознанието и спасението на хората, Свое собствено преуспяване, усвоявайки във всичко нашето [238]. А онези, които казват, че Христос е преуспявал в мъдрост и благодат, сякаш придобивайки количеството натрупване от тях, считат, че съединението е станало не в самото начало на съществуването на плътта, и не приемат ипостасното съединение, а, като следват безразсъдния Несторий, си измислят външно, привидно и просто вселяване, без да разбират ни какво говорят, ни какво твърдят (1Тим. 1:7). Защото щом като плътта на Иисус Христос още в началото на съществуването си се е съединила истински с Бог Слово или по-добре да кажем, че получила в Него битие и придобила ипостасна тъждественост с Него, как може да не се е обогатила до съвършенство с всяка мъдрост и благодат? Тя не просто е участвала в благодатта и не просто само по благодат е получила участие в това, което принадлежи на Словото, а по-добре да кажем, поради ипостасното съединение, тъй като и човешкото, и Божественото стана собственост на единия Христос - тъй като Един и Същ бе едновременно Бог и човек - тя излива върху света благодат, мъдрост и пълнота от всякакви блага [239].

[237] Св. Атанасий Александрийски (в Четвърта книга против арианите) казва, че Христос е преуспявал в мъдрост не по някакъв друг начин, а единствено в смисъл на все по-пълно разкриване на Своето Божество. В тази посока разсъждава в Първо послание до Кледоний и св. Григорий Богослов, който опровергава лъжеучението на Аполинарий. В Двадесето слово той казва, че Господ преуспявал във възраст и мъдрост не така, че мъдростта Му да нараства все повече и повече (защото какво може да бъде по-съвършено за Този, Който от (самото) начало е бил съвършен?), а така, че тя малко по малко се разкривала и проявявала. По сходен начин разсъждава и св. Кирил Александрийски (в Трета книга против Несторий), от което се ползва св. Иоан Дамаскин, като добавя нещо и от Слово 20 и 36 на св. Григорий Богослов. Св. Максим Изповедник (в Диалог с Пир) казва, че всеки, който твърди, че Господ е преуспявал чрез учение, се отклонява в посока към несторианството.

[238] Св. Григорий Богослов. Слово 20 и 36.

[239] Св. Григорий Богослов. Слово 43, 30.

Глава 23. За страха

Думата страх има две значения.

Има естествен страх, при който душата не иска да се раздели с тялото поради изначално

вложените в нея от Твореца естествено съчувствие и естествено сродство, поради които душата естествено се страхува, измъчва се и се отвращава от смъртта. Определението за този вид страх е следното: "Естественият страх е сила, която чрез униинето се опитва да защити битието си".

Защото, щом като Творецът е довел всичко от небитие до битие, то естествено всичко се стреми към битие, а не към небитие; и за всички творения по природа е присъщо влечение към това, което поддържа битието.

Затова и Бог Слово, като стана човек, имаше същия стремеж, проявявайки влечение към това, което поддържа естеството - желаше храна, вода и сън и естествено употребяваше всичко това. А от това, което е гибелно за живота, Той се отвращаваше, както например по време на страданието Си доброволно почувства унииние до смърт (вж. Мат. 26:38). Защото, макар случилото се да стана по природните закони, при все това то стана не по необходимост както става при нас, тъй като Той по Свое желание доброволно прие естественото. Затова самата боязън, страхът и вътрешната борба се отнасят към естествените, непорочни, непричинявани към греха страсти [240].

Има и друг вид страх, породен от помрачаване на помислите, неверие и от неизвестността на смъртния час, когато например се плашим нощем, ако нещо изшумоли. Тази плашливост е противна на природата и определяйки я, казваме: неестествената плахост е уплаха от неочакваното.

Господ не допусна у Себе Си такова малодушие. Затова Той никога не се уплаши, освен в часа на страданията, макар неведнъж, поради плановете на домостроителството, да се криеше (от опасност) - защото знаеше часа Си.

А за това, че Господ действително се уплаши, говори свети Атанасий в словото си против Аполинарий:

"Затова Господ каза: Душата Ми сега се смути (Иоан. 12:27). Думата сега означава: "Когато Той пожела"; при все това показва какво се случи в действителност; защото Господ не наричаше това, което не бе налице у Него, присъстващо в Него, сякаш става дума за нещо мимолетно, тъй като всичко това се случи действително (според природните закони) и наистина".

И на друго място: "Божеството по никакъв начин не ще приеме страдания без страдащо тяло, не проявява смущение и скръб без скърбяща и смушавана душа, не тъгува и не се моли без тъгуващ и молещ се ум. Впрочем, всичко което стана, стана не поради това, че природата бе победена, а за да ни покаже Кой бе Той [241].

[240] Св. Максим Изповедник. Диалог с Пир // PG 91.

[241] Св. Атанасий Александрийски. За спасителното пришествие на Христос.

Глава 24. За молитвата на Господа

Молитвата е издигане на ума към Бога или молба към Бога за нещо благоприлично.

А защо Господ се молеше за Възкресяване на Лазар и по време на страданието? Нали светият Му ум, след като веднъж завинаги се бе съединил ипостасно с Бог Слово, не се нуждаеше нито от издигане към Бога, нито от измолване на нещо от Бога, понеже Христос е един? Но Той се молеше поради това, че бе направил нашето лице Свое, изобразяваше в Себе Си присъщото за нас, стана Образец за нас, учеше ни да искаме молитвено от Бога и да се стремим към Него и със светия Си ум ни проправяше път в издигането към Бога. Както претърпя страсти, водейки ни към победа над тях, така и се молеше - както казах, - за да ни проправи път на издигане към Бога и да изпълни за нас всяка правда, както каза на Иоан (Мат. 3:15), да помири с нас Своя Отец, да почете Отца като Начало и Причина и да покаже, че не е противник на Бога.

Защото, когато при възкресяването на Лазар Христос каза: Отче, благодаря Ти, че Ме послуша. Аз и знаех, че Ти винаги Ме слушаш; но това казах за народа, който стои наоколо, за да повярват, че Ти си Ме пратил (Иоан. 11:41, 42), не беше ли за всички повече от ясно, че Той каза това, за да почете Своя Отец като Свое Начало и Причина и за да покаже, че не е противник на Бога? [242]

А когато Христос каза: Отче Мой, ако е възможно, нека Ме отмине тая чаша, обаче не както Аз искам, а както Ти (Мат. 26:39), не е ли очевидно за всеки, че с това Той ни учи в момент на изпитание да търсим помощ само от Бога и да предпочитаме Божията воля пред своята, и освен това показва, че наистина е направил Свое присъщото за нашата природа и че действително има две воли, разбира се, природни и съответстващи на едната и на другата Му природа, без да са

враждебни една спрямо друга? Той казва: Отче, като Единосъщен; казва: ако е възможно не защото не знае дали е възможно (тъй като кое е невъзможно за Бога?), а за да ни научи да предпочитаме Божията воля пред своята. Защото невъзможно е само това, което Бог не желае и не допуска. Обаче не както Аз искам, а както Ти. Като Бог, Той има една и съща воля с Бог Отец, но като човек естествено проявява човешка воля, понеже тя по природа се бои от смъртта [243]. А думите: Боже Мой! Боже Мой! Защо си Ме оставил? (Мат. 27:46), Христос изрече като Такъв, Който е направил нашето лице Свое [244]. Защото Отец не би могъл да бъде наречен Негов Бог, ако Христос не би поставил Себе Си наред с нас, при което в абстрактните представи на ума видимото се отделя от това, което се съзерцава с ум; от друга страна, Христос никога не е бил изоставян и от собственото Си Божество, а ние бяхме изоставени и пренебрегнати. Затова Той се молеше по този начин, като Такъв, Който е направил нашето лице Свое [245].

[242] Св. Григорий Богослов. Слово 30 и 45. Св. Иоан Златоуст. Беседа LXIII върху Евангелие от Иоан.

[243] Св. Григорий Богослов. Слово 30.
[244] Този текст е взет от св. Григорий Богослов (Слово 36), който разбира думите: Сам Синът ще се подчини на Оногова, Който Му бе всичко подчинил (1Кор. 15:28), в смисъл, че ще дойде време, когато хората, които са Негови членове, ще се покорят на Бога, тъй като Христос направи Свое това, което е наше... Самият Той, противно на мнението на някои, не бе изоставен от Отца или от Своето Божество, та поради това да зове: Боже Мой! Защо си Ме оставил? Но изрекъл тези думи, защото изобразяваше в Себе Си това, което е наше. Защото ние някога бяхме изоставени и презрени, а сега чрез страданието Му - на Него, безстрастния - сме приети и спасени.

По сходен начин разсъждава и св. Кирил (lib. De recta fide ("За правата вяра").

Св. Атанасий Александрийски (в "Против арианите", книга четвърта) и други считат, че Христос бил изоставен от Отца дотолкова, доколкото човешката Му природа, разглеждана изолирано сама за себе си, извън помощта, която преди това получавала свише, чувствала прегорчивите скърби на наказанията и смъртта.

[245] Пак там.

Глава 25. За възприемането

Трябва да се знае още, че възприемането бива два вида: едното е природно и същностно, а другото - лично и относително. Природно и същностно е това, в съответствие с което Господ поради човеколюбието Си възприе природата ни и всичките ни природни свойства, като реално и истински стана човек и изпита това, което принадлежи на природата ни. А лично и относително възприемане има, когато някой поради някакво отношение, например поради състрадание или любов, приема лицето на друг човек и говори от негово име и в негова полза неща, които ни най-малко не се отнасят за самия него. В съответствие с това Господ възприе (направи Свои) и проклятието, и изоставянето ни, и всичко подобно, което не се отнася към природата, възприе ги (направи ги Свои) не в смисъл, че е или стана такъв, а в смисъл, че прие нашето лице и се постави наравно с нас. Ето какво означават думите: "Христос стана заради нас клетва" (Гал. 3:13) [246].

[246] Св. Максим Исповедник. Послание от Марин. Св. Григорий Богослов. Слово 30. Св. Атанасий Александрийски. За спасителното пришествие на Христос.

Глава 26. За страданието на тялото Господне и за безстрастието на Неговото Божество

И така, Самото Слово Божие претърпя всичко по плът, но Божествената Му и единствено безстрастна природа си остана безстрастна. Защото, когато страдаше единият Христос, съставен от Божествена и човешка природа, съществуващ и в Божествена, и в човешка природа, тогава в Него страдаше само това, което по природа бе подвластно на страдание; а това пък, което бе безстрастно, не страдаше заедно с първото. Защото душата, бидейки способна да страда, макар и да не бива разсичана, когато тялото бива разсичано, при все това търпи и страда заедно с тялото;

а Божеството, бидейки безстрастно, не страдаше заедно с тялото. Трябва да се знае още: казваме, че Бог пострада по плът, но в никакъв случай не казваме, че Божеството е пострадало по плът или че Бог е пострадал чрез плътта. Защото, както, докато слънцето осветява някое дърво и брадва отсича това дърво, слънцето остава неразрязано и неподложено на страдание, така и дори в много по-голяма степен безстрастното Божество на Словото, ипостасно съединено с плътта, остана неподвластно на страданието, когато плътта страдаше. И както ако някой излива вода върху нажежено желязо и тогава това, което по природа е способно да страда от водата - имам предвид огъня - угасва, а желязото остава невредимо, понеже по природа не е способно да се разрушава от водата, така, и дори в много по-голяма степен, единствено безстрастното Божество не претърпя страдание, докато плътта страдаше, макар да остана неотделимо от нея. Защото не е нужно примерите напълно и без какъвто и да е недостатък да бъдат равни (на самите неща). А е нужно в примерите да се вижда и това, което е подобно, и това, което е различно, тъй като в противен случай това вече не би било пример. Защото еднаквостта във всичко би била тъждественост, а не пример, особено - по отношение на това, което се отнася за Бога. Защото е невъзможно да се намери абсолютно точен пример, както когато става дума за Бога, така и когато става дума за Домостроителството на спасението [247].

[247] Св. Атанасий Александрийски. За спасителното пришествие на Христос.

Глава 27. За това, че дори и по време на смъртта на Господ Божеството на Словото остана неразделно с душата и тялото и че едната Ипостас се запази [248]

Нашият Господ Иисус Христос, бидейки безгрешен, понеже не бе сторил грях (Ис. 53:9; 1Петр. 2:22), взе върху Си греха на света (Иоан. 1:29), и в устата Му нямаше лъжа (Ис. 53:9), не бе подвластен на смъртта, тъй като смъртта влезе в света чрез греха (вж. Рим. 5:12). И така, Той умира, претърпявайки смърт за нас, и принася Самия Себе Си в жертва на Отца заради нас. Защото съгрешихме пред Отца и Той трябваше да приеме откупа, предложен за нас, та по този начин да се освободим от осъждане. Защото кръвта на Господа съвсем не бе принесена на тиранина [249]. И така, смъртта идва, лапва телесната примамка, хваща се на въдицата на Божеството и като поглъща безгрешното и животворящо Тяло, загива и връща всички, които някога е поглънала. Защото, както с внасянето на светлина тъмнината изчезва, така и тлението бива прогонено от натиска на живота и за всички настъпва живот, а за погубителя - гибел. И така, макар Христос да умря като човек и светата Му душа да се раздели с пречистото Му тяло, Божеството Му остана неразделно и с двете - имам предвид както душата, така и тялото. И по този начин едната Ипостас не се раздели на две ипостаси, тъй като и тялото, и душата от самото начало еднакво имаха битие в Ипостаста на Словото. Макар по време на смъртта душата и тялото да се разделиха помежду си, всяко от тях се запази, имайки единна Ипостас на Словото. Затова едната Ипостас на Словото бе Ипостас както на Словото, така и на душата, така и на тялото. Защото нито душата, нито тялото са получавали някога собствена ипостас, освен Ипостаста на Словото. А Ипостаста на Словото винаги е една и никога не е имало две ипостаси на Словото. Следователно Ипостаста на Христа винаги е една. И макар да бе отделена от тялото по място, душата бе ипостасно съединена с него чрез Словото [250].

[248] Св. Епифаний (наег. 69) казва, че Христос, извиквайки: Боже Мой! Боже Мой! Защо си Ме оставил?" показал, че Божеството имало готовност да напусне заедно с душата светото тяло. Само Епифаний сред гръцките отци мислел по този начин, ако не броим Аполинарий, който не признавал наличието в Христа на разумна душа, различна от Божеството, и който мислел, че смъртта на Господа е резултат от отделяне на Божеството от тялото. А всъщност се случило точно обратното. Свети Атанасий Александрийски (в "За възплъщението на Христос" и "За спасителното пришествие на Христос") учи, че възплъщението стана явно на кръста и бе потвърдено чрез изтичане на кръв от плътта, а произнесените от Спасителя думи показаха не отделяне на Божеството, а умиране на тялото, тъй като Божеството не изостави тялото в гроба и не се отдели от душата в ада. Св. Григорий Нисийски (в "Против Евномий", първа книга) подкрепя твърдението, че по време на

смъртта Словото не било разделено от тялото, което е приело, с думите: каквото Словото веднъж прие, вече никога не го изостави. В послание до Евстатий той казва, че макар поради смъртта тялото и душата Му да били разделени, Ипостаста останала единна, вследствие на това, че Божеството на Словото не напуснало нито тялото, нито душата.

[249] Св. Григорий Богослов. Слово 42.

[250] Св. Атанасий Александрийски. За възплъщението. Св. Григорий Нисийски. Против Евномий, книга първа.

Глава 28. За тлението и изтлеването [251]

Думата тление има две значения [252]. От една страна, то означава някои страдателни състояния на човека като: глад, жажда, умора, приковаване с гвоздеи, смърт или отделяне на душата от тялото и др. В съответствие с това значение на думата наричаме тялото на Господ тленно, тъй като Той доброволно прие всичко това. Но, от друга страна, тление означава още пълно разлагане на тялото на съставлящите го елементи и неговото унищожение, което мнозина по-сполучливо наричат изтлеване. Тялото на Господ не изпита такова изтляване, както казва пророк Давид: Ти не ще оставиш душата Ми в ада и не ще дадеш на твоя светия да види тление (слав.: изтляване) (Пс. 15:10).

И така, нечестиво е да се твърди в съответствие с мнението на безумните Юлиан и Гайян, че тялото на Господ и преди възкресението е било нетленно - в първото значение на думата тление [253]. Защото ако би било нетленно, то не би било еднакво с нашата същност и в такъв случай това, за което говори Евангелието като за случило се - огладняване, ожадняване, гвоздеи, пробождане на ребрата, смърт - би се случило само призрачно, а не в действителност. А ако всичко това се е случило призрачно, то и тайната на домостроителството на нашето спасение е само лъжа и измама, и Господ е станал човек призрачно, а не наистина, и ние сме спасени призрачно, а не действително. Но - да не бъде това! - и онези, които твърдят това, да бъдат лишени от участие в спасението [254] ! А ние получихме истинско спасение и ще получим. А по отношение на второто значение на думата тление изповядваме, както са ни предали богоносните отци - че тялото на Господ е нетленно или неподлежащо на изтление. Но твърдим също, че след възкресението на Спасителя от мъртвите тялото на Господа е нетленно и в първото значение. Защото чрез тялото Си Господ дари и на нашето тяло възкресение и след това - нетление, като Сам стана за нас Начатък и на възкресението, и на нетлението, и на безстрастието. Защото това тленното трябва да се облече в нетление (1 Кор. 15:53) - казва божественият апостол.

[251] Тоест, разложението, изгниването.

[252] Leont. De sect. act. 10 cet Dial. Cont Aphthartodoc.

[253] Така наречените нетленници (афтартодокети) изтъкваха два довода в полза на твърдението, че тялото на Господ винаги е било свободно от всякакво тление, а именно: 1. Не може да е тленно тяло, което е съединено със Словото; 2. Новият и небесен Адам трябва да е иззет от тлението, което не му е било присъщо преди грехопадението му. Първият довод е опроверган от св. Анастасий Синаит, който казва (в Обηύ), че Божественото Слово - небесен и унищожителен огън - прие човешката природа само и единствено заради нашите страсти, та като ги съедини със Своята природа на духовен огън, тоест с Божеството, да очисти човека като в топилня и да го възстанови в състоянието на безстрастие и безсмъртие, с което той бе украсен при първото си раждане. По повод на втория довод Блажени Леонтий в "Диалог против афтартодокетите" казва, че Господ прие тяло, което бе не само като тялото на първосъздадения (тоест на Адам), но и като нашето, защото Той дойде не само заради него, но и заради нас. Тъй като болестта на Адам и нашата болест е обща, то би било доста нелогично Той да бъде подобен на единия, а да не е подобен на другия. А и освен това Адам преди грехопадението не е бил изцяло безсмъртен, а бил само нетленен; иначе, мисля си, не би имал нужда от дърво на живота, от вкусването от което бил лишен заради греха. Господ дойде не за да направи здрав невинния Адам, а по-скоро - за да излекува виновния за греха и вече падналия, та, като пострада заедно с него, да го вдигне заедно със Себе Си.

[254] Св. Анастасий Синаит. 'Обηύ.

Глава 29. За слизането в ада

Обожествената (Христовата) душа слиза в ада (вж. 1Петр. 3:19) с цел, както за живеещите на земята изгря Слънцето на правдата (Мал. 4:2), така и за намиращите се под земята в тъмнина и смъртна сянка да блесне светлина (Ис. 9:2 - слав.) и както Господ проповядва на намиращите се на земята мир, на пленени - освобождение и на слепи - проглеждане (Ис. 61:1 - според превода на 70-те), и за повярвалите стана виновник за вечно спасение, а за онези, които не повярваха - изобличение на неверието, по същия начин да проповядва и на намиращите се в ада, та в името на Иисуса да преклони колене всичко небесно, земно и подземно (Филип. 2:10). По този начин, като освободи всички, които от древност бяха оковани, Той се върна обратно от мъртвите, като проправи и за нас път към възкресението.