

За същността и действието

Прохор Кидонис

I

*Въведение към проблема за светлината от йеромонаха
Прохор Кидонис*

1. В настоящето изследване, съответно на първоначалното оглашение и разделение, стана дума за видовете божествена енергия; което създава впечатлението, че въпросът за светлината е вече решен: понеже след като беше доказано, че същностният вид на Бога не е нито нещо друго в носител, нито е нещо, тъй да се рече, акцидентално, то излиза, че светлината не е нещо в същността Божия като в неин носител. Но тъй като по този въпрос е говорено много и мненията са твърде различни, нека посочим заблуждението във всяко от тези мнения, та с Божия помощ да разкрием истината.

II

За това, че Таворската светлината е нещо тварно

2. И тъй, нека видим дали божествената светлина е в носител, подчинена на божествената същност, поради което се смята за нетварна.

Изглежда, че е така.

i. Наистина, тази светлина се нарича божественост. Защото по думите на Григорий Богослов: “Светлина е и явената на Тавор божественост.” Но тъй като светлината е божественост, а - от друга страна - никоя божественост не е тварна, то въпросната светлина е нетварна: и тъй като Божията същност не се вижда, а пък онази светлина е видяна, то тя не е същността на Бога. Следователно Таворската светлина не само че не е Божията същност, ами е и нетварна: поради което е в нея като в носител, доколкото няма нищо нетварно, което да не е у Бога.

ii. Освен това в химните въпросната светлина е възпята като жар на божествеността: а невъзможно е божествената жар да е тварна. Следователно тази светлина е нетварна.

iii. Освен това Андрей Критски казва: “Като от някакъв непресъхващ извор с безкрайно даряващото благоволение на чистото обожение се излива връз нас великият дар”, който несъмнено е онази светлина. Та тъй като тя “изтича” към нас от чистото обожение като от непресъхващ извор, а което е от чистото обожение като от непресъхващ извор, е нетварно, то въпросната светлина е нетварна.

iv. Същият казва още: “Днес празнуваме тъкмо това, обожението на природата, преобразуването ѝ в нещо по-съвършено.” И тъй като въпросната светлина е обожение, а пък обожението е нетварно, то тя е нетварна.

v. Освен това, св. Максим заявява, че Христос дарява в награда на тия, които му се повинуват “нероденото обожение, дете не възниква,

ами се откроява на достойните по умонепостижим начин”. Но въпросната светлина е обожение: следователно е нетварна, и т.н.

vi. Освен това Василий Велики твърди, че “ако преди сътворяването на сетивен свят наистина е имало нещо, то трябва да е било в светлина”. Значи светлината е преди сетивния свят. И щом светлината е “преди света, по-горе от света и дори от небето”, както е казано по-нататък, а това, което е преди света, по-горе от него и дори по-горе от небесата, е нетварно, то излиза, че тази светлина е нетварна. Малката предпоставка се доказва така: светлина е пиршеството на ангелите, а ангелите никога не престават да пируват и следователно те никога не са лишени от тази светлина.

vii. Освен това според свети Теофан ангелите “пламтят в блясъка на божествената същност; те съзерцават неизразимата красота на божественото великолепие и като огледала на вечната светлина постоянно сияят с лъчите на божествеността”. И тъй като Таворската светлина е огънят на ангелите, а пък огънят на ангелите е блясъкът на Божията същност, който не може да е тварен: то следва, че въпросната светлина е нетварна.

viii. Освен това Дамаскин казва: “Тия неща око не е видяло и ухо не е чуло, и не са възлизали те на човешко сърце: така и ние в бъдната вечност ще сме всякога с Бога, лицезрейки Христа, сияещата светлина на божествеността”. И тъй като Таворската светлина е светлината на божествеността, а пък светлината на божествеността е нетварна: следва, че въпросната светлина е нетварна.

ix. Освен това Андрей Критски заявява: “На планината Бог просия извънмерно, без да стане за Себе Си по-светъл или по-възвишен – за Бога! – ами като показва на посветените и напредналите в съвършенството си Негови ученици истинно онова, което е бил и преди.” И тъй като Бог явил там това, което е бил и преди, пък преди той в никое отношение не е бил нещо тварно: то следва, че явеното от Него не е било сътворено; но явена е светлината и следователно тя е нетварна.

x. Освен това Дамаскин казва: “Славата, която произлиза естествено от божествената природа, е обща за трите лица и е станала плът именно поради тяхното единство”. И тъй като въпросната светлина е слава, а тя, като произлизаща от божествената природа, е нетварна: то следва, че Таворската светлина е нетварна.

xi. Освен това Йоан Златоуст казва: “Той яви на Своите ученици собствената Си божествена слава не в собствената ѝ величина, ами само толкова, колкото те можеха да понесат”. И тъй като въпросната светлина е божествената слава, а божествената слава не би могло да е тварна: то излиза, че Таворската светлина не е тварна.

3. Противно на това обаче е следното:

i. В писмото до Гай свети Дионисий заявява: “Ако някой съзре Бога и проумее какво е видял, то той е съзрял не Него, ами нещо Негово, съществуващото и познаваното.” Та тъй като апостолите, като видели онази светлина, проумели, че виждат светлина, а този, който е видял нещо и е проумял какво е то, не е видял самия Бог, но нещо

Негово, съществуващото и познаваното: то следва, че въпросната светлина е нещо съществуващо и познавано, и следователно нещо тварно.

ii. Освен това редът на познавателно постиганите неща съответства на реда на постигащите ги актове, та както постиганите неща се отнасят помежду си като по-висше към по-низше, така се отнасят помежду си и познавателните актове: но умозрението е по-висше от сетивното съзерцание: и значи умопостигаемото е по-висше от сетивно съзерцаемото. “Така че умопостигаемото му светодарение – както казва великият Дионисий – превъзхожда видимото Му светопроявление: и следователно единението е много над ума в непознаваемите и блажени излъчвания на свръхярките лъчи.” Защото също както Христос е от три неща, сиреч от тяло, душа и божественост, така и го съзерцаваме по три начина, сетивно, умопостигаемо и свръх-умопостигаемо. Така че тази светлина не е в същността на Бога, ами над нея е умопостигаемото светопроявление на Бога: и поради това тя не е нетварна.

iii. Освен това, доколкото в Бога няма съдържащо и съдържано, нито пък изказвано и предмет на изказването, както беше доказано по-горе, то следва, че тази светлина не е в същността на Бога: и поради това не е нетварна, защото нищо извън Бога не е нетварно.

iv. Освен това Бог обещава на добрите да видят с очите си онова, което ще остане незримо за злите. Ала и злите ще видят тази светлина, понеже според думите на Августин “и добрите, и злите ще видят Съдията на живите и на мъртвите, само дето без всяко съмнение

злите ще са в състояние да Го видят не другояче, ами във вида му на Син човешки: при все че тогава Той ще е в славата Си, според която съди, а не в унижението, според което е съден.” Следователно тук не става дума за обещаното на добрите видение, когато Господ казва: “Блажени са чистите по сърце, понеже те ще видят Бога”¹, и отново: “Аз ще обикна тогава и ще му покажа Себе Си”². Не става дума и за славата Божия, за която е речено: “Да се погуби нечестивият, за да не види славата Господня”³, тъй като ще я видят добрите. Следователно тази светлина не е Божията същност.

и. Освен това пак Августин казва в същата глава: “Оттук евангелистът минава към съзерцанието на славата Божия, което е общо за безбожните и за праведните.” Следователно тази светлина не е Божията същност, понеже ако беше, то нечестивите също ще видят Бога; така че въпросната светлина не е нетварна.

4. Отговор. Трябва да се каже, че светците са нарекли Бога – също както и ангелите и хората – “светлина” поради наличната в него умозрителност: понеже според Аристотел светлина се назовава умът в действителност. А също и поради обстоятелството, че е създател на познанието по аналогия: понеже същото отношение, което има спрямо зрението светлината, която прави чрез себе си познаваеми всички неща, а тя на свой ред е най-прекрасното зримо нещо, така и Бог дарява със знание цялата разумна и умосъзерцаваща природа, представлявайки сам

¹ Мат.5:8

² Иоан.14:21

³ Ис.26:10

най-прекрасното познаваемо нещо. Наистина, вече бе казано, че имената се изричат за Бога и за съществуващите неща не като синоними, не и като омоними, а по аналогия: поради което Григорий е наредил в един ред светлината на Троицата и тази в ангелите светлина, съотнасяйки първата с първата природа, а сетне и тази при хората и в небесните тела, като по този начин показва, че всички тези светлини водят названието си от онази.

5. В четвъртата глава на “За божествените имена” великият Дионисий също пояснява названието на благото посредством това за светлината. Той заявява именно, че “Благият е наречен умозрима светлина, понеже наднебесният ум е изцяло преизпълнен с умозримата светлина, що прогонва всяко незнание и заблуждение от душите, в които възниква такава.” Той твърди, че Бог се нарича светлина поради едно или друго, давайки пример със слънцето и изхождащия от него малък лъч. Оттук става ясно, че незнанието и заблуждението носят името тъмнина или мрак, а знанието се нарича светлина.

6. Същото става ясно от онова, което Дионисий говори за пречистването, осветяването и усъвършенстването на разумните и умозрящи същности: защото както тук, така и в останалите си съчинения той винаги назовава теургическите и открояващите посвещения светлина и светлини. Тази светлина не е нищо друго освен придаващата мъдрост и открояваща сила на Бога или Неговата благост. Но тъй като всичко това е добре известно, аз не смятам, че е нужно да се задълбочаваме повече в този въпрос. Това пък, дето изначалната светлина, която е първопричината на всички светлини, е

самата Божия същност, а всички останали светлини са нейни осъществявания, се вижда ясно от казаното от него на това място, а именно, че благо е светлина. “Светлина”, гласят думите на св. Диносий, “се нарича благо отвъд всякоя светлина, изворният лъч и свръхизобилното светоизлъчване.” В това изказване ясно се вижда, че благо е цялото богоначално съществуване, а не нещо в Бога. Така че светлината е същността.

7. Пак той заявява, че Божията същност е животът на Бога, понеже за неин носител не може да бъде смятан никой вид, при това нито акидентално, нито сам по себе си, освен ако въпросната същност не е тъждествена с носителя си по число: понеже за никое бяло не се казва, че е собствената си белота, нито за нещо разумно се казва, че е собствената си разумност: докато за Бога се казва, че е Своят живот, доколкото сам Той прогласява: “Аз съм животът”⁴. Значи животът е същността Му. “А пък животът беше светлината на хората”⁵: и следователно именно същността Божия е светлината на хората.

8. Освен това, щом животът на Бога е причина за живота на всички, и щом, от друга страна, животът на Бога е светлината на хората, то следва, че светлината на хората е животът на всички живи същества: а значи едно и също са животът и светлината, и в случай, че това не е действително така спрямо носителя им, то ако с оглед на него светлината е акидентална причина за живите същества, животът пък е сама по себе си причина за същите, доколкото е възможно да се случи така, щото причината за живите същества да е светлина: също както

⁴ Иоан.14:6

⁵ Иоан.1:4

когато нар иааме бяло т пр иина за къщата, твър дим, че бялото е акцидентална причина за нея, а сама по себе си причина е архитектът, защото може да се случи този, който е истинската причина за къщата, да е бял. Само че това е нелепо: понеже Бог по никакъв начин не е акцидентална причина за нещо, ами е сама по себе си причината. Наистина, всяка акцидентална причина води към нещо друго, което само по себе си е преди нея: а Бог е първопричината както Сам по Себе Си, така и с оглед на всичко съдържащо се в Него, доколкото Сам по Себе Си той е просто такъв, какъвто е според понятието си и според цялото Си съдържание. Нима спрямо този носител не са действително тъждествени светлината и животът? А същността е животът, и значи същността е светлината, понеже тия двете са в действителност едно и също. Ето защо Дионисий, говорейки за благото, посочва най-напред, че названието на благото е твърде общо и твърде обхватно, а след това го именува и светлина, и прекрасно, и красота, и съществуващо, и живот, използвайки все за същото нещо ту по-частни, те по-общи названия.

9. Заблуждават се, прочее, тия, според които Таворската светлина е някаква светлина в същността Божия, различна от самата тази същност: заблуждават се най-напред поради еднаквостта на названията (на която често се поддават), понеже чуват светлина да бъде наричана и тази на Тавор, и сам Бог, и си въобразяват, че това е все същата светлина; заблуждават се на второ място и поради това, че смятайки за нелепо Божията същност да е причастима, те представят светлината като нещо в тази същност, също както нещо в нея според

тях са животът, мъдростта и благостта, разделяйки по този начин Бога на причастим и нечастим, на по-низш и по-висш, а и на всички други неща, за които беше доказано, че не са верни.

10. Някои хора, смятайки гореказаното за нелепо, са на мнение, че Таворската светлина е Божията същност: доколкото според тях е нелепо в Божията същност да бъде допускана някаква различна от нея светлина, нито пък следва да бъдат приемани никакви аналогично назовавани сетивни и умопостигаеми светлини, сред които да е и Таворската светлина. Те се подвеждат най-вече от назоваването на светлината “божественост” или “богоявеност”, понеже божествеността не може да е тварна: както като чуват за Бога, Господа или Царя те проумяват, че Бог, Господ или Царят не е тварен, при все че Светото Писание нарича “свети, царски, божествени и господни изначалните благоустроения във всички неща, чрез които следващите стават причастни на Божиите дарове и умножават дарената им от тия простота съобразно собствените си различия, докато първите на свой ред свеждат промислително и богообразно тяхното многообразие към собственото си единство”, както пише великият Дионисий: защото щом вторичните святост, царственост, божественост и господство умножават дарената им от първите простота съобразно собствените си различия, то ясно е, че те не са причастни сами по себе си на самата Божия царственост, на господството, божествеността и светостта Му, понеже тия последните са сами по себе си немножествени и безмерни, не излизат извън себе си и не напускат собственото си вътрешно единство: ами стават свети чрез друга святост, царствени - чрез друга

царственост, богове и господари - чрез друга божественост и друго господство, посредством които като посредством по-близки причини и инструменти едната и първа святост, царственост и господствена божественост създава светци и царе, богове и господари, едни стоящи по-горе, други – по-долу, едни с по-всеобхватна, други – с по-ограничена власт.

11. Но както не е неуместно да говорим за много тварни богове, светци, царе и господари, при все че един е свят, цар, Бог и Господ, и той е нетварен, така не е неуместно да говорим и за много тварни святости, божествености, царствености и господства, при все че една само е самата царственост, святост, господство и божественост на нетварната свръхсъщностна божественост; както постъпва прочее и блаженият Дионисий, заявявайки: “Колкото светите, господстващи, божествени и царствени съществуващи неща надхвърлят несъществуващите, а самопричастните”, сиреч святостите сами по себе си, господствата сами по себе си, божественостите сами по себе си, царственостите сами по себе си и всички подобни, за които може да стане дума, “надхвърлят причастните на нещо друго, също толкова се извисява над всичко съществуващо, над всички причастими и причастни неща неприматимата причина”. Защото ако тези неща бяха сами по себе си в Божията същност, Бог не би ги надхвърлял толкова, колкото съществуващите неща – несъществуващите, пък тях самите – самопричастните. За всичко това вече беше говорено.

12. Това, че, говорейки за Самия Бог, Дионисий нарича богоявеност не някое съществуващо и явено в божествената същност

нещо, не и самата божествена същност, става ясно от четвърта глава на “За небесната йерархия”. Защото като показва там чрез множество примери, че Бог е невъзможно да бъде видян Сам по Себе Си, привежда някои привидно убедителни възражения, като казва: “Ако някой твърди, че някой от светците е бил споходен от непосредствено богоявление, нека научи от ясното послание на светите слова, че никой никога не е виждал най-съкровеното в Бога, нито някога ще го види: а богоявленията спохождат светците като присъщи на Бога просветления чрез свещени и съответни на съзерцаващите ги люде видения. А премъдрото богословие с право назовава богоявеност онова видение, което в себе си откроява божествената самотъждественост, също както чрез образи се откроява безобразното, та да възходят съзерцаващите към божественото; така че пред тях да проблесне божественото сияние и те да бъдат посветени в някой от божествени предмети.”

13. Това, че на Иоан Богослов в “Откровението” говори не Самият Бог, ами ангел, става ясно още във встъпителните слова. Защото там е казано: “Откровение на Исуса Христа, що Му даде Бог, за да покаже на рабите Си онова , което трябва да стане скоро. И Той го яви, като го изпрати чрез Ангела Си на Своя раб Иоанна.”⁶ Но в същото време този ангел показва себе си като Бог: понеже Бог не само че не е никое от явяващите се лица, ами не е и ангел, а е взел и преобразувал някакво просто тяло за целта на откровението. Наистина, сам Бог казва: “Аз съм, Който е, Който е бил и Който иде”⁷, и още: “Аз съм първият и

⁶ Откр.1:1

⁷ Откр.1:8

последният, и живият; бях мъртъв”⁸. Това би могло да се нарече и богоявеност, и Бог, и божественост, понеже чрез него божественото сияние се явява на виждащите: и точно така очевидно постъпва накрая ангелът. Защото като забелязва, че Йоан се отнася към него като към Бог и му отдава онова именно почитание, което дължим Богу, му казва: “Стой, не прави това! Понеже аз съм съслужител твой и на братята ти пророци”⁹. И невъзможно е да се каже колко пъти божественото Писание нарича Бога и божественост, и богоявеност, сиреч неща, които не са нито Бог, нито нещо в Бога, ами това, което по някакъв начин Го показва, а също свещенополагане на закона, не чрез празни слова, ами такова, каквото според казаното на същото място било дарено на Моисей от Бога¹⁰: и каквото – както ясно ни поучава богословието – достига чрез ангелите до нас.

14. При това, ако тази светлина беше Божията същност, Григорий Богослов не би я споменал едва на трето място, след като вече е говорил за светлината на Троицата, за тази на ангелите, на хората и на звездите, и тепърва преминава към светлината на възникващите и изчезващите неща, като водещата Израил през пустинята или показващата пътя на влъхвите¹¹, заявявайки: “Светлина е също и показалата Себе Си на Тавор божественост.” Затова именно едни твърдят, че Таворската светлина е приела действителен вид, ала единствено в представата на апостолите, явявайки им се по Божие установление, както се случва на някои светци според началото на

⁸ Откр.1:18

⁹ Откр.22:9

¹⁰ Cfr.Изх.20 и 31:1

¹¹ Cfr.Изх.13:21-22 и Мат.2:2,9

коментара на Василий Велики върху Исаия: други пък предполагат, че тя се е появила вследствие изменението на някакво просто тяло и сетне отново е изчезнала, както става при предизвиканите от ангелите неща в Стария Завет, най-вече поради което и Бог се явява най-вече в светлината, доколкото тя е без фигура и форма и затова носи в себе си най-много Негови образи и най-пълно го изобразява в себе си.

15. Те били подбудени да приемат това, изхождайки от факта, че някои схващали въпросната светлина алегорично: забравяйки, че и природните вещи могат да служат като изображения и символи за възвеждане към божествените тайни, като например скалата, за която Павел казва, че “беше Христос”¹², камъкът, който Иако в помаза, и други такива. Няма, прочее, нищо нередно в това, въпросната светлина да е творение и да пребивава винаги, пък пак да е изображение на незримата божественост. Сигурно доказателство за погрешността на тяхното мнение са приведените изказвания на свети Дионисий, а също и тези на Григорий Богослов в съчинението му за Божествеността: но най-вече общото за всички християни мнение, че не само Христос остава винаги такъв, какъвто бил видян от светите мъже на Гавор, ами такива остават и всички светци, стремящи се да придобият вида на Христовото съвършенство, съгласно писаното у Матей: “Тогава праведните ще блеснат като слънце”¹³.

16. Като имаме предвид всичко това, ще се опитаме да изложим възгледа на вселенската вяра по този въпрос, доколкото това е възможно и доколкото благоволи Бог.

¹² Cfr. 1Кор.10:4

¹³ Мат.13:43

И тъй, светците твърдят, че има някаква естествена и първородна праведност, а също и такъв грях. Естествената и първородна праведност се състои в това, относно въпросите за живота и за останалите неща разумът да се вслушва в Бога, страстите – в разума, а тялото – в душата, толкова повече, че душата му дава точно толкова, колкото му съответствува. Първородният грях пък се състои в невслушването на разума в Бога, поради което по въпроса за безсмъртието нито по-низшите душевни способности се подчиняват на разума, нито тялото – на душата. Тази праведност е наречена естествена не защото цялата произлиза от природните начала: понеже за всички творения е естествено да се подчиняват Богу; също както естествено е неразумната част на душата да се подчинява на разумната нейна част; докато подчинеността на тялото спрямо душата с оглед безсмъртния живот не е естествена, сиреч не произлиза от природните начала, понеже по природата си тялото е във висша степен неустойчиво поради съставността си, която е началото на всяко разделение. Цялата тази праведност е назована естествена, понеже Бог я е дал на Адама така, щото тя заедно с природата да премине в поколенията, и му я е дал не като именно на Адам, ами като на човек.

17. Ето защо първородни са наречени и праведността, и грехът, понеже те преминават от прародителите към потомците, когато Бог, подкрепяйки слабото по природа, подготвя тялото и го прави във висша степен способно да приеме енергиите на душата. Но всичко, което е общо, е във всекиго по специфичен за него начин поради своеобразието на носителя, както например човековостта е тъждествена

по понятие във всички хора, но е различна у всекиго по битие, понеже различни са носителите ѝ. По същия начин и въпросният грях е както общ за цялата природа (доколкото е налице неподчинение на разума спрямо Бога, на страстите – спрямо разума и на тялото – спрямо душата), така и личен (доколкото е сторен от тогава и спрямо тогава): защото ако и да става дума за едно и също неподчинение на разума спрямо Бога, на страстите – спрямо разума и на тялото – спрямо душата, то е осъществено по различен начин при тях поради разликата между носителите. А който е опазил онази праведност, е опазил и общата праведност на природата, и собствената си, сиреч така наречената лична праведност.

18. Та тъй като общото е споделено у наследниците на същата природа, то общият естествен грях преминава във всички хора; докато собственият грях е останал у първия човек, също както и останалите му лични грехове. Тъкмо поради това тези, които все още не са извършили личен или действителен грях, като например новородените, понякога също умират и прехождат, тъй да се рече, от един гроб в друг, сиреч от майчината утроба - в земната. Защото ако смъртта е наказание за греха, а грехът не е действително наличен у тях, които все още не се ползват напълно от свободата си, то очевидно е, че при новородените смъртта е наказание не за грях, извършен действително от люде, които все още не се ползват напълно от свободата си, ами за оня общ грях на природата, който – както се смята – Адам избрал за всички. Понеже както многото люде са един с оглед на атомите, така многото люде са един и с оглед на природата си:

поради което основоположникът на природата ни се обръща най-напред към природата, на която възнамерява да бъде сеяч, а не към грешника, понеже смъртта придобиваме като наказание за избраното от името на всички нас зло. Затова и Павел казва: “чрез един човек (очевидно Адам), в когото всички съгрешиха”¹⁴.

19. Ето защо, като встъпва в света, Спасителят идва най-напред да премахне естествения и първороден грях. Затова той приема не лицето, ами природата на човека, предоставяйки лицето Си на тази природа; а нея пък приема заедно с естествената ѝ праведност, като я различава от грехопадналата. Наистина, у Него не е имало неподчинение на разума спрямо Бога, нито на желанието и чувството спрямо разума: защото Той избрал доброто още преди да познава злото. Той обаче се съгласил тялото да не се подчини на душата относно безсмъртието, за да не е длъжник на смъртта, ами като го предаде на смъртта заради нейните длъжници, да съхрани безсмъртието за всички повярвали. А наличната у Христа праведност е не само общата праведност на природата, доколкото Той е дошъл “не за да съди света, а за да бъде светът спасен чрез Него”¹⁵; ами и принадлежаща именно Нему, понеже тя била упражнявана именно от Христа и именно по начина, по който Той я е упражнил.

20. Та, казано най-общо, погледни цялата човешка природа: всички люде ще възкръснат - както добрите, тъй и злите. Защото това не наврежда на смисъла на Божията справедливост: ами справедливата му присъда се състои по-скоро в предаването телата на съгрешилите на

¹⁴ Cfr. Рим.5:12

¹⁵ Cfr. Иоан.3:17

наказания. А това, дето не всички възкръсват в тази именно слава, нима се дължи на неспазването на смисъла на това справедливо отсъждане? И нима би било справедливо наравно с блажените да се наслаждават на Бога и грешните, които приживе не са пожелали да Го послушат? Тези, злите, биха били още по-зле, ако не бъдат наказани, понеже несправедливо са съгрешили, но и несправедливо не са наказани за прегрешението си; а колкото повече е несправедливостта, толкова повече страда душата и толкова по-тежко е наказанието ѝ: поради което за грешниците е най-добре да отдадат Богу чрез наказанието си онова, което заслужават, отколкото несправедливо да не бъдат наказани за прегрешението си и поради това да понесат сетне по-тежко наказание. Пък праведните всичките ще възкръснат в тая именно слава, което означава, че ще виждат Бога по същност, защото това е плащането по един динарий на всички работници на лозето¹⁶. А тъй като това общо достойние трябва да е различно в зависимост от различните си носители, то нито в Христа, нито при хората е еднакво. Затова и се казва, че има много жилища в един дом¹⁷.

21. На това се дължи, дето по различен начин виждаме Бога, различно Му се подчиняваме, различно се подчиняват на разума понизшите сили, различно се подчинява тялото на душата. Ето защо, дори всички тела да се извисят натам, откъдето приходи заради нас Христос, те ще попаднат на различни места, на които съвършенството на душата ще въздигне всяко от тях; и всички те ще сияят, само че не в една и съща мяра. Защото речено е: “Един е блясъкът на слънцето; друг е

¹⁶ Cfr. Мат. 20:1-2, 9-10

¹⁷ Cfr. Иоан. 14:2

блясъкът на месечината, друг е пък на звездите; па и звезда от звезда се различава по блясък.”¹⁸

22. Същото ще е и при злите: защото и те всичките ще видят Бога, само че не в еднаква степен, ами по-малко и повече според мярата на незнанието, с което са се отвърнали от него. И всички ще чуят написаното за тях, че “шумът на тия, които въстават против Тебе, непрестанно са подига”¹⁹, и че “едра градушка валеше; а човеците похулиха Бога заради поразата от градушката”²⁰. И те ще възроптаят срещу тогавашното си състояние и ще се гневят срещу Бога, задето ги е лишил от собствените им блага: само че не еднакво, ами в степента, в която тук разумът им не се е подчинявал на Бога, а страстите съответно не са се повинували на разума. И всички тела ще бъдат повече или по-малко устремени надолу и преходни, и ще са тъмни според мярата на злодеянието.

23. Но непреходността, в която ще възкръснат телата на людете, не е нещо в Божията същност, ами тя е собствено присъща на самите люде и съответства на тогавашното състояние на телата (след като небето и земята тогава също ще са непреходни не с непреходността на Бога, но със собствената им); тази непреходност ще им бъде придадена от Бога, когато “бъдат освободени от робството на тлението при славното освобождение на синовете Божии”²¹. Не е нещо от Бога и горното място, където ще бъдат светците, ами тогава на някои тела ще е естествено присъщо да се носят така, както сега на огъня е

¹⁸ Cfr. 1Кор.15:41

¹⁹ Пс.73:23

²⁰ Cfr.Откр.16:21 и 11:19

²¹ Рим.8:21

присъщо да прониква през много тела, а тогава това свойство ще имат и нашите тела. Ние и ще сияем не с вкоренена в Божията същност и светеща в нас като във факли, ами със собствената си и естествена светлина, понеже “Бог ще преобрази унизеното наше тяло тъй, че то да стане подобно на Неговото славно тяло”²² (същото е казано и у Исаия: “И светлината на месечината ще бъде като светлина на слънцето, а светлината на слънцето ще бъде седморино по-светла”)²³. Защото Бог възнаграждава добрите за страданието им, отплащайки им се за тяхната служба и причислявайки ги към избраниците, както учи блаженият Амвросий.

24. Затова, както признаваме, че има много тварни неща в Христа, например тяло, душа и други такива, които не унижават неговото достойнство, така трябва да приемем и че тази светлина е тварна, аналогична по съвършенство с тялото вследствие близостта ѝ до душата и съотносимостта ѝ с нейната собствена светлина. Та тъй като мястото на тялото не ще е мястото на душата, но ще е аналогично на него: то ако мястото на душите ще е покоят в съзерцанието на Божията същност, поради което и е речено: “Бъди ми каменна твърдина, дом за прибежище, за да ме спасиш”²⁴, мястото на телата ще е небето, не това, на което е Бог, но аналогично на него, разпростряно над всички тела така, както Бог е над всички творения.

25. Относно първото възражение трябва да се каже, че както говорим омонимно или аналогично за много богове, така няма пречка

²² Сф.Фил.3:21

²³ Ис.30:26

²⁴ Пс.30:3

да се говори омонимно или аналогично и за много божествености, също както когато говорим омонимно за острото, омонимно следва да говорим и за остротата, а така е и при всички вече споменати неща: та в същия смисъл, в който се говори за много богове, като например за началниците на народа при Мойсей²⁵, за добрите люде и за ангелите, омонимно трябва да има и много божествености; така че всяко нещо е или Бог, или аналогично се нарича божественост, ако и всички неща да се отнасят към едната божественост като към тяхно творящо начало. А някои отстраняват непосредствените причини и се осланят само на първата, при все че нищо не пречи дадено творение да бъде отнесено към две причини, стига те да са подредени една спрямо друга, както инструментът – спрямо творещата причина. Така че на това място Таворската светлина е наречена божественост било защото в нея като в образ се извява първообразът на божествеността, било защото обожествяващата сила на Христовото тяло е такава съответно на самото тяло: в което ни убеждава прибавеното след това в текста, че “тя е помогъща от достъпното за очите”.

26. Относно второ трябва да се каже, че въглен на божествеността се нарича не само Таворската светлина, ами и резултатите от отмъстителната ѝ сила, съгласно реченото: “разпалени въглени се сипеха от него”²⁶. Светото Писание назовава въглени и пречистванията на светците от първоначалото, сиреч от Бога, осъществено с посредничеството на много неща, като например с оня въглен, който херувимът хванал с клещите и го дал на Исаия. Понякога

²⁵ Cfr. Изх. 22:28

²⁶ Пс. 17:9

обаче Светото писание премълчава посредника и споменава единствено първопричината, поради което и ние не бива да ги привеждаме. Така че Таворската светлина би могла да бъде наречена въглен на божествеността не защото е някакво установено в същността Божия сияние, ами защото е свързана с божествеността посредством божествената душа на Христа, предаваща по аналогия и съседство собствените си преживявания на тялото. Наистина, когато душата се наслаждава, тялото се зачервява и просветлява, а когато тя завижда или изпитва страх, тялото побледнява и помрачнява; и при все това бледостта и мрачността, просветлеността и руменината са свойства на душата, ами на тялото, което претърпява всичко това в себе си по аналогичен начин поради сродството си с душата. Както се случило с Моисей, чието тяло просветнало²⁷, когато душата му общувала с Бога. Павел обаче смята това сияние за преходно и за знак за Христовото присъствие²⁸, забулен с буквата на закона чак до ден днешен, понеже юдеите не са способни да се взрат в него с открито лице.

27. Относно третото трябва да се каже, че обожението се разглежда като някакво изменение и качествено преобразуване; при всяко преобразуване обаче трябва да се отчитат границите, от които и към които се променя всяко променящо се нещо, както и носителят, в който тези граници се съединяват така, че едно да е действащото, а друго – търпящото въздействие. Така че, ако обожение бъде назовано движението, с което ставаме богове, то това движение е не в Бога, ами в извършващия движението; и значи не е нетварно. Защото в ставането

²⁷ Cfr. Изх. 34:29-35

²⁸ Cfr. 2Кор. 3:12-18

има нещо битийно, но нищо от самото движение не пребивава, понеже то е незавършено действие и е заради някаква цел, а не целта е заради него. Затова и Павел ни увещава по повод обожението с думите: “като забравям, що е зад мене, и като се силно стремя към това, що е пред мене”²⁹. Ако обожение бъде наречена формата, която приемаме, и пределът на движението, то и тогава обожението не е нетварно: понеже ако движението е възникнало след като преди това не е имало движение, обожението ще е създадено и временно, доколкото всяко движение е във времето. Ако пък обожение бъде назовано най-напред и преди всичко това, което предизвиква самото преобразуване в нас и изменението ни към по-добро, то е нетварно и не е нищо друго освен същността Божия; ала оттук съвсем не следва, че всеки дар, идващ към нас от непресъхващия извор на тази същност, е нетварен. Поради което не е нетварна и въпросната светлина.

28. Относно четвъртото трябва да кажем същото, понеже отговорът е очевиден от вече казаното. Наистина, обожение се нарича преобразуването към по-добро. И тъй като въпросната светлина е възникнала чрез преобразуване на носителя към по-добро, поради което и представлява пределът на самото движение, тя следва да бъде причислена към същия род, към който принадлежи и движението. Защото както видът и лишеността, представляващи пределите за възникването и унищожението, се възвеждат към същността, доколкото възникването и унищожението са движения по същност; както малкото и голямото, представляващи пределите за нарастването и намаляването,

²⁹ Cfr. Фил.3:13

се възвеждат към количеството, доколкото нарастването и намаляването са движения по количество; както “горе” и “долу”, представляващи пределите за възлизането и низхождането, се възвеждат към “къде”, доколкото възлизането и низхождането са движения по място: така и светлото и тъмното, представляващи пределите при проясняването и помрачаването, които са движения по качество, се възвеждат към качеството. Само че в Бога очевидно няма никакво качество; следователно не е в него и въпросната светлина.

29. Относно петото трябва да се каже, че то е валидно от гледна точка на обожавания. Наистина, Божията същност е обожението на всички обожени, а то е нетварно; тя се нарича обожение поради специфичната ѝ отнесеност към съществуващите неща, господство се нарича поради друга отнесеност, а царственост – пак поради друга. Тези отношения на Бога, обозначаващи го спрямо съществуващите неща, са в Него не реално, ами само по понятие, а за съществуващите неща те се изказват първоначално в буквален смисъл, а сетне съотносително – поради реалната им отнесеност към Бога. Казва се, че Бог дарява нероденото обожение на всички, които Му се повинуват, доколкото след като всичко съществуващо бъде отмахнато и бъде, тъй да се каже, разтворено, блажените ще съзрат същността Божия в родината, а на пребиваващите в настоящето ни изгнание светци се дарява нещо аналогично на нея, и то толкова повече, колкото дареното е по-близко и по-сходно ней. Защото и Соломон пожелава “приседналата до Твоя престол премъдрост”³⁰, при все че е невъзможно

³⁰ Прем.9:4

да я постигне в нея самата; понеже като я постигне, ще види същността Божия, доколкото Божията премъдрост е Словото на Божията същност. Казва се, че премъдростта и обожението на Бога са в нас по подобаващия за нас начин, също както и камъкът е в душата ни не такъв, какъвто е сам по себе си, ами по подобаващия за нас начин, или както съществуващите неща са в Бога като единствена причина за всичко съществуващо.

30. Относно шестото трябва да се каже, че ако имаше нещо преди сетивния свят, то наистина би било в светлина, само че не в тази, ами в сетивната във вече споменатия смисъл. Защото както тъмнината се нарича невежество, така светлината се назовава знание, както става ясно от много места, а между другото и от това у Исаия; което Григорий използва, тълкувайки го така: “Народът, който седеше в тъмнината на невежеството, видя великата светлина на познанието”. А и когато наричаме светлината предсветовна и свръхсветовна, съпоставяйки я със сетивния свят, това не означава, че тя е безусловно свръхсветовна, все едно че е преди умопостигаемия свят. От друга страна това, което малката предпоставка има за цел да докаже, е, че тази светлина е пиршеството на умозрящите чинове, което следва да бъде разбрано в следния смисъл: Има два вида знание: едното е това, което изхожда от нещата, а другото е това, което е насочено към нещата. При нас знанието изхожда от нещата, доколкото последните са причината за знанието в нас; Божието знание обаче е насочено към нещата, доколкото то е причината на тях и доколкото Бог, като познава Себе Си, знае нещата. А знанието на ангелите за стоящите по-горе от

тях неща е сходно на нашето, доколкото тези неща са причината за знанието при тях; пък това за стоящите по-долу неща е подобно на Божието, доколкото те не познават сетивните неща в самите тях, ами от собствено присъщото на самите себе си узнават стоящото по-долу. Та за да не закрие при ангелите познанието за нещата сиянието на тялото на Христа, както и на другите светци, в които има любов и към Господа, и към човеците, то те ще превърнат добрия дял от природата ни в пиршество и разкош, като с право ще кажем, че тяхното пиршество е въпросната светлина. Затова именно заявява, че всички люде ще се наслаждават на тази светлина така, както учениците са се наслаждавали при Божието Преображение; а на умопостигаемото светодарение и на свръхумното единение ще бъдат причастни, бъдат ли посветени божествено в реда на наднебесните умове. Той посочва и причината за това, позовавайки се на реченото в Писанието, че “ще бъдем равни на ангели”³¹. От всичко това става ясно, че това съзерцание е общо за нас и за ангелите, докато съзерцанието на Таворската светлина е собствено присъщо и съприродно на човеците.

31. Относно седмото трябва да се каже, че Светото Писание назовава със събирателно име светлина, блясък или сияние на същността Божия всичко, което произхожда от Бога по някакъв начин, независимо дали това са Синът и Духът, дали е словото Божие или пък са теургическите откровения и посвещенията. Това се вижда ясно в пролога на “За небесната йерархия”: понеже там е показано, че призоваването на Бога е необходимо, тъй като и Иисус, и Светото

³¹ Лук.20:36

Писание са светоявителни произхождения от Отца Създателя като добри деяния и съвършени дарове³²; но и че всяко светоявително изхождане от Отца, всяко даяние и всеки дар не само произлизат оттам, ами и се обръщат назад и се вливат отново в единения ги Отец. Та няма нищо нередно в това да наричаме ангелите въглени, разпалени в сиянието на същността Божия, доколкото са им откровени изхождащите към тях божествени тайни, а и доколкото са осветени и пречистени така, че по тази причина да бъдат сравнявани с огъня и да носят такива именно названия, както показва например това на херувимите.

32. Относно осмото трябва да се каже, че тайнството на Възкресението и всичко свързано със самото Възкресение (което е един от постулатите на вярата) е такова, каквото “око не е виждало, ухо не е чувало и човеку на ум не е идвало”³³. Ала това не значи, че всичко това е нетварно, понеже думите “кога гледам Твоите небеса – дело на Твоите пръсти”³⁴ очевидно се отнасят за променливото и все още непридобито знание за небето, а променливото знание за небето, земята и останалите неща, което тогава ще имат светците, не е нетварно, доколкото то несъмнено ще произлиза от сътворените неща. Ето защо няма пречка нещо да е такова, каквото “око не е виждало, ухо не е чувало”, и същевременно то да е тварно.

33. Относно деветото трябва да се каже, че нищо не пречи Бог да просияе по-силно в Себе Си и да изяви онова, което е бил преди;

³² Cfr. Иак. 1:17

³³ Cfr. 1Кор. 2:9

³⁴ Пс. 8:4

без това да означава, че въпросната светлина е в Божията същност и е нетварна. Защото и в останалите богоявявания Бог показва Себе Си такъв, какъвто е бил преди. А явленията, показващи Бога, не са нещо в същността Божия.

34. Относно десетото трябва да се каже, че не само произлизащата естествено от божествената природа слава се приобщава към тялото, ами и произлизащите от човешката природа смъртност и изменчивост се приобщават към божествеността. Защото не можем да кажем, че Господ на славата е бил разпнат (тъй като Господ на славата е божествеността), ако не пренесем определения на човековостта върху божествеността на Сина; нито пък можем да назовем роденото сред нас дете Бог, ако определенията на божествеността не са приобщени към тези на човековостта поради единството на личността. Така няма пречка и телесното сияние да е приобщено към божествеността на Сина поради човековостта, както и това на божествеността да е приобщено към Неговото тяло поради единството на личността. Разбира се, едното не е другото, нито пък второто е първото, ами телесното просияване на Христа е поради божествената светлина, понеже тялото приема божествените определения в съответствие със самото себе си.

35. Относно единадесетото трябва да се каже, че славата Му се е явила не само тогава апостолите, ами и преди това на пророците, например на Исаия (понеже е речено: “Това каза Исаия, когато бе видял славата Му”)³⁵ или на Моисей (понеже е речено: “А славата Господня

³⁵ Иоан.12:41

изглеждаше като огън, който изпояжда.”)³⁶. Никое от тях обаче не е нещо в Божията същност. Защото, както гласи обобщаващото пояснение на великия Дионисий, че всички наши отци, както тия преди Закона, така и тия след него, били възвеждани в съзерцанията си от ангелите към Бога чрез някакви свещени и съответстващи тям видения. Така че ако и апостолите да са видели славата Божия във въпросната светлина, то последната не е непременно нещо в Божията същност и не е непременно нетварна.

III.

Епилог

36. След всичко казано дотук, предоставям себе си в горнилото на Църквата. Този, който отсъжда разумно, нека го изпита и ако открие “думи чисти, сребро, очистено от пръст в горнило, седем пъти претопено”³⁷, да ги приеме не като мои, ами като Божи; а ако сметне нещо за невярно и необосновано, да ми обърне внимание и да ми го посочи, само че да го стори с любов, отчитайки, че “Господният раб не бива да влиза в крамоли, но да бъде към всички кръгък, поучлив”³⁸. Понеже аз не желяех да притежавам и се наслаждавам на никое благо без да го споделя с някого, така че, подтикнат от любовта, сторих общо достойние всичко, което смятах за благочестиво; и ако съм открил истината, заслужавам да бъда обичан, ако пък не съм успял, то следва да бъда оневинен заради доброто ми намерение. Та ако твърденията ми са верни, награда от Бога ще ми е доверието на тия, при които попадне това ми писание; ако пък са погрешни, отплата за избора ми ще е

³⁶ Изх.24:17

³⁷ Пс.11:7

³⁸ Cfr.2 Тим.2:24

завръщането към истината, от която човек не отпада благодарение
подкрепата на Отца и Сина и Светаго Духа. Амин.

Превод от старогръцки език: **Дивна Манолова**