

Смилен Марков (Велико Търново)

## БОГОСЛОВСКАТА ПРОГРАМА НА КРИТСКИЯ СЪБОР

(бележки върху решенията на светия  
и велик събор на православната църква)

Светият и Велик Събор на Православната църква, проведен на остров Крит в дните след Петдесетница тази година, не обсъди догматични въпроси<sup>1</sup>. Нещо повече, по време на предсъборния процес и особено в рамките на съборните обсъждания, бяха положени усилия да се неутрализира влиянието на една или друга съвременна богословска партия. Позоваването на светоотечески авторитети в приетите документи също е по-скоро пестеливо. Нежеланието да се навлиза в морето на богословските дебати се дължи на спецификата на разглежданите теми и на стремежа да се избегне зависимост от доминиращите тенденции в съвременните изследвания. Друга немаловажна причина е отсъствието на критични издания на много от класическите и по-нови учители и авторитети на православното богословие, както и на достъпни преводи на съвременните езици.

По думите на Диоклийския митрополит Калистос проектодокументите, представени за обсъждане от Светия и Велик Събор, страдат от липса на богословско вдъхновение. Същото не може да се твърди за двата нови документа, изготвени и приети в рамките на съборните заседания: *Енциклика на Светия и Велик Събор* (наричан по-нататък *Енциклика*) и *Послание на Светия и Велик Събор* (наричан по-нататък *Послание*). Тези текстове рамкират съдържанието на останалите и задават богословски критерии за тяхната интерпретация. В този смисъл Критският събор продължава традицията на Вселенските събори, чиито определения (ороси) не прекратяват, а отварят богословската спекуляция. Съборът не решава богословски проблеми – той дава определения на църковната вяра, които биват осмисляни и изяснявани чрез усилен спекулативен труд.

*Посланието и Енцикликата* поантирано очертават три философско-богословски концепции, които могат да служат като херменевти-

---

<sup>1</sup>Текстът е публикуван в списание *Християнство и култура*, бр. 113, 2016.

чен ключ към съдържанието на приетите документи. И трите модела водят началото си от православната светоотеческа традиция: възглавяването, персонологията и светоотеческата концепция за свободата. Концепцията за възглавяването е въведена чрез авторитета на св. Кирил Александрийски. Цитираните тези на св. Кирил трябва да илюстрират евангелското учение за спасението. И в това отношение Критският събор проявява вяност към Преданието, като се позовава на един от най-субтилните богослови със съществен принос за прогласяване на православната триадология и христология. Борбата на александриец с монофизитството е основание отците от Халкедонския събор да се заявят като следовници на Кирил. На Кирил се опира и Петият вселенски събор при осъждането на Трите глави. Той е централен авторитет и за св. Максим, когато последният посочва светоотеческите основания на диотелитството<sup>2</sup>.

В следващите редове се проследява как трите посочени концепции са артикулирани в съборните определения. След това, посредством два конкретни въпроса, се набелязват практическите проекции на богословската програма на Критския събор.

## I. Възглавяването (ἀνακεφαλαίωσις)

Енцикликата настоява, че човешката святост има основанията си в Боговъплъщението, защото, ставайки човек, Христос, по думите на св. Кирил Александрийски, „освещава Себе Си в Светия Дух заради нас“<sup>3</sup>. Мисията обяснява, че мотивът за ангажимента на Църквата към човечеството е тъкмо единството на всички в Христа. Тази забележка трябва да обоснове носенето на пастирска отговорност по отношение на форми на междучовешко съжителство, различни от църковния брак. Тъкмо защото цялата човешка природа е приета от Божия Син, църковното благовестие следва да осветява всички екзистенциални движения на човека, всички отношения между хората и всички проявления на човешкото. Това препраща към концепцията за възглавяването на св. Кирил Александрийски, която функционира като точка на сцепление между триадология, христология и антропология.

В своето *Тълкование на Петокнижието* св. Кирил твърди, че в Христос, Който е Новият Адам, бива възглавено всичко небесно и земно. Това възглавяване е първообраз на Адамовото праотечество, доколкото

---

<sup>2</sup> Георгий Флоровский, Византийские отцы V-VIII в. ([http://azbyka.ru/otechnik/Georgij\\_Florovskij/vizantijskie-ottsy-v-viii-vekov/2](http://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/vizantijskie-ottsy-v-viii-vekov/2) - 28.07.2016).

<sup>3</sup> Кирил Александрийски, *Commentarium in Joannem*, 11 (MPG 74, 548B; 548D).

Адам е родоначалник на човешкия род<sup>4</sup>. Така се оказва, че христологията и антропологията имат общ битиен устой, който е споделен от Бога и човека – персоналното човешко съществуване. Но възглавяването е и откровение на Троичния Бог, доколкото в Христос Бог Отец възглавява човешката природа. Така охристовяването на човека, станало чрез Сина, преобразява Адамовото отчество в есхатологично богосиновство<sup>5</sup>.

Мотивът за възглавяването в Христос на човешката природа, както и на всичко сътворено, бива доразвит от св. Максим в светлината на един метафизически панхристизъм. Най-пространната спекулация по тази тема е поместена в трактат от сборника *Ambigua*, коментиращ следното твърдение на от св. Григорий Богослов: „Ние сме част от Бога и имаме произхода си свише“<sup>6</sup>. Св. Максим отхвърля интерпретациите, че тук има указание за предсъществуване на душите или за последващо вселяване на падналите души в човешки тела (метемпсихоза). Следвайки св. Кирил Александрийски, той развива аргуменцията си в анти-Оригенов дух, като посочва, че източник на подобно погрешно убеждение е доктрина за хенадите<sup>7</sup>.

Според Ориген чистите духове (хенадите) извечно пребивават у Бога. Макар да са в състояние на съвършен покой, те предприемат движение към едно ущърбно състояние, вследствие на което се появява творението. Максим показва несъстоятелността на тази битийна диалектика: Ако се приеме, че разумните същества преди сътворението, макар да са имали цялата битийна пълнота и да са били по природа (а не по избор!) привързани към нея, са се устремили в движение, следва да се заключи, че подобно движение характеризира предисторичното съществуване по принцип, от което пък следва, процесът е цикличен. Така злото би се оказало виновникът, „благодарение“ на който цикличното предисторично движение е прекратено и заради което начева историята; и пак заради злото става възможно „устойчиво и непреложно“ събиране на всички у Бога<sup>8</sup>. Според метафизичния модел на Максим обаче изначалният замисъл на творението е възглавяването на съществуващото в Христос. Така инструментализацията на злото бива изключена, а тварния свят е освободен от дуалистичната си разтерзаност между доброто и злото.

Възглавяването св. Максим онагледява чрез конотациите на телесността: всички твари са части от Бога. Този образ има няколко зна-

---

<sup>4</sup> Кирил Александрийски, *Glaphyrorum in Genesim: De Adam* (MPG 68, 16C).

<sup>5</sup> Кирил Александрийски, *Glaphyrorum in Genesim: De Cain et Avel* (MPG 68, 32B).

<sup>6</sup> Максим Изповедник, *Ambigua* VII (MPG 91, 1068D).

<sup>7</sup> Максим Изповедник, *Ambigua* VII (MPG 91, 1072A).

<sup>8</sup> Пак там.

чения. От една страна, всички неща има логосите си (тоест, битийните си принципи) в Бога; те са същностно и акцидентално определени от Неговите мисли. Умъдреното съзерцание, пише св. Максим, ще установи, че всички логоси представляват благолепни умножавания на Един и Същият Логос, Бог Слово – според мярката на всяко нещо. По силата на това единство на логосите в Логоса, Синът съединява всичко в Себе Си, както Главата съединява телесните членове (срвн. Еф. 1, 10)<sup>9</sup>. Второто значение на възглавяването е, че не само същността и всички свойства на нещата, но и движението на последните, тоест динамиката на съществуването, се определя от Логоса и има тягата си от Него. Крайното състояние на творението Максим, позовавайки се на св. Василий, определя като съботен покой, в който тварните неща окончателно достигат „мястото на своето духовно упокоение“<sup>10</sup>. На трето място, св. Максим подчертава, че възглавяването осиновлението на човека от Сина чрез Боговъплъщението.

В духа на св. Максим Съборът свързва възглавяването не просто с богозданността на света, но и с обстоятелството, че есхатологичното състояние на света, както и целта на историческия процес, е определена от Христос. Този панхристизъм е особено подчертан в определенията на Събора за достойнството на човека и във връзка с учението за човешките добродетели.

Бяха изказани мнения, че съборните определения относно достойнството на отделния човек внушават човекопоклонство, чуждо на теоцентризма. Всъщност документът *Мисията на Православната църква в съвременния свят* (наричан по-нататък *Мисия*) утвърждава, че „достойнството и величието на човека“ има различни аспекти. На първо място, човекът е сътворен по Божия образ. Тази богообразност обаче не е само изначална даденост; тя предполага участие на човека в Божия план за спасението. Обоженето е цел на човешкия живот и тъкмо от него, от тази целево зададена святост, произтича човешкото достойнство. Тук не става дума за индивидуалистичен или ренесансов тип боготворене на човека, при който човекът се оказва ексцентричен спрямо околния свят, белязан от тлението и грижата. Обоженият човек не се еманципира спрямо природния ред.

Като илюстрация на разбирането на църквата за статута на човека, в *Мисията* се цитира прочутото описание на човека в Словото за Пасха на св. Григорий Богослов за Пасха: „Създателят твори сякаш някакъв втори свят – малък свят в големия, поставя на земята друг ангел, поклонник съставен от различни природи, зрител на видимия свят,

---

<sup>9</sup> Максим Исповедник, *Ambigua* VII (MPG 91, 1077C-1080D).

<sup>10</sup> Пак там.

свидетел на умосъзерцаемия, цар над онези, които са на земята... живо същество, което тук бива подготвено и бива пренесено в друг свят и (което е най-голямата тайна) достига обожение чрез стремежа си към Бога”<sup>11</sup>. Мотивът за човека като малък свят, поместен в големия, има платонически произход. В християнската традиция обаче той е пресемантизиран, като възвръщането на духовното начало в човека към неговия източник е заменено от представата за пътуването (неслучайно св. Григорий говори не за завръщане, а за преместване в нов свят), тоест за достигането до целта, зададена от Твореца.

Документът обаче посочва и трети онтологичен гарант на достойнството на отделния човек – Боговъплъщението. Човекът е бил удостоен от Бога, Който, ставайки човек, обновява древната природа на Адам. Както в лицето на Адам цялото човечество има своя персонален началък по образ на Бога, така в Христос човечеството има упование за началото на новия живот с Бога. Така не просто човекът е обожен, а Христос е съ-обожил в Себе Си човека – според цитирания в Енцикликата Евсевий Кесарийски<sup>12</sup>. Обожението не е безлично преобразяване на природния тропос от страна на Твореца, а е плод на съкровена и персонална връзка между Бога и човека. Неслучайно св. Максим Исповедник използва образа на човека като малък свят именно когато изяснява различните аспекти на възглавяването.

Крит не утвърждава нито някаква автономна антропология, нито емфатична персонология. Признаването достойнството на отделния човек е отговор на въчовечаването на Бога, Който, по думите на св. Кирил Александрийски, „стана човек затова, за да събере ведно човешкия род и да го възвърне към първоначалното състояние“ (*Мисия* I, 1)<sup>13</sup>. Именно поради това църквата подкрепя и участва във всички инициативи на локално, международно и междуконфесионално ниво, свързани със защитата на достойнството на човешката личност (*Мисия* I, 2-3).

## II. Понятието „лице“

С концепцията за възглавяването е свързан един от най-острите строго богословски дебати на Критския Събор – този за приложимостта на понятието „лице“ към троичното битие и към човека. Проектодokumentът за *Мисията* настоява на омонимия между отношенията вътре в Троицата и тези сред човеците: „Един от най-висшите Божии дарове за човека, като конкретен носител на образа на личностния Бог, както и като член на общността от човеци е дарът на свобода, който,

<sup>11</sup> Григорий Богослов, *Homiliae*, ILV, 7 (MPG 36, 632).

<sup>12</sup> Евсевий Кесарийски, *Demonstrationis Evangelicae* IV, 14 (MPG 22, 289A).

<sup>13</sup> Кирил Авександрийски, *Commentarium in Joannem*, 9 (MPG 74, 273D-275A).

чрез единството на човешката природа, отразява по благодат живота и общението на Божествените Лица в Светата Троица” (*Мисия*, II,1 – проект). При обсъжданията на Събора този текст отпадна, най-вече под натиска на партията на неопаламитите, чийто говорител беше Навпактския митрополит Йеротей (Влахос). От коментарите, които станаха достояние, научаваме, че камък за препъване се е оказал терминът „лице“. В модерния персонализъм, чийто най-ярък православен изразител през XX в. е Пергамският митрополит Йоан (Зизюлас), понятието се свързва с концепцията за личността, като противопоставена на природата.

В светлината на христоцентризма на св. Кирил и св. Максим обаче подобна омонимия придобива икономийно измерение, което кореспондира с богословието на логосите и енергиите, а не с персонализма от XX в. Персонализмът визира постигането на персоналното битие, като някакво надграждане над природното съществуване<sup>14</sup>. Напротив възглавяването на човешката природа от Христос, както и гарантираното чрез Него съучастие на човека в Тайната на Троицата, е заложено като битийна цел на природата. То не е ориентирано към надприродно постигане на автентичното битие; неговата тяга е Божието снизхождане към човека.

Още преди Събора се чува обвинения, че успоредяването на междуличностните отношения с вътре-троичните връзки имплицира арианство, понеже принизява нетварната ипостас на Сина до тварна персона, до тварен ефект на Божията енергия (както е според Арий)<sup>15</sup>. Тези критики се дължат отново на недоразумение около понятието „лице“. В традицията на персонализма „лице“ е релационна категория, свързана с разбирането, че самоличността на човека се гради от неспонтанни (разумно-волеви) релации с другите човечеци. Няма съмнение, че, така разбрано, понятието „лице“ няма как да се отнесе към Троицата. Ако обаче то бъде прочетено според употребата му в модела на възглавяването у св. Кирил, проблемът изчезва.

Независимо че спорният текст бе премахнат, позоваването на Кириловото разбиране за „лице“ в контекста на учението за възглавяването остана. Така в *Енцикликата* е поместен следният цитат *Тълкованието на Евангелието според Йоан* от св. Кирил: „Христос е „нашето общо лице“, възсъединяващо в своята човековост човековостта на целия човешки род“, защото „всички са в Христа и общото лице на чо-

---

<sup>14</sup> Срв. John Macmurray, *Persons and Relations*, Faber and Faber, London 1961, 15-43.

<sup>15</sup> Срв. Светослав Риболов, *Традиция и контекст в богомислието на гръцките отци*, Синодално издателство, С. 2014, 91-92.



вешката природа се издига до Неговото Лице”<sup>16</sup>. Очевидно човечеството на Христос няма самостоятелно човешко Лице, а притежава Лицето на Въплътения Христос. Възниква въпросът синонимна ли е в случая употребата на понятието „лице“?

Трябва да се подчертае, че св. Кирил си дава сметка както за синонимията на понятията, назоваващи тварното и нетварното битие, така и за спецификите. Той пише: „Когато точно изследваме природата на съществуващото, ние откриваме само Бог и твар, и нищо освен това”<sup>17</sup>. Пребиваването в битие е свързано с вкорененост в същността. Същността обаче, в която даденото биващо бива въввлечено, се реализира винаги с персонален знак. Ето защо самостоятелното битие на отделното биващо е с неповторим лик. Съхраняването на природното свойство и съществуването „сам по себе си“ (καθ’ ἑαυτὸ) е невъзможно без връзката с другите лица. В Троицата ликът на самостоятелното същностно битие препраща към Отца (ἐν τῇ τῷ Πατρὶ ὑπάρχοντος οὐσίας)<sup>18</sup>. У Бога е налице неразделно съ-съществуване на Лицата<sup>19</sup>, при което Синът не само „е от Отца“, но и съществува „от Отца“<sup>20</sup>. Видно е, че за св. Кирил самоипостасното съществуване (ὑφεστικός αὐτὸ καθ’ ἑαυτὸ) е онтологично синонимно в Троицата и в тварния свят. Непосредствената близост на персоналното съществуване обаче е свойствена единствено за Лицата на Троицата. В тварното такава е немислима<sup>21</sup>. В Лицето на Христос човечеството получава възможност чрез Божествена енергия да съ-чувства в Троичното съ-съществуване. Защото енергията на Троицата е „природна, същностна и ипостасно съществуваща”<sup>22</sup>. Може да се каже дори, че енергията на Троицата е съ-ипостасна, защото, както обяснява Кирил, когато действа Синът, действа и Отец.

Тези христологични и триадологични положения, свързващи понятията „лице“ и „възглавяване“, са приложими и към сегашните версии на документите. Така например в *Енцикликата* се твърди, че църквата и семейството са образ на общението, което съществува в Светата Троица.

---

<sup>16</sup> Кирил Александрийски, *Commentarium in Joannem*, 11 (M PG 73, 157-161).

<sup>17</sup> Кирил Александрийски, *Commentarium in Joannem*, I, 6 (MPG 73, 92A).

<sup>18</sup> Кирил Александрийски, *Commentarium ad Joannem*, I, 1 (MPG 73, 28A).

<sup>19</sup> Пак там.

<sup>20</sup> Пак там, MPG 73, 28C.

<sup>21</sup> Кирил Александрийски, *Commentarium in Joannem*, I, 2 (MGP 73, 32C).

<sup>22</sup> Кирил Александрийски, *Commentarium in Joannem*, I, 5 (MPG 73, 84A).

### III. Свободата

Централен елемент от богословската програма на Събора е понятието „свобода“ – новата свобода, която творението получава в Христа. Свободата в Христа е предпоставка за участие в христологичното събитие, тя е контрапункт на човешката склонност към самоспасение. Посочва се, че Църквата е място и тропос на „свободата в Христа“ (*Енциклика*, V, 10) Понятието „свобода“ е ключово в богословието на св. Кирил, и специално в неговата библейска херменевтика, е свързано с модела на възглавяването.

Традиционно в православната етика и антропология се говори за два вида свобода: самовластие (*αὐτεξούσιον*) на волята, което е дадено по природа на човека и е част от богообразността му, и свобода (*ἐλευθερία*), свързана със състоянието на обожение в Христа<sup>23</sup>. Докато първото състояние може да се определи като свобода от външна принуда при следване на природната цел, втората свобода е свобода за съществуване извън греховната повреда, освобождение от обвързаността със страстите, дарувано от Христа.

Свободата, за която говори св. Кирил визира свободата на новата твар. Той обаче не се ограничава в историко-сотириологичната перспектива, а дава метафизична обосновка. Така в раздела за Каин и Авел в неговото *Тълкование на Моисеевото Петокнижие* грехът на Каин се състои в престъпването на отеческата свобода, онази свобода, в която Бог желае човекът да живее<sup>24</sup>. Св. Кирил изброява 7 седем степени на грепопадението на Каин, които са свързани с неговото нежелание посредством покаяние за греха встъпи в отеческата свобода, дарувана по силата на възглавяването<sup>25</sup>. Дори когато е убеден в задаващия се Божи гняв, той желае да избяга от Отца, а не да се покае и да получи освобождение. Самовластието не се преобразява в свобода.

Самовластието и свободата са пътища, чрез които човекът се устремява към обожението, за което е назначен (*Мисия*, II, 1). С този дар обаче се злоупотребява и Съборът посочва различни примери за това: нарушение на човешките права, изпадане в зависимост от наркотични вещества, манипулация на общественото мнение, социална несправедливост и икономическо изоставане, злоупотреба с научни постижения, религиозен фанатизъм, насилие, тероризъм, разпространение на вредни за здравето храни, етническо прочистване, изменение на дър-

---

<sup>23</sup> Вж. Смилен Марков, *Degrees of Freedom* (Степени на свобода), в: *Архив за средновековна философия и култура* XXI (2015), 17-35.

<sup>24</sup> Кирил Александрийски, *Glaphyrorum in Genesim: De Cain et Avel* (MPG 68, 37C-D).

<sup>25</sup> Пак там.



жавни граници и завладяване на територии, дискриминация по различни признаци и др. Специално е обърнато внимание на преследването на християните в Близкия Изток.

Изцяло следвайки богословието на св. Кирил Александрийски и св. Максим Исповедник, Критският събор постановява, че злоупотребите със самовластие, които наблюдаваме в съвременния свят, не са основание нито за омаловажаване на дара на свободата, нито за допускане на мерки за нейното ограничаване. Защото обожението без свобода не е възможно – цитиран е св. Максим. Пътят за правилна употреба на свободата минава през изясняване на истинските причини за псевдоморфозата. Налице е подмяна на онтологичната фактура на свободата, водеща до промени на начина на съществуване на човека. Съборът утвърждава, че в съвременната цивилизация е налице тенденция човешката свобода да бъде погрешно разпознавана като богопротивна вседозволеност, като поругание на светостта, като десакрализация на живота (*Мисия*, VI, 13). Свободата е богозданната възможност за възсъединяване с Христа, но, упражнявана от предпоставките на секуларизма, тя изгонва Бог от света и се превръща в оръжие срещу ближния.

Начинът на живот на човека, който носи тези характеристики, го скланя към грях. Следва да се прави разграничение между поведенческите проявления на греха (загуба на смисъла на съществуването, скъсване на връзките с ближния, конфликти, раздори, войни) и причините за него. Църквата са стреми не просто да премахне симптомите, а да отстрани източника на греха. Като средство за отстраняване на тези причини е посочено покаянието (*Мисия*, III, 2). Придобиването на покаяние предполага усвояване на аскетичния етос – това е хоризонтът за упражняване на свободата по предназначение. Определението, което Критският събор дава на аскетизма, съдържа два съществени акцента, свързани с очертаната етическа рамка. Настоява се, че аскетическата практика не е метод за индивидуално усъвършенстване, независимо от ритъма на църковния живот и от публичните отношения. Документът за поста предупреждава, че постните практики са неделими от богослужебния живот и техен най-пълен израз е милосърдието, както и преобразяването на социалните отношения, свързани с несправедливост, насилие и подчинение. Наред с това *Енцикликата* учи, че християнският аскетизъм е радикално чужд на всяка форма на дуалистичен аскетизъм, който ожесточава човека към живота и го отчуждава от ближния. Истинският християнският аскетизъм предполага себеобуздание и оцърковяване на живота. Така се дава видимо свидетелство на присъствието на есхатологичния аспект в живота на вярващия (*Енциклика*, 13).

## IV. Отвореност на църквата към света

Очертаният модел на възглавяването може да служи като ключ за интерпретация на съборното определение за границите на църквата и нейната отвореност към света. Още в началото на *Енцикликата* се посочва, че църквата не съществува сама за себе си: „Тя предлага себе си на цялото човечество, за да го въздигне и да обнови света в ново небе и нова земя” (*Енциклика, Преамбюл*). Прогласява се, че в църковното Предание винаги се е подчертавала връзката между Божията икономия и тайната на Църквата, и респективно евхаристията. Божията икономия, от своя страна, е центрирана около Въплъщението на Сина от Дева и Дух Свети. Така църковното събитие е проявление на космологично преобразяване на сътворения свят (*Енциклика, 2*). Ето защо гласът на Едната, Свята, Съборна и Апостолска църква е актуален за всички сфери на живота, а не само за църковното паство. Подчертава се, че църквата е отговорна не само за това да гарантира авентичното изразяване на сакраменалния опит и неговия континуитет спрямо първата Петдесетницата. Църквата следва да предава този опит като достоверно свидетелство за цялото човечество (*Енциклика, 2*).

Системата на новосъздадените поместни църкви е човешки принос в движението на света към оцърковяване (*Енциклика, I, 6*). Участието на всичко поместни църква в този процес следва да е еднакво пълно и съгласно каноническия ред. Че това не предполага установяване на някаква институция на Божието царство на земята, става ясно от настояването, че всеки отделен християнин свидетелства за обновлението на всички неща в Христос. Всеки бива призован за персонално и свободно участие в благобитие (2 Кор. 5, 17). Така става ясно, че обожението в общото Лице на Христос, не предполага обезличаване, а е нов модус на съществуване, свързан с богочовешка синергия. С авторитета на св. Максим се показва, че човешкият елемент на това съдействие е свободната воля<sup>26</sup>. А Божието действие е в това, че „Агнецът Божи” (Ин. 1, 29) и „Хлябът на живота” (Ин. 6, 48) се предлага като вечна любов, която съединява нас с Бога и един със друг. Тази любов овластява вярващите да раздават нея, и самите себе си, по христов подобен начин (*Енциклика II, 6*). В рамките на този процес свободата се осмисля екстатично, като отвореност на отделния човек към тайната на преобразяването на света (*Енциклика III, 7*). Налице е динамично-персонологично разбиране за свободата, което отвежда към концепцията на св. Кирил и св. Максим.

---

<sup>26</sup> Максим Изповедник, *Expositio orationis dominicae*, MPG 90, 880B.

## V. Диахронната мисия на църквата

Понеже църквата е христологично събитие, нейните действия са както с оглед на изначалната битийна конституция на творението, така и насочени към последните неща. В документа за *Брака и пречките пред неговото сключване* акцентът е поставен върху природно-нормативния аспект на брака, който следва изначалния Божи закон. В този смисъл каноните за брака възстановяват първото творение. В *Енцикликата* обаче се акцентира върху това, бракът е елемент от божествената икономия, и именно като такъв е „малка църка“, по израза на св. Йоан Златоуст<sup>27</sup>. В този смисъл се подчертава, че бракът не е просто социално отношение, а е есхатологична реалност. Той е работилница на живота, захранвана от изобилния дар на Божията благодат (*Енциклика* III, 7).

Несвоевременността, диахронността на църковното присъствие е изведено като принцип на социалната мисия на Църквата. Противно на нагласата, произволно свързваща Православната църква с консерватизма, *Енцикликата* посочва, че Църквата има принос за здравословното развитие на всяко общество. Църквата не прави компромиси, не се води по идеологиите на този свят, дори те да имат облика на т.нар. големи разкази. Но, както подчертава документът за *Мисията*, Църквата не бива да съди или да заклеиява света. Увереността във възглавяването застава Църквата да гледа на човека от целевия хоризонт на обожението и свободата в Христа. Тя не следва да натрапва вярата си (прозелитизъм), длъжна е да уважава достойнството на личността и да щади културното своеобразие на всеки народ.

Говорейки за възглавяването, св. Максим подчертава, че то е свързано със спасително ограничение (περιγραφή). Крайното състояние на това самоограничение не е някакво радикално скъсване със света или с материалното, а стремеж ограничаващият се да бъде цялостно определен от ограничавания; иде реч за пълен отказ на познаващия да бъде познаван сам по себе си и желание да бъде познаван от познаващия. Св. Максим счита, че при това се реализира нов битиен модус, т.нар. благобитие, при което тварта екстатично общува с Твореца<sup>28</sup>.

Критският събор изисква Църквата непрестанно да призовава човечеството към самоограничение, за да може то да стане готово екстатично да общува със своя Творец. Израз на това самоограничение е доктрината за човешките права, разбрана като правен инструмент, ограничаващ до някакви непристъпни граници държавната репресия спрямо отделния човек. Свободата на съвестта е посочена като неотменимо човешко право. Подчертава се обаче, че гарантирането на чо-

<sup>27</sup> Йоан Златоуст, *Homiliae in Epistolam ad Ephsios*, XX (MPG 62, 143).

<sup>28</sup> Максим Изповедник, *Ambigua* VII (MPG 91, 1073C-D).

вешките права изисква самокритична рефлексия от страна както на обществото и на политическата власт. Обещание за подобно самоограничение Православната църква вижда и в екологичното движение, доколкото човекът е поставен от Бог като пазител на творението (*Енциклика V, 10*). Не става дума обаче за подкрепа на определени политически субекти, каквито са например зелените партии.

Противно на етоса на българската църковна йерархия да страни от социални ангажменти, документите на Събора демонстрират самочувствие на Православната църква, че може пророчески да осмисля делата на човечеството. Нерядко църковните свидетелство е слабо разпознаваемо, понеже прибягва до общи места на културата, морала и правото. Съборът, без да отхвърля тази стратегия, определя един особен елемент на църковното отношение към светските дела, който би позволил църковният глас да прозвучи автентично и да бъде различим. Според критерия за диохранната мисия Църквата е призвана да алармира за една именентна опасност: превръщането на човека в Бог. На този човекобог църквата противопоставя Богочовека, доколкото тъкмо Той е пределната мярка на всички неща. Защото не някой човек е станал Бог, а Бог е станал човек. Христос е прототипът на спасението, доколкото Той с Въплъщението Си възприема целия човек (*Енциклика V, 12*).

## Summary

*Smilen Markov (Veliko Turnovo)*

### **The Theological program of the Council of Crete**

*(notes on the decisions of the Holy and Great Council  
of the Orthodox Church)*

The Holy and Great Council of the Orthodox Church held on Crete adopted a Message and an Encyclica that are concentrated on three theological models: the recapitulation of the Creation in Christ, Christian personology and the concept of freedom. The text traces the presence of these three concepts in the documents adopted by the Council. For St. Cyril of Alexandria recapitulation is a paradigm thanks to which Trinitarian theology, Christology and anthropology converge. Maximus the Confessor develops this teaching in a metaphysical pan-Christism. Thus the recapitulation acquires corporeal connotations. On this basis the Council proclaims the dignity of the entire human person not simply as a substantial image of God, but – in the eschatological perspective of deification. Crete does not develop an autonomous normative anthropology; neither does it establish an emphatic personology. At stake is a Christocentric understanding of the human person. Although the term “person” caused debate at the Council, the texts use it as a *terminus technicus*. However, the concept behind this term does not imply that the personal identity is a purely relational category, dependent on social connections and structures. Freedom is the main characteristic of the new mode of created being in Christ. It is as an antithesis to autarchy. The Council adopts and uses in a positive sense the two patristic concepts concerning freedom, namely: autonomy and freedom in Christ. For all these concepts the main authority is St. Cyril of Alexandria.

**Keywords:** Council, St. Cyril of Alexandria, recapitulation, human person, freedom.