

Росен Русев

ВЪЗКРЕСЕНИЕ ИЛИ ВЪЗКРЕСЯВАНЕ

(Библейско-патристичен поглед)

Abstract: Rosen Rousev, *Being Risen or Being Raised*.

The main focus of this article is the correct understanding of several grammatical forms of the verb ἐγείρω, which is the most frequently used verb to describe our Lord Jesus Christ in the New Testament. First, this paper demonstrates that the morphologically passive forms of the verb, such as ἠγέρθη, are intransitive and possess an active meaning. After establishing this, the paper explores the theological implications of this finding. The arguments are grounded in the theological heritage of Byzantine Patristics and the Bulgarian Orthodox tradition. The primary aim of this paper is to challenge and refute various interpretations that claim that, after His incarnation, our Lord Jesus Christ was unable to resurrect Himself due to having relinquished His divinity.

Keywords: *Resurrection, Chalcedon, Kenotic Theory, Deponent Passive, Divine Passive, Intransitive Verbs*

Предговор

Проблематиката, представена в настоящия текст, е свързана с един специфичен и конкретен филологически въпрос, натоварен обаче, с истинска богословска значимост. Апостолите и Евангелистите описват възкресението на Нашия Господ Иисус Христос не само с познатите ни от Византийските богослужебни химни форми на глагола ἀνίστημι, но най-вече с пасивните и медиалните форми на глагола ἐγείρω¹. Достигането до коректна, в светлината на правосла-

¹ Н. Balz and G. Schneider, *Exegetical Dictionary of the New Testament*, William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan, 1999, vol. 1, p. sub 1499, ἐγείρω, 1499, 1. Така при описанието на Христовото възкресение глаголът ἐγείρω е употребен 52 пъти, докато ἀνίστημι само 24. От друга страна съществителното ἀνάστασις се употребява 42 пъти, докато ἔγερσις само веднъж, в Матей 27:53.

вието, филологическа и богословска интерпретация на тези глаголни форми е целта на настоящото изследване. Филологическият аспект на представения текст ще бъде концентриран върху доказването на отсъствието на същински пасивен характер на иначе формално-морфологически пасивните и медиални форми. Като пряко следствие от граматическия анализ ще се опита да извлечем и съответните богословски истини, като ги представим в контекста на православната светоотеческа традиция.

Увод

Апостолите и евангелистите описват чудото на Христовото възкресение по три различни начина. Най-напред възкресението се описва като дело на Самия Син Божи и проповедтта се състои в думите Христос „възкръсна“ (ἀνέστη, 1 Сол. 4:14). От друга страна, в някои новозаветни текстове се въвежда като субект на действието Бог (Отец), а Христос „претърпява“ възкресението, и за Него се говори като за някого, „когото Бог възкреси“ (ὃν ὁ θεὸς ἀνέστησεν, Деян. 2:24). Третата група от текстове са тези, в които се употребяват медиалните и пасивните форми на ἐγειρω, без да се упоменава изрично нито логическият, нито граматическият подлог (ἠγέρθη, Рим. 6:4; ἐγήγερται, 1 Кор. 15:4). Тази група е най-многобройната и от нейното правилно разбиране, и превод зависи до голяма степен цялостният облик на апостолската проповед. Проблемът се състои в това дали формите ἐγήγερται и ἠγέρθη (и свързаните стях други форми) трябва да се разбират като същински пасиви със значение „бе възкресен“, или пък – независимо от тяхната формална граматическа форма – да се схващат в активен и/или интранзитивен смисъл, със значение „е възкръснал“ или „възкресил се е“. За да разберем богословската сериозност на проблема трябва да имаме предвид, че в ранната история на църквата втората и третата група текстове са били използвани от арианите и несторианите в подкрепа на техните разбирания. В по-ново време в либерална протестантска среда тези текстове се ползват за подкрепа, осъзнато или не, на така наречената в библеистиката „Кенотична теория“¹.

¹ Става въпрос за теория възникнала в лутеранска среда през 19 в. Съгласно тази теория при своето възплъщение Синът на Отец изоставил своите божествени „атрибути“, като всемогъщество и всезнание, за да може да стане човек по напълно

Новозаветните свидетелства

Пасивните форми, употребени в новозаветния текст, са ἠγέρθη (Мат. 17:9 (ἐγερθῆ); 27:64; 28:6,7; Марк 16:6; Лк. 24:6,34; Рим. 4:25; 6:4), ἐγερθῆναι (Мат. 16:21; Мк. 14:28; Лк. 9:22), ἐγερθεῖς (Ин. 21:14; Рим. 6:9; 7:4 (ἐγερθέντι); 8:34; 2 Кор. 5:15 (ἐγερθέντι)), и ἐγερθήσεται (Мат. 17:23). Общо взето възкресението на Христос е описано 31 пъти с пасивните форми на ἐγείρω¹. От формална граматическа гледна точка, съгласно структурата на класическия гръцки език трябва да преведем формите като пасивни, съответно: „бе възкресен“ (ἠγέρθη), „това да бъде възкресен“ (ἐγερθῆναι), „след като бе възкресен“ (ἐγερθεῖς), и „ще бъде възкресен“ (ἐγερθήσεται), понеже глаголтът ἐγείρω в активните си форми има транзитивно значение: „събуждам“, „вдигам от сън“, или в изследвания контекст „възкресявам“ (вдигам от мъртвите). Що се отнася до медиално-пасивните форми ἐγήγερται (1 Кор. 15:4, 12, 14, 20), ἐγήγερμένον (Мк 16:14; 2 Тим. 2:8), ἐγείρομαι (Мат. 27:63), то тяхното значение от формално-граматическа гледна точка трябва или да е директно медиално и активно – „възкресил се е“ (ἐγήγερται), „възкресилия се“ (ἐγήγερμένον) и „ще се възкресе“ (ἐγείρομαι), или пък да се разбират като пасиви със значение почти идентично² на посочените по-горе пасивни форми.

В академичните граматика на библейския гръцки като цяло съществува консенсус относно това, че разглежданите пасивни форми на глагола ἐγείρω нямат пасивен характер като това се обяснява както с влиянието на семитските езици библейски еврейски и арамейски, в езиковата среда на които възниква текстът на Свещеното Писание, така и с особеностите на гръцкия език от новозаветната епоха. В така наречения „κοινή“ диалект се наблюдава явна тенденция пасивът да

автентичен начин. Името на теорията идва от глагола κενώω, употребен от свети апостол Павел в посланието до филипяни 2:7, в контекста на възплъщението. Тази теза съществува и в по-умерен вид (дефинирана от С. Gore), в която се приема, че божествеността така ограничила своята активност при възплъщението, че да позволи съществуването на ограничено, но автентично човешко съзнание у Христос (“Kenotic Theories”, in *The Oxford dictionary of the Christian Church*, edited by F. L. Cross and E. A. Livingstone, Oxford University Press, 1997, p. 923). Дори в консервативните английски преводи откриваме като превод was raised вместо is/has risen.

¹ Оп. cit., Н. Balz, G. Schneider, sub 1499, ἐγείρω, 1499, 5.

² Казвам почти, защото перфектните форми изразяват резултативност и обвързаност с настоящето, която отсъства от аористните.

присвоява значението и употребата на медиалния залог, в резултат на което в аорист и футур се появяват множество пасивни форми без определен пасивен смисъл. Тези форми обикновено се определят като „депонентен пасив“¹: ἀλεκρίθην (Мт. 25:9), ἀπελογήθην (Лк. 21:14), ἡγαλλιάθην (Ин. 5:35), ἐγενήθην (Мт. 6:10), ἠγέρθην (Лк. 24:34), ἠδυνάσθην (Мк. 7:24), διελέχθην (Мк. 9:34), ἐταυμάσθην (Откр. 13:3), ἐθαμβήθην (Мк. 1:27), ἐνθυμηθεῖς (Мт. 1:20), μετεμελήθην (Мат. 21:32), ἐφοβήθην (Мат. 21:46), εὐλαβηθεῖς (Евр. 11:7)². Така, поне според някои автори, изследваната от нас форма ἠγέρθη, която, макар и пасивна по форма, се употребява с подчертан активен нюанс, и не би трябвало да се различава по смисъл от интранзитивната и активна форма ἀνέστη³. Ето защо употребата на ἠγέρθη при новозаветните автори не следва да се приема за указание, че възкресението на Христос е дело (единствено) на Бог Отец, а Синът е лишен от активно участие в собственото си възкресение⁴. Не всички обаче са съгласни с тази интерпретация. Най-напред в английските преводи например: *New American Standard Bible*, *New King James Version*, *New International Study Bible*, като цяло се предпочитат еднозначно пасивни форми като *was raised* (Рим. 6:4), за формата ἠγέρθη, или *having been raised* (Рим. 6:9) за формата ἐγερθεῖς. Има, разбира се, изключения – обикновено при превода на Евангелията се предпочитат активни форми – така в *New American Standard Bible* и *New International Study Bible*, при текстовете Мат. 28:6; Мк. 16:6; Лк. 24:6; формата ἠγέρθη е преведена като *has risen*, а в *New King James Version* преводът гласи *He is risen*. *The New English Bible* от своя страна запазва пасивните форми дори при превода на Евангелията – *has been raised*. Освен в преводите и в съвременната академична коментаторска традиция превес има разбирането,

¹ Терминът не предполага, че става въпрос за депонентни глаголи по принцип, въпреки че именно пасивните форми на депонентните глаголи са най-честите случаи за депонентен пасив. От изброените по-горе глаголи ἀγαλλιάω, ἐγείρω, θαμβέω и φοβέω не са депонентни. Към тях може да се прибавят формите ὤφθην (Лк. 24:34), σταθεῖς (Лк. 18:11) и други.

² A. T. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, Cambridge University Press, 1919, p. 334.

³ J. H. Moulton, *A Grammar of New Testament Greek*, vol. 3, T&TClark, London, 1963, 57.

⁴ M. Zerwick, *Biblical Greek Illustrated by examples*, Pontificio Istituto Biblico, Roma, 1963, p. 74, 175/231.

че ἡγέρθη се употребява като същински пасив¹, обикновено наричан *divine passive*². По отношение на Евангелист Лука конкретно, като аргумент се използва това, че в книга „Деяния Апостолски“, написана също от него, възкресението на Христос експлицитно се описва като дело на Бог (Отец)³.

Както виждаме съществува определена неяснота относно точния смисъл на разглежданите глаголни форми. Ето защо ще се опитаме да въведем известна яснота, позовавайки се на наблюдение върху функционирането на глагола ἐγείρω в библейския гръцки текст. Така например пасивното по форма причастие ἐγερθεῖς има очевидно активно интранзитивно значение в Матей. 1:24: „Като стана (ἐγερθεῖς) от сън, Йосиф направи, както му бе заповядал ангелът Господен, и прие жена си“. Идентична употреба откриваме в Матей 2:13, 14, 20, 21 – никой не е вдигнал Йосиф от сън, но той сам се събужда. По подобен начин същото причастие в Матей 8:26 (ср. 9:19) не може да се разбира пасивно, защото никой не е принудил Господ да се изправи: „А Той им каза: защо сте толкова страхливи, малOVERCI? Тогава, като стана (ἐγερθεῖς), *запрети на ветровете и на морето, и настана голяма тишина*“. Същото може да се каже за изцеления човек в Матей 9:6, 7, който, след като станал, си взел одъра и си отишъл у дома⁴. Редица старозаветни текстове показват, че в LXX разглежданите пасивни гръцки форми съответстват на активни интранзитивни форми в библейския еврейски. Добър пример за това е Притчи Соломонови 6:9 – „Докога, ленивецо, ще спиш? Кога ще от сън да станеш“ В гръцкия превод „да станеш“ съответства на пасивната форма в бъдеще

¹ John Nolland, *Luke 18:35-24:53*, in *Word Biblical Commentary*, vol. 35c, 1993, p. 1190. Интересно е да се отбележи, че авторът признава възможността ἡγέρθη да се преведе активно – he has risen, но на него му се струва, че контекстуално пасивният превод – he has been raised – е по-добрият вариант.

² Donald A. Hagner, *Matthew 14-28*, in: *World Biblical Commentary*, vol. 33b, 1995, p. 870. Граматическата категория *divine passive* обозначава пасивна глаголна конструкция, при която логическият подлог не е посочен, но се подразбира, че става дума за Бог.

³ Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke X-XXIV*, in: *The Anchor Bible*, vol. 28A, 1985, p. 1545. Подобно на Nolland, Fitzmyer също признава, че превод с активна форма е възможен, като дори посочва места в евангелието, където се откриват такива примери (11:8; 13:25).

⁴ Walter Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, The University of Chicago Press, Third Edition, 2000, sub 2172 ἐγείρω, 2172:4.

време ἐγερθήσῃ, която от своя страна предава еврейската интранзитивна фиентивна (тоест „динамична“)¹ форма קָלָה, „кал“ имперфект от глагола קָלָה, „ставам“. Един глагол с интранзитивно фиентивно значение в основното спрежение „кал“, за да бъде употребен транзитивно, трябва да премине от „кал“ в построението „хифил“², קָלָה, а за да придобие пасивно значение, трябва да е в построението „хофал“ קָלָה³. Именно последната хофална форма קָלָה е граматическият еквивалент на гръцката ἐγερθήσῃ, в смисъл че и двете форми формално са пасивни и транзитивни. От приведеня пример (Притчи 6:9), обаче виждаме, че пасивната гръцка форма съответства в еврейския текст на една интранзитивна форма, което ни подсказва, че в библейския гръцки са настъпили определени изменения в употребата на залога. В допълние и самият контекст предполага интранзитивно фиентивно значение, понеже въпросът се отнася до личния избор на човека, изпаднал в греха на ленивостта. По тази причина един превод на гръцката форма „кога ще бъдеш вдигнат от сън“ е изключен контекстуално, тъй като не може да се свърже с упрека за ленивост, тоест за нежелание да се издигнеш сам. Друг пример можем да открием в 1 Паралипоменон 22:19: „И тъй, разположете сърцето си и душата си, за да потърсите Господа, вашия Бог. Станете и съградете светилище Господу Богу...“ Като съответствие на императива „станете“ в Септуагинта откриваме пасивния аористен императив ἐγέρθητε, на което в масоретския текст съответства קָלָה, отново интранзитивна фиентивна форма в спрежение „кал“ от глагола קָלָה.

Не само под влиянието на библейския еврейски настъпват про-

¹ Като *фиентивен* или *динамичен* се определя глагольът, описващ действие, а не състояние.

² F. C. Putnam, *A New Grammar of Biblical Hebrew*, Sheffield Phoenix Press, 2010, p. 176. Сравни W. Gesenius, *Hebrew Grammar*, 17 ed., transl. by T. J. Conant, New York, 1861, p. 100.

³ Ето примери, свидетелстващи за тази употреба: „Когато Господ им издигаше (קָלָה) съдии, Сам Господ беше със съдията и ги спасяваше от враговете им през всички дни на съдията, защото Господ ги съжаляваше, като слушаше стенанията им от ония, които ги угнетяваха и потискаха.“ (Съдии, 2:18). В LXX откриваме ἤγειρεν като превод на формата קָלָה в еврейския текст. Ето пример и за пасивното построение, Хофал: „Ето последните Давидови думи, речта на Иесеевия син Давида, речта на оня мъж, който е високо поставен (קָלָה), на помазаника на Бога Иаковов и на сладкия певец Израилев:“ (Втора Царства 23:1). В Септуагинта изследваната от нас форма е преведена описателно ὃν ἀνέστησεν κύριος.

мени в новозаветния гръцки, но и под влиянието на говоримия през първи век в палестина диалект на арамейския. В самия текст на Новия Завет откриваме потвърждение на нашата теза. В Евангелието според Марк (5:41) се разказва за възкресението на дъщерята на началника на синагогата, като са предадени думите на Господ в техния арамейски оригинал: „И като хвана детето за ръка, казва му: талиита куми, което означава: момиче, тебе казвам, стани!“ Очевидно тук е използван арамейският глагол קום, съвпадащ със споменатия по-горе еврейски глагол קום. В новозаветната транслитерация формата изглежда като коум, а във византийската текстова традиция формата е коум, откъдето идва и формата в Синодалния превод. Разликата между двете форми е в рода, при което се счита, че формата коум предава императива за женски род (קומי), докато формата коум, предава императива за мъжки род (קום), която обаче се е използвала без значение на рода. И двете форми са в real, тоест в арамейското съответствие на еврейското построение qal, и имат интранзитивно значение: „стани“ или „ставай“. Евангелистът превежда тази дума като ἔγειρε („ставай“), а според византийската текстова традиция, като ἔγειραι („стани“). Разликата между двете форми (освен във вида) е в залога, но контекстуално погледнато и двете трябва да се употребяват интранзитивно. Ако приемем корекцията на Nestle-Aland, променяща формата от медиалния императив ἔγειραι в активния императив ἔγειρε, то това ни показва, че не само пасивните и медиално-пасивните форми на глагола ἔγειρω могат да се употребяват интранзитивно, но и активните¹. Особено показателен в тази връзка е текстът от Ефесяни (5:14) „Затова е казано: стани (ἔγειρε) ти, който спиш, и възкръсни (ἀνάστα) от мъртвите, и ще те осветли Христос“. В този текст от свети апостол Павел ἔγειρε и ἀνάστα са очевидно в синтактичен и синонимен паралелизъм, което ни подсказва, че имат еднакво значение и съответно – превод. Прави впечатление, че ἔγειρε може да има интранзитивно активно значение и в езика на апостол Павел, а не само при Евангелистите. Тази интранзитивна употреба на активния залог следва да се ограничи обаче само до императива². Медиално-пасивните императивни форми на ἔγειρω например: ἔγειρεσθε

¹ J. H. Thayer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, American Book Company, New York, 1889, sub 1539 ἔγειρω.

² Walter Bauer, op. cit., sub 2172 ἔγειρω, 2172:13, a.

ἄγωμεν (Мат. 26:46), също се употребяват интранзитивно¹. Евангелист Лука ни предава (7 глава) подобен на разказаня от Евангелист Марк случай на възкресяване – на сина на вдовицата. Там Господ при възкресяването на детето използва пасивния аористен императив ἐγέρθητι, очевидно употребен отново интранзитивно². Интересно е да се отбележи и потвържението, което откриваме в *Suda Lexicon*, към обяснението на съответната глаголна форма: „ἔγειραι означава стани ти сам, поради дифтонга с който е изписано, като се употребява вместо ἐγέρθητι“.

Медиалните форми са по-редки в старозаветния гръцки текст, но малкото примери потвърждават нашето предположение. Нека погледнем един от примерите в книгата на пророк Исаия (5:11): „Горко на ония, които от ранно утро дирят сикер и до късна вечер се разпаят с вино;“ В Септуагинта причастието ἐγειρόμενοι съответства на מְשַׁכְּרִים в еврейския текст, което е причастие в хифил от глагола (שכר), който се употребява само в хифил има интранзитивно значение „ставам рано“³.

Трябва да отбележим, че в класическия гръцки език също се откриват примери за активна употреба на пасивни форми на ἐγείρω. Като илюстрация ще ни послужи кратък текст от баснята на Езоп, „Магарето и търговеца на сол“: „и като се разтвори набързо солта, веднага се изправи (ἠγέρθη), *ходейки с облекчение*“⁴. В гръцкия текст е употребена пасивната форма ἠγέρθη, която контекстуално има очевидно активен характер, понеже магарето, почувствало олекотяването на товари си, с готовност и бързина се изправя, за да продължи пътя си. Като потвърждение на тази интерпретация, трябва да посочим, че в характерното за басните повторение на ситуацията, глаголят ἠγέρθη, е заменен от ἐξάνεστησεν ἑαυτὸν, което е недвусмислено активна рефлексивна конструкция.

Древните преводи

Под внимание ще вземем новозаветните древни преводи на ла-

¹ Ibid., 2172:13, b.

² Op. cit. Balz, G. Schneider, sub 1499 ἐγείρω, 1499, 3.

³ В Синодалния превод не си личи, но в еврейския текст и, съответно, в гръцкия превод, е употребен глагол „ставам рано“.

⁴ Aesopus, *Phabule* 266, 1-15.

тински, сирийски и старобългарски. За да не увеличаваме излишно изложението ще се спрем само върху два примера от Новия Завет, един от синоптичните Евангелия, и един от посланията на свети апостол Павел. От синоптичните Евангелия ще се спрем на думите на Евангелист Матей: „няма Го тук: Той възкръсна, както беше казал; дойдете, вижте мястото, дето е лежал Господ“ (Мат. 28:6). Във *Biblia Sacra Vulgata* гръцката форма ἠγέρθη е преведена с *surrexit* – активен перфект от глагола *subrigo*, който в интранзитивна употреба означава „ставам“. Съответно употребената форма *surrexit* на български трябва да преведем „той възкръсна“. В Сирийския превод *Peshitta* ἠγέρθη се превежда с ܩܦ – *real perf.* с интранзитивно активно значение „стана“. От посланията на свети апостол Павел ще се спрем на Посланието до римляни: „предадения за нашите грехове и възкръсналия за наше оправдаване“ (4:25). Във *Biblia Sacra Vulgata* гръцката форма ἠγέρθη е преведена с *resurrexit*, активен перфект от *resurgo*, със значение „отново ставам“, и съответно, на български „той отново стана“. От друга страна обаче в изданието *Nestle-Aland, Novum Testamentum Graece et Latine* като превод се дава не *resurrexit*, а *suscitatus est*, пасивен перфект от глагола *suscito*, със значение „вдигам“, „събуждам“, което на български трябва да се преведе като „бе възкресен“. Този преводен вариант обаче не се основава на свидетелството на древните латински преводи, и затова не е нужно да се взема под внимание. В сирийския превод *Peshitta* ἠγέρθη отново се превежда с ܩܦ – *real perf.* с интранзитивно активно значение „стана“. Както виждаме в двата най-авторитетни древни преводи на Новия Завет, *Vulgata* и *Peshitta* се предпочитат активни форми за превод, което е добро свидетелство в подкрепа на защитаваната от нас теза. В старобългарската преводна традиция изследваните пасивни и медиални форми на глагола ἐγείρω също се превеждат с активни интранзитивни глаголи. От Енинския апостол (ЕА) от XI в. са запазили няколко текста, които потвърждават нашата теза. В 2 Тим. 2:8 „Помни Господа Исуса Христа от семето Давидово, Който възкръсна от мъртвите според моето благовестие“. В старогръцкия текст откриваме медиално-пасивната форма ἐγυημενον, която в ЕА е предадена с формата „въствъшаго“¹, минало деятелно причастие от интранзитивния глагол „въстати“. В Рим. 6:9 „знаейки, че Христос, веднъж възкръснал от мъртвите, вече

¹ *Енински апостол*, К. Мирчев и Хр. Кодов, София: БАН, 1965, с. 9.

не умира: смъртта няма вече власт над Него“. В старогръцкия текст откриваме пасивната форма „ἐγερθεὶς“, която в ЕА е предадена с формата „въста“¹, минало свършено време от същия глагол „въстати“. В Евангелието според Лука (24:6) и в Евангелието според Матей (28:6) пасивната форма ἠγέρθη е предадена в Асеманиевото евангелие и Зографското евангелие като „въста“ (кирилизирани вариант)².

Богословският смисъл на изследвания филологически въпрос е свързан с изповедта на пълнотата на двете природи, божествена и човешка, в едното лице и ипостас на Единородния Син на Бог Отец, „Който заради нас, човешките, и заради нашето спасение слезе от небесата и се въплъти от Дух Свети и Дева Мария и стана човек“. Съгласно Халкидонското вероопределение двете природи пребивават в единство „неслитно, неизменно, неразделно и неразлъчно“. Тази вероизповед изключва напълно всякакви интерпретации на Новозаветното благовестие, съгласно които Единородният Син да се е лишил временно, при въплъщението, от своята божествена природа и единосьщие с Отец и Дух Свети³ („Кенотичната теория“) и съответно на тази погрешна представа – да не е можел сам да възкреси себе си, а да е имал нужда да бъде възкресен⁴. Православната църква

¹ Пак там, стр. 81.

² С. Романски, *Старобългарски език в образци*, Унив. печат., 1945 стр. 82 и 363.

³ Вадим Леонов, „Кеносис“, в: *Православная Энциклопедия*, том 32, Москва 2013, с. 448.

⁴ Освен твърдението, че при въплъщението Синът Божи се лишава от своята Божественост, кенотичната теория съдържа и редица други постановки. Съгласно Gottfried Thomasius, първият систематизатор на тази теория, е необходимо възстановяване на историческия образ на Спасителя като истински човек, за кого в Евангелията се казва, че е растял, гладувал, учил се е, усвоявал е съвременната култура, и прочее. Всички тези неща не могат да се отнасят за някаква абстрактна човешка природа, възприета от Бог Син, но трябва да се отнасят за самия Син Божи (S. M. Smith, „Kenosis, Kenotic Theology“, in *Evangelical Dictionary of Theology*, Baker Books, 1995, p. 600). Мотивацията на поддръжниците на тази теза изтъкват твърдението, че ако няма самоограничаване на Бога при въплъщението, се излагаме на опасност от въвеждане на втори субект, т.е. на втори личностен център, в Христос (т. е. нова форма на несторианство) към когото именно да отнесем изброените характеристики, строго специфични за човек. Между представителите на това течение има разлики. Така например Gore изгражда своята кенотична теория в подкрепа на Халкидонското определение, или, в най-лошия случай, като негово допълване, докато Forsyth си поставя за цел да представи алтернативен на Халкидон библиейски прочит на христологичната проблематика. (S. M. Smith, p. 601)

изповядва, че Христос възкръсва сам, „ѝако Богъ“¹. Това разбира се по никакъв начин не изключва Отец и Дух Свети от чудото на възкресението, защото единосьщието предполага не само една същност, но и една воля и едно действие на Троицата. В изследвания контекст обаче е важно да се постави акцентът именно върху това, че Синът възкресява сам своето тяло като Бог.

Византийската патристична традиция

Византийската патристична традиция предоставя свидетелства в подкрепа на изложената теза. „В съборното съзнание на Църквата идването на Бога на земята, ... Неговата смърт на честния Кръст и полагането Му в гроба се схваща от Църквата като унищожаване на самата смърт. Самият Живот, изворът на живота, в този извънреден акт вътре в историческото време изпепелява смъртта. В лицето на Христос смъртта влиза в божеството и изчезва, защото в него не може да намери място за себе си, доколкото то самото е извор на всичко съществуващо, на самия живот като такъв“².

Още свети Игнатий Богоносец в своето Послание до смирненци, противопоставяйки се на гностическите докетически учения, отричащи действителността на въплъщението, изповядва, че нашият Господ е истинно Давидов син по плът, от една страна, и истинно Божи Син, от друга. Истинно се е родил от Дева и истински е бил пригвозден на кръста при Пилат и Ирод Тетрарх, като претърпяното страдание е било понесено заради нашето спасение. В този контекст Свети Игнатий обвързва вярата във възкресението, от една страна, с вярата в телесното страдание и действителното възприемане на човешкото естество при въплъщението като казва, че Господ „истинно е пострадал както и истинно е възкресил себе си“ (καὶ ἀληθῶς ἔλαθεν, ὡς καὶ ἀληθῶς ἀνέστησεν ἑαυτόν), а не само привидно, както смятали тези, „които сами били християни само привидно“³.

Свети Атанасий Велики, при своята полемика срещу арианите в *Слово за въплъщението на Словото*, защитава тезата, че тялото,

¹ Неделни евологитарии „ѝако Богъ бо воскрес ѿ гроба“

² Св. Риболов, *Традиция и контекст в Богомислието на гръцките отци*, София: Синод, изд., 2014, с. 150-151.

³ Св. Игнатий Богоносец, *Послание до Смирненци*, в: *Изборник Светоотеческо наследство*, прев. Св. Риболов, Омофор, 2001, с. 44-45.

възприето от Единородния Син като негово собствено тяло, е трябвало, от една страна да умре, по причина, че е смъртно¹, но, от друга страна, то не би могло да остане мъртво, защото е било храм на Живота². Така Христовото тяло претърпява смърт, но оживява отново, поради Живота в него³. Затова всички изповядват, обобщава Атанасий „че Спасителят възкресил своето тяло, и че е истинен Божи Син“ (ὅτι τε ἀνέστησε τὸ ἑαυτοῦ σῶμα ὁ Σωτὴρ, καὶ ὅτι Θεοῦ Υἱός ἐστιν ἀληθινός)⁴, Който в последните времена приел тяло за спасението на всички, унищожил смъртта и дарил нетление на всички, като възкресил своето тяло като първи плод на бъдещото възкресение⁵. Обобщавайки думите на свети Атанасий, можем да кажем, че „Няма как да обгърне смъртта Оногова, Който е Творец на вселената“⁶. Ранните ариани обаче са защитавали тезата, че на кръста Синът умира истински и затова е бил възкресен от Отец, а не възкръсва сам. Според тях делото на спасението се извършва от Сина, защото той в качеството си на „втори бог“, може поради своите ограничения да приеме смъртта истински – нещо, което Отец не би могъл да извърши, поради своето съвършенство⁷. По-късните ариани обаче се отказват от тезата за истинската смърт на кръста, приемайки че смъртта не е нещо

¹ Athanase d'Alexandrie, *Sur l'incarnation du Verbe* (Sources chrétiennes 199), ed. Charles Kannengiesser, Paris 2000, p. 378: Μὴ ἀποθανεῖν μὲν γὰρ οὐκ ἠδύνατο, ἄτε δὴ θνητὸν ὄν, καὶ ὑπὲρ πάντων προσφερόμενον εἰς τὸν θάνατον· „Защото не е било възможно да не умре, понеже е смъртно, и като принасяно заради всички на смърт“ (Athanasius, *De incarnatione verbi* 31.4).

² Ibid. Μεῖναι δὲ νεκρὸν οὐχ οἶόν τε ἦν, διὰ τὸ Ζωῆς αὐτὸ ναὸν γεγενῆσθαι. „Но да остане мъртво не е било възможно, поради това, че то е станало храм на Живота“ (Athanasius, *De incarnatione verbi* 31.4).

³ Ibid. Ὅθεν ἀπέθανε μὲν ὡς θνητόν· ἀνέζησε δὲ διὰ τὴν ἐν αὐτῷ ζωὴν. „Така от една страна е умряло като смъртно, а е оживяло поради живота в него“ (Athanasius, *De incarnatione verbi*, 31.4).

⁴ Ibid., p. 380 (Athanasius, *De incarnatione verbi* 32.6).

⁵ Ibid., p. 380; τὸν δὲ θάνατον κατήργησε, πᾶσι δὲ τὴν ἀφθαρσίαν ἐχαρίσατο διὰ τῆς ἐπαγγελίας τῆς ἀναστάσεως, ἀπαρχὴν ταύτης τὸ ἴδιον ἐγεῖρας σῶμα. Унищожил смъртта и на всички подарил нетление, чрез обещанието за възкресението, след като възкреси Своето тяло като негов (т.е. на обещанието) първи плод“ (Athanasius, *De incarnatione verbi*, 32.6).

⁶ Вж. Св. Риболов, цит. съч., с. 153.

⁷ R. P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God*, T&T Clark, London, 2005, p. 103, 106, 108, 112.

различно от отделяне на душата от тялото, при което душата не загубва личното си битие¹.

В своето *Слово за Богоявление* свети Григорий Богослов, разяснявайки недоуменията, породени от трудните за разбиране слова на Божественото Писание, ни дава екзегетическия ключ за разбиране на противопоставените, поне на пръв поглед, тези за Възкресението Христово, които откриваме в Новия Завет. Поради единението на двете природи в Единия Христос апостолите и евангелистите говорят по двоен начин за Спасителя. Така в Писанието се казва както, че е „възкресен от Отец и възнесен, така и че сам себе си е възкресил, и че е възлязъл отново“ на небесата (καὶ ἐγηγέρθη παρὰ τοῦ Πατρὸς, καὶ ἀνειλήφθη, ἀλλὰ καὶ ἑαυτὸν ἀνεστακέναι καὶ ἀνεληλυθέναι πάλιν), като „едните думи се отнасят към благоволенieto, а другите към неговата власт“ (ἐκεῖνα τῆς εὐδοκίας, ταῦτα τῆς ἐξουσίας)². Думите на новозаветните писатели, отнасящи се до Неговата власт, разкриват Христос като Единородният Син на Бог Отец, а думите отнасящи се до благоволенieto, са обвързани с божественото домостроително снизхождение, когато с благоволенieto на Отец, Единосъщният Син „понижи Себе Си, като прие образ на раб и се уподоби на човеци“ (Фил. 2:7), при изпълнението на тази така „велика тайна на благочестието: Бог се яви в плът“ (1Тим. 3:16). Затова не бива да се съсредоточаваме само върху онези текстове в Писанието, които разкриват неизречимото смирение, снизхождение и унижение на Единородния Син, но винаги трябва да ги съединяваме със словата на Писанието, прославящи и възхваляващи Христос като Съвечен и Единосъщен на Отец и Духа.

Коментирайки Посланието до галатяни, свети Йоан Златоуст се удивява реторически на думите на свети апостол Павел, който в своя начален поздрав посочва Бог Отец като Възкресилия Исус Христос от мъртвите. „Какво правиш Павле“ (Τί ποιεῖς, ὦ Παῦλε)³ – с тези думи Златоуст започва своя коментар на това трудно място. Обяснението, което Йоан ни предлага, започва с изясняване на контекста на Посланието до галатяни, което не е писано за хора, нови във вярата,

¹ Ibid. Hanson, pgs. 118, 11.

² Grégoire de Nazianze, *Discours 38-41* (Sources chrétiennes 358), ed. Claudio Moreschini, trad. Paul Gallay, Paris 1990, p. 138 (Gregorius Nazianzenus, *In Theophania* (oratio 38.15).

³ Ioannes Chrysostomus, *In epistulam ad Galatas commentarius* (PG 61, 615B).

и имащи потребност от пространни разяснения, но за юдеи, които, приели Христовото благовестие, все още се страхуват да изоставят Моисеевото законодателство. Ето защо светият апостол Павел извежда на преден план в своето послание великите благодеяния за човешкия род, чрез които нуждата от Закона отпада – унижението, кръста, смъртта и възкресението – които Божият Син претърпя за нас¹. Ето защо, осъществявайки своите пастирски цели, апостол Павел припомня за Христовото Възкресение не като за изява на природно присъщото Божествено всемогъщество на Сина, но като залог за всеобщото възкресение. Някои еретици обаче, вземайки повод от този тип текстове, съставят своите противоречащи на истината учения. На тях Златоуст припомня, че е неуместно да се съмняват дали Синът би могъл да възкреси своето тяло, понеже дори само допирът до сянката или дрехите на вярващите в Неговото име възкресява мъртвите². Затова тези слова от Писанието, в които се говори за Сина като за възкресен от Отец, са казани, за да бъде отдадено подобаващото на Бог Отец поклонение и слава, и поради немоща на слушателите³.

Един от най-важните новозаветни текстове в подкрепа на защитавана теза е Йоан 10:18: „Затова ме люби Отец, защото Аз Си давам душата, за да я приема пак. Никой не Ми я отнима, но Аз Сам от

¹ Ioannes Chrysostomus, *In epistulam ad Galatas commentarius* (PG 61, 615C): ἐπειδὴ δὲ ὡς μέλλοντες τιμωρεῖσθαι, εἰ ἀποσταίεν τοῦ νόμου, στασιάζουσι πρὸς ἡμᾶς, διὰ τοῦτο πράγματος μέμνηται, δι' οὗ πᾶσαν ἐκβάλλει τοῦ νόμου τὴν χρεῖαν, λέγω δὴ τὴν ἐκ τοῦ σταυροῦ, καὶ τῆς ἀναστάσεως εὐεργεσίαν ἐγγινομένην ἅλασι. Понеже тези спорят с нас като такива, които очакват да бъдат наказани ако биха отстъпили от Закона, поради това именно е припомнил делото, чрез което отхвърля цялата необходимост от Закона, имам предвид благодеянието от кръста и възкресението, настъпило за всички.

² Ioannes Chrysostomus, *In epistulam ad Galatas commentarius* (PG 61, 616A): ἄρα ἀσθενῆ τὸν Υἱὸν ἐπιδειξαὶ βουλόμενοι, καὶ οὐκ ἰσχύοντα πρὸς ἑνὸς ἀνάστασιν σώματος; Καὶ μὴν ἢ εἰς αὐτὸν πίστις καὶ τὰς σκιὰς τῶν εἰς αὐτὸν πιστευόντων ἀνιστᾶν ἐποίησε νεκροῦς. ... αὐτὸς δὲ ἑαυτὸν ἀναστήσαι οὐκ ἴσχυσε, καὶ πῶς οὐ φανερά αὐτῆς μανίας, καὶ παρανοίας ἐπίτασις. Нима желаят да покажат, че Синът е немощен и неспособен да възкреси дори едно тяло? Нали вярата в Него е направила така, че дори сянките на вярващите в Него да възкресяват мъртвите. ... а Сам пък Себе си да е нямал сили да възкреси; как да не е явна тази лудост и голямо безсмислие.

³ Ioannes Chrysostomus, *In epistulam ad Galatas commentarius* (PG 61, 616B): Καὶ γὰρ καὶ εἰς τὸν Πατέρα τιμῆς ἕνεκεν εἴρηται τοῦτο, καὶ τῆς τῶν ἀκροατῶν ἀσθενείας.

Себе Си я давам. Имам власт да я дам и власт имам пак да я приема“. Свети Кирил Александрийски в своя коментар на Евангелиието според Йоан, върху 10:18, обяснява, че „Не само за полагането на душата, казва „власт имам“, но прибавя „власт имам“ и към двете – и за смъртта и за възкресението (τοῦ τε θανάτου καὶ τῆς ἀναστάσεως) – за да не би да се окаже, че от чужда сила и действие е делото (ἵνα μὴ δυνάμεώς τε καὶ ἐνεργείας ἑτέρου φαίνεται τὸ κατόρθωμα), допуснато, като че ли след просба, за някой служител и подчинен, но за да покаже като плод на собствената си природа това, че може да упражнява власт и над самите връзки на смъртта (ἀλλ' ἵνα φύσεως ἰδίας ἐπιδείξῃ καρπὸν τὸ καὶ αὐτῶν δύνασθαι κατεξουσιάζειν τῶν τοῦ θανάτου δεσμῶν), и че когато пожелае, лесно може да преобърне естествения ред, нещо, което е присъщо истински само на Този, Който е Бог по природа (ὅπερ ἐστὶν ἴδιον ὄντως τοῦ κατὰ φύσιν Θεοῦ)¹“. Този текст на Свети Кирил очевидно е обвързан и с несторианските спорове. Противопоставяйки се на учението на Несторий, Александрийският епископ подчертава личното и ипостасното единство на двете природи в Единия Христос. Въвеждайки човешки субект редом до Единородният Син на Отец, несторианите отнасят смъртта към човека, а възкресяването към Бога². В тази несторианска перспектива не може да се каже, че Христос възкръсва сам, тоест, че възкресява сам себе си. Напротив, умира роденият от Дева Мария, възкресява го Роденият от Отец.

Що се отнася до родната старобългарска традиция ще се спрем на съчиненията на свети Климент Охридски. Името на свети Климент се свързва най-вече с преводите на богослужебните текстове, а не с превода на Священото Писание³. Богословските предпоставки, които представихме като фундаментална черта на византийската патристична традиция, обаче, се откриват в запазените съчинения на свети Климент. Така в своето Поучение за Рождество Христово свети Климент обяснява: „Милостивият наш Господ Бог обаче не изтърпя да ни гледа изпаднали в толкова голямо зло, нито пък забрави творението на Своите ръце. Той наведе небесата и слезе, за да ни потърси и да ни спаси; дори прие нашата плът, за да ни напра-

¹ Cyrillus, *Commentarii in Joannem*, P. E. Pusey, Vol. II, London, 1872, p. 243-244.

² Demetrios Bathrellos, *The Byzantine Christ. Person, Nature, and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor*, Oxford University Press, New York, 2004, p. 18, 21.

³ Кр. Станчев, „Климент Охридски“, в *Кирило-Методиевска енциклопедия*, т. 2, 331.

ви богоподобни чрез Своята божественост (хотя и шбожити своимъ божествомъ). С пелени бе повит като младенец Този, Който обвива земята с облаци, в ясли на животни бе положен като младенец Този, Който почива винаги върху херувимски рамене, за да ни избави от животински живот. Заради това сега Невидимият стана видим, Нещъздаденият се вмести в Своето създание, неосезаемият стана осезаем и Синът Божи стана Син човечески. Без да е оставил Своята божествена природа, Той стана човек (не штложь божества своего быст человекъ), но съвършен Бог и човек. Като скри с човешкото си тяло Своята божественост, Господ слезе, за да ни потърси, и като намери заблудилата се овчица, Той я взе на рамо и я донесе при Отца, тоест Той спаси човека, когото сатаната някога бе погълнал¹. В този текст откриваме всички основни елементи на православната Христология, съгласно която Роденият от Дева Мария Син е Сам Единородният Син на Отец, приел по своя воля човешкото естество. При възплъщението Синът не се лишава или отстранява от своята божественост, но напротив, оставайки съвършен Бог, става и съвършен човек („не штложь божества своего быст человекъ“). По тази причина възкресението на Христос не би могло да се мисли по друг начин, освен като израз на съвършената власт на Сина над смъртта, която няма как да удържи в своя власт Творецът на всичко съществуващо и Извора на живота.

Римокатолическата теза

В римокатолическата богословска патристична мисъл тази теза също е отстоявана. За да не увеличаваме излишно обема на текста ще се позовем само на великия систематик на латинското богословие Тома Аквински. Разсъждението си Тома започва от твърдението, че това, което възкръсва при възкресението, е тялото, а не душата (*resurrectio non est animae, sed corporis, quod per mortem cadit*, [III^a q. 53 a. 4 arg. 3]). Очевидно е, че това, което собствено възкръсва, тоест тялото, не може само да бъде причина за своето възкресение (*Ergo id quod resurrexit in Christo, non potuit esse causa suae resurrectionis* [III^a q. 53 a. 4 arg. 3]). Това обяснява защо в Писанието все пак се говори

¹ Св. Климент Охридски, *Слова и поучения*, прев. Ат. Бончев, София: Синод. изд., 1970, с. 178-179.

за Христос не само като за възкръснал, но и като за възкресен – това е в случаите, когато фокусът на новозаветните писатели попада върху човешкото естество на Христос и по-конкретно – на възприетото човешко тяло. Когато фокусът е върху Христос като Бог, тогава най-напред трябва да се каже, че при смъртта нито душата на Христос, нито тялото са били отделени от божествеността (*per mortem non fuit separata divinitas nec ab anima Christi, nec ab eius carne* [III^a q. 53 a. 4 со.]). От тази позиция може да се твърди, че и тялото и душата на Христос, поради единението с божествеността са имали силата да се съберат отново при възкресението (*Secundum igitur unitae divinitatis virtutem, et corpus resumpsit animam, quam deposuerat; et anima resumpsit corpus, quod dimiserat* [III^a q. 53 a. 4 со.]).

Протестантската теза

Що се отнася до протестантите, не е възможно да се обобщи позицията им, поради сравнително по-либералния подход, който са възприели. Все пак в по-консервативните протестантски среди „кенотичната теория“ се отхвърля, като се защитава тезата не само, че Синът не отстъпва от своята божественост при възплъщението¹, но и че има експлицитни текстове в Новия Завет (Йоан 10:18), които показват, че Христос възкръсва по своята воля и със своята сила и, съответно, възкресението се разбира като дело както на Отец, така и на Сина². Така за протестантите като цяло „възкресението е събитието, при което Христос чрез своята божествена сила оживотворява своето мъртво тяло, съединено с неговата душа и така напуска гробницата“³. В смъртта „Неговата божествена природа е останала по-най съкровен начин единена с неговата човешка душа и тяло, и е притежавала всемогъщата сила да изведе живот от смъртта“⁴.

¹ H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, Baker Academic, Grand Rapids, 2003, vol. III, p. 432; 419.

² W. Grudem, *Systematic Theology*, Zondervan, Michigan, 2000, p. 614, 549.

³ H. Bavinck, op. cit. vol. III, p. 437: The resurrection was the event in which Christ by his divine power revived his dead body, united it with his soul, and thus left the tomb.

⁴ Ibid. vol. III, p. 438: In death his divine nature remained most intimately united with his human soul and body and possessed the omnipotent ability to bring forth life out of death.

Заклучение

Бих искал да завърша настоящия текст с цитат от книга Премъдрост Соломонова: „Ако някой желае голяма опитност, мъдростта знае отдавна миналото и налучва бъдното, знае тънкостта на думите и разрешението на загадките, предугава личбите и чудесата и сетнините от годините и времената“. Мъдростта, казва премъдрият писател, „знае тънкостта на думите“ – ἐπίσταται στροφὰς λόγων (Прем. 8:8). Правилното разбиране и тълкуване на словата на Свещеното Писание следователно става възможно не само благодарение на придобитите задълбочени познания, но е преди всичко благодатен дар от Светия Дух, чието придобиване се предхожда от аскетическо усилие и молитва. Затова нека заедно с Премъдрия писател се молим и думаме от все сърце: „Дарувай ми приседналата до Твоя престол премъдрост“ (Прм. 9:4).