

Н. Н. Глубоковски

БОГ-СЛОВО

ЕКЗЕГЕТИЧЕН ЕСКИЗ НА „ПРЕДГОВОРА“ НА ЙОАНОВОТО ЕВАНГЕЛИЕ (1:1–18)^{1*}

Abstract: N. N. Glubokovsky, *God the Logos. Exegetical sketches on the Johannine prologue (1:1–18). The study explores the Orthodox Christian perspective on the Prologue of the Gospel of John.*

Keywords: *Biblical Exegesis, Gospel of John, Orthodox Christianity, Biblical Studies*

Централен пункт в Евангелската история е Спасителят Господ и първият въпрос по отношение на Него се отнася до богочовешкото Му достойнство. Затова Евангелията, благовествайки за изкуплението на Исус Христос, като историческо лице, естествено се стремят да покажат в Него Бога, защото „върхът на Евангелската история сам по себе си се издига до небето”². И ако това е така, то необходимо е преди всичко да се разкрие по какъв начин Бог станал човек. Това именно ние и намираме в „предговора” на „духовното” Евангелие на св. апостол Йоан, който ни дава богочовешкото „родословие” на Спасителя. И това учение у него е не по-малко необходимо от родословието на Христос у евангелист Матей – благодарение на особения строеж на богословската му система. Работата е в следното. Крайната цел на човешкото усъвършенстване трябва да се заключава в богоуподобяването, въз-

^{1*} Първоначално публикуван в Православная мысль, № 1, 1928, 29 – 121.

² Эвальд, Г. – В: Троицкий, Н. И. О происхождении первых трех канонических Евангелий: Опыт разбора гипотез Г. Эвальда и Ю. Гольцмана. Кострома, 1878, с. 106.

можността за което се съгласува със степента на нашето познание за Бога: „Знаем само, че кога стане явно, ще бъдем подобни Нему, защото ще Го видим, както си е” (1 Йоан 3:2). Но оказва се, че „Бога никой никога не е видял” (1 Йоан 4:12; Йоан 1:18). Значи, нужно е посредничество за пълното Божие откровение на хората, за да могат те да достигнат християнския идеал. Това посредничество се заключава във факта, „дето Бог проводи в света Своя Единороден Син” (1 Йоан 4:9). Оттук се разбира, че историята на Христос, Който е корен и потомък на Давид (Откр. 22:16), трябва да започне с учението за Единородния Син на Отец, с определяне на връзката между Единия и Другия, със съчетаването Им в едната богочовешка личност на Изкупителя Господ, Който „ни даде светлина и разум, да познаем истиннаго Бога“ (1 Йоан 5:20).

При такова разбиране на този пункт в богословието на св. апостол Йоан се отстранява и разногласието между учените относно обема на „пролога”, при което едни го ограничават до първите пет стиха, а други го продължават не по-далеч от 15-ия. Но тъй като тук се посочва средство за познаване на Бога от хората в Сина, то необходимо е да се вземат всички стихове до 18-ия включително, защото едва в последния се разкрива по какъв начин непостижимият Бог става достъпен за човешкото възприятие: „Бога никой никога не е видял. Единородният Син, Който е в недрата на Отца, Той Го обясни“.

Не по-малко лесно се разяснява сега и планът на „пролога”, определян твърде различно. Ако Синът явява Отец, то без съмнение необходимо е най-близко отношение между Тях още преди историческия момент на откриването на Първия от Втория, т.е. в доисторическото битие, предрешаващо реалната възможност за конкретна Синовна теофания. А когато това е утвърдено, понататък естествено следват фактите на историческото разкриване на Бога чрез Сина в тяхната естествено-логична приемственост от неразумния свят чак до човека. В този случай логичната постепеност напълно съвпада с фактическата и в края на краищата планът на „предговора” ще бъде историко-логичен: отначало се осветлява положението на Логоса преди сътворяването на света, след това сътворяването на света и отношението към него, старозаветното

домостроителство, и в заключение – съвършеното откровение на Бога в Христос чрез въплъщението на Единородния Син.

А чрез Кого и как се извършило делото на богооткровението? Това бил λόγος – казва евангелист Йоан, без да дава никакви най-близки предикати³ за този основен термин. По същия начин и на други места в своите писания (1 Йоан 1:1; Откр. 19:13) апостолът без всякакви пояснения го използва в особено специален смисъл – съобразно с Божия Син – и очевидно предполага, че той е напълно разбираем за неговите читатели според общоприетата употреба. Към него и трябва да се обърнем за точното тълкуване. И ето от тази страна в думата λόγος се забелязват много разнообразни оттенъци⁴, които могат да бъдат сведени до две основни понятия: 1) разум и 2) слово. Само последното значение преобладава у апостол Йоан. Той употребява този термин за отделно произнесено изречение (2:22; 4:39, 41), за поговорка (4:37), определен текст на Писанието (12:38), цяла устно произнесена реч (6:60) – понякога заедно със съдържането на това, което е казано (8:55), за заповед, предписание, като божествената воля чрез Иисус Христос (5:24, 38; 17:17). По подобен начин и у другите новозаветни писатели λόγος означава божествено словесно изразяване (Лука 5:1; 8:11; 1 Кор. 14:36; 2 Кор. 2:17), но съвсем не разум, като духовна способност. В последния случай това би била само разумната сила на върховния Бог в отношенията Му към света, доколкото тя се разкрива в творческите и промислителните действия, и, следователно, би се оказала конкретна персонификация на Божите свойства.

Наред с това, прилагателното ἄλογος, тъждествено на наше-

³ *Predicate*: в логиката – понятие, което определя предмета на съждението и разкрива неговото съдържание (бел. ред.).

⁴ Вж. Preuschen, E. Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur; zw. Aufl. von Walter Bauer, VI-te Lief. Giessen, 1927, 749 – 753; срв. Moulton, J. H., Milligan, G. The Vocabulary of the Greek Testament illustrated from the Papyri and other nonliterary Sources, part IV, London, 1920, p. 379. В близкия към новозаветния гръцки език koinh се констатира до 18 оттенъка: Preisigke, F. Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden mit Einschluss der griechischen Inschriften, Aufschriften, Ostraka, Mumienbilder usw. aus Ägypten, hrsg. Kiessling, E. II Band, I. Lieferung. Berlin, 1925, 29 – 36.

то „неразумен“, показва, че в концепцията за λόγος-а неразделно са включени и външното изразяване и вътрешната му същност, заедно с произвеждащата причина, или по-скоро външното изразяване, понеже и доколкото – той произвежда мисълта, служеща за първопричина на всяко слово. Затова и у апостол Павел терминът λόγος се приспособява към словесната апостолска проповед (1 Кор. 1:5; срв. Деян. 9:29; Мат. 5:22), като такава, където няма нито един празен или излишен звук.

Затова в Евангелието на Йоан λόγος трябва да се разбира със значение на думата „слово“, но във висш и най-съвършен смисъл – в смисъл на средство за точно и пълно разкриване на активността на разума. В това свое качество λόγος се оказва неразривен и неотделим от νοῦς, като негов откривател: „словото“ е същият разум, но само външно проявил се и осезателно почувстван от другите, а разумът е слово, но засега само вътрешно, още не намерило своето външно разкриване.

Сега е ясно, какво трябва да дава това понятие по отношение на Божия Син и на отношението Му към Бог Отец. „Словото служи за изразяване на разума и е неделимо от него“. Но ние забелязваме несъмнения белег на немощ и безсилие на интелекта, когато 1) известно лице дълго се затруднява в намирането на нужния му термин и той не веднага се появява за дадена мисъл, а също и в случай, когато избраната дума не подхожда на съдържанието, или 2) по своя обем, не покрива съдържанието, или 3) по своето качество, е неравнозначна на него. Обаче в „предговора“ на четвъртото евангелие действащият, говорещият субект е Бог, върховното същество, в Коего никой от читателите не може да предполага и сянка от някаква слабост. Именно затова и отношенията Му към Неговия Син трябва да бъдат съвършено други, дори напълно противоположни на указаните по-горе. Преди всичко Бог е вечен разум, напълно съзнаващ Себе Си, и, следователно, у Него съществува вечно Слово, като акт на това самосъзнание. И ако на човешкия език често ние не веднага намираме съответстващ израз за словесното обозначаване на нашите душевни пориви, това е единствено следствие на нашата ограниченост. Оттук е вярно и обратното: Бог, като абсолютен Дух, от вечност, във всеки отделен

момент на Своето битие, адекватно се обективира в Своето Слово. Тоест, λόγος-ът е също толкова вечен, колкото е и Сам Бог. Но тази обективизация не би била пълна и Бог би се оказал несъвършен, ако Словото не изобразява в пълнота Своя субект в цялата му изключителна типичност. А Бог е личност, затова и λόγος-ът е лице. Нашият разум не произвежда ипостасно слово единствено поради своята немощ; разбираемо е, че всесилният Бог естествено се изразява в лично Слово. Но всяко човешко слово само тогава изпълнява своето предназначение, когато напълно се уеднаквява с мисълта и дава не повече и не по-малко от това, което се заключава в нея. Естествено е, че и божественият Логос, бидейки вечен образ на Бога, е също така Бог.

Оттук е видно, че с понятието λόγος в Божия Син се отбелязват 1) вечност, 2) личност и 3) божествено същество. Тези именно свойства апостол Йоан разкрива в 1:1: а) ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, б) καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, в) καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.

Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος – тук субектът се определя като постоянно битие, относно което винаги е позволен само предикатът „беше“, и към което в ни най-малка степен не е приложим терминът „стана“: Той винаги е ἦν, във всеки мислим момент, и затова не може да има начало. Че тази форма ἦν не е случайна в даденото място у евангелиста е ясно според 3-ти и 14-ти стихове на „предговора“: когато тук той говори за тварта и за историческото явяване на Логоса в Христос, ние четем ἐγένετο. По същия начин и Сам Спасителят настойчиво утвърждава тази разлика между γενέσθαι и εἶναι, прилагайки първото към Авраам, а за Себе Си приемайки единствено последното (Йоан 8:58): πρὶν Ἀβραάμ γενέσθαι ἐγὼ εἶμι.

И така: Логосът е постоянно битие и първото от определенията Му по същество е ἐν ἀρχῇ. Този израз неволно напомня началните думи на книга Битие и кара много коментатори да смятат Йоановия „предговор“ за философско-богословски образ на акта на сътворението, подобно на поетичното му описание в Пс. 103/104⁵.

⁵ Срв. Iannaris, A. N. St John's Gospel and the Logos. – Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft II, 1901, S. 1, 13 – 25 и Cross, J. A., E. Nestle, E. W. G. Masterman, A. N. Jannaris, Contributions and Comments. – The Expository Times XIII, 10,

Но, (1) ако евангелистът имал предвид такъв точен хронологичен пункт, като вече известен на читателите, той би казал ἐν τῇ ἀρχῇ; (2) в такъв случай четирите изречения в първите два стиха биха представлявали странна тавтология: „в началото било словото, т.е. Бог в началото на сътворението казал „да бъде”, и това творческо слово било у Бога, т.е. принадлежало Нему и било произнесено от Него, и словото било Бог, т.е. говорещият по този начин бил Бог; (3) Йоановото изложение би се оказало не съвсем вярно, защото преди творческото „да бъде” Моисей описва произхода на небето и земята; (4) казаното за сътворяването в ст. 3 би било излишно и чрез своето присъствие неизбежно убеждава, че в предишните стихове се говори за момент, предшестваш тварното появяване на света. А тъй като в обичайните представи (особено ориенталско-юдейските) началото на света, движещо се хронологично по „векове” (Евр. 1:2), и началото на времето изобщо съвпадат помежду си, то изразът ἐν ἀρχῇ у Йоан насочва вниманието към безвременността или вечността, поради което е и употребено без член, т.е. в неограничен смисъл.

Някои разбират ἀρχή в Йоановия „предговор” ипостатично и го отнасят към Бог Отец. У древните коментатори (напр. св. Йоан Златоуст, св. Кирил Александрийски и др.) такова тълкуване съдържа напълно вярната мисъл, че в безвременността Логосът реално могъл да бъде само в Бога, и, следователно, съвечен Нему. Но цялото това разбиране се аргументира твърде изкуствено, а у новите тълкуватели се адресира към отстраняването на всякаква персоналистичност на Логоса чрез съпоставяне с Прит. 8:23 в смисъл на безлично Божие свойство. В това библейско място обаче разбиращата се „премъдрост” ясно се отделя от Господ, „в началото на пътя” на Когото тя е създадена: в такъв случай Логосът, като „начало” ще се окаже, че е бил в Самия Себе Си; ако ли пък „премъдростта” се отъждествява с Бога, тогава първото изречение на „предговора” ще бъде излишно, защото формулираната по този начин мисъл много по-ясно и по-точно се изразява от следващите думи: „То бе в начало у Бога”.

В крайна сметка получаваме, че думата ἀρχή в апостол Йоан има хронологично значение и в безусловен смисъл указва на безначалността на Логоса по битие. Възражението против това, че в такъв случай и изразът „в начало” на книга Битие ще придобие неограничен характер, не трябва да се счита за основателен: у евангелистът се говори за постоянно битие, изключващо мисълта за произход, а Моисей енергично я удостоверява с глагола „сътвори”.

Същото заключение се получава и при разглеждане на богословската система на евангелист Йоан. У него Логосът е изображение на невидимия Бог, ставащ достъпен за хората в творението и въплъщението. Но такова откровение навън е възможно и постижимо единствено при това условие, че предварително, преди всички Негови исторически тефонии, Логосът явява Бога в Самия Себе Си. И ако нашето „начало” е корелат на безначалност, тогава и фактът на историческото богооткровение неизбежно ни принуждава да признаем също толкова фактическо истинско откровение – ἐν ἀρχῇ.

Вторият предикат на този Логос (ὁ λόγος), като постоянно битие, е, че Той ἦν πρὸς τὸν θεόν. Определителният член при думата θεός;” дава възможност да се разпознава в Бога определено лично същество, известно на читателите, а не абстрактно понятие на божество, за което евангелистът избира по-нататък обикновеното θεός. Затова тук в никакъв случай не бива да прозира идеята за разкриване на Бога навън, а следва да се разбира свършено обратното, именно: определяне на вътрешните отношения в самия Бог, където присъстват и причината и обяснението на Неговите явявания ad extra. При известността на всички други термини, тази мисъл очевидно се изразява само с предлога πρὸς, чрез който, според св. Йоан Златоуст, „се означава вечността на Словото по ипостас”, или τὸ ἰδιάζον τῆς ὑποστάσεως, както отбелязва св. Василий Велики. Предлогът проν” с винителен падеж е почти равен на ејп с дателен при изразяване на пространствената близост между сравняваните предмети и лица, но изключва всякаква идея за цялостно затваряне на едното от другото, на едното в другото, изисквайки тяхната пълна обособеност, независимост според битието, макар и при най-тясно съприкосновение между тях. На-

истина, при постепенното надделяване на акузативните форми в κοινῆ, πρὸς с винителен падеж понякога, като че ли да се изравнява с ἐν с дателен, дори за случаите на състояние на покой. При все това, в разглеждания параграф се запазва разликата между двата предлога, съдейки по използването им със специални нюанси (срв. Йоан 1:4). Оттук правим извода, че Логосът представлява нещо отделно от Бога, самобитна индивидуалност, която едновременно се намира в най-близка връзка с Него, а това вече ще бъде изначална, извънвремева личност. Тъй като ἦν обозначава постоянство на известно положение, а πρὸς – посока към нещо, затова и цялата фраза гласи, че Словото било винаги в тясно и живо взаимоотношение с Бога като вечна ипостас. В този случай погледът на евангелиста преминава отвъд пределите на пространството и времето и ни въвежда в тайната на вътрешния живот на Божеството. И ние виждаме, че Бог изначално изразява Себе Си в божественото Слово, а последното също толкова безначално явява в Себе Си Бога пред Него. Слабата аналогия за това е актът на човешкото самосъзнание, положението на мисълта пред самата себе си, което в божеството се равнява на обособяване на Единия в две единосъщни ипостаси, напълно откриващи се взаимно.

Съвършенството на това самооткриване се основава на есенциалното единство по качество на съдържанието в откривания и откриващия, и оттук, за обяснение на този акт, у апостол Йоан следва трето определение: καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. Без съмнение тук подлогът е ὁ λόγος, както свидетелства определителният член и както е видно от това, че евангелистът говори изобщо за Словото, а не за Бога. И ако думата θεός е поставена в началото, с това само се подчертава, че именно върху нея пада логичното ударение, че в този термин се съсредоточава цялата сила на фразата (срв. 4:24: πνεῦμα ὁ θεός). Тоест, тук Логосът е характеризиран по нов начин, не от хронологична гледна точка и не по категория на персонално съотношение, а по качество или достойнство на Неговата същност, като θεός. И ако това е така, тогава в действителност трябва да се изключат всякакви субординистки заключения, че тук думата θεός, за разлика от ὁ θεός, указва на нисш или втори Бог (δεύτερος θεός), каквото е противоестественно мнение – след Ориген

и арианите – и до днес все още се поддържа от някои екзегети. Става дума за природата на Логоса и на това място $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ в подобно съчетание може да удостоверява само божествената същност (срв. Йоан 10:33; Деян. 12:22; 28:6; 2 Сол. 2:4). Затова и Словото е Бог $\kappa\alpha\tau'\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\nu$, ни най-малко отличаващо се от $\acute{o}\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$, ако Го разглеждаме като безначална личност.

Внимателният анализ на първия стих на Йоановия „предговор“ дава следните предикати на Логоса: (1) Той е вечен, (2) Той е личност и (3) има същата божествена същност, каквато притежава Отец. Следователно това е божествена ипостас, безначална и еднаква по сила на Изричащия – Бог. Това положение, придобито по чисто вербален, подробен разбор напълно отстранява всякакви спорове за генезиса на понятието $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ у евангелиста. Възможно е, може би, дори да се отбележи, че няма резонни мотиви да се говори и за заимстване на самия термин $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$. Наистина, апостолът го употребява в строго определен смисъл, ясен за читателите, но както знаем всички негови съществени моменти се съдържат в самото понятие „слово“. Още по-малко може да се допуска зависимост на Йоановата логология от теософията на Филон Александрийски, макар че подобно предположение е доста разпространено в изследванията по този въпрос. Големите познавачи на филонизма идват до заключението, че „субстанциално сливайки се с Бога и света в един жив и неразделен универсум, (Филоновският) Логос (само) формално се различава от Бога и света; той стои по средата между двете противоположности, като субстанциално свързваща и формално разединяваща ги граница“⁶. Логосът на Филон въобще не е личност, а само теоретично му се вменяват персонални качества, вследствие на съприкосновението с личния Бог, като отношението с космоса го прави принципно безличен. Това е съвършено изкуствена фигура на теософски Янус, предизвикана от нуждите на платоновско-равнинистичната адверзативност на Творец и твар, които са несъединими и в същото време

⁶ Муретов, М. Д. Учение о Логосе Филона Александрийского и Иоанна Богослова в связи с предшествовавшим историческим развитием идеи Логоса в греческой философии и иудейской теософии. М., 1885, 275 – 276.

логически и фактически неразделни. Логосът е концентрация на сили (δυνάμεις) и съвкупност на идеи (τρόπος или μητρόπολις τῶν ἰδεῶν), непълно проявяващи се в света и човека, а за последния, като микрокосмос, служи като първообраз или прототип и сам по себе си, бидейки идеална възможност, не допуска своето пълно разкриване в отделна конкретна индивидуалност. Оттук е безспорно, че основните пунктове на Йоановата логология решително се отхвърлят у Филон и цялата му теософска система, построена на дуалистичен мотив, е чужда за ума на евангелиста, защото у него κόσμος е откровение на Бога, даващ живот и светлина на Своето творение.

Както изглежда, по-близо до идеята за Йоановия Логос е старозаветната представа за „Божие слово”, но на нея ѝ липсва ясно и определено изразен момент на ипостасност. Така дори в най-характерното изречение в Пс. 32/33:6 – „Чрез словото на Господа са сътворени небесата”, то обозначава единствено Божията творческа енергия (срв. най-близкото: ‘и чрез духа на устата Му – цялото им войнство’) и може да бъде приемано за лице само в светлината на новозаветното откровение. Също и развитието на това понятие в таргумите под името „memra di – jehova” не е достигнало до идеята за личност, в качеството на необходим и съществен предикат, макар и да се е доближило в известен смисъл до нея, защото даденото съчетание понякога заменя термините „Йехова” и „шехина”. Но и в дадения случай това била по-скоро персонификация на Божия разум и Божествената сила. Λόγος-ът на апостол Йоан е най-близо до старозаветното учение за *chokhmah*, както то е изложено в Еклисиаст и особено в книга Притчи (8:23 и сл.). Но външното сходство на двете концепции е далече от вътрешното съвпадение. В това ни убеждава благочестивият писател на Премъдрост Соломонова, който в понятието *chokhmah* не влага нищо повече от идеята за творческия и промислителен Божи разум, разкриващ се в запазване на битието на тварите и в тяхното упътване чрез особени действия и избрани хора (7:21 – гл. 10). Впрочем, трябва да се съгласим, че в *chokhmah* вече донякъде се предполага известно различаване между Бог в Себе Си и Бог извън Себе си, а в апокрифите, арамейските таргуми и кабалата прозират някои черти на

ипостасност.

Става ясно, че в старозаветното учение за Премъдростта и Божието слово се съдържа само кълн на Йоановата логология. Този кълн се развил под непосредственото впечатление от проповедта и делото на Спасителя Христос (1 Йоан 1:2: „и ние видяхме, и свидетелстваме, и ви възвестяваме вечния живот, който беше у Отца и се яви нам”) и само при озарението на Св. Дух, достигнал пълното разкритие в „предговора” на четвъртото евангелие. Ние имаме откровението на самия Бог, когато там четем, че Словото има вечно битие, ипостасно и божествено.

Определил Логоса, като особена същност на божественото свойство, апостол Йоан преминава към изобразяване на Неговата дейност (1:2): Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. Οὗτος (за разлика от ἐκεῖνος) събира в себе си всички предишни признаци (= „именно такъв”), а ἦν, във връзка с известното ни ἐν ἀρχῇ, убеждава, че мисълта на евангелиста все още се движи в областта на безвременното и е съсредоточена върху изясняване на изначалния, до сътворяването на света, живот на Логоса. Той се състоял в това, че οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν и, значи, постоянно и неизменно бил обърнат към Бога, Който от вечност открива Себе Си в равностъпното и равночестно Нему Слово, а това последното също толкова изначално явява в Себе Си върховния Разум пред Самия Него. Тази дейност е насочена изключително πρὸς τὸν θεόν и е недостъпна за човешкия ум. Обаче тук е дадено и основание за явяването на Бога ad extra: 1) защото λόγος напълно отобразява Отец и, следователно, може да Го „обясни”; 2) Той е равен по мощ на Отец и, значи, е в състояние на направи това. Затова и първият акт на подобно действие на Словото било разкриването на Бога: „Всичко чрез Него стана” (1:3). И субект на откровението отново бил Бог, като истинска и единствена причина на откровението. Тук предлогът διὰν посочва не служебното, нисше положение на Логоса, а определя само causa efficiens, говори за посредническата Му дейност в ролята на проявител на Бога в тварното битие. Само Логосът може да открива и открива Бога, но откриваният е Отец. По такъв начин, всичко е по волята на Отец или от Отец (ἐξ οὗ τὰ πάντα), но чрез Сина-Христос (δι’ οὗ τὰ πάντα), както удостоверява

апостол Павел (1 Кор. 8:6). Ἐγένετο – този глагол в противоположност на ἦν, посочва „ставането“, т.е. битието в процеса на прехода от небитие или историческото явяване, което по-рано не е било и което е започнало чрез Словото: πάντα δι' αὐτοῦ... ἔκτισται (Кол. 1:16). Логосът е творец – и резултатът от Неговото творчество обхваща πάντα, без член, в неограничен смисъл – на цялото битие във всичката му пълнота и с всичките му качества, според казаното в Кол. 1:16: „що е на небесата и що е на земята, видимо и невидимо; било Престоли, било Господства, било Началства, било Власти”.

Своята теза за сътворяването на всичко чрез Словото апостол Йоан повтаря по-нататък в отрицателна форма, в съответствие с особеностите на своя стил, но аористът ἐγένετο се сменя след това с перфект (καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν). Последният констатира битие, което е станало (ἐγένετο) и заедно с това съществуващо, поради което, от тази гледна точка, е почти равно на нашето настояще. Обобщавайки казаното досега, евангелистът, очевидно, привнася нов отенък, че както всичко се е появило чрез Словото, така нищо от сътвореното не може да съществува чрез независимо запазване на своето тварно битие. Поради подобна предметно-логична асоциация не може да се приеме древното разместване, според което ὃ γέγονεν се свързва със следващия стих: „което е станало, в него имаше живот”. Тогава 3-ти стих би представлявал непонятно повторение на една и съща мисъл, а 4-ти неочаквано би прекъсвал речта за Логоса, като междуременно се изразява важната идея, че Словото, като творец, е и промислител на Своето битие, което винаги и по необходимост остава несамостоятелно, неспособно за автономно самосъхранение.

Всичко съществува благодарение на Логоса, защото Ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν (1:4). Глаголът указва на постоянно качество на Логоса, на пълнота на живота в Него за всички твари. Затова Той тук не се нарича ζωὴν, както на други места (1 Йоан 1:1–3). Това, разбира се, се предполага от самосебе си. В дадения случай обаче Словото се определя не само по Себе Си, а по отношение на всичко тварно, за което То служи като вечен източник на живот. Всичко е произлязло от Него и само в безпределното богатство на Неговия живот

продължава да черпи своето битие, както лъчът от слънцето, ручеят – от извора. Тук ζωή се разбира в неограничен смисъл (без член) и означава не само физическия или духовния живот, но и единия, и другия.

По отношение на разумните същества този живот (ή ζωή) бил светлина (τὸ φῶς). Ясно е, че φῶς характеризира качеството на живот в дадена конкретна категория изобщо, и не може да се отнася към специален случай, напр. спасението на старозаветното човечество, благодарение на вярата в Изкупителя. Светлината по особен начин отличава човека от всички други същества благодарение на самия му живот, който се просветлява именно с това, че ясно познава своя първоизточник в божествения Логос, и затова задължително е духовно-морален по самата си същност. Разбираемо е, че тази светлина вече не се рисува като произтичаща от Логоса, защото тя представлява неотменимо качество на разумния човешки живот, когато хората прибивават в Логоса (ἐν αὐτῷ). И това е напълно естествено: ако физическото виждане е възможно само за жив субект и е функция на неговия физически живот, то и духовното просветление трябва да се основава на духовния живот, призрача от него. Но за това е необходимо съприкосновение и сродство с познаваемото, а по отношение на божествения Логос – това задължително предполага богоуподобяване във висока степен на нравствено развитие. Следователно, духовното просветление е и резултат на нравственото съвършенство и есенциално негово свойство, защото само чистите по сърце ще видят Бога (Мат. 5:8).

В „предговора” ἦν навсякъде означава физическа действителност, и – за разлика от стих пети – означава тази историческа епоха, когато Логосът в пълен блясък постоянно сияел в хората. Очевидно, това е периодът на блажения райски живот на прародителите, непосредствено следващ сътворяването – период на невинност и непосредствено общение с Бога.

Но същото ἦν подчертава и временността на отбелязаното положение, предупреждавайки за смяната му от съвсем друг порядък. Последният се описва (1:5) чрез съвършено друга квалификация – ἡ σκότης. Евангелистът не казва нищо за произхода на

този нов порядък, но от това не трябва да се заключава, че той има самостоятелно битие, като „царство” на мрака. Между тях противопоставянето не е онтологично или физическо, а качествено морално, ако те все пак могат да бъдат заедно в известна комбинация. Тук думата ἡ σκοτία е паралелна на τὸ φῶς, но светлината престанала да произтича от живота и се помрачила, затова и наоколо започнал да се въдворява мрак. Това е моментът след грехопадението, когато прародителите се лишили от дървото на живота и хората били отдалечени от тясното общение с Бога. В този случай ἡ σκοτία е обусловено историческо явление, вследствие на нравственото падение, както светлината е свойство на нравствено-духовното превъзходство. Но, ако τὸ φῶς произтича от непосредствената близост с духовно-просвещаващия Логос, то ясно е, че сега подобна близост вече не могла да съществува. Светлината става външна за човека: τὸ φῶς φαίνει – явява се като нещо независимо от светлината, макар и съприсъстващо и задължително. Това е светлина, необходима за всяко духовно-нравствено съвършенство, която и за падналите хора се има предвид в качеството на идеал, но той вече се облича под формата на закон, обвързващ тяхната свобода. Наистина, този идеал бил начертан и винаги блещукал в човешките сърца, но сега той се оказва външен за волята обвинител под формата на съвестта, ту осъждаща, ту оправдаваща (Рим. 2:15). Човекът мъчително и безуспешно се стараел да изпълни закона, като дълг. Той бил за него тежко бреме, а не благо и леко иго (Мат. 11:30) – истинска радост, неотлъчна от живота в Логоса, подобна на радост и веселие при изобилие на жизнени сили и физическа здравина. Сърцето престанало да излъчва светлина, превръщайки се само в орган за нейното възприемане. Но тъй като по-рано то се оказало неспособно да носи в себе си пълнотата на божествения живот, то естествено е, че в състояние на помрачение човек станал вече съвършено немошен да го вмести изцяло: καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ (τὸ φῶς) οὐ κατέλαβεν. Мнозина приемат καταλαμβάνω за синоним на ὑπνώσκω, но такава е значението на този глагол само в медиална форма при особени асоциации. Дори учените коментатори му приписват смисъла на „побеждавам”, като израз на силата на светлината, в сравнение с тази на мрака,

но и такова разбиране той – сам по себе си – няма и всъщност се равнява на нашето „нападам”, „сполитам”, „хващам”, „вземам, за-вземам”. Най-подходящото към контекста значение е „приемам”, като указание за факта, че помраченото сърце не могло нормално да възприема сиящата светлина поради своята плътскост и в най-добрия случай се раздирало до смърт и достигало само до отчаяние (Рим. гл. 7), а внедреният в човека стремеж към Бога често завършвал в лъжливи и нелепи привидения на божества, което така живо изобразяват авторът на Премъдрост Соломонова (гл. 13) и апостол Павел (Рим. 1:18 и сл.). Искрата на светлината още тлеела в човешката душа, но тя не могла да се разгори с пълен пламък поради несъвършенството на самото огнище и поради липсата на горивен материал за високо качество на духовно-нравствения живот на хората. Нужно било ново сърце, така че в тази чиста среда отново да възсия предишната светлина: „ако някой се не роди свише, не може да види царството Божие” (Йоан 3:3). Но преди да изгрее на духовния хоризонт това слънце на правдата, просветяващо пребиваващите в мрак, предшествали го отделни лъчи, защото Логосът винаги продължавал да свети в света. По такъв начин евангелистът идва до заключението, че просветителната дейност на Логоса никога не се прекратявала, и въпреки това имало нужда от специално Негово откровение.

Както по-горе (ст. 3) своята мисъл за тварността на целия свят и в света апостол Йоан потвърждава с позоваването на факта за несамобитността на всяко нещо, така и сега намира опора в свидетелството на това лице, чиито тайнствени слова били за него първите намеци за възплътилия се Логос. Това бил човек (1:6) – историята го познава в ролята му на исторически деятел (ἐγένετο) – но той бил ἀπεσταλμένος παρὰ Θεοῦ, имал от Бога особена мисия и изключителни пълномощия, подобно на вестителя („ангела”) на Малахия (3:1; срв. 3:28), и се ползвал преимуществено от Божието благоволение: името му е Йоан, т.е. на еврейски *Jochanan* – Бог е милостив, Бог проявява особена милост. Целта на историческото явяване (ἦλθεν) на Предтечата (1:7) било за свидетелство (εἰς μαρτυρίαν, ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός – втората половина на стиха два пъти), а затова и за несъмнено удостоверяване в полза

на външен и независим от него факт, макар и известен му точно по същество. Богопратеният Йоан говорил *περὶ τοῦ φωτός*. Значи, първо, самият той не бил светлината (1:8) в тесен смисъл (*ἦν*), бидейки само светило, горящо и светещо (Йоан 5:35), единствено защото *ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν* (1:9). *Ἀληθινόν* не е същото като *ἀληθινός* (макар и двете да водят началото си от *λήτω = λανθάνω*): първото определя качеството (достоинството) на предмета, благодарение на съответствието със собствената му норма, като нещо реално, истинно, идеално в дадена област, за разлика от всичко подправено и несъвършено; второто означава верността на факта, неговата действителност, въпреки всичко лъжливо, изопачаващо или измислящо го. Затова и у евангелиста светлината се разбира по природа, като есенциална светлина, в която няма „никаква тъмнина” (1 Йоан 1:5). Това е Бог Отец и Син, сияние на славата на Отец (Евр. 1:2). Очевидно, Йоан Предтеча не бил лъжлива светлина, но у него светлината не била вродена и сияла само като отражение на *τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν*, защото последната *φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον*. Тук *ἐρχόμενον* се отнася, несъмнено, към *ἄνθρωπον*; разбира се, като обозначаване на човечеството в неговата цялост даденият израз е необичаен, но това разбиране се изисква и от същността на нещата и от граматичната връзка на речта. Иначе, отнасяйки го към *τὸ φῶς*, ще получим съвършено странна конструкция, като че ли умишлено затъмняваща мисълта с някаква взаимност, сякаш светлината не истински, независимо и винаги свети, а едва при влизането в света. За особеното ѝ явяване чрез възплъщението все още не става дума, а сегашното време на *εἰςκοιμηθῆναι* удостоверява вечната светоностност на Логоса, Който постоянно свети във всяка човешка душа, във всеки момент, когато в света идва ново живо същество. Именно оттук заимствал своята светлина и Йоан Предтеча, защото той също е *ἐγένετο ἄνθρωπος* (ст. 6), но лъчите на това слънце били концентрирани в него с особена чистота и интензивност. Ето този богоизбран човек, възплътил в себе си цялото старозаветно домостроителство, бидейки венец на Закона и пророците (Мат. 11:9 и сл.) и простиращ своя поглед в новия свят, именно той удостоверява чрез своята личност, че Логосът постоянно свети дори в мрака на

грехопадението (τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει), и само от Него получава известна яркост всеки земен блясък. След това обаче мракът се оказал безсилен да възприеме пълнотата на светлината, макар и тя неизменно да се отразявала във всеки роден човек. Затова била нужна радикална промяна на възприемащия орган, така че богатството на винаги изливащата се светлина да се вмести в човешкото сърце. ἵνα πάντες πιστεύσωσι δι' αὐτοῦ (1:7). Ако Йоан не бил τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, то ясно е, че трябвало да последва цялостно възплъщение на светлината, каквато той не могъл да даде, а за възприятието ѝ е необходимо ново посредничество – вяра, πίστις.

Излиза, че Йоан Кръстител със своята проповед и дейност решително оправдава мисълта на евангелиста за постоянното светене на Логоса и за недостатъчното възприемане на Неговата светлина от тъмнината на падналото човечество. И фактически Той (1:10) „в света беше (ἦν), и светът чрез Него стана (ἐγένετο), но светът Го не позна (οὐκ ἔγνω)“ – три отделни изречения, от които второто е подчинено на първото и го обяснява, а третото представлява историческият резултат. Терминът κόσμος обхваща цялата вселена, като благоустроено цяло, с всички творения (срв. Йоан 17:5, 24), и в преносен смисъл се прилага към човечеството (Йоан 3:16; 6:33), особено в неговото греховно състояние (Йоан 17:9; 1 Йоан 2:15, 16). И при такова положение на света светлината постоянно била (ἦν), като съществено свойство на Логоса, и сияела в него, защото κόσμος е създаден чрез Божието Слово и представлява видим отблясък на сиянието на Отец чрез Сина. Но тази светлина свети, само защото всяка част от творението носи неизличимия печат на своя Творец. Очевидно е, че тук става дума за миропросветителната дейност на Логоса, за която говори псалмопевецът: „Небесата проповядват славата на Бога, и за делата на ръцете Му възвестява твърдата“ (Пс. 18:1), и която апостол Павел характеризира подробно в Рим. 1:19–20. Καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω. Аористната форма показва исторически несъмнения и емпирически доказания факт на неразбирането от света на божественото, а γινώσκω отбелязва нещо познаваемо и външно за познаващия, непостижимо за него в пълнота при каквито и да е усилия на повредения от греха човешки разум. Тази светлина неотразимо бие

на очи, но не освещава или вследствие на цялостната слепота, или според слабостта на очите, които болезнено се дразнят и инстинктивно се свиват. Затова причината за несъвършената плодотворност на светенето на Логоса съвсем не е в Него – Той винаги бил светоносен в света, а в отсъствието на възприемчивост у хората. И в това се заключава вината за цялата тази историческа катастрофа. И ние знаем, че макар и божествените писмена да били начертани на скрижали върху всяко човешко сърце, обаче никой не съумял да ги обхване в пълнота. Точно обратното, най-мъдрите „се заблудиха в своите помисли... и славата на нетленния Бог измениха в образ, подобен на тленен човек, на птици, на четвероноги и на влечуги” (Рим. 1:21, 23).

Понякога обаче – като обща за всички хора светлина – Логосът се проявява в отделни богопратени личности, така че по отношение на целия свят просветителната Му дейност намерила особен израз в някаква специална част. Εἰς τὰ ἴδια ἦλθε (1:11), т.е., разбира се, *dwnmata*, в Своите чертози, където било, така да се каже, земното жилище на Божията слава. Това, без съмнение, е Израил, избран за собственост от цялата Господня земя (Изх. 19:5; Втор. 7:6; Пс. 36:4), за разлика от езичниците, които били „чужди и пришълци”, били „отстранени от израилското общество, чужди към заветите на обещанието, лишени от надежда и безбожници в света” (Еф. 2:19, 12). Аористът ἦλθεν отбелязва особена завършена поява на Божественото Слово в еврейския народ през разните епохи на неговото дълговременно съществуване, многократността и многообразието на Синовното говорене чрез пророците (Евр. 1:1), и последния звук на това говорене – Неговото телесно пришествие. Както изглежда, естествено било да се очаква, че привикналото и подготвено ухо лесно да улови заключителния акорд, но историята свидетелства обратното: καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον. Разбират се синовете на брачния чертог, всичките членове на богоучреденото здание на старозаветната теокрация (τὰ ἴδια). Като собствени Богу, усвоени от Него, евреите не могли да не познават своя господар – и понятието „познание” (γνώσις) е вече неприложимо към тях: от тяхна страна е мислимо приемането в това несъмнено за тях достойнство, или съзнателно отхвърляне на очевидното.

Фактите показват, че и те αὐτοῖς οὐ παρέλαβον. Глаголът, по необходимост включвайки момент на разбиране, предлага преимуществено идеята за неприемането на предлагания поради упорството на греховната воля в слугата, непризнаващ своя господар. Ако светът е виновен за своето οὐκ ἔγνω, то Израил подлежи на последно осъждане за своето οὐς παρέλαβον. Лозарите не се усъмнили, че идва синът, но именно затова и казали: „този е наследникът; хайде да го убием и да присвоим наследството му” (Мат. 21:38, 41). Οὐς παρέλαβον – с това изказване енергично се описва цялата тежест на греха, паднал върху Израил, заради убеденото отхвърляне на Бога в Христос.

Сега ние виждаме, че макар и светлината да светела непрестанно в света, последният малко се просвещавал поради греховната неспособност за възприемане на божествения блясък с омраченото сърце или извратената воля: „светът със своята мъдрост не позна Бога в премъдростта Божия” (1 Кор. 1:21). Необходимо било ново средство за богопознание във въплътителото се Слово – и тогава или целият свят ще стане οἰκεῖος за Бога, или пък от него трябва да се отделят някои οἰκεῖοι, както преди в ὁ κόσμος-а се обособили τὰ ἴδια. А какво станало фактически? Отговорът гласи: Ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα Θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ (1:12). Адверзативната частица δέ – единствена в целия пролог – ясно противопоставя съдържанието на ст. 12 на предишния, защото οἱ σοὶ са не само част от ἴδιος, но и от цялата вселена. А тясната връзка на тази теза с мисълта на ст. 11, при което ἦλθεν от последния се отнася фактически и към 12-ти, сходството на самите термини (οὐς παρέλαβον – ἔλαβον) – показва, че ὅσοι са паралел с ταῖς ἴδια и представляват новия духовен Израил, „род избран, царствено свещенство, народ свет, люде придобити” (1 Петр. 2:9; срв. Тит 2:14). Естествено, че те притежават още по-значителни привилегии (ἐξουσία), както това несъмнено удостоверява ст. 13. Ὅσοι са всички, които приели – не механично, а със съответстващото за случая настроение и чувства – приели, като „такива”, или като напълно разположени към това да бъдат приети. На свой ред ἔλαβον (в противоположност на οὐς παρέλαβον от ст. 12) убеждава, че тук приемането, бидей-

ки външен исторически факт, се разбира в неразривна връзка със субективния акт на познание и признание – ὅσοι приели, защото им бил известен Приеманият; ἴδιοι Го отхвърлили, въпреки знанието си. Даденото значение, от филологическа гледна точка ни най-малко задължително за обикновеното λαμβάνω, евангелистът изяснява с граматически несъгласуваното определение τοῖς πιστεύουσιν. Според връзката на речта πίστις у евангелист Йоан означава съвършено познание за Бога, подобно на онова, което имали евреите, но абсолютно неотделимо от сърдечното влечение към Господа Творец: затова в ст. 11-ти е отрицателното οὐκ παρέλαβον, а тук – положителното ἔλαβον. В този последен случай вярата се превръща в цялостна и убедена преданост на човека към своя предмет. У нас това е τὸ ὄνομα αὐτοῦ (τοῦ λόγου). Гръцкото ὄνομα, наред с еврейското schem, изразява същността на нещата; в нашия случай – същността на Логоса, както тя беше определена по-рано (τὸ ὄνομα). Следователно, ὅσοι са всички тези, които признали в „Дошлия” (ἦλθεν) вечното и ипостасно откровение на Бога и съзнателно Му се подчинили. Те видяли в Него вечносъществуващата светлина, която и по-рано блестяла за всички в чудните прояви на космоса и в тайнственото сияние на морално определящата съвест. Отсега нататък тази светлина за тях вече не е чужда, а своя; и те си я присвояват в качеството на деца, заемайки мястото на отделилите се ἴδιοι. И ако е така, то ὅσοι получават и техните прерогативи – εἰχουσίαν, преимущество не в отвлечен смисъл, а в значението на особено право, съединено с постоянно лично притежание (ἔχω). Споменатото преимущество се заключава в това, че τέκνα θεοῦ γενέσθαι. Γενέσθαι – да станат; т.е. дадено състояние – не е акт на човешка воля, а Божи дар (ἔδωκεν), следващ непосредствено вярата и произтичащ от нея. И ето, по тази причина вярващият се слива до органично единение с предмета на своята вяра, а тъй като последният е Божият Син, то и всички οἱ πιστεύοντες са, стават „чеда Божии” (τέκνα θεοῦ) по благодат. Τέκνον (от τίκτειν) не е син само по осиновление или de jure (напр. осиновен), както е възможно за υἱός, а родено дете по кръв, по естествен плътски произход. Τέκνον θεοῦ – това е този, който отчасти вече отразява в себе си Бога и има способност и сила да достигне възможното

уподобяване, което е несъмнено осъществим (1 Йоан 3:2) идеал (Мат. 5:48) на християнството. В това състояние на човека се възвръща онова блаженство, когато Логосът безпрепятствено сияел в хората и всеки от тях по самата си природа, естествено и неизбежно, се приближавал към постигане на славата на непристъпната светлина. Затова нашето синовство, като Божие творение в Христос (2 Кор. 5:17; Гал. 6:15), замества предишното, старозаветното и го надвишава, защото термините „отец” и „син” изразявали в Стария Завет (Пс. 101:13; Ис. гл. 63; Йер. 31:20; Ос. 11:1) повече идеята за нежност, разположение, съчувствие към падналото създание, но не реална близост, каквато се дава на вярващите чрез благодатното възраждане при богоосиновлението.

И ако това е така, то християнското синовство може да бъде само паралелно на старозаветното и се различава от него по природа. Божии синове – вярващи са тези, οἱ οὐκ ἐξ αἱμάτων, οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκός, οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρός, ἀλλ’ ἐκ Θεοῦ ἐγεννήθησαν (1:13). Мисълта се разкрива само от отрицателна страна, при което всяко от следващите „не” привнася особен конкретен признак (както това се отбелязва чрез усиливащите οὐδέ – οὐδέ, в сравнение с разделително-пояснителните οὔτε – οὔτε). На библейски език αἷμα означава прозвеждащото семе, като причина за продължителността на рода у хората чрез акта на раждането (Прем. 7:2: „И аз бидох образуван в плът у майчина утроба през десет месеца, като се сгъстих в кръв от семето мъжево от усладата, съединена със сън”; Деян. 17:26. „Той произведе от една кръв целия род човешки”), но във връзка със σαρξ, като специфичен термин за естествения човек, представлява жизнения принцип на всичко живо на земята (срв. Мат. 16:17), в противоположност на ленивата инертност, на мъртвата материя. Множественото αἱμάτων, предполагайки необходимост от смесване на кръвта за детераждане, показва разнообразието на формите и елементите на физическия живот. Синовството на „чедата Божии” се основава не на такъв физически закон за произхода на една жива единица от друга – в последния случай то „се дава” в самия факт на физическата връзка на потомъка с предшественика, а там това го няма. Очевидно, синовството на „чедата Божии” „се създава”,

и при това едновременно и съвместно, чрез установяването на най-голяма (благодатна) близост на човека с Бога в Исус Христос. Дори нещо повече – това раждане не е и *ἐκ θελήματος σαρκός*. Σάρξ, в сравнение с αἷμα, е същото, но само че от по-висш порядък. Това е жив индивид, самостоеен и отделящ се от другите, като такъв. Например, всяко животно и всеки човек, в много отношения, се различават, макар и да са еднакво саркически⁷. Тук връзката между създаващото и роденото е по-дълбока и по-тясна – животното обича своето малко, тъй като чувства в него самото себе си, преднамерено възпроизвеждане (θέλημα) на своята собствена плът. Синовството на „чедата Божии” обаче отново не е такова – тъй като не е обикновено физическо сродство, то не се равнява и на естественото физическо съчувствие. Нещо повече (οὐδέ): това синовство не е и *ἐκ θελήματος ἀνδρός*, не съвпада с обичайното човешко раждане, където към чисто физическото, плътско влечение се присъединява още съзнателно-свободния стремеж на произвеждащия, мъжкия субект. Следователно, християнското синовство излиза извън пределите на законите за продължаване и възпроизвеждане в областта на живата природа на всички степени на нейното развитие и във всички форми на проява във физическия и психическия живот, защото винаги и навсякъде „роденото от плътта е плът” (Йоан 3:6). Християнското синовство принадлежи на висшата сфера, където и Деятелят е нов, надсветовен, и друг – несветовен е порядъкът на произвеждането. Този Деятел е Бог, и ние, бидейки Негови творения, пасивно възприемаме от Него това органично-благодатно родство (*ἐγεννήθησαν*). Ясно е, че това синовство не е дело на човешката свобода, а зависи изключително от (милостта и благодатта на) Бога, дарявайки ни това, което не е било, и поставяйки ни в най-тясно синовно единение с Небесния Отец. И както в Единородния Син се отразява личността на Бог Отец, така и Той се проявява в благодатно осиновените Свои чедата. „Но „Какво общо има между светлина и тъмнина” (2 Кор. 6:14)? Как е възможно тясното сближаване на толкова далеч разминаващи се елементи – *σκοτία*, *φῶς*? Очевидно, трябвало да

⁷ Т.е., плътски.

има някакъв свързващ посредник, който по самата си природа би обединил тези две страни, за което се изисква съвместяване в него на съществените свойства и на двата елемента. И ето καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο (1:14). Но, ако ἐγένετο, то сега става дума, разбира се, за историческото явяване на Логоса в нова форма на битие, в каквато Той досега още никога не се е разкривал. Тук съвсем няма изменение на същността, и „словото” – според казаното от блаж. Теофилакт, „оставайки в това, което било, станало това, което не било”. Ἐγένετο само по-ясно отбелязва действащата причина на посочените по-горе изменения в акта на новото вмешателство на Исконния Пазител на света. Затова и се явяват τέκνα θεοῦ, защото отново и специално се показва ὁ λόγος. Повторението на този термин с такова подчертано ударение в началото на фразата свидетелства, че в този стих се съдържа самата есенция на логологията на апостол Йоан, че в него се излага главната идея на „пролога”. Повратът в положението на човечеството станал чрез ὁ λόγος – именно самото онова Слово, Което било съвечен и ипостасен „образ на невидимия Бог” (Кол. 1:15), и Което толкова тясно свързвало първото творение с Господа Вседържител, че там блестяла вечносъществуващата светлина. И ако по-късно това дълго не се случвало, то сега, очевидно, трябвало да има достатъчна причина за това, и тя се заключава в новата форма на активно разкриване на Логоса в света чрез възприемането на плът. Думата σὰρξ, сама по себе си, се употребява за обозначаване на меките части на човешкото тяло, в противоположност на течните (кръвта) и твърдите (костите). Такава част е месото (κρέας, саго – Лука 24:39; Еф. 5:20), което, вследствие на приникващите навсякъде в него нерви, обикновено се счита за седалище на физическата чувствителност, за орган на възприемане на външните впечатления. Оттук σαρκι се прилага метонимически към целия човек в неговото естествено състояние, като духовно-телесно същество, възприемчиво към всички външни въздействия. В по-далечен смисъл σὰρξ обозначава греховното човечество, доколкото то или се увлича от житейските сладости, или се поробва от световните скърби. Такова производно значение обаче σὰρξ получава при противопоставянето на πνεῦμα (напр. Рим. 7:5, 6, 8, 25), а изобщо посочва ес-

тествения човек като отделна индивидуалност. Но апостол Йоан не казва ἄνθρωπος, при което Логосът би се включвал в реда на хората в качеството на присъщ член, защото Той придържал да бъде есенциално Божие Слово. По същия начин евангелистът не Го нарича и σῶμα, доколкото е възприел и разумна човешка душа. Логосът остава неизменен по Своята божествена природа, но е усвоил пълната и цялостна човешка природа, така че от една страна това е Бог, а в друго отношение, при друга гледна точка – човек. И двамата били в неразривното единство на Богочовека чрез възплъщението, което е „велика тайна на благочестието” (1 Тим. 3:18). В нея е и цялото разгадаване на описвания преврат и обяснението на изкупителното дело. Вярващите стават τέκνα θεοῦ, само защото техният Спасител е определеният, божественият ὁ λόγος, и, следователно, може да ги постави в най-тясна, богосиновна връзка със Своя Небесен Отец. И тази възможност се осъществява без насилие над нашата природа, а естествено, тъй като „Словото стана плът”, защото Христос бил „Син човешки”, Който чрез Своето възплъщение вече възвел – съвършено – цялото човечество към Бога. Затова, ако хората посредством πίστες напълно се съединяват с Изкупителя, вчленяват се в Христовото тяло, те заедно с това непременно и реално стават Божи чеда. „Всякой, който вярва, че Иисус е Христос, от Бога е роден” (1 Йоан 5:1). „Вие пък сте Христосови, а Христос – Божий” (1 Кор. 3:23).

Новото истинско богосиновство се създава обективно чрез възплъщението, но фактически то се случва във всеки едва тогава, когато хората признаят в човека Иисус Бога Слово, щом това им бъде показано осезателно. И действително, Логосът ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν. Skhnoww (срв. Бит. 13:12; Съд. 5:17; 8:11; 3 Царств. 8:12; Откр. 7:15; 12:12; 13:6) – от σκηνή (палатка, колиба, временно жилище – Мат. 17:4; Марк 9:5; Лука 9:33) – говори преди всичко за въчовечаването, като исторически факт на съвършеното възприемане на плът, която станала „вместилище” за божествения Син. Същевременно този глагол у 70-те винаги предава евр. schachen (Бит. 13:12 по А; Съд. 5:17; 8:12; 3 Царств. 8:12), а терминът shechina-h специално се употребява за видимите явявания на Яхве сред израилския народ – особено в скинията, която на свой ред била пре-

добраз на Господа Спасителя (1 Царств. гл. 19). Следователно, в Христос „телесно обитава всичката пълнота на Божеството” (Кол. 2:9) и тя била очевидна за всички през време на Неговия живот в плът. Изразът ἐν ἡμῖν, обединявайки говорещия с читателите, обхваща цялата Църква с нейните членове, чиито ръководители и представители били апостолите-очевидци. Защото обитаването на Сина с нас няма да се прекрати, докато съществува самата Христова Църква на земята (вж. Мат. 28:20).

Тайната на нравствения преврат сред човечеството е разкрита, но тя, като тайна, изисквала особено удостоверяване. Апостол Йоан вече се позовал на свидетелството на всеки вярващ с думите „и живя между нас”, и затова по-нататък, за доказателство и развитие на тази мисъл, естествено преминава към своя опит, към този исторически момент, когато самият той съзерцавал Бога в плът. Отгук прибавеното, но логически важно изречение: καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός. Глаголът θεᾶσθαι („съзерцавам”) – в сравнение с ὁρᾶν, е по-богат по съдържание и означава не само външно наблюдение, безразлично отнасящо се към своя предмет, или не само вътрешно съзерцание, а такова възприемане чрез съзерцание, когато погледът се приковава неволно към своя обект и не може да се откъсне от него поради едно или друго поразяващо свойство. Тоест, чрез този глагол се насочва вниманието към едно съсредоточено устремяване на нарочно наблюдение, с произтичащото от него опитно, нагледно убеждение. И ето евангелистът казва: „ние видяхме”, и величието на гледката, за всички достъпна, ни убеди. А какво и в какво? Τὴν δόξαν αὐτοῦ. Δόξα е собствено Божията същност (Евр. 1:3) и като такава е непостижима за човека, както и Сам Бог в Своята слава (срв. 1 Тим. 6:16). Именно нея има предвид тук, разбира се, и апостолът (Йоан 17:5), според външния израз, в съответствие с евр. kavod, което се прилага към конкретните теофании в Стария Завет – в къпината, в огнения и облачния стълб, в образа на Ангела и други подобни на тях. В такъв случай получаваме, че макар и Словото да било в плът, при все това в Него ясно и неотразимо се разкрива самото Божество, защото Той бил Бог. Частицата ὡς, както и евр. ke veritatis, означава „не уподобяване и не сравне-

ние, а потвърждение и несъмнено определение” (св. Йоан Златоуст), удостоверявайки, напр., че „достойно *естъ* яко воистину (ὡς ἀληθῶς) блажити Тя, Богородицу”, че такова действие на облажаване на Божията Майка е похвално за нас, а обективно – напълно истинно. Следователно, славата била съзерцаема, като тя винаги е свойствена на „Единородния” от Отца. Тук евангелистът за пръв път дава на Логоса по-конкретното име „Син”, понеже сега развива въпроса във връзка с даруваното ни достойнство на „чеда Божии” – ние сме τέκνα θεοῦ, именно защото Словото е υἱός. Μονογενής, за разлика от πρωτότοκος, се определя повече от юридическите преимущества, които имал у евреите всеки първенец (макар и сред много деца), и които могли да принадлежат на Логоса, в сравнение с всички благодатни „чеда Божии”. Точно обратното, това е единственото дете, което по необходимост получава правата на първородството и в същото време се явява сякаш пълно копие на своя баща, съсредоточавайки в себе си всичките творчески сили на последния. По аналогичен начин, но безгранично, трябва да се мисли и за Логоса, понеже към Него преимуществено евангелистът отнася този термин, характеризирайки с него Божия Син (Йоан 1:14, 18; 3:16, 18; 1 Йоан 4:9), „Който, бидейки сияние на славата и образ на Неговата ипостас...” (Евр. 1:3). Предлогът παρὰ; – при подразбирания глагол „е” – отбелязва отделното и постоянното пребиваване на Този, „Който, бидейки...” при Отец е сякаш еднакъв Негов двойник и Го познава във всички положения и действия.

По този начин апостол Йоан удостоверява несъмнения реален факт, че бидейки по вид „човек”, Христос ясно за всички показал в достъпна форма чрез Себе Си самата Божия същност, обитаваща в Него телесно. Разбира се, че Логосът и след въплъщението трябвало да притежава специалните Отчески качества в самото Свое човешко битие. И ето, по обективните Си свойства, Той бил πλήρης χάριτος καὶ ἀλήθεια. Χάρις е доброта, благодат, главно по отношение на смирените, бедните и страдащите – любовно низхождение, предизвикващо в тях радост (χαρά), и, като добродетел, спечелващо за себе си върховното благоволение на Бога (Лука 1:30: εὗρες χάριν παρὰ τῷ θεῷ). На новозаветен език *caritas* обозначава специално Божията любов към света, явена за изкупление-

то от греховете чрез изпращането на Единородния Син (1 Йоан 4:9, 10; Тит 3:4–5: „А когато се яви благостта и човеколюбието на нашия Спасител Бога, Той ни спаси не поради делата на праведност..., а по Своята милост чрез банята на възраждането”), а след това и самото изкупление, в което действала „Божията благодат, спасителна за всички човеци” (Тит 2:11). Оказва се, че Логосът се е въплътил, поради безкрайното Си милосърдие за избавлението на хората, и именно тогава се открила в Него за нас пълнотата на истината. Ἀλήθεια е истинността на нещо в самата негова същност, благодарение на абсолютното съответствие с идеалната му норма. Такъв, в собствен смисъл, е само Бог, като единствена истинска реалност. Но същото е безспорно и за Христос, тъй като ὁ λόγος станал плът, самото това Слово, Коего от вечност винаги било есенциален Божий образ. Естествено, че сега намерило абсолютен израз онова, което разпръснато и неотчетливо вещаели небесата, което настойчиво, скрито внушавала съвестта, което смътно се предвъзвествявало в Стария Завет относно „Господ Бог човеколюбивий и милосърдний, дълготърпеливий, многомилостивий и истинний, Който пази (правдата и показва) милост в хиляди поколения, Който прощава вина, престъпление и грях” (Изх. 34:6–7).

Потвърдил с личния си опит великата истина на Синовното изкупление на хората чрез въплъщението, когато „Самото Божие Слово” дошло при Своя образ и се съединило с разумна душа, очиствайки подобното с подобно (св. Григорий Назиански), евангелистът отново се обръща към гръмките призиви (κέκραγεῖν) на Предтечата, чието потресаващо и неизгладимо впечатление им придало характер на постоянно свидетелство (praes. marturei). „Йоан свидетелстваше за Него и викаше, думайки: Тоя беше (ἦν), за Когото казах (εἶπον). Идещият след мене ме изпревари, защото съществуваше по-напред от мене” (1:15). Тук апостолът съчетава думите на Кръстителя, казани от него на пратениците на синедриона (Йоан 1:27) и на другия ден повторени с някои допълнителни разяснения пред неговите ученици (1:30), променяйки само praes. ἐστὶ („Този е”) с imperf. ἦν („Тоя беше”), тъй като вече става дума за Дошлия. Това досега удостоверява най-важните моменти на спасителната логология. За нея ὁ ὀλίγω μου ἐρχόμενος напомня истори-

ческият факт на по-сетнешното Христово излизане на обществено служение, в сравнение с Господния Предтеча, който тук предвари, дошъл преди Него. Обаче и тогава Спасителят *ἔμπροσθὲν μου γέγονεν*. И тъй като последният глагол има значение на не по-малко несъмнен исторически момент, то ясно е, че историческият Избавител бил по-рано (*ἔμπροσθὲν*) от Своето явяване на света. И паралелът се отнася не само до общественото благовестие, а до самото битие на Предтечата, преди когото (*ἔμπροσθὲν μου*) Той бил в същата област на просветително действие във вселената, защото, като вечносъществуваща светлина, Логосът светел и в мрака (1:5), когато Йоан само свидетелствал за тази светлина (1:6–7), бидейки индивидуално нейно разкриване. Но у Предтечата историческата проповед предполага и утвърждава най-ранното фактическо битие. Поради самия паралелизъм ние сме принудени да приемем, че изначалната и непрестанна вселенска просветителност на Логоса задължително изисква извънвселенската Му реална наличност. В това била цялата причина на външната историческа антиномия и за самия Предтеча – *ὅτι πρῶτος μου ἦν*. Според характера на *κοινή*, редното числително *πρῶτος* често се равнявало и на сравнителното *πρότερος*; и няма основание да се отрича тази особеност на новозаветния език (вж. Деян. 7:12). Затова от двете сравнявани лица, Логосът, по самото битие, предшества Кръстителя. И именно затова Той излизал от вселенския порядък в безвремевата сфера, където няма нито сравнителност, нито приемство, а се съдържа само безусловната и единствена основа на всичко съществуващо. В такъв случай това е „първоначалото”, както *ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος* (Откр. 22:13) е абсолютният извор на всяко битие и всеки исторически промислителен акт. Той винаги е бил *ἐν ἀρχῇ, πρὸς τὸν θεὸν θεός* и, естествено, предсъществувал Своя исторически предвъзвестител. Затова и последният, с историческото си лице и тържествено свидетелство, нагледно убеждавал, че Следващият по Своето явяване в света (*ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος*) – историческият Христос (1) винаги действал като просвещаваща вселенския мрак светлина, (*ἔμπροσθὲν μου γέγονεν*), защото (2) Той е истинската първопричина на всичко съществуващо (*ὅτι πρῶτός μου ἦν*), вечен образ на невидимия Бог, идващ сега от не-

бесата и по-висш от всичко (вж. Йоан 3:31).

Следователно, Йоан Предтеча, бидейки невестоводител за Църквата на божествения Жених (вж. Йоан 3:29–30) и напълно познаващ Го, авторитетно потвърждава личното показание на евангелиста, че в Христос пребивавала и се съзерцавала славата на Единородния от Отца. Разбира се, че благодатното общение с Него ни дарява богоосиновление, тъй като „от Неговата пълнота всички ние приехме...” (1:16). Връзката на този стих с предишния понякога се изразява с причинното ὅτι. Според хода на речта и по самия процес на възраждане това е възможно, но тук няма никаква обуславяща причина, освен историческия факт на Божието благоволение във въплътилия се Син. Затова по-удобно е фактическото съпоставяне чрез καὶ τὸ πλήρωμα ще бъде разяснителен елемент, като нещо препълнено, изливащо се и достатъчно за всички и за всичко. В такъв случай това е достъпната за хората пълнота на Въплътилия се в цялото Негово божествено съдържание, явено в света и за света. Затова ἡμεῖς πάντες – всички, подобни на евангелиста според единството на вярата в Христос – ἔλαβον, приехме, разбира се, според своята готовност и напрегнати усилия, но само защото приеманото било в наличност и се предлагало на всички неизчерпаемо. Обаче преобладаването на пасивност говори, че в тази област целият процес трябва да съответства на своето възникване и не може да се изменя от индивидуалната активност, когато, напр., човек, задължен за началото на своята кариера на известен началник, продължава да се издига без него и дори въпреки него. Тук всичко това е немислимо, понеже законно и позволено е само активното приемане на действащата чрез послушание вяра. Всичко се извършва изключително според Божията благодат, която се дава на всеки от нас „по мярката на дара Христов (Еф. 4:7; срв. Рим. 12:3, 6: Λέγω γὰρ διὰ τῆς χάριτος τῆς δοθείσης μοι παντὶ τῷ ὄντι ἐν ὑμῖν, μὴ ὑπερφρονεῖν παρ’ ὃ δεῖ φρονεῖν, ἀλλὰ φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν, ἐκάστῳ ὡς ὁ Θεὸς ἐμέρισε μέτρον πίστεως). Естествено, че възприемащият трябва и може само да усвои и да приложи получения дар, като добър домостроител на „многоразличната Божия благодат” (1 Петр. 4:10). Той действа обаче чрез благодатта и само в сферата на тази благодат, която е съобщена свише от

Единия Дух (вж. 1 Кор. 12:4 и сл.). Недопустимо е външно участие, а цялото лично усърдие се заключава в това, че в душата на човека се създава благодатна почва за по-нататъшното насаждане на благоуханни цветове от необятната градина на Господнята благодат. Всяко разширяване и възрастване става само чрез благодатта, която, бидейки напълно усвоена, открива простор за нови свои проявления, в съответствие на вече закрепените и функциониращи. Така „срещу” едната благодат със строга пропорционалност (*ἀντί*) се въвежда друга, обезпечена от предшестващата. Втората не заменя и не измества първата, вместо и в отрицание, на която се установява, защото тогава би се наложило всичко да се разруши и всичко да започне отново, а благодатта е съзиждаща и прогресираща сила до „пълната възраст на Христовото съвършенство” (Еф. 4:13). Господства „антитетичния паралелизъм” на органичната взаимност, когато на основата и „срещу” наличното се въвежда нещо ново от същия вид. Друг порядък не е възможен, щом всяко странично, извънблагодатно участие неизбежно се съпровожда с отпадане от благодатта (вж. Гал. 5:4) и прекратява нейното действие. Последното се създава само чрез благодатта и се умножава единствено при благодатна подготовка в плодотворно развитие, без което дори по-рано дареното замира и изчезва. Христос ни е доставил преизобилие от благодат и всеки винаги и безпрепятствено получава толкова, колкото той може – способен и достоен е – да вмести в себе си. По този начин, чрез постепенното духовно усъвършенстване на човека, едната благодат пропорционално нараства над другата, постепенно приближавайки го към Христовата „пълнота”, към това, че заедно с Него можем да станем подобни на Бог Отец (вж. Мат. 5:48), като Негови благодатни чеда. В новозаветното царство „който има нему ще се даде и ще му се преумножи; а който няма, и това що има, ще му се отнеме (Мат. 13:12; 25:29; Марк 4:25; Лука 8:18; 19:26).

Сега пред нас е налице безгранична възможност и реална достъпност. Но с какво всичко това се гарантира в сравнение с предходното, също богооткровено и еднакво исторически недостатъчно? Следващото (1:17) *ὅτι* разяснява причинно защо сега – с пришествието на Логоса в плът – се оказва в наличност пълно-

та на благодат, достатъчна за всички, доколкото има потребност от нея. По свойствен за евангелиста начин, в съответствие с достойнството на самите предмети, това разкриване се представя под формата на противопоставяне между закона и – благодатта (Рим. 5:20; 6:14, 15) и истината, между Моисей и Христос. В Стария Завет нямало такава божествена пълнота в цялата благодат, защото (1) там действал *ὁ νόμος* – закон в конкретния специфичен смисъл на *legis talionis* или равномерно възмездие, награда за коректността и наказание за престъплението (Иzx. 21:24: „око за око, зъб за зъб“; Мат. 5:38). И тъй като падналият човек бил и оставал *skotiva* – и никога не бил в състояние да удовлетвори всички законови изисквания, то повтo” давал само познание за греха (Рим. 3:20; 7:7). Така той разпалвал похотта (Рим. 7:8 и сл.) и усилвал (1 Кор. 15:56) и го правел вменим (Рим. 5:13). В резултат всичко подзаконно фактически и юридически се оказало под клетва (Гал. 3:10), без всякакви реални начини за избавление. В Новия Завет безгранично доминира *savri*” – всецялото Божие благоволение и снизхождение във всички преизобилия на блага на Небесния Отец. Но благостта е съществено свойство на Бога и именно в това си качество тя се проявила в света чрез Единородния Син в пълно съвършенство по съдържание и по обем. Затова *χάρις* тук е неразлъчна от *ἀλήθεια*, която удостоверява напълно адекватното откровение на Бога, точно отобразяващо самата Му природа, докато законът е само сянка, показваща единствено „обратната страна”. (2) *Ὁ νόμος ἐδόθη*, а благодатта и истината „произлезе” (*ἐγένετο*). Те са еднакви според източника, и двете имат божествен произход и характер, но законът „бе даден”, като нещо външно, макар и свято, праведно и благо. Той не могъл да достигне човека пряко, а се нуждаел от Моисеевото посредничество, което разкрива и приспособява и двете страни (Гал. 3:19–20). В резултат се получава не изключително служение на Божията воля, а като че ли някакъв компромис – относителен и временен, условен до такава степен, че още пророк Йезекиил говорил за своите предци от името на Яхве (20:25): „И допуснах им закони не добри и наредби, от които те не можах да бъдате живи”, както и Спасителят Господ свидетелствал пред юдеите (Мат. 19:8), че „поради вашето жестокосърдие ви е поз-

волил Моисей да напускате жените си; но отначало не беше тъй”. И обратно, „благодатта и истината произлезе” (ἐγένετο) – станали сами реален факт и действат не принудително и обременително, като нещо наложено от страни, а привличайки чрез своята наличност според присъщите им качества, и следователно предразполагайки всеки към свободно решение. (3) Наистина, и тук имало посредник, обаче съвсем особен. Моисей, оставайки далечно от Бога същество, открил не цялата пълнота на божеството, а само своето посредническо разбиране. Последното и за него и за Израил било външно, дадена заповед, която била само предписана норма, недостъпна за конкретно, индивидуално въплъщение. От друга страна, във втория случай, съобщител бил Иисус Христос, т.е. Бог Спасител (*Jehoschua*), специално помазан за Своето спасително служение (Χριστός – *Maschiach*, Месия) и притежаващ съответните божествени дарове. Тук Бог Сам идва при човека и в пълнота принася цялото божествено съдържание, което веднага става и реално и достъпно за възприемане. По този начин всеки, вътрешно съединяващ се с въплътилия се Логос, придобива от Него „благодат и истина” и сам става Божие чедо.

С това започнала нашата история и (след грехопадението) към това се насочвала в цялото свое протежение. Но досега нищо подобно не се случило, защото „Бога никой никога не е видял” (1:18). Такъв е тъжният обективен факт. „Никой” – дори и най-великите от Божите пратеници, напр., Моисей и Йоан Предтеча. „Никога”, дори и тогава, когато Логосът светил в мрака повече или по-малко интензивно, защото източникът на светлина все пак оставал в Него, в божественото Слово. „Не е видял” – οὐδεὶς ἑώρακεν при най-съсредоточено вглеждане, тъй като предметът на наблюдение бил за човека външен, отдалечен и затова неуловим за нашия помрачен, греховен поглед, който не могъл нито да достигне, нито да го вмести, и – в най-добрия случай – било длъжно да умре, като малък крехък съд от преизобилното съдържание. „Не може човек да Ме види и да остане жив” – казал Яхве на Моисей (Изх. 33:20; срв. Съд. 13:22; Дан. 10:8; 1 Тим. 6:16). „Ти ще ме видиш изотзад, а лицето Ми няма да бъде видимо (за тебе)” – отговорил Господ на молбата на законодателя да му покаже Своята слава (Изх. 33:18,

23). Но дори и този слаб отблясък на вечностьсуществуващата светлина върху зрението на човека бил нетърпим за Аарон и израилтяните – и Моисей бил принуден да носи покривало (Изх. 34:29–30, 34–35; 2 Кор. 3:7).

Следователно, безспорно е, че в дохристиянската история никой и никога не е видял Бога дори при условията на правилното разбиране на гласа на съвестта, предсказанията на природата и докетическите образи на старозаветните теофании. Бил нужен контактът на прякото съзерцание чрез приближаването на самия субект, но за ограничения не било възможно „да вмести невместимия”. Била необходима взаимна близост, а нея притежавал само *ὁ μονογενὴς υἱός*. Според казаното по-горе, този термин удостоверява единосьщието на Сина с Отец. И ето сега трябва да се определи доколко това свойство обезпечава яснотата на виждането и истинността на познанието. За това именно служат и думите: *ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς*, които трябва да убеждават, че предишната отдалеченост се сменила с желана близост. Тази мисъл се изразява не пряко, а нагледно и картинно. Пред погледа на евангелиста, като че ли възкръснал образа – как той някога се бил облегал на гърдите на божествения Учител (Йоан 13:23; 21:20), имайки възможност бързо и интимно да обменя с Него своите впечатления (13:25). Същото се случва и във взаимоотношенията между патър и υἱός, когато синът седи на коленете на бащата, облегал се на гърдите му. В този случай *κόλπος* съвпада с лат. *sinus, gremium*, пряко и единствено обозначавайки „лоно, недра, пазва, гърди”. Разбираемо е, че в такова положение синът, може да се каже, прониква до самите тайници на бащиното битие, чува самото слабо дишане, улавя и най-малкото движение на сърцето, доколкото той е *εἰς τὸν κόλπον*. Според характера на тогавашния *κοινή, εἰς* с вин. падеж се равнява на *ἐν* с дателен и изразява всъщност състояние на спокойно пребиваване, обаче не сънно и безразлично, а бодро и активно, при което се изключва поглъщането на единия от другия и се гарантира непосредственост, дълбочина и пълнота на познание. И последното е несъмнено винаги и във всичко, доколкото разбираната взаимност била постоянна и непрекъсната (*ὁ ὢν*), съвършено естествена, защото Този, Който бил *μονογενὴς*

υἱός, се явявал вечен двойник на Своя Небесен Отец. Безспорното следствие по отношение на обсъждания въпрос се формулира от самосебе си: ἐκεῖνος ἐξηγήσατο. Тук ἐκεῖνος е много по-енергично от показателното οὗτος. Второто гласи: този, а не друг, макар и той да би могъл да бъде в дадената роля. И обратно, ἐκεῖνος запазва за известен субект неговите типично индивидуални свойства и категорично констатира: именно този и само той, с изключение на всички останали, еднакво непригодни. Естествено Единородният Син – и никой повече, ἐξηγήσατο Своя Отец. Употребеният глагол понякога почти се равнява на ἀποκαλύπτω, в смисъл „откривам това, което е било скрито”. Но там се съдържали най-великите Божи тайни, и би било напразно откриването им в цялата непосредственост, тъй като те – всички еднакво – биха оставали непостижими и недостъпни за усвояване. Затова „откровението” се свързва тук с „тълкуването”, също толкова нагледно и осезателно. Това е въплътеното явяване на Отца в Сина, когато на земята бил целият „образ на невидимия Бог” (Кол. 1:15), Когото ние сега пряко съзерцаваме в тъждествено възпроизвеждане. Така говорел и Христос: „който е видял Мене, видял е Отца” (Йоан 14:9). „Отсега Го познавате, и видели сте Го” (Йоан 14:7) фактически, защото „Син Божий дойде и ни даде светлина и разум, да познаем истиннаго Бога; и ние пребъдваме в истиннаго Бога – Неговия Син Исуса Христа. Той е истински Бог и живот вечен” (1 Йоан 5:20). Следователно, новото откровение чрез Логоса се състои в това, че „който изповядва Сина, има и Отца” (1 Йоан 2:23), достигайки благодатно-реално богоосиновление. Чрез такъв Синовен „екзегесис” цялата история на света се възвръща към своето първоначално единение с Бога и се обезпечава в достигането на крайната цел. Сега вечният живот, възпламенявайки сърцата на хората, отново озарява с ярка светлина техния път към фактическо уподобяване и обезпечава това до такава степен, че заповедта „бъдете свършени, както е свършен и Небесният ваш Отец” (Мат. 5:48) се разрешава вече чрез непоколебимата увереност: „ще бъдем подобни Нему, защото ще Го видим както си е” (1 Йоан 3:2). А тогава и целият космос ще премине в своя последен завършек, където Бог бъде „всичко у всички” (1 Кор. 15:28).

* * *

Целият „предговор” на Йоановото евангелие е свързано цяло, разкриващо и разясняващо съдбата на света и човека. Коренът и източникът на всичко е в Бога, откриващ се в равния Нему Син и чрез Сина, защото всяко битие се държи единствено на това, че така или иначе, в голяма или малка степен, но винаги и неизменно божественият Логос активно и живоносно се проявява в течение на вековете, блещукайки дори и в дълбокия, греховен мрак. Оттук следва, че и цялото космическо развитие получава своето осъществяване само при пълното откровение на Бога, когато отражението на вечностьществувашата светлина в тварта стане непосредствено излъчване на самия богосиновен живот. Това ни е дадено в „екзегесиса” на Единородния, доставящ на всеки благодатно богосиновство и обезпечаващ реално приобщаване към божеството. И тогава началото и крайт на историята ще се съединят и източникът ще се свърже с ключ. Бог – според словото на тайновидеца (Откр. 1:8, 10; 22:13) – е алфа и омега, и Логосът чрез Своето възплъщение свързва първата и последната буква на всемирната азбука – повествователната: „В начало Бог сътвори небето и земята” (Бит. 1:1) с апокалиптично – пророческата: „и ще видят лицето Му, а името Му ще бъде на челата им. И нощ не ще има там, и не ще имат нужда нито от светило, нито от слънчева светлина, защото Господ Бог ги осветлява; и ще царуват вовеки веков” (Откр. 22:4–5).

„Амин, да, дойди, Господи Иисусе!” (Откр. 22:20)

София (България).

Университет

1927, XII, 8 (XI, 25), четвъртък,

Св. Климент Охридски

Превод: Емил Трайчев