

# Аниций Манлий Северин Боеций

## ТЕОЛОГИЧЕСКИТЕ ТРАКТАТИ

### ТРАКТАТ ПЪРВИ

Започва книгата на патриция и редовен ексконсул Аниций Манлий Северин Боеций, блестящия и прочут мъж  
КАК ТРОИЦАТА Е ЕДИН БОГ, А НЕ ТРИМА БОГОВЕ  
до неговия тъст Квинт Аврелий Мемий Симах, блестящия и прочут мъж, редовен ексконсул и патриций

Постарах се, доколкото Божията светлина удостоява искрицата на моя ум, да представя в понятийна форма и да изложа писмено изследвания от мен въпрос, за да ти го предложи и споделя с теб, понеже копнея за твоята преценка така, както съм предан на своето изследване. Какво ми е в ума, когато предавам на калема премисленото, може да бъде схванато както от самата сложност на материята, така и от това, че беседвам с малцина, т.е. само с теб. Не ме подтиква, разбира се, нито желание за известност, нито празният шум на тълпата. Но ако има някаква външна отплата, не може да се очаква [нещо] друго, освен подобаващо на тази материя мнение. Накъдето обаче и да погледна — с изключение на теб — сблъсквам се или с жалка вялост, или с коварна завист, та изглежда, че нанася оскърбление на заниманията с Божественото този, който би ги подхвърлил на такива човешки чудо вища, не толкова за да ги обмислят, колкото да ги стъпчат. Затова пиша кратко и обвивам взетото от съкровенияте философски дисциплини със значенията на нови думи, та то да говори само на мен и теб, ако някога обърнеш поглед към него. Всъщност така отдалечавам другите, понеже недостойните да схванат това с интелекта са недостойни и да го четат. Наистина, ние трябва да изследваме дотам, докдето взорът на човешкия разум е способен да се издигне към Божествените висини<sup>1</sup>. Нали и за другите изкуства е положен някакъв предел, докдето може да доведе пътят на разума. Медицината също не всякога носи здраве на болните; ала лекуващият не носи никаква вина, ако не е пропуснал нищо от онова, което е следвало да бъде сторено. Същото е и при останалите [изкуства]. Но колкото по-сложно е настоящето изследване,

---

<sup>1</sup> За разликата между човешката *ratio* и божествената *intelligentia* вж. *За утешението на философията*, V, рг. 4 и 5.

толкова по-лесно трябва да получи снизхождение. Все пак ти трябва да следиш дали семената на разумните основания от писанията на блажения Августин, благодатно попаднали в мен, са дали някакви плодове. Нека това е началото на предстоящото изследване.

## I

Мнозина си присвояват величието на християнската религия, ала тя е най-могъщата и несравнима вяра, която както заради предписаните универсални принципи, чрез които се познава авторитетът на същата тази религия, така и поради това, че нейният култ се е разпрострял до почти всички предели на света, се нарича католическа или универсална. Свойствената ѝ за единството на Троицата сентенция гласи: „Отец е Бог, Син е Бог, Дух Свети е Бог“. Следователно Отец, Син и Дух Свети са един, а не три бога. Основанието за Неговата свързаност<sup>2</sup> е неразличието<sup>3</sup>. Различието се устоява именно от онези, които или увеличават, или умаляват, като арианите, които разчленяват Троицата на различни по ценност степени и я разтварят в множествеността. А принципът на множествеността е другостта<sup>4</sup>. Извън другостта не може да се разбере що е множественост. Понеже при три или изобщо много неща е налице различие или по род, или по вид, или по число; защото колкото пъти се казва ‘едно и също’, толкова пъти се изказва ‘различно’. ‘Едно и също’ обаче се изказва в три модуса: или чрез рода, както е ‘едно и също’ човек и кон, защото им е присъщ един и същи род като живи същества; или чрез вида, както Катон е ‘едно и също’ с Цицерон, защото са един и същи вид — човек; или чрез числото като Тулий и Цицерон, защото той е един по число. Затова и различието се изказва или по род, или по вид, или по число. Но различието по число се произвежда от разликата в акциденциите. Защото трима души се различават един от друг не по род, нито по вид, а според своите акциденции. Даже ако мислено отделим от тях всички акциденции, все пак различно за всеки от тях остава мястото, което по никакъв начин не можем да представим като едно. Защото две тела никога не биха могли да притежават едно и също място, а то е акциденция. И затова са много по число, защото стават много чрез акциденциите.

---

<sup>2</sup> Coniunctio.

<sup>3</sup> Indifferentia.

<sup>4</sup> Principium enim pluralitatis alteritas est. Ползваните тук понятия са тълкувани по-подробно от Боеций в неговите коментари към *Въведението* на Порфирий.

## II

И тъй, нека започнем и внимателно да разгледаме как може да се разбере и схване всяко едно от тези неща, защото, както великолепно е казано<sup>5</sup>, образованият човек се стреми да постигне достоверно всяко нещо така, както то самото е. Защото три са дяловете на спекулативното знание: *природният*, [който разглежда нещата] в движение неабстрахирано *ἀνυπεξαιρέτως*<sup>6</sup> (понеже разглежда формите на телата заедно с материята, които [форми] не могат да бъдат актуално отделени от телата, които тела са в движение, както земята се носи надолу, а огънят нагоре, и съединената с материята форма притежава движение); *математическият* [разглежда нещата] без движение неабстрахирано (той съзерцава формите на телата без материя и поради това без движение, които форми обаче, понеже са в материята, не могат да бъдат отделени от телата); *теологическият* — без движение абстрахирано и отделимо (защото субстанцията на Бога е свободна и от материя, и от движение). Затова трябва заниманието с природното да е рационално, с математическото — дисциплинарно, с Божественото — интелектуално и [последното] да не се свежда до представи<sup>7</sup>, а по-скоро да се съзерцава самата форма, която е наистина форма, а не образ<sup>8</sup> и която е самото битие и от която е битието. Защото всяко битие е именно от формата. Нали статуята се нарича изображение на живо същество не според медта, която е материя, а според формата, която е означена<sup>9</sup> в нея, и самата мед е назована не според земята, която е нейната материя, а според направата<sup>10</sup> на медта. И самата земя се назовава не според *ἄποιον ὄλην*<sup>11</sup>, а според сухотата и тежестта, които са форми. Нищо, следователно, не се нарича битие според материята, а според свойствената му форма. Но божествената субстанция е форма без материя и затова е Едно и е това, което е. Останалите именно не са това, което са. Всяко от тях има битието си от онези, от които е, т.е. от своите части, и е това и онова, сиреч то е своите свързани части, а не е това или онова поотделно, тъй както земният човек, понеже се състои от душа и тяло, е тяло и душа, а не е само тяло или душа поотделно само за себе си и следователно не е това, което е. Което обаче не е от това и онова, а е само това, то наистина е това, което е и е най-

<sup>5</sup> Цицерон, *Тускулански беседи*, V, 7, 19.

<sup>6</sup> Неотнимаемо.

<sup>7</sup> *Imaginationes*.

<sup>8</sup> *Imago*.

<sup>9</sup> *Secundum formam qua in eo insignita est*.

<sup>10</sup> *Figura*.

<sup>11</sup> *ἄποιος ὄλη* – безкачествена материя. Съответства на Аристотеловите *tò ἄμορφον*, *tò ἀείδῃ*. Изразът се среща напр. при Александър от Афродизия, *За душата*, 17, 17.

прекрасното и най-могъщото, защото не се основава на нищо. По тази причина то е наистина едно и в него няма никакво число и няма нищо друго, освен това, което е. То именно не може да бъде подлог<sup>12</sup>, понеже е форма, а формите не могат да бъдат подложни<sup>13</sup>. Понеже ако други форми са подлог на акциденциите, както напр. човековостта, то акциденциите се приемат от нея, не защото тя самата е, а затова, защото материята е подложна на нея. И затова доколкото подложната на човековостта<sup>14</sup> материя приема някаква акциденция, изглежда, че самата човековост я приема. Формата обаче, която е без материя, не би могла да бъде подлог, нито да е в материята, защото така не би била форма, а образ. От тези именно форми, които са извън материята, са произлезли онези форми, които са в материята и създават тялото. Затова онези форми, дето са в телата, ние злоупотребявайки наричаме форми, докато те са образи. Те отобразяват<sup>15</sup> онези форми, които не са положени в материя. Няма следователно в Него различие, няма никаква следваща от различieto множественост, няма никаква дължаща се на акциденциите многочисленост<sup>16</sup>, а по тази причина няма и число.

### III

Бог обаче не се различава по нищо от Бога, нито чрез акцидентални, нито чрез субстанциални различия, позиционирани в субекта. Но където няма никакво различие, няма и никаква множественост, затова няма и число, а следователно налице е само единица<sup>17</sup>. Защото това, че се повтаря трижди Бог, когато се произнася Отец, и Син, и Дух Свети, трите единици не създават множественост на числото в това, което те самите са, ако насочим вниманието си към изброяваните неща<sup>18</sup>, а не към самото число. Понеже повтарянето на единици създава числото<sup>19</sup>. Но в това число, което се съдържа<sup>20</sup> в изброимите неща, повтарянето на единици и множествеността ни най-малко не създават числово различие на изброяваните неща. Понеже има два вида числа: единият е този, чрез който броим<sup>21</sup>, а другият е, който се съдържа в изброимите неща. Наистина, 'едно' е нещото, а 'единица' е това, чрез което изказваме едното<sup>22</sup>. 'Две' от своя страна е в неща като хора или камъни; двойката не е нищо, а само онова, чрез което се казва, че има

<sup>12</sup> Subiectum.

<sup>13</sup> Subiectae.

<sup>14</sup> Humanitas.

<sup>15</sup> Adsimilantur.

<sup>16</sup> Multitudo.

<sup>17</sup> Unitas.

<sup>18</sup> Res numerabiles.

<sup>19</sup> Unitatum repetitio numerum facit.

<sup>20</sup> Constat.

<sup>21</sup> Numeramus.

<sup>22</sup> Etenim unum res est; unitas, quo unum dicimus.

двама души двама или два камъка. И при другите е по същия начин. Значи в числото, чрез което броим, повторението на единици създава множественост; в числото на нещата, обаче, повторението на единици не създава множественост, както ако кажа за едно и също нещо: „един нож, един кинжал, една кама“<sup>23</sup>. Понеже един нож може да бъде разпознат чрез толкова имена; това обаче е по-скоро повтаряне на едно то [нещо], а не изброяване [на различни неща]. Като кажем „кама, кинжал, нож“, това е някакво повторение на едно и също [нещо], а не изброяване на различни [неща], както ако бих казал „слънце, слънце, слънце“, не бих произвел три слънца, а бих се изказал толкова пъти за едното [слънце].

Следователно, ако за Отца, Сина и Светия Дух се изкаже тръжди Бог то тройното изказване не създава число. Това е заплаха, както се каза, за онези, които ги различават по достойнство. Католиците обаче, тъй като не правят никакво различие и приемат, че самата форма е, както е, и мислят, че онова, което е, не е нищо друго, освен самото това, което е, справедливо приемат, че е повтаряне на едно и също [нещо], а не е изброяване на различни [неща], когато се казва „Бог Отец, Бог Син, Бог Дух Свети и тази Троица е един Бог“, точно както „кама и кинжал е един нож“ и както „слънце, слънце, слънце е едно слънце“.

Нека междувременно казаното по този въпрос е означение и доказателство, показващо, че не всяко повтаряне на единици произвежда число и множество. Обаче „Отец и Син и Дух Свети“ не се изказва като за нещо, имащо много имена. Кинжал и кама е и самото то, и същото, ала Отец и Син и Дух Свети е наистина същото, но не и Същият. Тук има нещо, заслужаващо малко размисъл. На питащите „Отец Същият ли е, който е и Син?“ отговарят им: „Съвсем не“. И отново: „Единият Същият ли е, Който е и другият?“. Отрича се. Следователно не във всичко между тях има неразличие. Поради това тук прониква числото, което се получава от различието на субектите, както бе изяснено по-горе. Ще обсъдим това накратко, след като по-напред разгледаме по какъв начин се изказва всяко едно [нещо] за Бога.

#### IV

Според традицията всичко десет са категориите<sup>24</sup>, които се изказват универсално за всички неща, т.е. субстанция, качество, количество, към-нещо-друго, къде, кога, имане,

<sup>23</sup> „Gladius unus mucro unus ensis unus“ – това са всъщност различни имена за ‘меч’. С този пример същата проблематика се онагледява и в коментара към *За тълкуването* на Аристотел.

<sup>24</sup> Praedicamenta = изказваните.

положеност, правене, изгърпяване на въздействие<sup>25</sup>. Те, следователно, са такива, каквито подлозите биха позволили да бъдат. Защото при изказването на останалите неща част от тях е субстанция, друга част е в числото на акциденциите. Но когато някой понечи да ги използва за изказване на Божественото, тогава се променят всички, които биха могли да бъдат изказани. Към-нещо-друго даже изобщо не може да се изказва, защото субстанцията в Него не е наистина субстанция, а свръх-субстанция, също така качеството и другите, които биха могли да бъдат придавани. За да бъде разбрано това по-добре, следва да се приведат примери.

Нали когато казваме ‘Бог’, изглежда, че обозначаваме субстанция, но тя е такава, че е свръх субстанцията; когато пък [речем] ‘справедлив’, тогава — качество, но не акцидентално, а такова, което е субстанция, която пък свръх субстанцията. Защото [Бог] не е едно, понеже е, а друго, понеже е справедлив — едно и също е да бъде Бог и да бъде справедлив. Също когато се казва ‘велик или най-велик’<sup>26</sup>, изглежда, че обозначаваме количество, но такова, което е самата субстанция, и то такава, за която казахме, че е свръх-субстанция. Защото [за Бога] е едно и също да бъде Бог и да бъде велик. За Неговата форма пък бе посочено по-горе, че Той е форма и наистина едно, а не някаква множественост. Но тези категории са такива, че правят това, в което са, да е това, което е назовано; разделено в другите [неща], в Бога обаче съединено и свързано по следния начин: когато казваме ‘субстанция’ (като човек или Бог), това се казва така, сякаш самото онова, за което се изказва, е субстанция — например субстанцията човек или Бог. Но има разлика, защото човекът не е изцяло самият човек и поради това не е и субстанция. Защото това, което той е, дължи го на други [неща], които не са човек. Бог обаче е самото това — Бог. Той именно не е нищо друго, освен това, което е, и поради самото това е Бог. От своя страна ‘справедлив’, което е качество, се казва така, сякаш е самото това, за което се изказва, т.е. ако казваме ‘справедлив човек или Бог справедлив’, имаме предвид, че самият човек или Бог са справедливи. Но има разлика, защото едно е човек, друго — справедлив, Бог обаче е същото и самото това, което е справедливото. Също ‘велик’ се нарича човек или Бог така, сякаш самият човек е велик и Бог е велик; но човекът е само велик, а Бог съществува като самото това: великият. Останалите пък не се изказват нито за Бога, нито за другите [неща]. Наистина ‘къде’ може да се изкаже за човека

<sup>25</sup> Substantia, qualitas, quantitas, ad aliquid, ubi, quando, habere, situm esse, facere, pati. Разбира се, тук Боеций следва Аристотеловите *Категории*, 4, 1в25-2а4, при което тъкмо Боеций узаконява тяхната терминологична употреба в латинската философска култура, заедно с всичките отклонения от Аристотеловия патос, следващи още от спецификата на латинския език и латинската менталност.

<sup>26</sup> Magnus vel maximus.

или за Бога — за човека, че е на пазара, за Бог, че е навсякъде, но така, че онова нещо, което се изказва, не е като самото онова, за което се говори. Не така се казва за човека, че е на пазара, както например, че е бял или висок, или пък че е ограничен или определен от някакво свойство, с което може да бъде означен според самия себе си, а чрез това изказване се показва само доколко онова [нещо] е оформено<sup>27</sup> чрез други неща.

За Бога обаче не е така, защото [за Него] се казва, че е навсякъде не защото е във всяко място (Той изобщо не може да бъде в място), а защото всяко място присъства за Него, за да Го приеме, при все че Самият Той не се обхваща в място. Затова се казва, че той няма никъде място, защото е навсякъде, но не в място. ‘Кога’ се изказва по същия начин: за човека, че е дошъл вчера, за Бога — че е винаги. И тук не се казва, че е нещо самото онова, за което се изказва вчерашното пристигане, а се изказва какво му се придава според времето. Това пък, че за Бога се казва „винаги е“, означава в общия случай едно, а именно, че сякаш е бил във всяко минало, че е във всяко настояще, каквито и да са модусите му, и че ще е във всяко бъдеще. Това може да се казва според философите за небето и за другите безсмъртни тела, ала не може [да се каже] така за Бога. Той е винаги<sup>28</sup>, защото в Него е „винаги“-то на настоящето време. Разликата между настоящето на нашите неща, което е ‘сега’<sup>29</sup>, и на Божествените е такава, че нашето ‘сега’, протичайки, съставя времето и вековечността<sup>30</sup>, Божественото ‘сега’ обаче, бидейки постоянно траещо<sup>31</sup>, неподвижно и устойчиво, съставя вечността<sup>32</sup>, към което име ‘вечност’, ако прибавим ‘винаги’, ще получим неговия, т.е. на ‘сега’, непрестанен и неуморен, а чрез това неизменен бяг<sup>33</sup>, което е вековечността<sup>34</sup>.

От своя страна ‘имане’ и ‘правене’ [се изказват] по същия начин. За човека казваме „тича облечен“, за Бога — „всичко притежавайки, управлява“. Отново и за двамата не се казва нищо относно битието, а цялото това изказване се задава от външни обстоятелства и всичко това е по някакъв начин в отношение към [нещо] друго. Различието на това изказване разпознаваме по-лесно така: който е човек или Бог, се

<sup>27</sup> Informatum.

<sup>28</sup> Semper.

<sup>29</sup> Nunc.

<sup>30</sup> Sempiternitas.

<sup>31</sup> Permanens.

<sup>32</sup> Aeternitas.

<sup>33</sup> Perpetuus cursus.

<sup>34</sup> Това размишление кореспондира с позицията на Августин (вж. *De civitate Dei*, XI, 6; XII, 6). Словообразуването е лично дело на Боеций. С извеждането на термина Боеций слага край на синонимното ползване на *sempiternitas* и *aeternitas* по отношение на Бога, имащо място при някои съвременни му автори. За разликата между време и вечност при Боеций вж. *De cons. philos.*, V, pr. 6.

отнася към субстанцията, чрез която е нещо, т.е. човек или Бог; който е справедлив, се отнася към качеството, чрез което е нещо, т.е. справедлив; който е голям — към количеството, чрез което е нещо, т.е. голям. Но в другите изказвания няма нищо такова. Понеже който казва, че някой е на пазара или навсякъде, това, разбира се, се отнася към категорията 'къде', но тя не е такава, чрез която нещо е, както например справедливият е чрез справедливостта. Също така когато казвам „тича“, или „управлява“, или „сега е“, или „винаги е“, това се отнася, разбира се, или към действието, или към времето — ако онова Божествено 'винаги' може все пак да се нарече време — но не като нещо, чрез което нещо е някакво, както например голямото е чрез големината. А положеност и изтърпяване на въздействие не бива да се търсят у Бога, защото ги няма там.

Не е ли вече очевидно кое е различието при изказванията? Че едните показват нещото като предмет, а другите — обстоятелствата около предмета. При това едните се изказват така, щото посочват, че предметът е нещо, другите пък [сочат], не че е, а по-скоро прикачват по някакъв начин нещо отвън. Онези, следователно, които обозначават някакво битие, се наричат „изказвания според предмета“<sup>35</sup>. Тези пък, които се изказват за подложни предмети<sup>36</sup>, се наричат „акциденции според предмета“<sup>37</sup>. Когато пък се изказват относно Бога, Който не е подлог, биват именувани „изказване според субстанцията на предмета“<sup>38</sup>.

## V

---

Нека сега насочим взора си<sup>39</sup> към релативните [неща], заради които изобщо предприехме всичко казано в дискусията. Защото, изглежда, най-вече те не произвеждат изказване според себе си, понеже е очевидно, че се съставят от прииждането на нещо друго. Тъй като господар и роб са релативни [неща]<sup>40</sup>, нека видим дали изказването е според себе си или не. Ако отмахнеш роба, ще отмахнеш и господаря; но ако отнемеш белотата, не отнемаш също така бялото [нещо]. Обаче има едно различие, защото на бялото е присъща белота, с чието отнемане безспорно изчезва и бялото. При господаря обаче, ако отнемеш роба, изчезва думата, чрез която се нарича господар; но робът не е

---

<sup>35</sup> Secundum rem praedicationes.

<sup>36</sup> De rebus subiectis.

<sup>37</sup> Accidentia secundum rem.

<sup>38</sup> Secundum substantiam rei praedicatio.

<sup>39</sup> Speculemur.

<sup>40</sup> Боеций ползва същия пример и в коментара си към *Категории*.



акциденция<sup>41</sup> на господаря, както белотата на бялото, ами [му е присъща] някаква способност<sup>42</sup>, чрез която робът се държи в подчинение. Тъй като с нейното снемане се губи робът, то не подлежи на съмнение, че тя не е акциденция на господаря чрез самата себе си, а по някакъв начин външно чрез въвеждане на робите.

Не може да се каже, следователно, че изказването за релация прибавя, или отнема, или променя според себе си нещо в онова, за което се утвърждава. Цялото то се състои не в онова, което е битието, а в онова, което е по някакъв начин имащо себе си в сравнение, при това не винаги с нещо различно, а понякога със същото. Нека тук застане някой. Ако, значи, му премина отдясно, той ще бъде в сравнение с мен отляво, не защото самият той е ляв, а защото аз съм преминал отдясно. Обратно: ако му премина отляво, тогава той ще стане десен, не защото така ще е десен сам по себе си, както е например бял или висок, а защото става десен при моето преминаване и това, което [той] е, е поради мен и от мен<sup>43</sup>, а съвсем не от себе си.

По тази причина онези неща, които не задават изказване спрямо свойство на някой предмет, според онова, което самият той е, не могат с нищо да сменят или променят, или изобщо да изменят някаква същност. Затова, ако Отец и Син се изказват относно нещо<sup>44</sup> и, както се каза, не се различават по нищо друго, освен само по релацията, а релацията пък не се изказва относно това, за което се изказва, както то е и според предмета, за който се изказва, тя не създава другост на предметите, за които се изказва, но, ако може така да се каже — с което по някакъв начин се разяснява онова, което едва може да бъде разбрано — [създава другост] на Лицата. Изобщо голяма е истината на правилото, че в безтелесните предмети дистанциите се причиняват от различията, а не от местата. И не може да се каже, че нещо се е прибавило към Бога, за да стане Отец; понеже Той никога не е започвал да бъде Отец, затова, защото за Него раждането на Сина е субстанциално, изказването Му като Отец обаче — релативно. И ако си припомним всички предишни съждения за Бога, би следвало да сме на мнение, че Бог-Син със сигурност е произлязъл от Бог-Отец и от Тях двамата — Светият Дух; и че Те, понеже са безтелесни, съвсем не се различават по място. И защото Отец е Бог, и Синът е Бог, и Светият Дух е Бог, а Бог няма никакви различия, чрез които да се различи от Бога, Той не е различен от никого сред Тях. Където обаче отсъстват различия, отсъства множествеността, където отсъства множествеността, налично е единството<sup>45</sup>. Но от Бог не може да се роди нищо друго,

<sup>41</sup> Non accidit – не акцидентства.

<sup>42</sup> Potestas – способност, сила, мощ.

<sup>43</sup> A me et ex me.

<sup>44</sup> Ad aliquid.

<sup>45</sup> Unitas.

освен Бог; и не във всеки случай повторението на единиците<sup>46</sup> създава множественост в изброимите предмети. Следователно единството на трите е положено както трябва.

## VI

---

Но тъй като никаква релация не може да се отнесе към самата себе си затова, защото изказването според самото себе си е онова, в което релацията липсва, то числовостта<sup>47</sup> на Троицата е въведена чрез онова, което е изказване за релация; единството пък е охранявано в онова, което е неразличеност или на субстанцията, или на действието, или изобщо на онова, за което се прави изказване, в което се казва нещо според самото него. Така следователно субстанцията съдържа единството, релацията умножава Троицата; и затова само тези неща, които се изказват поединично или поотделно, следват от релацията. Защото Отец не е Същият Този, Който е Синът, нито Те двамата — Същият Този, Който е Светият Дух. И все пак същият този Бог е Отец и Син и Дух Свети, същият е справедлив, същият благ, същият велик, същият е всички [онези неща], които могат да бъдат изказвани спрямо самия Него. Със сигурност трябва да се знае, че релативното изказване не всякога е такова, че винаги да се изказва за различие, както е робът спрямо господаря; понеже те се различават. Защото всичко равно е равно на равното, и подобното е подобно на подобното, и същото на това, което е същото, е същото. И в Троицата релацията на Отца към Сина и на Тях двамата към Светия Дух е подобна [на отношението] на това, което е същото, към онова, което е същото. Ако и това да не може да се открие във всички други неща, то се дължи на другостта, която е присъща на всичко преходно. Нека обаче не се подвеждаме от никаква представа, но да се издигаме чрез прост интелект и, доколкото може да бъде разбрано всяко нещо, така трябва да доближим също [и това] с интелекта<sup>48</sup>.

Казаното е достатъчно относно повдигнатия въпрос. Сега субтилността на изследването очаква нормата на вашата присъда; дали то е протекло правилно или не, ще реши авторитетът на вашето решение. Ако с помощта на Божията благодат съм установил достойни помощни средства за аргументиране на основанията на самò по себе си непоклатимото съдържание на вярата, то радостта от свършения труд ще възходи обратно натам, откъдето дойде въздействието. Ако пък човековостта<sup>49</sup> не е била в

---

<sup>46</sup> Repetitio unitatum.

<sup>47</sup> Numerositas.

<sup>48</sup> Срвн. *De cons. phil.*, V, pr. 4 et 5.

<sup>49</sup> Humanitas.

състояние да се издигне над себе си, умаленото поради безсилието ще бъде допълвано с  
МОЛИТВИ.

## ТРАКТАТ ВТОРИ

на Аниций Манлий Северин Боеций,  
блестящия и прочут мъж, редовен ексконсул и  
патриций до Йоан Дякон

### ДАЛИ ОТЕЦ, СИН И ДУХ СВЕТИ СЕ ИЗКАЗВАТ СУБСТАНЦИАЛНО ЗА БОЖЕСТВЕННОСТТА

Питам дали Отец, Син и Дух Свети се изказват субстанциално за Божествеността или по друг някакъв начин. Мисля, че и пътят на изследването трябва да тръгне оттам, откъдето е установено очевидното начало на всички неща, т.е. от самите основи на католическата вяра. Ако следователно попитам, дали Който се нарича Отец е субстанция, отговаря се, че е субстанция. Ако значи питам дали Синът е субстанция, казва се същото. Никой не би отрекъл, че Светият Дух също е субстанция. Но когато отново събера Отец, Син и Дух Свети, получава се една субстанция, а не няколко. Значи едната субстанция на Трите нито може да бъде разделена по някакъв начин, нито да се различи в противопоставки, нито представлява съединение на части в едно, а е просто една. Следователно, каквото и да се изкаже за Божествената субстанция, трябва да е общо и за Трите. И знак за онова, което да се изказва за субстанцията на Божествеността, ще бъде, че каквото и да се казва по този начин, ще се изказва и поотделно за отделните Три, удържани в едно. Така ако кажем: „Отец е Бог, Син е Бог, Дух Свети е Бог“, то Отец, Син и Дух Свети е един Бог. Ако следователно Тяхната една Божественост е една субстанция, то името на Бога може да се изказва субстанциално за Божествеността.

Така Отец е истина, Синът е истина, Светият Дух е истина; Отец, Син и Дух Свети не са три истини, а е една истина. Ако следователно в тази една субстанция истината е една, то необходимо е истината да се изказва субстанциално. Очевидно е, че благостта, непроменливостта, справедливостта, всемогъществото и всичко друго, което изказваме поотделно както за отделните, така и за цялото, се казва субстанциално. Откъдето е видно, че това, което следва да се казва за отделните отделно, но не е възможно да се каже за цялото, не се изказва субстанциално, а по друг начин. Кой е той обаче ще изследвам по-късно. Защото Онзи, Който е Отец, не пренася това наименование към Сина, нито към Светия Дух. От което следва, че това име не е придадено субстанциално; защото ако беше субстанциално, като Бог, или истина, или справедливост, или като самата субстанция, то би се казвало и за другите.

Също така Синът приема това име сам и не го съединява с другите, както е при

Бог, както е при истина, както е при останалите, които се споменаха по-горе. Духът не е същият, който е Отец или Син. От това, следователно, разбираме, че Отец, Син и Дух Свети не се казват субстанциално за самата Божественост, а по някакъв друг начин; защото ако биха се изказвали субстанциално, то биха се изказвали поотделно и за отделните, и за цялото. Те обаче очевидно се казват по отношение на нещо<sup>50</sup>; защото и Отец е нечий Отец, и Синът е нечий Син, Духът — нечий Дух. От което следва, че Троицата не се изказва субстанциално за Бога; понеже Отец не е Троица (нали Който е Отец, не е Син или Дух Свети), нито Троицата е Син, нито Троицата е Дух Свети по същия начин, ами Троицата пребивава в множествеността на Лицата, а единството пък [се състои] в простотата на субстанцията.

Защото ако Лицата са разделени, а субстанцията е неделима, необходимо е наименованието, което произлиза от Лицата, да не се простира върху субстанцията. Ала различието създава троичността на Лицата, следователно Троицата не се простира върху субстанцията. От което следва, че нито Отец, нито Син, нито Дух Свети, нито Троицата се изказват субстанциално за Бога, а, както се каза, по отношение на нещо. Обаче Бог, истина, справедливост, благо, всемогъщество, субстанция, непроменливост, сила, мъдрост и всичко от този тип, което би могло да се измисли<sup>51</sup>, се казват за Божествеността субстанциално. Моля те да ме осведомиш дали тези неща са правилни и в съгласие с вярата. Ако пък по някое от тях си на по-скоро друго мнение, разгледай внимателно казаното и — ако ти е възможно — свързвай вярата и разума.

---

<sup>50</sup> Ad aliquid.

<sup>51</sup> Excogitari.

## ТРАКТАТ ТРЕТИ

Отново ат същия до същия

### КАК СУБСТАНЦИИТЕ СА БЛАГИ ПОРАДИ ТОВА, ЧЕ СА, МАКАР ЧЕ НЕ СА СУБСТАНЦИАЛНИ БЛАГА

Настояваш да изведе из нашите Хебдомади<sup>52</sup> и да представя малко по-ясно онзи тъмен въпрос, който се отнася до начина, по който субстанциите са благи, поради това, че са, макар че не са субстанциални блага<sup>53</sup>. Това, казваш, трябва да се направи, защото не за всички бил известен подходът<sup>54</sup> при писанията от подобен род. Аз обаче сам съм ти свидетел колко живо се занимаваше ти с това преди време. Хебдомадите пък обмислям в самия себе си и по-скоро запазвам съзерцаването в паметта си, отколкото да го споделям с някого от тези, които поради веселящина и разпуснатост не могат в нищо да се разделят с насмешката и подигравката. Затова не бъди противник на тъмнотите на краткостта, които са както вярна стража на тайните, така имат и предимството да бъдат обсъждани само с достойните. И тъй, както обикновено бива в математиката и в другите дисциплини<sup>55</sup>, аз предпоставих термините и правилата, чрез които ще разгърна всички неща, които следват.

**I.** Общо понятие на ума<sup>56</sup> е [такова] изказване<sup>57</sup>, което се потвърждава от всеки, който го е чул. То има два модуса. Едни [понятия] са общи така, че са [присъщи] на всички хора — например ако заявиш: „Ако о т две р ъвни отнемеш равни [части], каквото остава е равно“, никой, който го разбира, не ще го о рече. Др уи о бче са [присъщи] само на учените. Те наистина също идват от такива общи за ума понятия като: „Нещата, които са безтелесни, не биват в място“ и т.н., но се потвърждават не от масата, а от учените.

**II.** Различни са битието и това, което е<sup>58</sup>; понеже самото битие все още не е, а пък това, което е, приело формата на биването, е и пребивава<sup>59</sup>.

---

<sup>52</sup> Остава неясно какво се има предвид тук. Има предположение, че Боеций и неговият кореспондент са водили преди това разговори в продължение на седем дни, друга хипотеза отвежда към аналогия с творчеството на Плотин, структурирано в *Енеади*, допуска се визирането на някакви седемдневни тържества и т.н.

<sup>53</sup> Вж. размишленията относно природата на благо в *De cons. phil.*, III, пр. 11.

<sup>54</sup> Iter.

<sup>55</sup> За този метод срвн. и *De cons. phil.*, III, пр. 10.

<sup>56</sup> Communis animi conceptio.

<sup>57</sup> Enuntiatio.

<sup>58</sup> Diversum est esse et id quod est.

<sup>59</sup> Ipsum enim esse nondum est; at vero quod est accepta essendi forma est atque consistit.

**III.** Това, което е, може да е причастно на нещо [друго]<sup>60</sup>, но самото битие по никакъв начин не може да бъде причастно на нещо [друго]. Нали причастността бива, когато нещо вече е; но нещо е, когато е приело битие.

**IV.** Това, което е, може да има нещо [друго], освен това, което то самото е; самото битие обаче няма присъединено нищо освен себе си.

**V.** Различно е [една даденост] просто да е нещо и да е нещо поради това, че е<sup>61</sup>; в първия случай се означава акциденция, във втория субстанция.

**VI.** Всичко, което е, е причастно на онова, което е битие<sup>62</sup>, за да е; обаче е причастно на [нещо] друго, за да е нещо<sup>63</sup>. И по тази причина онова, което е, е причастно на това, което е битие, за да е; а е, за да бъде причастно на някакво друго нещо.

**VII.** Всяко просто [нещо] има битието си и това, което е, в едно.

**VIII.** При всяко съставно [нещо]<sup>64</sup> едно е битието, а друго е самото то<sup>65</sup>.

**IX.** Всяко различие е разединение, а подобие е, което бива домогвано<sup>66</sup>. И когато нещо се стреми към нещо друго<sup>67</sup>, то самото по природа се показва<sup>68</sup> като такова, каквото е самото онова, към което се стреми.

Достатъчно са прочее нещата, които предпоставихме. Разумният тълкувател ще приложи към всяко едно от тях съответните му аргументи.

А въпросът е от такъв порядък: Нещата, които са, са благи; общото мнение на учените утвърждава, че всяко нещо, което е, се стреми към благо; всичко обаче се стреми към подобното. Следователно, тези, които се стремят към благо, сами са благи. Трябва обаче да се изследва по какъв начин са благи — дали чрез причастност или по субстанция<sup>69</sup>. Ако е чрез причастност, те по никакъв начин не могат да бъдат благи чрез самите себе си; защото което е бяло чрез причастност, не е чрез себе си бяло поради това, че самото то е. И за другите качества — по същия начин. И тъй, ако са благи чрез причастност, те по никакъв начин не са благи чрез самите себе си: следователно те не се стремят към благо. Общопризнато е обаче, че се стремят. Значи не са благи чрез

---

<sup>60</sup> Participare aliquo.

<sup>61</sup> In eo quod est.

<sup>62</sup> Id quod est esse.

<sup>63</sup> Aliquid.

<sup>64</sup> Compositum.

<sup>65</sup> Ipsum.

<sup>66</sup> Appetenda est.

<sup>67</sup> Quod appetit aliud.

<sup>68</sup> Naturaliter ostenditur.

<sup>69</sup> Partitipatione an substantia.

причастност, а по субстанция. Тези, чиято субстанция е действително блага, са благи като това, което са; но онова, което са, имат го от това, което е битие. Следователно битието им е благо; самото битие на всички неща, следователно, е благо. Но ако битието е благо, нещата, които са, са благи поради това, че са, а така също за тях битие е онова, което е битие на благо; следователно те са субстанциални блага, защото не са причастни на благостта. Ако, значи, самото битие в тях е благо, то няма съмнение, че доколкото са субстанциални блага, те са подобни на първото Благо и чрез това ще са самото това Благо; защото Нему нищо не е подобно, освен самото То. От което следва, че всички [неща], които са, са Бог, а това твърдение е нечестиво. Следователно те не са субстанциални блага и поради това в тях няма благо битие; следователно те не са благи поради това, че са. Но те не са и причастни на благо, защото тогава по никакъв начин не биха се стремили към благо. Следователно, те по никакъв начин не са благи<sup>70</sup>.

Този въпрос би могъл да намери следното решение: Много са нещата, които — макар и да не могат да се разделят актуално — се разделят поне в ума и мисленето. Макар например никой да не отделя действително триъгълника и другите [такива] от подложната материя, все пак, умствено разграничени, съзерцавани биват самият триъгълник и неговите свойства отделно от материята. И тъй, да отстраним за малко от ума присъствието на първото Благо, чието битие, разбира се, е установено и може да се узнае от мнението на всички учени и неучени и от религиите на варварските народи. След като, значи, е отстранено за малко, нека предположим, че всички [неща], които са благи, са в битие, и да размислим по какъв начин би им било възможно да са благи, ако те ни най-малко не биха произтичали от първото Благо. Оттук забелязвам, че едно е в тях, че са благи, а друго е, че са. Да предположим, че една и съща субстанция е блага, бяла, тежка и кръгла. Тогава самата тази субстанция би била едно, а друго нейната закръгленост, друго цветът, друго благостта; защото ако тези отделни [неща]<sup>71</sup> биха били същото, което е самата субстанция, то тежестта би била същото, което е цветът; цветът, което е благо и благо — което е тежестта, а това не се допуска от природата. Тогава, следователно, едно би било в тях да са, друго — да са нещо, и тогава навярно те биха били блага, но ни най-малко не биха имали самото благо битие. Ако те, следователно, биха били по някакъв начин, те не биха били от благо и благи и не биха били същото, което са блага, но за тях едно би било битието им, друго — битието им на блага. Значи, ако те не биха били нищо друго освен благи и не биха били нито тежки, нито цветни, нито протяжни, и ако нямаха друго качество освен само че биха били благи, тогава те биха изглеждали не като

<sup>70</sup> Вж. същата процедура по свеждане до абсурд в *Tractatus*, V, 4 и *De. cons. phil.*, V, pr. 3.

<sup>71</sup> *Singula*.



неща, а като начало на нещата и по-скоро не биха изглеждали, а би изглеждало — понеже е едно единствено по рода си това, което е единствено<sup>72</sup> благо и нищо друго. Но понеже не са прости<sup>73</sup>, те изобщо не биха могли да са, ако онова, което е единственото Благо, не би пожелало да бъдат. По тази причина се казва, че са благи, защото тяхното битие произтича от волята на Благото. Първото Благо е благо, защото е, поради това, че е; но самото второ благо също е благо, защото произтича от онова, на което самото битие е благо. Самото битие на всички неща произтича обаче от онова, което е първо Благо и което е благо така, че с право се казва: благо е поради това, че е. Следователно, самото тяхно битие е благо; понеже [е] в Него.

С което въпросът е [фактически] решен. По тази именно причина е възможно да са благи поради това, че са, при това без да са подобни на първото Благо, защото самото тяхно битие е благо, не доколкото са предмети, а защото самото битие на предметите не е възможно, ако не произтича от първото битие, т.е. от Благото. По тази причина самото [им] битие е благо, ала не е подобно на онова, от което е. А то именно доколкото е, е благо поради това, че е; понеже то не е нищо друго освен Благото. Но ако това [= битието на предметите] не би било от онова, то навярно би могло да бъде благо, но не би могло да бъде благо поради това, че е. Тогава то навярно би било принастно на Благото; самото битие обаче, което не биха имали от Благото, те не биха могли да имат като благо. Отнеме ли се, следователно, в ума и мисленето първото Благо от тях, тогава би било възможно да са благи, но не биха могли да са благи поради това, че са. И понеже не биха могли да съществуват действително<sup>74</sup>, ако не беше ги произвело<sup>75</sup> онова, което е истинното Благо. Зато **ж** и битието им е благо, и то **ж**, което произтича от субстанциалното Благо, не му е подобно. И ако не биха произтекли от Него, те вероятно биха били блага, но не биха могли да бъдат блага поради това, че са, защото те биха били и извън Благото и не от Благото, докато Онова самото е първото Благо и самото Битие и самото Благо и самото благо Битие. Отгук обаче, разбира се, не следва, че белите [неща] са бели, поради това, че са бели, защото те ни най-малко не са произтекли от волята на Бога за да бъдат бели. Тъй като едно е битието, друго — битието на белите [неща]; затова, защото който ги е създал да бъдат, е със сигурност Благ, съвсем не обаче бял. Следователно, с волята на Благия е свързано да са блага поради това, че са; но с волята на не-белия не е свързано такова свойство на онова, което е, та да е бяло поради това, че е;

---

<sup>72</sup> Tantum.

<sup>73</sup> Non sunt simplicia.

<sup>74</sup> Actu non potuere existere.

<sup>75</sup> Produxisset.

това не е произтекли от волята на белия. И тъй, те са бели, само защото онзи, който [никога] не е бил бял, е пожелал да са бели; ала защото Онзи, Който е Благ, е пожелал да са благи, те са благи поради това, че са. Трябва ли по тази причина<sup>76</sup> всички [неща] да са справедливи, защото Този, който е пожелал битието им, сам е справедлив? Ни най-малко. Защото да си благ е с оглед на същността, а да си справедлив — на действието<sup>77</sup>. Но в Него битието е идентично с действието. Благото следователно е същото, което е справедливото. За нас обаче, битието не е същото, което е действието. Защото не сме прости [субстанции]. За нас, следователно, да сме благи не е същото като да сме справедливи, но за всички нас е едно и също битието поради това, че сме. Всички неща, следователно, са благи, но не и справедливи. Освен това: благо  $\tau$  е ро  $\rho$ во, докато справедливото е видово<sup>78</sup>, а видът не обхваща всички [неща]. По тази причина едни са справедливи, други са нещо друго, но всички са благи.

---

<sup>76</sup> Ratio.

<sup>77</sup> Nam bonum esse essentiam, iustum vero esse actum respicit.

<sup>78</sup> Bonum quidem generalis est, iustum vero speciale.

## ТРАКТАТ ЧЕТВЪРТИ

### ЗА КАТОЛИЧЕСКАТА ВЯРА

Християнската вяра се прогласява от авторитета на Стария и Новия завет. И макар Старият завет да съдържа в себе си самото име на Христос и винаги е сочел, че ще бъде Този, за Когото вярваме, че вече е дошъл чрез раждането на Девата, все пак дори това, че тази вяра се е разпространила по целия свят, се утвърждава чрез чудесното пришествие на самия наш Спасител.

А тази наша религия, която се нарича християнска или католическа, се основава принципно на следните фундаменти като твърди: от вечността, т.е. преди създаването на света, преди всичко, което може да се съдържа в думата за време, е съществувала Божествената субстанция на Отца и Сина и Светия Дух, така че Бог да се нарича Отец, Син и Дух Свети, и при това да е не три Бога, а един. Отец е родил от своята субстанция Сина и Го има — по известен само Нему начин — съвечен на Себе Си, и Той Го признава за Син така, че Той не е Същият, Който е Отец; и Отец никога не е бил Син, та човешкият ум да не мисли обратно до безкрайност Божествения произход; нито Синът в същата природа, в която е съвечен на Отца, някога би станал Отец, та да не се разтегля Божественият произход отново до безкрайност: Светият Дух от своя страна не е нито Отец, нито Син и затова нито роден в онази природа, нито раждащ, а е изхождащ от Отца или също и от Сина<sup>79</sup>. Кой обаче е начинът на това произхождане, това не бихме могли да кажем ясно, така както човешкият ум не може да заключи за раждането на Сина от субстанцията на Отца. Но тези неща Старият и Новият завет съобщават, за да бъдат повярвани. За тази своего рода крепост<sup>80</sup> на нашата религия мнозина, мислещи по човешки и, така да се каже, телесно, са говорили различно и противоречиво, като Арий, който макар и да нарича Сина Бог, все пак Го представя като много по-малоченен от Отца и извън субстанцията на Отца. Савелианите също се осмеляват да твърдят, че съществуващите Лица не са Три, а е едно, казвайки, че Отец е същият, който е Синът, и Синът е същият, който е Отец, и Светият Дух е същият, който е Отец и Син; и по този начин казват, че е едно Лицето, означавано чрез различието на названията.

Също и манихеите, които признават два съвечни и противоречащи си принципа,

<sup>79</sup> *A patre quoque procedentem vel filio.* По това време „vel” е изгубило строго разделителното си значение. Боеций, следвайки и тук Августин, не иска да каже, че Дух Свети изхожда или от Отца, или от Сина, а че изхожда от Отца, а заедно с това навярно и от Сина. В тяхната епоха това твърдение следва по-скоро от диалектико-философски, отколкото от някакви други основания. Еклисиологична значимост този израз, догматизиран много по-късно от Западната църква, започва да добива през втората половина на VI век.

<sup>80</sup> Срвн. *De cons. phil.*, I, pr. 3.

не вярват в битието на единородния Бог Син. Те именно осъждат като нечестиво схващането, че Бог има Син, и понеже мислят не иначе, освен телесно, че, видите ли, това порождаване произтича чрез примесването на две тела, те считат за недостойно да прилагат понятие от подобен вид [към Бога]. Това положение ги кара да не възприемат Стария завет, нито пък въобще [да приемат] Новия. Защото както тяхното заблуждение въобще не възприема това<sup>81</sup>, така то не иска да приеме раждането на Сина от Девата, за да не изглежда, че Божествената природа е опорочена от човешкото тяло. Но за тях — дотук; нека бъдат поставени на собственото им място, както го изисква необходимият ред.

И тъй, божествената от вечността и пребъдваща във вечността без никаква промяна природа, чрез познатата само на Себе Си воля, по собствена подбуда пожела да произведе света и, понеже той изобщо не бе, направи го да е. Не го създаде от Собствената Си субстанция, за да не се вярва, че [светът] е божествена природа. И все пак той не произтича отникъде другаде, понеже не е съществувало нищо, което да е помагало на Божията воля чрез своята собствена природа, нито е било нещо, което да не е създадено от Него и въпреки това да е; но чрез Словото [Той] създаде небето, сътвори земята, така че направи достойни за живеене на небето небесни природи и състави за земята земни. От небесните природи обаче, общо наречени ангелска природа, макар че там всички са прекрасни според различните редове, някаква част е била низвергната от небесното си обиталище, защото се е домогвала до повече, отколкото ѝ е отредила природата и Самият Зачинател на природата; и защото Създателят не искаше числото на ангелите, т.е. на онази върховна държава, чиито граждани са ангелите, да пребивава в ущърбност, Той оформи от земя човека и го одушеви с духа на живота, дари го с разум, украси го със свободния избор и му даде според предварително установения закон насладите на рая, за да приобщи както него, така и потомците му към ангелските сонмове, ако би пожелал да остане без грях, та да се въздигне по-нисшата субстанция чрез благого на смирението към по-висша, тъй като по-висшата субстанция се била низвергнала чрез злото на надменността. Но онзи зачинател на завистта, не можейки да понесе възхождането на човека там, където самият той не заслужи да се удържи, направи, прилагайки изкушение, щото самият той [= човекът] и съпругата му, която Оформителят произведе от страната му заради размножаването, да се подложат на наказанието за непослушание, обещавайки му при това встъпване в Божествеността, от която самият той, присвоявайки си я дръзко, е бил изгласан. Тези неща обаче са известни чрез откровение от Бога на неговия слуга Моисей, комуто Той пожелал да извести

---

<sup>81</sup> Тоест предвечното рождение на Сина от Отца.

сътворяването и началото на човешкия род, както свидетелстват представените от него книги. Целият божествен авторитет [открит в Писанието] изглежда е съставен така, че да се схваща или по исторически начин, който не изказва нищо друго, освен фактите, или по алегоричен, където не може да се установи историческият ред, или пък и по двата начина, тъй че да изглежда установен и според историята, и според алегорията. Ала тези неща са достатъчно и напълно ясни за онези, които ги възприемат благочестиво и ги постигат с праведно сърце. Да вървим обаче поред.

И така, преди греха първият човек заедно с жена си бе жител на рая. Но когато даде ухо на съблазнителя и пренебрегна вслушването в наставленията на Създателя, той бе обърнат в изгнаник и му бе заповядано да обработва земята; и откъснат от лоното на рая, той пренесе своя род в непознати части [на земята] и чрез пораждането прехвърли на потомството наказанието, което понесе самият първи човек, отговорен за измяната. Оттук се появи покварата на телата и на душите, както и гибелността на смъртта, и пръв той заслужи да опита смъртта чрез Авел, своя син, за да провери чрез наследника си колко тежко е наказанието, което той сам е приел занапред. Защото ако той сам би умрял пръв, не би узнал по какъв начин и, ако може да се каже така, не би почувствал своето наказание, но затова го е изпитал в другия, та да разбере какво му се полага по право за презрението и докато изчаква наказанието на смъртта, да се терзае по-силно чрез самото очакване. Но някакъв си Пелагий, не приемайки това зло от измяната, което първият човек е разпространил по естествен начин върху потомството, установи ерес под собственото си име, която католическата вяра скоро реши да отблъсне от своята общност. Чо вшкият ро д про вхо ждщ о т първия чо вк и разрастващ се в многообразно множество, се впуска в свади, разпалва войни и наследява земната нищета, изгубил райското щастие в първия отец. И все пак сред тях не липсват такива, които Дарителят на благодатта отделя за себе си и които се подчиняват на угодното Нему; макар да ги е осъждал природният им дял, Той пожела да възстанови извратената природа, правейки ги причастни към бъдещото тайнство, открито [на човешките] далеч след това. Изпълнен бе, значи, светът на човешкия род и човекът, отклонил се в злобата на своето упорство от Създателя, встъпи в своите пътища. После Бог, искащ по-скоро да възобнови човешкия род чрез един праведен човек, отколкото да го остави в злобата му, допусна подлежащото на наказание множество да погине в свръхмерното бушуване на потопа, с изключение на праведния човек Ной, челядта му и онези [същества], които е въвел със себе си в ковчега. Защо обаче Той е пожелал да избави праведните чрез дървото на ковчега, това е известно на просветените в Божествените писания умове. Чрез отмъстителя-потоп бива завършена

една в определен смисъл първа възраст на света.

Така е възобновен човешкият род и все пак порокът на собствената му природа, вложен от първия зачинател на измяната, не престава да го обгръща. И възраства упорството, наказано току-що от вълните на потопа, и човекът, имал позволения да живее ред от многобройни години, се обрича на краткостта на годините в човешката възраст. Бог предпочете да не наказва повече човешкия род с потоп, а постоянно да избира там мъже, чрез чиято редица да приходи поколението, от което да ни даде в края на света Своя Собствен Син, облечен в човешко тяло. Първият от тях е Авраам, който — макар и в напреднала възраст и с престаряла жена — се удостои в старостта си чрез дара на обещанието да има син. Той бе наречен Исаак и самият той роди Иаков. Той пък роди дванадесетте патриарси, чието число бе произведено не чрез Божествено вменияване, а от природата според собствената ѝ съкровеност. Този значи Иаков пожела да живее със синовете и дома си в Египет по спогодба, но когато там след редица години множеството им нарастна, те започнаха да стават подозрителни за египетските власти и фараонът решил да ги притиска с голямо бреме и тегло и да ги порази с тежка тегоба. Най-сетне Бог, презирайки господството на египетските царе, изведе своите страдалци, начело с Моисей и Аарон, чрез разделяне на Червеното море, което никога преди това не бе познала никоя природа. После Египет бе опустошен чрез велики бедствия заради техния изход, понеже не желаше да пусне народа. След споменатия преход през Червено море той [народът] дойде, подир отшелничество в пустинята, до планината, наречена Синай, където Създателят на всичко, Бог, желаейки заради бъдещото тайнство да просвети народите, положи чрез дадения на Моисей закон как би следвало да се устройват и жертвоприносителните обряди, и обичаите на народите. И след като за много години те сразиха по пътя си различни народи, пристигнаха най-сетне, водени вече от Иисус, Навиновия син, до реката, която се нарича Йордан, и заради техния преход пресъхнаха потоците на Йордан така, както водите на Червено море; и бе достигнат оня град, който сега се нарича Йерусалим. И писано е, че докато народът Божи пребивавал там, след съдиите и пророците били въздигнати царе; и че след първия от тях, Саул, върховната власт получил Давид от рода Иуда. И тъй от него има началото си чрез отделните наследявания родословието на царете, продължило се без прекъсване до времената на Ирод, за когото е писано, че властвал пръв от споменатите по-горе племена над народите [на Израил]. При неговото царстване е живяла блажената Дева Мария, произхождаща от коляното на Давид, която роди Създателя на човешкия род. Именно защото светът, заразен от многото престъпления, лежеше в смъртта, избран бе един род, в

който да блеснат заповедите на Бога и там се изпращаха пророците и другите свети мъже, посредством чието наставление самият народ следваше да бъде отвърнат поне от високомерието на упорството. Но хората ги убиваха и пожелаха да пребивават в извратеността на своето безпътство.

Вече в последните времена обаче Бог постанови не пророци, нито други угодни Нему, а Самият Негов единороден да се роди от Девата, та човешкото избавление, погинало посредством непокорството на първия човек, да бъде възобновено от Бога-човек; и защото жена беше, която първа внуши на мъжа причината за смъртта, тази да бъде втората жена, която да носи в утробата си причината за човешкия живота. Нека не изглежда недостойно, че Синът Божи е роден от Дева, защото бе заченат и създаден не според естествения начин. Девата прочее зачена възплътения Божи Син от Светия Дух, Девата роди, и остана след Неговото създаване Дева; и роден бе Син човешки и Същият Той бе Син на Бога, така че в Него да сияе и величието на Божествената природа, и да се прояви приемането на човешката тленност. Имало е обаче мнозина, които са дрънкали разни неща за тази така чиста и във висша степен истинна вяра и преди всички са Несторий и Евтихий, основатели на ереси, единият от които смяташе да признае само човека, а другият — само Бога и че човешкото тяло, облечено от Христос, не било дошло от причастността на човешката субстанция. Но за тях — толкоз.

Христос прочее расте според плътта и е кръстен, щото Той, Който е дарил за другите формата на кръщението, Сам да приеме пръв това, на което учи. След кръщението Той избира дванадесет ученика, единият от които е Неговият предател. И защото народът на евреите не понасял здравето учение, те слагат ръка върху Него и Го умъртвяват с кръстна смърт. Христос значи е убит, лежи три дни и три нощи в гроба, възкръсва от мъртвите, както е решил самият Той заедно с Отца преди създаването на света, възхожда на небето, където, понеже е Син Божи, знае се, никога не е отсъствал, за да въздигне със Себе Си Синът на Бога към небесната обител възприетия човек, комуто дяволът не позволявал да се издигне към висините. И тъй, Той дава на учениците Си формата на кръщението, на спасителното учение, силата да вършат всякакви чудеса и ги наставлява да ходят из целия свят докато са живи, та да се прогласи спасителната проповед вече не сред един само род, а в цялата земна шир. И защото човешкият род, поради вината на природата, която се е натрупала още от първия грешник, е поразен от копието на вечното наказание и е неспособен да постигне сам собственото си спасение, което е изгубил чрез родителя си, Христос му предписва определени лечителни тайнства, за да усети, че за едно е задължен на природната вина, за друго — на дара на благодатта,

че природата не би подвела към нищо друго, освен към наказанието, благодатта обаче, която не се дава за никакви заслуги, защото ако би се давала за заслуги, не би се наричала благодат, би донесла всичко, което е присъщо на спасението.

И тъй, разпространява се небесното учение над света, единяват се народите, учредяват се църкви, расте едно тяло, което да обхване пространството на света, чиято глава — Христос — е възведена на небето, за да следват телесните части с необходимост своята глава. Това прочее учение формира и настоящия живот посредством благи дела и обещава след пълнотата на вековете възкресението на телата ни без недостатък в небесните царства, така че този, който чрез Неговия дар е живял тук благо, да бъде при това възкресение във висша степен блажен, онзи обаче, който е живял в зло, след милостта на възкресението да бъде нищенстващ. И това е първоначалното на нашата религия, дето вярва, че не само душите няма да загинат, но даже и самите тела, обезсилени от прииждането на смъртта, ще бъдат възобновени в предишното си състояние за блаженство. Тази католическа църква, разпространена над света, очевидно съществува по силата на три модуса: това, което се поддържа неизменно в нея, идва или от авторитета на Писанията, или от всеобщото предание, или във всеки случай от свойственото ѝ и насочено към отделния [случай] поучение. Цялата [църква] се обвързва с авторитета и не по-малко изцяло с всеобщата традиция на предците, ала всяка отделна църква съществува и се управлява чрез свои разпореждания и отделни разяснения поради различието в пространствената разположеност или според нечия блага визия. И тъй, сега има едно само очакване за вярващите, с което вярваме в бъдещия край на света, в прехождането на всичко тленно, във възкресението на човеците за изпитанието на бъдещия съд, в това, че всекиму ще се даде според заслугите и всеки ще пребивава завинаги и вечно в дължимия предел; и единственото възнаграждение на блаженството е съзерцаването на Създателя — дотолкова само, доколкото може да бъде от творението към Твореца — та от тях да се възстанови числото на ангелите и да се изпълни онази върховна държава, където цар е Синът на Девата и където ще е вековечната радост, наслада, препитание, дело, непрестанна възхвала на Твореца.



## ТРАКТАТ ПЕТИ

### ЗАПОЧВА КНИГАТА НА ПАТРИЦИЯ И РЕДОВЕН ЕКСКОНСУЛ АНИЦИЙ МАНЛИЙ СЕВЕРИН БОЕЦИЙ, БЛЕСТЯЩИЯ И ПРОЧУТ МЪЖ

#### ПРОТИВ ЕВТИХИЙ И НЕСТОРИЙ

до светия господин и достопочтен отец Йоан Дякон [от неговия] син Боеций

С неспокойство и дълго те очаквах, за да поговорим по повдигнатия на събранието въпрос. Тъй като обаче и ти си възпрепятстван от делата си да дойдеш, и аз съм се заплел в устройване на работите по утрешния ден, поверявам на писмената онова, което пазих, за да изкажа лице в лице. Ти си спомняш как на събора бе прочетено посланието<sup>82</sup>, че Евтихианците изповядват, че Христос е от две природи, но отричат да е в две [природи], докато католиците дават вяра и на двете казвания, защото последователите на истинната вяра вярват в еднаква степен, че Той е от две природи и е в две. Поразен от новостта на това твърдение, изследвах различията между свързаностите, състоящи се от две природи и съответно в две [природи]. Мисля, че това [различие] казва твърде много и не бива да се отминава с вяла небрежност онова, което епископът, писал посланието, не е пожелал да отмени, считайки го за твърде съществено. Тук всички викнаха шумно, че различието било очевидно, че в него нямало замъгляващо безредие и обърканост и в тази суматоха нямаше ни един, който да се е поне докоснал до въпроса, камо ли някой, който да го е разследвал.

Аз бях седнал твърде далеч от този, когото най-силно копнеех да виждам<sup>83</sup>, и, ако си спомняш разположението на седящите, не бях обърнат към него, а между нас имаше много хора, та каквито и усилия да полагах, не можех да виждам неговото лице и кимването му, от което бих получил някакъв знак за мнението му. Впрочем аз не допринесох нещо повече от другите, даже навярно по-малко. Защото относно поставения въпрос схващах колкото и другите, тоест нищо, даже допринасях по-малко от тях поради предубеждението [си] към фалшивата ученост<sup>84</sup>. Понасях го мъчително, признавам, и, подтиснат от стадото на невежите, замълчах в боязън да не би справедливо да заизглеждам безумен, ако бих настоявал да минавам за разумен сред луди. Оттам нататък

<sup>82</sup> Изглежда, че се има предвид посланието от 512 г. на източните епископи до папа Симах, в което се отстоява удържането на среден път между еретичните учения на Евтихий и Несторий. Така се фиксира и евентуалната дата на написването на трактата.

<sup>83</sup> Навярно става дума за тъста му Симах, на когото е посветен първият трактат.

<sup>84</sup> *Falsa scientia*.

обмислях всички въпроси в ума си и не поглъщах каквото приемах, а го преживях в повторението на усилните размисли. И ето, отвориха се най-сетне вратите за хлопация ум и намерената истина разголи пред търсеция цялата мъгла на Евтихианската заблуда. Оттук ме обхвана върховно удивление, каква ще да е дързостта на невежите хора, които се опитват да покрият порока на незнанието<sup>85</sup> с мъглата на самомнението и безсрамието, защото те не само често не знаят това, което предпоставят, но в подобни спорове не разбират даже онова, което самите те говорят, сякаш причината за незнанието не става по-скверна, когато се укрие.

Сега обаче преминавам от тях към теб, когото първи преравам то [размишление], колкото и да е малко, за изпитване и за отмерване. Ако решиш, че то е правилно, моля да го включиш към моите съчинения. Ако обаче има нещо за отнемане, или за прибавяне, или за коригиране чрез някаква промяна, тогава желая да ми се върне, за да бъде записано в моите копия така, както е дошло от теб. Когато се постигне окончателният вид, тогава чак ще го изпратя на онзи, към когото съм привикнал да се обръщам за оценка. Но след като вече веднъж предметът се е пренесъл от разговора върху калема, следва първо да бъдат разсеяни крайно противоположните една на друга заблуди на Несторий и Евтихий, а после, с помощта на Бога, ще представя съобразно мярата срединната позиция на християнската вяра. Но тъй като през цялото изследване на противоречивите помежду си *αἰρέσεων* възниква съмнение около лицата и природите, те първом следва да бъдат дефинирани и разделени според собствените им различия.

## I

Природата може да се изказва или само за телата, или само за субстанциите, тоест за телесните и безтелесните, или за всичките неща, за които по някакъв начин се казва, че са<sup>86</sup>. Тъй като, следователно, природата може да бъде изказвана по три начина, тя без съмнение може да бъде по три начина дефинирана. Ако се реши природата да бъде изказана за всички предмети, следва да се даде дефиниция, която би могла да включва всички предмети, които са. Тя следователно би била от такъв вид: „природа е присъща на онези предмети, които са, по които са, могат да бъдат схващани по някакъв начин от интелекта“<sup>87</sup>. И тъй, в тази дефиниция се дефинират и акциденциите, и субстанциите, защото всички те могат да бъдат схванати от интелекта. Наистина, добавено е „по някакъв начин“, защото Бог и материята не могат да бъдат разбрани цялостно и

<sup>85</sup> Vitium inscientiae.

<sup>86</sup> ...de omnibus res quae quocumque esse dicuntur.

<sup>87</sup> Natura est earum rerum quae, cum sint, quoquo modo intellectu capi possunt.

съвършено от интелекта, ала се схващат по някакъв начин чрез отнемане на [всички] други предмети<sup>88</sup>. Прибавихме „които, понеже са“ затова, защото даже самото нищо означава нещо<sup>89</sup>, но не природата. Защото не означава нещо, което е, а по-скоро не-битие; всяка природа обаче е. И ако се реши природата да се изказва за всички неща, дефиницията на природата ще е тази, която представихме по-горе. Ако обаче природата се изказва само за субстанциите, понеже всички субстанции са или телесни, или безтелесни, ще дадем на означаващата субстанциите природа дефиниция от такъв вид: „Природа е това, което може или да действа, или да изтърпява въздействие“<sup>90</sup>. А именно „да страда“ и „да изтърпява въздействие“ както всички телесни неща и [като] душата на телесните, понеже тя и действа, и изтърпява въздействие в тялото и от тялото. Само „да действа“ обаче, като Бог и другите божествени [неща]. Тук следователно имаш и дефиницията на онова означаване на природата, което се прилага само към субстанциите. С което фактически е дадена и дефиницията за субстанцията. Защото, щом името „природа“ ще представя субстанцията, когато описваме природата, обозначаваме и описанието на субстанцията. Ако обаче се изоставят безтелесните субстанции и името „природа“ се прикрепи изключително към телесните, та да изглежда, че само телесните [неща] имат природата на субстанцията, както мислят Аристотел и последователите на неговата и на много други философии, тогава ще дефинираме като онези, които са положили природата като биваща само в телата. А тяхната дефиниция е от такъв вид: „Природата е принцип на движението чрез себе си, а не акцидентално“<sup>91</sup>. Което нарекох „принцип на движението“, е, че всяко тяло има собствено движение, както огънят нагоре, а земята надолу. Предпоставих, че природата е „чрез себе си принцип на движението“, а не акцидентално, защото и дървеното легло е носено надолу необходимо, а не се носи надолу акцидентално. По тази именно причина, че е дърво, което пък е земя, то се спуска надолу от теглото и тежестта. Но не пада надолу, защото е дърво, а защото е земя, тоест защото на земята се е случило да стане легло; откъдето казваме, че е земя по естество<sup>92</sup>, а легло — по направа<sup>93</sup>. Има и друго означение на природата, чрез което казваме, че е различна природата на златото и на среброто, с което желяем да покажем свойствеността на предметите<sup>94</sup>. Това означение на природата се дефинира по следния

---

<sup>88</sup> ...ceterarum rerum privatio.

<sup>89</sup> Ipsum nihil significat aliquid.

<sup>90</sup> Natura est vel quod facere vel quod pati possit.

<sup>91</sup> Natura est principium per se non per accidens.

<sup>92</sup> Naturaliter.

<sup>93</sup> Artificialiter.

<sup>94</sup> Proprietas rerum.

начин: „природата е видовото различие, придаващо формата на всеки предмет<sup>95</sup>. И тъй, макар че природата се изказва или дефинира по толкова начини, както католиците, така и Несторий заявяват, че в Христос има две природи според [тази] последна дефиниция: именно затова, защото у Бога и у човека не могат да са налице едни и същи [видови] различия.

## II

За лицето пък може да се изпадне в пълно съмнение относно дефиницията, която би могла да се приложи към него. Защото ако всяка природа имаше лице, то неразрешима е трудността какво различие би могло да има между природа и лице. Или, ако лицето не се равнополага с природата, а субсистира под понятието<sup>96</sup> и обхвата на природата, то трудно е да се каже на кои природи несъмнено се пада лице, тоест на кои природи приляга лице и кои не могат да се свържат с тази дума. Защото е очевидно, че природата е подложна<sup>97</sup> за лицето и лицето не може да бъде изказвано без оглед на природата<sup>98</sup>. Ето защо при това изследване трябва да се подходи по следния начин:

Тъй като лицето не може да има битие без оглед на природата и тъй като едни от природите са субстанции, а други акциденции, но лицето очевидно не може да бъде положено сред акциденциите (та кой би казал, че белотата, чернотата или големината са лица?), остава, следователно, подходящо лицето да се изказва за субстанциите. Едни от субстанциите са обаче телесни, а други безтелесни. От телесните пък едни са живи, а други не; от живите едни имат сетива<sup>99</sup>, други не; от сетивните едни са разумни, а други неразумни. Също и от безтелесните едни са разумни, а други не, както например жизнената сила на животните<sup>100</sup>. От разумните обаче едни са непроменливи и нестрадателни<sup>101</sup> по природа като Бога, други, поради тварността им, променливи и страдателни, освен ако благодатта на нестрадателната субстанция не ги преобрази, дарявайки ги със силата на нестрадателността, както е с ангелите, че и с душата. От всичко това е очевидно, че лицето не може да бъде изказвано за безжизнените тела (нали никой не казва, че някой камък има лице), нито, пък за онези от живите, които са лишени от сетивност (защото никое дърво няма лице), не обаче и за онези, на които

<sup>95</sup> *Natura est unam quamque rem informans specifica differentia.*

<sup>96</sup> „Terminus” носи и при Боеций освен логико-гносеологическото си значение „понятие” и първоначалните си значения „граница”, „предел”, „гранична межда”.

<sup>97</sup> *Subiectam esse.*

<sup>98</sup> *Praeter naturam.*

<sup>99</sup> *Sensibiles sunt.*

<sup>100</sup> *Pecudum vitae.*

<sup>101</sup> *Inpassibilis.*

липсват интелект и разум (понеже никакво лице не е присъщо на коня или на бика и на другите животни, които живеят само със сетивата си в немота и без разум), но казваме, че лицето е присъщо на човека, казваме го за Бога, казваме го за ангела. От друга страна едни от субстанциите са универсални, а други партикуларни. Универсални са тези, които се изказват [общо] за отделните — например човек, живо същество, камък, дърво и другите такива, които са родове или видове; защото и човек се изказва за отделните хора, и живо същество за отделните живи същества, и камък и дърво за отделните камъни и дървета. Партикуларни пък са тези, които не се изказват за други [неща] — като Цицерон, Платон, този камък, от който е направена тази статуя на Ахил, това дърво, от което е изработена тази маса. При всичко това обаче лицето по никакъв начин не може да бъде изказвано за универсални [субстанции], но само за отделни и за индивиди; като живо същество или като род човекът не е никакво лице, но за Цицерон, или за Платон, или за отделните индивиди се говори като за отделни лица.

### III

Ако следователно лицето е само в субстанциите и то в разумните и ако всяка субстанция е природа и е налична не в универсалните, а в индивидуалните, то открита е дефиницията за лице: „индивидуалната субстанция на разумната природа“<sup>102</sup>. С тази дефиниция обаче ние определяме онова, което гърците наричат *ὑπόστασις*. Името „лице“<sup>103</sup> изглежда изведено от другаде, а именно от маските<sup>104</sup>, които представяха в комедиите и трагедиите онези хора, за които става реч там. Лице обаче се извежда от *personare*<sup>105</sup> с циркумфлекс върху предпоследната сричка. Ако се акцентира предпредпоследната, става ясно, че то е извлечено от *sonus*<sup>106</sup>; а от *sonus* затова, защото чрез самата кухня [на маската] звукът се извлича необходимо по-мощно. Гърците наричат тези маски *πρόσωπα* затова, че се поставят върху лицето и прикриват лицето пред очите: *παρὰ τοῦ πρός τοῦς ὄψας τίθεσθαι*<sup>107</sup>. А защото актьорите представяха с надянати маски, както се каза, индивидуалните хора, за които ставаше реч в трагедията или в комедията, тоест Хекуба, или Медея, или Симон, или Хремет, затова и останалите хора, които биват със сигурност разпознавани чрез своя облик<sup>108</sup>, са били наречени от латиняните лица, а от гърците — *πρόσωπα*. Гърците са назвали много по-изразително индивидуалната

<sup>102</sup> Naturae rationabilis individua substantia.

<sup>103</sup> Persona.

<sup>104</sup> Personae.

<sup>105</sup> Звуча силно.

<sup>106</sup> Звук.

<sup>107</sup> От поставянето пред очите.

<sup>108</sup> Forma.

субсистенция на разумната природа с името *ὑπόστασις*, ние обаче, поради недостиг на означения, съхраняваме унаследеното название, именувайки ‘лице’ онова, на което те казват *ὑπόστασις*, докато сръчната в словата Гърция именува индивидуалната субсистенция *ὑπόστασις*. Нека, значи, си послужи с гръцка реч за нещата, обмислени от гърците и сетне преведени на латински: *αἱ οὐσίαι ἐν μὲν τοῖς καθόλου εἶναι δύνανται: ἐν δὲ τοῖς ἀτόμοις καὶ κατὰ μέρος μόνοις ὑφίστανται*. Ще рече: същностите могат да са и в универсалните, но биват субстанции [букв: субстантстват] само в индивидуалните и партикуларните<sup>109</sup>. Защото понятието<sup>110</sup> за универсалните предмети е изведено от партикуларните. И тъй като самите субсистенции са в универсалните, в партикуларните обаче получават субстанция, субсистенциите, които биват субстанции като партикуларни<sup>111</sup>, гърците справедливо са назвали *ὑποστάσεις*. За усърдния и изтънчен наблюдател субсистенцията не изглежда да е същото като субстанцията.

Защото това, което гърците наричат *οὐσίωσις* или *οὐσιῶσθαι*, ние назоваваме субсистенция или субсистиране; на което обаче те казват *ὑπόστασις* или *ὑφίστασθαι*, ние интерпретираме като субстанция или като субстантстване<sup>112</sup>. Субсистира именно онова, което самò не се нуждае от акциденции, за да може да е. Субстанция е това, което в известен смисъл предоставя подлог на другите, на акциденциите, за да имат в действителност битие; тя именно стои под тях, доколкото е подлог на акциденциите<sup>113</sup>. Затова родовете и видовете само субсistirат, а акциденциите не се отнасят към родовете и видовете. Индивидите пък не само субсistirат, но са също и субстанции, тъй като те самите не се нуждаят от акциденциите, за да са; понеже вече са оформени чрез свойствените им и видови различия и служат на акциденциите да могат да са дотолкова, доколкото именно са им подложни. Затова *εἶναι* и *οὐσιῶσθαι* се схващат като битие и субсистиране<sup>114</sup>, а *ὑφίστασθαι* като субстантстване. И действително не е бедна на думи Гърция, както посочва Марк Тулий, а предава същността, субсистенцията, субстанцията, лицето<sup>115</sup> с точно толкова имена, назовавайки същността *οὐσία*, субсистенцията пък *οὐσίωσις*, субстанцията *ὑπόστασις* и лицето *πρόσωπον*. Затова именно гърците нарекоха индивидуалните субстанции *ὑποστάσεις*, защото са под другите и са поставени под и са подложни на онези, които са налични като акциденции<sup>116</sup>.

<sup>109</sup> *Essentiae in universalibus quidem esse possunt, in solis vero individuis et particularibus substant.*

<sup>110</sup> *Intellectus.*

<sup>111</sup> *Particulariter substantes.*

<sup>112</sup> *Substare.*

<sup>113</sup> *Sub illis enim stat, dum subiectum est accidentibus.*

<sup>114</sup> *Esse atque subsistere.*

<sup>115</sup> *Essentia, subsistentia, substantia, persona.*

<sup>116</sup> *...ceteris subsunt et quibusdam quasi accidentibus subpositae subiectaeque sunt.*

Затова и ние наричаме тези, които те назовават *υποστάσεις* — тоест които са подложни - субстанции, а понеже те наричат същите субстанции и *πρόσωπα*, ние също можем да ги наричаме лица. Следователно, *ουσία*, е същото, което и същност; *ουσίωσις* е същото, което и субсистенция; *υπόστασις* е същото, което и субстанция; *πρόσωπον* е същото, което и лице. Причината затова, че гъркът не казва за неразумните живи същества *υπόστασις*, както ние казваме за тях 'субстанция', е следната: това име се прилага [от тях] към по-добрите [неща], за да се отличи по-превъзходното, ако не чрез описание<sup>117</sup> на природата според това, което е *υφίστασθαι* или субстантстване, то поне чрез изразите *υπόστασις* или субстанция.

Следователно и човекът има същност, тоест *οὐσία*, и субсистенция, тоест *οὐσίωσις*, и *υπόστασις*, тоест субстанция, и *πρόσωπον*, тоест лице: *οὐσία* и същност, защото е; *οὐσίωσις* и субсистенция, защото не е в нищо, което да му е подлог; *υπόστασις* обаче и субстанция, защото е подлог за другите, които не са субсистенции, тоест *οὐσιῶσεις*, той е *πρόσωπον* и лице, защото е разумен индивид. Бог също е и *οὐσία*, и същност, защото Той именно е, и е във висша степен самият Той, от Когото изхожда битието на всичко. И е *οὐσίωσις*, тоест субсистенция (понеже субсистира без да се нуждае от нищо); и *υφίστασθαι*, защото субстантства. Затова именно казваме, че е една *οὐσία* или *οὐσίωσις*, тоест една е същността или субсистенцията на Божествеността, но три *υποστάσεις*, тоест субстанциите са три. И според това се казва, че една е същността на Троицата, но три са субстанциите и Лицата са три. Ако духът на църковната реч<sup>118</sup> не изключваше субстанциите в Бога да са три, то щеше да се забелязва, че субстанцията се изказва за Бога не защото Той сам е под другите неща като подлог, а защото както е пред-битиен за всичко, така е и подложен за предметите като начало<sup>119</sup>, доколкото придава на всичките тях да *οὐσιώσθαι* или да субсистират.

#### IV

Всичко това трябваше да бъде всъщност казано, за да можем да покажем различията между природата и лицето, тоест между *οὐσία* и *υπόστασις*. С какво име обаче трябва да бъде наречено всяко от тях, нека бъде решено в църковната реч. Нека междуременно се приеме разликата, която установихме между природа и лице, защото

<sup>117</sup> Descriptio.

<sup>118</sup> Ecclesiasticus loquendi usus.

<sup>119</sup> Uti praesertim ita etiam quasi principium subesset rebus.

природата е видовата свойственост<sup>120</sup> на всяка субстанция, а лицето е индивидуалната субстанция на разумната природа. Несторий утвърждаваше, че лицата в Христос били две, подведен навярно от заблудението, според което приемаше, че лицето може да се изкаже за всяка природа. И поради тази предубеденост, защото смяташе, че в Христос има двойна природа, той изповядваше, че и лицето е двойно. Макар че с гореспоменатата дефиниция се изобличава лъжовното в неговите изводи, следващата тук аргументация ще покаже заблудението му с очевидност. Тоест че ако лицето на Христос не е едно, докато е очевидно, че природите са две, а именно на човека и на Бога (едва ли ще се намери някой толкова безумен<sup>121</sup>, че да отхвърли в разума си едната от двете), следва да изглежда, че и лицата [Му] са две. А лицето, както се каза, е именно индивидуалната субстанция на разумната природа.

Що за връзка, следователно, се е осъществила между човека и Бога? Нима такава, както когато се допират помежду си две тела, така че са свързани само по място и никакво качество не преминава от едното в другото? Този начин на свързване гърците наричат *κατὰ παράθεσιν*<sup>122</sup>. Но ако човековостта<sup>123</sup> е съединена така с Божествеността, тогава от тях двете не се е получило нищо, поради което и Христос е нищо. Разбира се, самото Му име означава чрез единичността на думата някакво определено Едно. Но ако се е осъществило онова съединяване на природите, за което споменахме по-горе, и са се съхранили двете лица, тогава от двете не би могло да се образува никакво едно; изобщо никога нищо [което е едно] не би могло да възникне от две лица. Следователно, според Несторий, Христос не е никакво Едно и поради това Той изобщо не е. Понеже което не е едно, то изобщо не може да е; битие и едно са взаимозаменими<sup>124</sup> и само онова, което е едно, е. Даже онези неща, които са съставени от много, като купчината или хорът, все пак са едно. Но ние ясно и истинно изповядваме, че Христос е: следователно, казваме, Христос е един. Ако това е така, без съмнение е необходимо и Лицето на Христос да е едно. Защото ако лицата бяха две, Той не би могъл да бъде един. Но да се каже, че има двама Христосовци не е нищо друго освен лудост на низвергнат ум. Но защо [Несторий] изобщо дръзва да назове Христос двама: един човека, а друг Бога? Или защо нарича Христос този, който е Бог, ако иска да назове [така] и онзи, който е човек, Христос, щом те нямат нищо подобно<sup>125</sup>, нищо общо от връзката? Защо злоупотребява с едно и

---

<sup>120</sup> Specificata proprietas.

<sup>121</sup> Insipiens.

<sup>122</sup> Според допира.

<sup>123</sup> Humanitas.

<sup>124</sup> Esse enim atque unum convertitur.

<sup>125</sup> Nihil simile.



също име при съвършено различни природи, щом, ако е замислил да дефинира<sup>126</sup> Христос, не може да приложи и към двамата — както сам той се изразява — Христосовци едната субстанция от дефиницията [за лицето]. Ако именно субстанцията — на Бог и на човек — е различна, а името и на двамата е едно: Христос, но не се вярва, че съединението на различните субстанции е създадо едно лице, то името Христос е хомонимно<sup>127</sup> и не може да бъде обхванато от никаква [една] дефиниция. Но в кои писания името на Христос се удвоява? Какво ново всъщност се е случило с идването на Спасителя? Защото за католиците е установена и истината на вярата, и неповторимостта на чудото. Колко велико е и колко ново е това, та да може да се осъществи само веднъж и в никой друг век: природата на Онзи, Който е самият Бог, да се съедини със съвършено различната от Него човешка природа така, че чрез съединението от различните природи да е станало едно Лице? И какво ново е настъпило според мнението на Несторий? „Човековостта и Божествеността съхраняват“, казва той, „собствените си лица“. Но кога Божествеността и човековостта не са имали собствени лица? Кога няма да имат? Или какво повече става при раждането на Иисус в сравнение с всяко друго, ако при различието на двете лица природите също са били различни? Така именно, при съхраняването на лицата, там не е могло да има никакво съединяване на природите, както при кой да е човек: колкото и да е превъзходна неговата субстанция, към нея не би се присъединила никаква Божественост, докато субсистира собственото му лице. Но навярно той би могъл да назове Иисус, тоест лицето на човека, затова Христос, защото чрез него Божествеността ще да е осъществила някакви чудеса. Така да е. Но защо той назовава самия Бос с наименованието Христос? Защо обаче той не се осмелява да нарече с подобно название и самите елементи, чрез които Бог, при всекидневните движения, извършва определени чудеса? Или защото неразумните субстанции не могат да имат лице, чрез което да биха могли да приемат названието Христос? Не се ли разпознава в светите и отдадени на благочестие люде откровеното действие на Божествеността? Защо да не удостои и светите мъже със същото наименование, ако при приемането на човековостта [от Божеството] от съчетанието не става едно лице? Нищо не му пречи. Навярно би казал: „И тях съм съгласен да наричам Христосовци, но според образа на истинския Христос“. Ако значи човек и Бог не съществуват съединени в едно Лице, тогава ще считаме и всички [светци] за толкова истински Христосовци, колкото и Този, за

---

<sup>126</sup> Definire.

<sup>127</sup> Aequivocum – за разликата между синонимно (univocum) и хомонимно име вж. Аристотел, *Категории*, 1, 1a1-13.

Когото се вярва, че е роден от Девата. Защото в Него няма никакво единно лице<sup>128</sup> от съединението на Бога и човека, както го няма и в тези, които пророкуваха чрез Божия Дух пришествието на Христа, заради което самите те също бяха наричани Христоси<sup>129</sup>. Оттук обаче вече следва, че при запазването на лицата човековостта по никакъв начин не може да се вярва като възприета от Божествеността. Понеже изцяло са разделени онези, които се различават еднакво и по лица, и по природи. Напълно са разделени, казвам, и хората и биковете не са по-разделени помежду си, отколкото Божествеността е разделена в Христа от човековостта, ако лицата [и на двете] са съхранени. Разбира се, хората и биковете се свързват чрез едната общност на живите същества; според рода те имат обща субстанция и една и съща природа в обобщението на универсалността. Какво обаче не ще е разделено при Бога и човека поради различната устроеност, ако заедно с различието на природите [им] трябва да се вярва и в съхраняващата се различеност на лицата? Следователно човешкият род не е спасен, с Рождеството на Христа не е дошло за нас никакво спасение, писанията на толкова много пророци са се присмели над вярващия народ, отхвърля се целият авторитет на Стария завет, чрез който се обещава спасение на света с раждането на Христа. Очевидно е, че не е дошло [спасение], щом в лицето е налично същото различие, каквото и в природата. Нали [Христос] е спасил тъкмо оня [човека], когото се вярва, че е приел. Но никакво приемане не може да бъде помислено, ако се съхранява еднакво различаване за природата и за лицето. Значи за този, който не може да бъде приет при съхраняването на лицето, справедливо ще изглежда, че не е могъл да се спаси чрез Рождеството на Христа. Следователно чрез Рождеството на Христа природата на човеците не е била спасена — което е нечестиво да се вярва.

Макар обаче премного да са нещата, които биха могли да се противопоставят и да разбият този начин на мислене, нека все пак засега от изобилието на аргументи да е достатъчно това, до което се досегнахме.

## V

Сега естествено следва да се премине към Евтихий, който, отклонил се от пътя на старите [заблудения], бързо премина към противоположната заблуда, твърдейки, че както било несвойствено да се вярва в двойно лице у Христа, [така] не следва да се изповядва и двойна природа в Него; човекът бил така възприет, че с Бога станало такова единение, при което човешката природа не се е запазила. Неговото заблудение произтича

---

<sup>128</sup> Adunata persona.

<sup>129</sup> Christi – в случая – месии.

от същия извор, от който и това на Несторий. Защото Несторий счита, че не може да е двойна природата, без да е двойно лицето. Ето защо, изповядвайки двойна природа в Христос, то й вярваше, че лицето било двойно. Точно така и Евтихий отричаше, че природата би могла да е двойна, без да е двойно лицето. И понеже изповядваше, че лицето не е двойно, правеше извода, че природата трябва да се разглежда като една. И тъй, Несторий, държейки правилно, че природата на Христос е двойна, кощунствено изповядва, че лицата са две; Евтихий пък, правилно вярвайки, че Лицето е едно, неблагочестиво вярва, че природата също е една. Изобличен от очевидността на нещата — тъй като е ясно, че една е природата на човека, друга на Бога — той твърди, че признава две природи в Христа преди съединението, една обаче след съединението. Тази мисъл не изказва точно каквото иска. Все пак нека разгледаме неговото малоумие.

Това съединение се е състояло или по време на раждането, или по време на възкресението. Но ако се е състояло по време на Рождеството, изглежда той счита, че и преди Рождеството е имало човешка плът, взета не от Мария, а приготвена по друг някакъв начин, а Девата Мария, от която се родила [тази] плът, която не била взета от нея, била [само] прибавена. Онази плът обаче, която е била преди това, била отделена и обособена от субстанцията на Божествеността; и като се родил Той от Девата, [човекът] бил съединен с Бога, щото да изглежда, че природата е станала една. Или ако мисълта на Евтихий не е тази, то смисълът на казането за двете природи преди съединението и за едната след съединението — ако съединението се е извършило с раждането — би могъл да бъде такъв: Той наистина е взел тялото [Си] от Мария, но преди да го е взел, природата на Божествеността и [природата] на човековостта били различни; взетата [природа на човека] обаче станала една и изчезнала в субстанцията на Божествеността. Ако обаче той счита, че това съединение се е състояло не при раждането, а при възкресението, това отново би могло да се разгледа по два начина: или Христос е бил роден и не е приел тялото от Мария, или е приел плътта от Нея и, поне докато е възкръснал, са били налице две природи, а след възкресението е станала една. Произтичащите отгук възможности бихме изследвали по следния начин: роденият от Мария Христос или е получил човешката [Си] плът от Нея, или пък не. Ако [Евтихий] не признава, че я е получил от Нея, нека каже облечен в какъв човек е дошъл [Христос] — дали в онзи, който падна поради вероломството на греха или в друг някой? Ако в онзи, от чието семе е произлязъл човека, кого е облякла Божествеността? Защото ако онази плът, в която е бил роден, не е била от семето на Авраам и Давид и най-сетне на Мария, нека покаже от кой човек е била извлечена плътта, защото след първия човек всяка човешка плът се извежда от човешка плът. Но и да би

определил някакъв човек извън Дева Мария, от когото Спасителят да е приел рождение, и тогава би се заплел в заблудата [си] и сам би се проявил като безчестен, приписвайки на върховната Божественост клеймото на измамничеството. Защото Евтихий раздава на други това, което Тя [Божествеността] обещава в свещените пророчества на Авраама и Давида: че от тяхното семе ще излезе спасението на целия свят. Още повече, че ако човешката плът е възприета, тя не би могла да бъде приета от някого друго, освен откъдето именно се е родила. Ако следователно човешкото тяло не е било възприето от Мария, а от някого друго, но все пак чрез Мария е било родено онова, което е било разрушено от падението, той се опровергава от по-горе приведения аргумент. Ако значи Христос не се е облякъл [именно] в оня човек, който претърпя смъртта като наказание за греха, излиза, че от никакво човешко семе не би могъл да се е родил такъв, че да не носи наказание за първородния грях. И плътта Му, следователно, не е била взета от някакъв [човек]. Оттук пък следва, че тя очевидно е била новосъздадена. Но тази плът или се е видяла на човешките очи така, че тялото да е било сметено за човешко, без в действителност да е било човешко, защото не е било подхвърлено на някакво първородно наказание, или е била създадена временно някаква нова и истинна човешка природа, неподхвърлена на наказанието за първородния грях? Ако не е било истинско човешко тяло, то явно се разобличава в измама Божествеността, Която е показала на хората тяло, което не е било истинско, и така са били заблуждавани онези, които са го считали за истинско. Обаче ако е била създадена нова и истинна, [но] не взета от [някой] човек плът, то защо е трагедията на Рождеството? За какво е страстният път? Аз, разбира се, мисля, че това, което се случва без полза, то е нелепо да се случи даже и на кой да е човек. Ала каква ще се окаже ползата от извършването на такова снизяване на Божествеността, ако човекът, който се по губи, не е бил спасен чрез Рождеството и страстите Христови, защото се отрича, че той е бил приет? Както, следователно, заблудата на Евтихий е взела началото си от същия извор като тази на Несторий, така се влива и в същата цел. Така че и според Евтихий човешкият род не ще да е спасен, защото този, който бе болен и имаше нужда от спасение и изцеление, не е бил приет. Изглежда до тази мисъл е достигнал, ако все пак е бил така и дотам заблуден, та да вярва, че тялото Христово наистина не е било от човека, а създадено извън него и всъщност в небето, защото се вярва, че се е възкачило с Него в небето. Такъв е образецът, съдържащ се в казаното: „Никой не е влязъл на небето, освен слезлия от небето“ [Йоан, 3:13].

Изглежда достатъчно е обаче казаното по тази част [на въпроса], [тоест] ако не се вярва, че Тялото, което е получил Христос, е било взето от Мария. Ако обаче то е взето от Мария, но човешката и Божествената природа не са се съхранили, това е могло да стане по три начина: или Божествеността е преминала<sup>130</sup> в човековостта, или човековостта в Божествеността, или и двете са били така съразмерени<sup>131</sup> и смесени една в друга, че никоя субстанция не е съхранила собствената си форма. Но ако Божествеността е преминала в човековостта, станало е така — което е грях да бъде повярвано —, че докато човековостта пребивава като непроменлива субстанция, Божествеността се превръща и това, което съществува по природа като страдателно и променливо, то се запазва като непроменливо, а за което се вярва, че е непроменливо и нестрадащо по природа, то се превръща в нещо променливо. Обаче това не би могло да се помисли по никакъв начин. Навярно обаче изглежда, че човешката природа е била превърната в Божественост. Как обаче би могло да стане това, щом Божествеността е получила при Рождеството Христово и човешка душа и тяло? Не всяко нещо може да се превръща и променя във всяко [друго] нещо. Защото след като едни от субстанциите са телесни, други безтелесни, нито телесната може да се измени в безтелесна, нито безтелесната в онази, която е тяло, нито пък безтелесните си разменят взаимно собствените си форми. Само тези могат да се изменят и преформират една в друга, които могат и да въздействат една на друга и да търпят въздействие една от друга. Това пък се доказва по следния начин: нито бронзът може да се префигурира в камък, нито пък същият бронз в трева, нито което и да е друго тяло в друго някакво, ако, от една страна, нещата, които преминават едно в друго, не са от една и съща материя, и, от друга страна, ако не биха могли да въздействат едно на друго и да търпят въздействие едно от друго, както когато се смесват вино и вода: и двете са такива, че споделят въздействието [едно на друго] и изтърпяването на въздействие [едно от друго]. Качеството на водата може да изтърпи нещо от качеството на виното; също и това на виното може да изтърпи нещо от качеството на водата. И затова, ако да речем водата е била много, а виното малко, те не се наричат примесени, но едното качество се унищожава от другото. Ако някой налее вино в морето, виното не се смесва с морето, а се унищожава в морето затова, защото качеството на водата, поради величината на тялото си, не е претърпяло нищо от качеството на виното, а по-скоро е превърнало качеството на виното в самото себе си поради собствената си величина. Ако обаче природите, които могат да въздействат [една на друга] и да търпят въздействие една от

---

<sup>130</sup> Translata est.

<sup>131</sup> Temperata.

друга, са средни [по величина] и равни една с друга или слабо различаващи се, те се примесват и се съединяват с умерени помежду им качества. Това е така за телесните и то не за всичките, а само за тези, които, както са каза, могат и да въздействат [едно на друго], и да търпят въздействие [едно от друго] и имат една и съща материя за подлог. Защото всяко тяло, което субсистира чрез възникване и унищожаване, изглежда има обща материя [с тези, от които възниква и в които се унищожават], но не всяко може да въздейства на всички или да изтърпява от всички. Телесните обаче по никакъв начин не биха могли да се променят в безтелесни, защото те не са причастни на никаква обща подложна материя, която да би могла да се промени, приемайки качествата на едното в другото. Някоя природа на безтелесна субстанция не се основава върху фундамента на някаква материя; няма обаче тяло, което да няма подложна материя. Понеже е така и защото [дори] тези, които имат обща материя по природа, никога не преминават едно в друго, ако не притежават способността да въздействат едно на друго и да изтърпяват едно от друго, то много по-малко ще се превърнат едно в друго онези, които не само че нямат обща материя, но освен това едното се основава на фундамента на материята, бидейки тяло, другото изобщо не се нуждае от подложна материя, бидейки безтелесно. Не е възможно, следователно, тялото да се превърне в безтелесен вид, нито пък е възможно безтелесното да се превърне в друго [безтелесно] чрез някакво смесване [с друго]. Понеже предмети, които нямат никаква обща материя, не могат да се превръщат, нито да преминават едно в друго. Но безтелесните предмети нямат никаква материя; следователно те не биха могли да се превръщат взаимно едно в друго. А пък за душата и за Бога правилно се вярва, че са безтелесни субстанции; следователно човешката душа не е била превърната в Божественост, от която е била възприета. Ако значи нито тялото, нито душата не може да са се превърнали в Божественост, то по никакъв начин не е възможно човековостта да се е превърнала в Бог. Още по-малко обаче може да се вярва, че двете са се смесили едно в друго, защото нито безтелесността може да премине в тяло, нито пък обратно тялото в безтелесност, тъй като най-малкото няма никаква обща за тях подложна материя, чрез която да се смесят качествата и на двете субстанции.

Но те говорят, че Христос е от две природи, но не в две, намеквайки, разбира се, че [това], което се състои от две, може да стане едно [само] така, че онези, от които се казва, че е съставено, да не се запазват [в него]. Както например когато се смесват мед и вода, не се съхранява никое от тях, а едното, унищожавайки се чрез свързването си с другото, създава нещо трето, така че за онова трето, което се създава от меда и водата, се казва, че се състои от двете, но се отрича, че е в двете. Не би могло именно да е в двете, защото не

се съхранява природата на двете. То би могло да е от двете, въпреки че онези, от които е съставено, са унищожени във взаимната си качественост. Но не би могло да е по никакъв начин в двете, защото онези, които са се прелели едно в друго, не се съхраняват и не са двете, в които да изглежда, че се състои, понеже се състои от две, които са се прелели едно в друго чрез промяна на качествата си.

Католиците обаче разумно изповядват и двете [положения], а именно, че Христос е и от две, и в две природи. Но по какъв начин да се казва това, ще се разясни малко по-късно. Сега е очевидно това, че е сразено мнението на Евтихий, а именно, че ако три са начините, по които би могло да стане, щото от две природи да стане една субстанция — тоест или Божествеността да е преминала в човековостта, или човековостта в Божествеността, или двете да са били примесени, то с горе изказаната аргументация се проясни, че не би могъл да бъде осъществен никой от тези начини.

## VII

Остава да обясним по какъв начин католическата вяра казва, че Христос е и в две, и от две природи.

Когато се казва, че нещо е в две природи, това може да означава две неща: първото — както когато казваме, че нещо е съставено от две природи, например от мед и вода, тоест смесено по някакъв начин от тях — било като едната преминава в другата, било като и двете се смесват една в друга, без обаче да се съхранят и двете. Евтихий казва, че Христос се състои от две природи тъкмо по този начин.

Другият начин нещо да се състои от две е, когато нещото е съставено от две така, че онези, от които е съединено, все пак се съхраняват, без да се превръщат едно в друго, както когато казваме, че короната е съставена от злато и скъпоценни камъни. Тук нито златото преминава в скъпоценен камък, нито скъпоценният камък се превръща в злато, а и двете се съхраняват, без да губят свойствената си форма. За такива именно, за които твърди, че са от съгласуването на някакви [неща] и биват в тях, се казва, че се състоят от тях. Тогава именно можем да кажем, че короната се състои от скъпоценни камъни и злато; и че скъпоценните камъни и златото са тези, в които е короната. В предния случай не съществуват [вече] нито медът, нито водата, та да е в тях онова, което е съчетано от тях двете. Ако, следователно, католическата вяра изповядва, че и двете природи се съхраняват в Христос и че пребивават съвършено, без да се превръщат една в друга, то правилно се казва, че Христос е и в двете, и от двете природи: в двете, защото и двете се съхраняват, но и от двете, защото чрез съединяването на двете съхраняващи се става едното

Лице на Христа: [Твърдейки], че Христос е съставен от две природи, католическата вяра не се придържа към онова значение, според което говори Евтихий. Защото той приема такова значение на „съединение от две природи“, че не признава биването в двете, нито че и двете се съхраняват. Католикът обаче приема такова значение на „състоенето от две“, което, макар и близко до онова, запазва и състоенето в две.

Двусмислено е, следователно, „състоенето от две“, а по-точно то е двузначно и обозначаващо различни неща поради двойко означаване; при първото в онова, което е съставено, не се съхраняват субстанциите, от които то е съединено. При второто означаване нещото се съединява от двете така, че и двете [съединени] се съхраняват.

След това разплитане на възела на хомонимията и двусмислието не остава нищо, което би могло да се противопостави и което да е различно от съдържанието на здравата и истинна католическа вяра; Същият този Христос, Който е съвършен човек, Същият Той е Бог. Същият, Който е съвършен човек и Бог, е единственият Бог и Син Божи и Троицата не се допълва от никаква четворица, когато човекът се прибавя към съвършения Бог, но едно и също е Лицето, изпълващо числото на Троицата, така че когато е страдала човековостта, казва се все пак, че е страдал Бог, не поради това, че самата Божественост е станала човековост, а защото тя е била възприета от Божествеността. И този, който е човек, се нарича Син Божи, не от субстанцията на Божествеността, а от човековостта, която все пак е съединена в природно единство с Божествеността. И макар че това се разделя и смесва от интелекта, все пак един и същ е съвършен човек и [съвършен] Бог: Бог, защото Той Самият е породен от субстанцията на Отца, но и човек, защото е роден от Дева Мария. А също така този, който е човек, Той е Бог, понеже е бил възприет от Отца, и Който е Бог, е човек, защото се е облякъл в човека. И макар в това същото Лице да е едно Божествеността, която възприема, а друго — възприеманата човековост, то все пак Бог и човек е един и същи. Защото ако мислиш за човека, човекът е един и същи с Бога, защото е човек от природата, а Бог чрез възприемането. Ако обаче мислиш за Бога, Бог е един и същи с човека, защото е по природа Бог, а човек чрез възприемането. И в Него се осъществява двойна природа и двойна субстанция, защото е Богочовек и едно Лице, защото човекът и Бог е един и същи. Този е и средният път между двете ереси, както добродетелите се придържат към средата. Понеже всяка добродетел е пристойно поместена в средата на нещата. Ако нещо бива или повече, или по-малко, отколкото би трябвало, то се отклонява от добродетелта. Следователно добродетелта се придържа към средата.

Това са четирите възможности и не са нито повече, нито по-малко — тоест в



Христос да са или две природи и две лица, както казва Несторий; или едно лице и една природа, както казва Евтихий; или две природи, но едно Лице, както вярва католическата вяра; или една природа и две лица. Ала ние сразихме с възражението, изказано срещу Несторий, двете природи и двете лица; показахме също, че не е възможно едно лице и една природа, както предлага Евтихий; а все пак досега не е съществувал някой толкова безумен, щото да вярва че природата в Него е една, но лицата — две. Остава следователно, че истинно е онова, което провъзгласява католическата вяра: две субстанции, но едно Лице. А защото малко преди това казахме, че Евтихий признава две природи в Христа преди съединението, но една след съединението и понеже разтълкувахме тази заблуда като криеща двойк смисъл: това съединение да е станало или при раждането и тогава човешкото тяло да не е било възприето от Мария, или, ако все пак е възприето от Мария, съединението да е станало при възкресението, както ми се струва, и по двете тези части беше разсъждавано както подобава. Сега трябва да се изследва как е могло да стане така, че двете природи да са се смесили в една субстанция.

### VIII

Впрочем и сега остава един въпрос, който може да бъде повдигнат от тези, които не вярват, че човешкото тяло е било възприето от Мария, но смятат, че отнякъде другаде е било отделено и изготвено онова, което при съединението се родило като очевидно и произлязло от утробата на Мария. Те именно казват: ако тялото [Му] е било взето от човек, а всеки човек след първото падение е бил не само пленник на греха и смъртта, но е бил и обвързан от греховни страсти и наказанието за греха му е това, че е не само свързан неразделно със смъртта, но е и обвиняем за греховната си воля, как така не е имало в Христос нито грях, нито някаква воля да греши? Наистина, в този въпрос има едно достойно за внимание затруднение. Ако действително тялото Христово е било възприето от човешка плът, можем да се усъмним: коя е тази плът, която е била взета? Та Той е спасил онзи, когото е възприел; но ако е възприел такъв човек, какъвто е бил Адам преди греха, тогава изглежда, че е възприел една непорочна човешка природа, която обаче изобщо не е имала нужда от изцеление. Как обаче може да е възприел такъв човек, какъвто е бил Адам, щом и в Адам е могло да има [греховна] воля и страст да греши, поради което е престъпил Божествените наставления и даже след това се е държал постоянно за греховното непослушание? Вярваме обаче, че в Христос не е имало никаква воля за грях, още повече, че ако бе приел такова човешко тяло, каквото е било [тялото] на Адам преди греха, Той не би бил подвластен на смъртта. Нали ако не беше съгрешил, Адам по никакъв начин не би приел смъртта. Ако значи Христос не е съгрешавал, пита

се, защо е възприел смъртта, ако [при това] е приел тялото на Адам преди той да е съгрешил. Ако обаче е приел човека в това състояние, в което е бил Адам след греха, то очевидно и Христос не би могъл да избегне необходимостта да бъде поробен от прегрешенията и да е бил смушаван от страстите, и — поради притъпените правила за съждение — да не е различавал безупречно доброто от злото, защото Адам е приел чрез падението си всичките тези наказания за греха.

Срещу което трябва да се отговори, че могат да бъдат разпознати три състояния на човека: едното на Адам преди грехопадението, в което, макар че смъртта е била далеч от него и дотогава той не се е бил омърсил с някакво прегрешение, все пак волята да греша е могла да бъде в него; другото е това, в което е могъл да се измени, ако би силно пожелал да остане в Божествените наставления и тогава [към първото състояние] би се добавило, че той не само не би грешал и не би желал да греша, но също и не би могъл да греша, нито да желае да прегрешава. Третото състояние е това след прегрешението, в което той по необходимост е преследван от смъртта, от самия грях и от волята да греша. Крайните положения са: това състояние, което би било възнаграждението, ако Адам би пожелал да остане в наставленията на Бога, и това, с което е бил наказан, защото не е поискал да остане [в тях]. В първото не би имало нито смърт, нито грях, нито някаква воля да се греша; във второто обаче има и смърт, и грях, и всякаква страст към прегрешаване, и всякакви тежнениа към гибел, без наличие на сила в себе си да би могъл да стане след падението. Онова обаче средно състояние, в което поне не са били налични смъртта или грехът, макар че е съществувала възможността и за двете, е разположено между двете състояния. Ето — от тези три състояния Христос е съчетал по някакъв начин отделните причини за телесната [Си] природа. Защото доколкото е приел смъртното тяло, за да прогони смъртта от човешкия род, Той следва да се отнесе към онова състояние, което е било наложено с наказанието след падението на Адам. А това, че в Него не е имало никаква воля да греша, е било взето от онова състояние, в което би могъл да бъде [Адам], ако не бе подчинил волята си на коварствата на лукавия. Остава следователно третото състояние, тоест средното, онова именно, което е било по времето, когато не е имало смърт, но е можело да има воля за прегрешения. В него, следователно, Адам е бил такъв, че се е хранил и пиел, и смилал приетото, отдавал се на съня и на други човешки дела, които, разбира се, не му били чужди, а му били позволени и които не водели към смъртното наказание.

Няма, съмнение, че Христос е имал всичко това. Защото е и ял, и пиел, и е извършвал изискваното от човешкото тяло. Не е за вярване Адам да е бил в такава

нужда, че да не би могъл да живее поради липса на храна. Но сбирайки храна от всяко дърво, е можел да живее винаги и така да не умре; поради това е задоволявал нуждата си с райските плодове. Никой не отрича, че тази нужда е изпитвал и Христос, но като възможност, не като необходимост. А и тази нужда е била в Него преди възкресението, след възкресението обаче е възстанал такъв, че човешкото [Му] тяло се преобразило така, както би могъл да се измени Адам, недопускайки падението. Самият Господ Иисус Христос ни учи да се стремим към това в молитвите, щото да бъде волята Му както на небето, така и на земята и да дойде царството Му и да ни избави от лукавия. Защото всичко това измолва за праведно вярващите Онова най-блажено Преображение на човешкия род.

Тези са нещата, които съм написал с упование до теб за моята вяра. Ако нещо е казано превратно, не съм така самовлюбен, че да се стремя онова, което съм изрекъл веднъж, да не отстъпи пред някоя по-добра мисъл. Понеже от нас самите не произлиза никакво благо и [затова] в собствените ни мнения няма нищо, което следва да обичаме. Ако, значи, всички блага са от Оня, Който единствен е Благ, то трябва по-скоро да се вярва, че е благо онова, което предписва неизменната онази Благост и Причина на всички блага.



превод от латински език: **Георги Каприев**

Преводът е осъществен по:

**Anicius Manlius Severinus Boethius** *Opuscula sacra*, in *The Theological Tractates. The Consolation of Philosophy*, 7<sup>th</sup> ed. London-Cambridge, Massachusetts, 1962.