

Росен Русев

ПРИТЧИ 8:22-25 В КОНТЕКСТА НА АНТИАРИАНСКАТА ПОЛЕМИКА

на св. Атанасий Велики, представена в неговото
„Второ слово срещу арианите“

Abstract: Rosen Rusev, *Proverbs: 8:22-25 in the Context of the Antiarian Polemics of St. Athanasius' Second Oration against the Arians.*

The main topic of the present essay is the interpretation of Proverbs 8:22-25, written by St. Athanasius of Alexandria in his Second Oration against the Arians. Among the issues taken into consideration is the identification of the literary genre, the explication of the text structure and the lexicological and philological analysis by the Alexandrian bishop. Because of his ingenious exegesis of the aforementioned Biblical text St. Athanasius achieves to change the context, transferring its application and meaning from the field of the pure Theology to the field of the divine Economy of salvation. In this way he refutes the Arian misunderstanding of the text.

Keywords: *Athanasius of Alexandria, Patristic Hermeneutics, Arius, Proverbs, Biblical Studies, Old Testament*

Увод

Текстът от Притчи 8:22-25 е без съмнение едно от най-обсъжданите библейски свидетелства в контекста на споровете около Никейския събор. Сред арианската партия този текст е възприеман като краеъгълен камък за тяхното антиникейско богословие. Съответно на това всяка защита на православната вяра от страна на про-никейците задължително включва обяснение на това как трябва да бъдат разбирани тези слова, в които Мъдростта говори за себе си като за създадена¹. Интересното в този контекст е това, че един Старозаветен текст стои в центъра на най-важните и определящи за православно-

¹ Khaled Anatolios, *Athanasius*, in: *The Early Church Fathers*, edited by Carol Harrison, Routledge, 2004, p. 89.

то богословие Триадологични спорове. Това дава особен поглед върху общоприетото в ранната Църква разбиране за боговдъхновения характер на Свещения текст. Православните автори от тази епоха, трябва да отбележим, като цяло не се изкушават да разрешат поставения им от арианите екзегетически проблем чрез отричане на приложимостта на този текст към Триадологичния дебат¹.

Атанасиевата херменевтика

Въпреки че Св. Атанасий не е съставил нито един библейски коментар², неговото разбиране за Свещения текст лесно може да се извлече от апологетическите и догматическите му съчинения. Сред най-характерните и определящи за неговата екзегетика черти е схващането за Писанието като за една книга, а не като за сборник. Като пряко следствие от това се явява убедеността на Александрийския епископ в наличието на една определена цел (σκοπός), характеризираща и определяща целия текст на Свещеното Писание. Тази една цел е възвестяването на Боговъплъщението (*Orationes contra arianos*, III, 29). Съответно на това, споменатата една цел на Писанието се характеризира с определена двойственост (διπλὴν εἶναι), изразяваща се в това, че Свещеният текст ни възвестява не само за Божествеността на Сина, но и за неговото въплъщение, поради което редица библейски свидетелства имат условен и домостроителен характер³. От първостепенно значение за сполучливото тълкуване на Писание-

¹ R. Hanson, *The search for the Christian Doctrine of God, The Arian Controversy 318-381*, T&T Clark Edinburgh, 1988, p. 825. Hanson отбелязва, че ако общият църковен контекст би позволил това, св. Атанасий лесно би могъл да пренебрегне целия този спор „като буря в чаша чай“ (as a storm in a teacup). Според Hanson, освен това, от гледна точка на нашето съвремие ние не бихме разглеждали този текст като нещо повече от възможен смътен предобраз (a possible faint foreshadowing).

² Charles Kannengiesser, *Handbook of Patristic Exegesis, The Bible in Ancient Christianity*, Brill, Leiden, vol. I, 2004, p. 709.

³ Anatolios, op. cit. p. 65; *Contra Arianos*, or. III (PG 26, 385); σκοπὸς τοίνυν οὗτος καὶ χαρακτήρ τῆς ἀγίας Γραφῆς, ὡς πολλάκις εἶπομεν, διπλὴν εἶναι τὴν περὶ τοῦ Σωτῆρος ἐπαγγελίαν ἐν αὐτῇ ὅτι τε αἰεὶ Θεὸς ἦν καὶ Υἱὸς ἐστὶ, Λόγος ὢν καὶ ἐπαύγασμα καὶ σοφία τοῦ Πατρὸς καὶ ὅτι ὕστερον, δι' ἡμᾶς σάρκα λαβὼν ἐκ Παρθένου τῆς Θεοτόκου Μαρίας, ἄνθρωπος γέγονε. καὶ ἔστι μὲν τοῦτον εὐρεῖν διὰ πάσης τῆς θεοπνεύστου Γραφῆς σημαίνονμενον, ὡς αὐτὸς ὁ Κύριος εἶρηκεν ἑρευνᾶτε τὰς Γραφὰς, ὅτι αὐταὶ εἰσὶν αἱ μαρτυροῦσαι περὶ ἐμοῦ.

то е коректното и прецизно различаване между словата, разкриващи Сина като истинен Бог, и словата, възвестяващи спасителното снизхождение (συνκατάβασις) на Сина и обличането му в човешката природа, възприета от Мария Богородица. Един от основните елементи на критиката на св. Атанасий към арианите, откриващ се още в съчиненията на св. Александър Александрийски¹, се състои именно в това, че те не разграничават посочените два типа текстове, нито по отношение на разглеждания текст от Притчи нито по отношение на целия библейски текст, като отнасят словата, изречени по домостроителство, не към боговъплъщението, а към вътрешнотроичните отношения. По отношение на методологията, която св. Атанасий следва, трябва да отбележим, че той не изпада в крайностите на характерния за някои представители на александрийската традиция алегоризъм. Според Lexicon Athanasianum на Guido Müller думата ἀλληγορία дори не се среща в съчиненията на Атанасий Велики², а новозаветното понятие τύπος, „предобраз“ и съответният глагол τυπώω се употребяват само в класическото си значение на „отпечатък“ и съответно „отпечатвам“. Александрийският епископ никъде не провежда експлицитно разликата между „духовен“ и „буквален“ смисъл. Въпреки че Атанасий Велики е сред малкото автори от неговото поколение, които открито хвалят Ориген, той не споделя неговия тълкувателен подход, и в съчиненията му не се откриват следи от космическата и психологическа рамка, характерна за екзегетиката на Ориген³.

*Ограниченията на човешкия език
като херменевтично съображение*

Още в началото на своето *Второ слово срещу арианите* св. Атанасий предупреждава своите читатели, че всички библейски текстове са истинни и справедливи, и съответно на това анти-никейците или не ги разбират правилно, или просто злоупотребяват с тях злонамерено. Нещо повече, св. Атанасий дори настоява, че използваните от арианите текстове всъщност говорят в защита именно на православ-

¹ Светослав Риболов, *Иисус Христос, Аскет или Спасител*, Университетско издателство „Свети Климент Охридски“, София 2014, с. 49.

² Глаголът ἀλληγορεῖω обаче, макар и рядко, се употребява.

³ Kannengiesser, op. cit. p. 710.

ната теза¹. Тези предварителни уговорки в защита на Писанието не бива да ни учудват или смущават, доколкото те са част от общоприетата антиеретическа реторика от Късната античност, когато все още е възможно някои (православни) автори в своето усърдие да защитят вярата да отхвърлят изцяло трудните за разбиране текстове от Писанието². Като основна причина за това, че някои библейски текстове звучат смущаващо, св. Атанасий посочва, че дори езикът на Священото Писание попада под ограниченията, характерни за всеки друг човешки език, което, доколкото негова цел и предмет е божественото и непостижимото в най-висша степен, налага необходимостта от особено внимателен тълкувателен подход от наша страна³. Така според св. Атанасий словата на Писанието не ни разкриват абсолютната, безусловна и онтологична истина за Божественото битие, но представляват парадигматични образци (τὰ παραδείγματα) и образни символи (εἰκόνες) на божественото, което обаче само по себе

¹ *Contra Arianos*, or. II (PG 26, 149A): „Всички тези слова притежават един и същи смисъл и значение, съгласуващо се с благочестието, и разкриващо божествеността на Словото, [дори] и изреченото по човешки за Него, поради това че Той е станал и Син човешки“; τὰ τοιαῦτα γὰρ πάντα ῥητὰ τὴν αὐτὴν ἔχει δύναμιν καὶ διάνοιαν βλέπουσαν εἰς εὐσέβειαν, καὶ δεκνύουσαν τὴν θεότητα τοῦ Λόγου, καὶ τὰ ἀνθρωπίνως λεγόμενα περὶ αὐτοῦ, διὰ τὸ γεγενῆσθαι αὐτὸν καὶ υἷὸν ἀνθρώπου.

² Дори и по-късни автори като например наследникът на св. Атанасий на александрийския престол, св. Кирил Александрийски в началото на своя коментар на Евангелието от Йоан, предупреждават своите читатели да не отхвърлят словата на Писанието, само поради злоупотребата с тях от страна на еретиците; Cyrillus, in Joannem, Pusey, 4,24–5,7; „Когато този войник Христов, казва [Писанието (Втор. 20:19-20)], посети, подобно на чужда земя, злостните еретически съчинения и се натъкне на [истински] култивирани дървета, тоест, ако открие слова от боговдъхновеното Писание, било изреченото от пророците, но пригодено за тяхната [на еретиците] цел, било свидетелства от Новия Завет, нека да не насочва остротата на ума, подобно на брадва, за тяхното унищожение и отсичане. Защото не е така, че понеже [това слово] е било пленено от тези, които не знаят да тълкуват правилно, та затова и [да е необходимо] изреченото от Божията уста да бъде напълно отхвърлено, но доколкото е плодно, ще ти бъде за помощ и храна“.

³ *Contra Arianos*, or. II (PG 26, 216B): „Писанието ни е представило такива образци и такива образи, понеже човешката природа не е в състояние за разбере отнасящото се до Бога, така че от тях, макар и отчасти и неясно, доколкото ни е достъпно, да можем да проуедем [нещо]“; τοιαῦτα γὰρ τὰ παραδείγματα καὶ τοιαύτας τὰς εἰκόνας ἔθηκεν ἡ Γραφή, ἵν' ἐπειδὴ ἀδύνατός ἐστι ἡ ἀνθρωπίνη φύσις περὶ Θεοῦ καταλαβεῖν, κἂν ἐκ τούτων ὀλιγοστῶς πως καὶ ἀμυδρῶς, ὡς ἐφικτόν ἐστι, διανοεῖσθαι δυνηθῶμεν.

си е недостъпно¹. В тази връзка Александрийският епископ обръща специално внимание на определено херменевтично правило, съгласно което същностите се ползват с приоритет спрямо езика, което означава, че едни и същи думи носят различно значение в зависимост от същностите, за които се предицират. Така думите, с които си служим, нямат силата да отменят определението на същността (οὐ γὰρ αἱ λέξεις τὴν φύσιν παραιροῦνται) – тъкмо обратното – самите думи се модифицират в зависимост от това към какво се отнасят. По думите на св. Атанасий природата притегля към себе си словесните изрази (ἢ φύσις τὰς λέξεις εἰς ἑαυτὴν ἔλκουσα), като им придава специфични нюанси в значението. Добър пример за това са библейските антропоморфизми, приписващи на Бога телесни части, като десница и лице, или човешки афекти, като гняв и раздразнение. С помощта на това херменевтично правило Александрийският епископ е свободен да заключи, че глаголните форми „сътвори“, „стана“ и „създаде“, употребени за Сина, нямат същия смисъл както когато се употребяват за сътвореното. Така „сътвори“ е равносилно на „роди“ (ἀλλ’ ἀντὶ τοῦ «ἐγέννησε» τῷ «ἐποίησεν» ἀδιαφόρως τις κέχρηται ῥήματι)². Ето защо Александрийският епископ посочва и необходимостта, преди да пристъпим към разясняването на текста, да разкрием предварително лицето (τὸ πρόσωπον ζητεῖν)³, за което се отнасят тълкуваните

¹ Anatolios, op. cit. p. 63.

² *Contra Arianos*, or. II (PG 26, 152C): „Защото словесните изрази не отменят природата (οὐ γὰρ αἱ λέξεις τὴν φύσιν παραιροῦνται), но по-скоро природата преобразува изразите, притегляйки ги към себе си (ἀλλὰ μᾶλλον ἢ φύσις τὰς λέξεις εἰς ἑαυτὴν ἔλκουσα μεταβέλλει). Защото не изразите идват преди същностите (καὶ γὰρ οὐ πρότεροι τῶν οὐσιῶν αἱ λέξεις), но същностите са първи, а изразите идват след тях (ἀλλ’ αἱ οὐσίαι πρῶται, καὶ δευτέραι τούτων αἱ λέξεις). Поради това, когато същността е творение или създание (διὸ καὶ ὅταν ἢ οὐσία ποιήμα ἢ κτίσμα ᾗ), тогава [изразите] «сътвори», или «стана», или «създаде» се изказват за тях в собствен смисъл и обозначават творението (τότε τὸ «ἐποίησε» καὶ τὸ «ἐγένετο» καὶ τὸ «ἔκτισε» κυρίως ἐπ’ αὐτῶν λέγεται τε καὶ σημαίνει τὸ ποιήμα). Когато обаче същността е рожба или син (ὅταν δὲ ἢ οὐσία γέννημα ἢ καὶ υἱός), то тогава [изразите] «сътвори», или «стана», или «създаде» вече не се отнасят за него в собствен смисъл (οὐκ ἔτι κυρίως ἐπ’ αὐτοῦ κεῖται), нито обозначават творение, но вместо «роди» се употребява без разлика словото «сътвори» (ἀλλ’ ἀντὶ τοῦ «ἐγέννησε» τῷ «ἐποίησεν» ἀδιαφόρως τις κέχρηται ῥήματι)“.

³ *Contra Arianos*, Or. II (PG 26, 240C-D): „Но понеже това са притчи и тези думи са изречени във вид на притча (καὶ παροικιδῶς ἐλέχθη), не трябва просто така

думи, и да тълкуваме казаното въз основа на това за каква същност то е изказано.

*Отношението между еврейската и гръцката
традиция на предаване на старозаветния текст*

Основната причина за привързаността на арианите към текста от Притчи 8:22-25 е начинът, по който той е интерпретиран в превода на Седемдесетте, позволяващ защитаването на богословска позиция, въвеждаща субординация в Троицата. Основният момент тук е преводът на глаголната форма ρηῖ като ἔκτισέν με. Докато еврейският глагол רָחַץ означава „придобивам“ или „сдобивам се“, гръцкият κτίζω означава не само „строя“, „основавам“ или „изграждам“, но и „създавам“, което именно е и предпочитаното от арианите значение. Така анти-никейците виждат в този текст неоспоримо библейско свидетелство в подкрепа на тяхната теза за сътвореността на Сина. За разлика от други свои съвременници св. Атанасий не се обръща към еврейския текст, предоставящ достатъчно основания за отхвърляне на възраженията на арианите¹. Еднозначно обяснение на този факт едва

да приемаме непосредствено казаното (οὐ δεῖ τὴν πρόχειρον λέξιν ἀπλῶς οὕτως ἐκλαμβάνειν), но трябва да издирим лицето (ἀλλὰ τὸ πρόσωπον ζητεῖν), и така благочестиво да съгласуваме с него смисъла“.

¹ Св. Епифаний Кипърски дава най-подробното в патристичната литература обяснение, посочвайки точното значение на употребения на това място еврейски глагол: “ἐν δὲ τῷ Ἑβραϊκῷ λέγει ἄδωναί», ὃ λέγεται κύριος, «κανανί», ὃ δύναται λέγεσθαι καὶ «ἐνόσσευσέ με» καὶ «ἐκτήσατό με». τὸ δὲ ἐκριβέστατον λέγεται «ἐνόσσευσέ με»; *Panarion*, vol. III, 175. Почти същото обяснение откриваме и на още едно място, *Ancoratus* 43, 1.1-3.1: „ἀλλὰ καὶ φύσει καὶ παρὰ τοῖς ἐρμηνευταῖς οὐχ οὕτως ἐκδέδοται ἡ λέξις. Ἀκύλας μὲν γάρ φησι «κύριος ἐκτήσατό με», ἐπειδήπερ ἐν τῷ Ἑβραϊκῷ λέγει ἄδωναί κανανί», ὅπερ τοῦτο ἐρμηνεύεται ὅπερ εἰρήκαμεν. καὶ ἡμεῖς δὲ κατὰ τὴν συνήθειαν λέγομεν περὶ τῶν γεννωμένων «ἐκτήσατο τέκνα». ἀλλ’ οὐδὲ οὕτω τὴν δύναμιν τῆς ἐρμηνείας ἐσφράγισε. τὸ γὰρ ἄδωναί κανανί» καὶ οὕτω δύναται ἐρμηνεύεσθαι «κύριος ἐνόσσευσέ με». Евсевий Кесарийски също посочва експлицитно еврейския глагол и неговото по-различно значение: “καὶ ἐν ταῦθα γὰρ κειμένης τῆς κανα λέξεως, τὸ «ἐκτήσατο» πάντες συμφώνως ἐκδεδώκασιν οἱ ἐρμηνευταῖ” (*De ecclesiastica theologia*, III, ii, 22, 5-8). В допълнение Евсевий ни предоставя и подробна информация за съдържанието на другите древни гръцки преводи: εἰ γοῦν τις ἐξακριβάσαιτο τὸν ἀληθῆ νοῦν τῆς θεοπνεύστου γραφῆς, εὖροι ἂν τὴν Ἑβραϊκὴν ἀνάγνωσιν οὐ περιέχουσαν τὸ «ἔκτισέν με», διόπερ οὐδὲ τῶν λοιπῶν ἐρμηνευτῶν ταύτη τις κέχρηται τῇ λέξει. αὐτίκα δ’ οὖν ὁ μὲν Ἀκύλας «κύριος ἐκτήσατό με κεφάλαιον τῶν ὁδῶν αὐτοῦ» εἶρηκεν, ὁ δὲ Σύμ-

ли е възможно, но все пак трябва да имаме предвид, че по времето на св. Атанасий отношението към Septuaginta (LXX) сред християните е било подчертано положително. До началото на широкото разпространение на апостолското благовестие през II-III в. този гръцки превод е бил дълбоко ценен и от юдеите. Особено характерен пример за това е отношението на Филон Александрийски, за когото преводът на LXX е не просто един превод, инициран от юдейската общност поради вътрешна необходимост, но е автентична част от историята на откровението. Така според Филон гръцкият превод е предназначен не за юдеите в Александрия, забравили родния си език, но именно за гръкоезичната част на света¹. В този смисъл не бива да се учудваме, че християнските автори от патристичния период рядко обръщат внимание на оригиналния еврейски текст на Стария завет. Причината за това не е някакво пренебрежение към юдейската традиция. Мотивите за това трябва да търсим в разбирането за изключителното положение на Septuaginta именно като богословски, културен и лингвистичен мост между свещените текстове на Старозаветните пророци и новозаветното Благовестие на светите апостоли на гръцки език.

Жанрови особености и контекст на Притчи 8:22-25

Като начало на своето тълкуване на текста от Притчи св. Атанасий посочва неговите специфичните жанрови особености, пред-

μαχος «κύριος ἐκτήσατο με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ», ὁ δὲ Θεοδοτίων «κύριος ἐκτήσατό με ἀρχὴν ὁδοῦ αὐτοῦ» (*De ecclesiastica theologia*, III, ii, 15, 1-7). Св. Василий Велики също се позовава на другите гръцки преводи в своята полемика срещу Евномий: «ὅτι ἄλλοι τῶν ἐρμηνέων, οἱ καιριώτερον τῆς σημασίας τῶν Ἑβραϊκῶν καθικόμενοι, «ἐκτήσατό με» ἀντὶ τοῦ «ἐκτίσεν» ἐκδεδώκασιν. ὅπερ μέγιστον αὐτοῖς ἐμπόδιον ἔσται πρὸς τὴν βλασφημίαν τοῦ κτίσματος»; (*Adversus Eunomium* 29, 617 A). Свети Григорий Нисийски не само посочва четенето по еврейския текст, но и допуска, че не е задължително текстът да се отнася за Сина: οὐδὲ γὰρ τοῦ πάντως δεῖν εἰς τὸν κύριον ἀναγαγεῖν τὸν λόγον τοῦτον τὰς ἀποδείξεις παρέχονται· οὔτε τοῦ ῥητοῦ τὴν διάνοιαν ἐκ τῆς τῶν Ἑβραίων γραφῆς εἰς τοῦτο τὸ σημαϊνόμενον φέρουσαν ἐπιδείξει δυνήσονται, τῶν λοιπῶν ἐρμηνέων τὸ «ἐκτήσατο» καὶ «κατέστησεν» ἀντὶ τοῦ «ἐκτίσεν» ἐκδεδωκότων (*Contra Eunomium* I, i, 299, 1-6).

¹ P. Borgen, "Philo of Alexandria: an Exegete for His Time", in: *Supplements to Novum Testamentum*, v. LXXXVI, Brill, 1996, p. 142-143. Авторът се позовава на текст от „За живота на Моисей“ (*De Vita Mosis*, 2:25-40).

полагачи по-задълбочено изследване, за да бъде открит точния смисъл¹. Затова, понеже изреченото в книга Притчи е оформено именно като „в притча“ (παροιμιωδῶς), то ние не трябва да възприемаме текста непосредствено (τὴν πρόχειρον λέξιν) и безусловно (ἀπλῶς), но е необходимо да положим усилие, за да разкрием смисъла, даден в словата на Писанието не по ясен начин (οὐκ ἐκ φανεροῦ), но съкровено (κεκρυμμένως). В подкрепа на своето твърдение св. Атанасий посочва казаното от Господ в евангелието от Йоан (16:25) относно временната необходимост благовестието да бъде възвестявано именно под формата на притча.

След изясняването на жанровите особености св. Атанасий пристъпва към контекстуалните връзки, посочвайки други текстове от книги Притчи, внасящи допълнителна яснота². Основният текст,

¹ *Contra Arianos*, Or. II (PG 26, 240D–241A): „Защото е написано: Господ ме създаде като начало на своите пътища заради своите дела (Пр. 8:22). Но понеже това са притчи и тези думи са изречени във вид на притча (καὶ παροιμιωδῶς ἐλέχθη), не трябва просто така да приемаме непосредствено казаното (οὐ δεῖ τὴν πρόχειρον λέξιν ἀπλῶς οὕτως ἐκλαμβάνειν), но трябва да издирим лицето (ἀλλὰ τὸ πρόσωπον ζητεῖν), и така благочестиво да съгласуваме с него смисъла. Защото изреченото в притчи не се изрича ясно, но се изразява съкровено (τὰ γὰρ ἐν παροιμίαις λεγόμενα, οὐκ ἐκ φανεροῦ λέγεται, ἀλλὰ κεκρυμμένως ἀπαγγέλλεται), както и Сам Господ ни е научил, казвайки в Евангелието според Йоан: „Това ви говорих с притчи; но настава час, когато няма да ви говоря вече с притчи, а открито (Йоан 16:25)“. Затова е необходимо да се разкрива смисълът на казаното (οὐκοῦν ἀποκαλύπτειν χρὴ τὸν νοῦν τοῦ ῥητοῦ), и като съкровен да го издирваме (ὡς κεκρυμμένον τε τοῦτον ζητεῖν), и да не го приемаме непосредствено, сякаш е изречен открито (καὶ μὴ ὡς ἐν παρῆρησίᾳ εἰρημένον ἀπλῶς ἐκλαμβάνειν), за да не би, тълкувайки погрешно, да се отклоним от истината“.

² *Contra Arianos*, Or. II (PG 26, 241A-B): „Така, ако написаното се отнасяше към ангел или към някое друго от възникналите неща, нека казаното „създаде ме“ да бъде като за едно от нас, творенията; ако пък говореща за себе си тук е Божията Мъдрост, в която всички възникнали неща са сътворени, тогава не трябва ли да мислим, че като казва „създаде“, не изразява [нещо] противоположно на „роди“? Не като забравя, че [Сама] е създател и творец, или пък като не знае разликата на създателя спрямо създаденото, причислява себе си към създанията. Но какъв е смисълът, който [Мъдростта] изразява прикрито, като в притча, и съкровено (ἀλλὰ τινα νοῦν, ὡς ἐν παροιμίαις, οὐ παρῆρησίᾳ, κεκρυμμένον δὲ σημαίνει), и който е вдъхнала на светиите да пророчествуват (ὄν τοῖς μὲν ἁγίοις ἐνέπνεε προφητεύειν), Сама разкрива след малко при съпоставка [с друг текст], обяснявайки с други думи [глаголната форма] „създаде“ (αὐτὴ δὲ μετ’ ὀλίγα ἐκ παραλλήλου τὸ «ἐκτίσεν», ἐν ἑτέραις λέξεσι σημαίνουσά φησιν), [казвайки]: Мъдростта си построи дом (Прит. 9:1). Ясно

предложен на вниманието на читателите от Александрийския епископ, е „Мъдростта си построи дом (Прит. 9:1)“. Посоченият текст е особено ценен както поради своята непосредствена близост до тълкувания текст (Прит. 8:22-25), така и поради това, че съответства на общата насока, която св. Атанасий желае да придаде на своето тълкувание. В църковната екзегетическа традиция текстът от девета глава на книга Притчи се е приемал като указание за Боговъплъщението, при което построеният „дом“ е типологичен образ на възприетото от Богородица Мария човешко естество. За свързването на двата текста помага не само тяхното разположение в непосредствена близост, но и това, че базисното значение на глагола κτίζω (Прит. 8:22), означаващ, както посочихме по-горе, „изграждам“ здание, съответства в достатъчна степен на глагола οἰκοδομέω (Прит. 9:1), с основно значение „построявам дом“.

Глаголът κτίζω в библейския гръцки

Св. Атанасий се позовава на специфичните особености на библейския гръцки¹, като съсредоточава своите усилия да докаже, че глаголът κτίζω не винаги се употребява в значение „създавам“, тоест „поставям начало на битието“, но в Свещения текст са засвидетелствани употреби, близки до значението „въвеждам в определено състояние“². Така глаголът κτίζω не обозначава задължително някакъв процес на възникване, но посочва, че се случва нещо ново или

е, че домът на Мъдростта е нашето тяло, което като възприе, стана човек“.

¹ През епохата, през която св. Атанасий живее и твори, заниманията с особеностите на библейския гръцки език са характерни най-вече за Антиохийската екзегетическа традиция. Общата нагласа в Александрия е практически противоположна, при което някои тълкуватели като Дидим Слепецът например са склонни като цяло дори да приемат, че езикът на Писанието не се отличава от всекидневния език, употребяван през IV в. (Grant D. Bayliss, *The Vision of Didymus the Blind, A Fourth-Century Virtue-Origenism*, Oxford Theology and Religion Monographs, edit. J. Barton, M. J. Edwards, etc., Oxford University Press 2015, p. 62).

² *Contra Arianos*, Or. II (G 26, 241C–244A): „Самата употреба на формата „създаде“ не посочва задължително същността или раждането, но разкрива, че се случва нещо различно относно това, за което се говори. И не е задължително това, за което се казва, че се създава, да е създание по природа и по същност“; ἡ δὲ τοῦ «ἔκτισε» μόνη λέξις λεγόμενη οὐ πάντως τὴν οὐσίαν ἢ τὴν γέννησιν σημαίνει, ἀλλὰ τι ἕτερον δῆλοι γίνεσθαι περὶ ἐκεῖνον περὶ οὐ λέγει· καὶ οὐ πάντως τὸ λεγόμενον κτίζεσθαι ἤδη καὶ τῆ φύσει καὶ τῆ οὐσίᾳ κτίσμα ἐστί.

различно (ἀλλὰ τι ἕτερον δῆλοι γίνεσθαι περὶ ἐκεῖνον περὶ οὗ λέγει). В подкрепа на своята теза Свети Атанасий привежда редица библейски текстове, където глаголът κτίζω е употребен в по-абстрактно значение и не се отнася до нещо, което е възникнало или сътворено¹. По този начин св. Атанасий показва, че в библейския гръцки език се позволява по-свободна употреба и по отношение на синонимните на κτίζω глаголи ποιέω и γίγνομαι, които също така не винаги обозначават възникването и сътворяването в абсолютен смисъл². Така старозаветният гръцки превод дава ясни примери, в които глаголът „сътвори“ се употребява там, където бихме очаквали да видим по-скоро глагола „раждам“³. Глаголът сътворявам не е единственият, който може да замести „раждам“. Св. Атанасий дава и един друг пример, където се явява глаголът „придобивам“⁴.

¹ Посочват се следните текстове: Пс. 101:19, λαὸς ὁ κτιζόμενος αἰνέσει τὸν κύριον; Пс. 50:12, καρδίαν καθάρην κτίσον ἐν ἐμοί ὁ θεός; Ефес. 2:15, ἵνα τοὺς δύο κτίση ἐν αὐτῷ εἰς ἓνα καινὸν ἄνθρωπον; Еф. 4:24, καὶ ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα; Така, както казва св. Атанасий, цар Давид не говори за народ, създаден по същност, нито се моли за сърце, създадено наново, а св. ап. Павел не говори за създаването на някакъв нов човек.

² *Contra Arianos*, or. II (PG 26, 156A): „Така, за да повторим казаното по-напред, родителите, дори ако и да биха назовали родените от тях синове като „сътворени“, „създадени“ и „възникнали“ (εἰ καὶ ποιούμενους καὶ κτιζομένους καὶ γινομένους τοὺς ἐξ ἑαυτῶν φουόμενους υἰοὺς λέγοιεν οἱ γονεῖς), [с това] те ни най-малко не отричат природата. Така например Езекия, както е записано в Исаия (Ис. 38:19-20), молейки се казваше: «Защото от днес ще сътворя чеда (παῖδια ποιήσω), които ще възвестяват Твоята правда, Господи на моето спасение».

³ *Contra Arianos*, or. II (PG 26, 156B): „Както изглежда вместо „раждам“ [Езекия] е казал „ще сътворя“ и назовава родените от него като сътворени (ἀντὶ τοῦ «γεννᾶν» ἄρα τὸ «ποιήσω» εἶρηκε καὶ τοὺς ἐξ αὐτοῦ φουόμενους, ὡς ποιούμενους φησί). Не се прави разлика, въпреки че става дума за рожба по природа“.

⁴ *Contra Arianos*, or. II (PG 26, 156B-C): И Ева, като родила Каин, е казала: „Придобих човек чрез Господа (Бит. 4:1)“. Явно и тя вместо „родих“ е казала „придобих“ (ἀντὶ τοῦ «τεκεῖν» ἄρα καὶ αὐτὴ τὸ «ἐκτησάμην» εἶρηκε). Защото след като първо е видяла роденото дете, едва тогава е казала „придобих“. И никой не би си помислил поради словото „придобих“, че тя е закупила Каин отнякъде, и че той не се е родил от нея“. Свети Атанасий не доразвива, поне не и в това съчинение, своето тълкуване, но трябва да имаме предвид, че позоваването на това място е особено удачно, тъй като в еврейския текст в Битие 4:1 е употребен същият глагол (קָנָה) както в Притчи 8:22, който глагол обаче тук е преведен с κτᾶσθαι, а не с κτίζω. Тази лексикологична връзка е била известна на Евсевий Кесарийски, *De ecclesiastica theologia*, III, ii, 21, 6 – 22, 5; Ἀδὰμ ὅτε τὸν ἐν ἀνθρώποις πρῶτον υἱὸν ἐκτήσατο, ἐλέχθη καὶ ἐπ’

Структура на текста от Притчи 8:22-25

Св. Атанасий обръща внимание и на структурата на текста. Така в рамките на няколко последователни стиха от книга Притчи се казва както, че Мъдростта „е създадена“, така и че „е родена“. Това, върху което александрийският епископ съсредоточава своето внимание, е, че в Свещения текст раждането на Мъдростта се описва безотносително и абсолютно, докато нейното „създаване“ се определя допълнително, при което се посочват творенията като причина за „създаването“ на Мъдростта. Това дава основание на Св. Атанасий да отнесе раждането към вечното битие на Сина, а създаването към домостроителството по плът¹. Друга особеност на тълкувания текст, на която светителят обръща особено внимание, е употребата на частицата «δέ», въвеждаща втората част от изречението². Ако ражда-

έκειίνφ «έκτησάμην άνθρωπον διά του Θεοῦ», τῆς Ἑβραϊκῆς φωνῆς ἀντί του «έκτησάμην» «κаниθει» περιεχούσης τὸ δὲ «έκτήσατο» «κανα» παρ' Ἑβραίοις έκφωνεῖται. οὕτως οὖν ἐπὶ του Ἀβραάμ εἶρηται «τὸν ἀγρὸν ὃν έκτήσατο Ἀβραάμ», ἀνθ' οὗ τὸ Ἑβραϊκὸν «κανα» περιέχει, τῆς αὐτῆς λέξεως κειμένης παρ' Ἑβραίοις καὶ ἐν τῷ «κύριος έκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ».

¹ *Contra Arianos*, ог. II (PG 26, 268A): „Където пък се прибавя причината, то тази причина разрешава добре [трудността] на текста (αὐτὴ ἢ αἰτία πάντως διαλύει τὸ ἀνάγνωσμα καλῶς). Защото тук към «създаде» поставя творенията като причина, а пък обозначавайки безотносително раждането от Отец (τὴν δὲ ἐκ του Πατρὸς γέννησιν ἀπολελυμένως σημαίνων), прибавя непосредствено «Ражда ме преди всички хълмове». Така тук не прибавя, както при «създаде ме», [определена] причина, казвайки «за творенията», но [говори] безотносително (ἀπολελυμένως) «ражда ме», както «В начало беше Словото»“.

² *Contra Arianos*, ог. II (PG 26, 276A-B): „Това че създанието (κτίζμα) и роденото (γέννημα) не са едно и също, но че се различават помежду си и по природа, и според значението на думите, Сам Господ ни показва в същите тези Притчи. Защото като е казал: «Господ ме създаде като начало на Своите пътища (Пр. 8:22)», е прибавил [и следното]: «Преди пък всички хълмове ме ражда (Пр. 8:25)». Така ако Словото беше създание по природа и по същност, и ако нямаше разлика между роденото и създанието, то тогава нямаше да добави и «ражда ме», но щеше да е достатъчно само това «създаде», ако наистина тази дума означаваше и «роди». Тук обаче като е казал: «Господ ме създаде като начало на Своите пътища заради Своите дела», е прибавил не просто «ражда ме», но [прави това] в съчетание с частицата «пък» (ἀλλὰ μετὰ συμπλοκῆς του «δέ» συνδέσμου), чрез която сякаш е обезопасил словото «създаде» (ὡς ἀσφαλιζόμενος ἐν τούτῳ τὴν του «έκτισε» λέξιν), като казва: «Преди пък всички хълмове ме ражда». Защото «ражда ме», отнесено в съчетание със «създаде», дава един смисъл (τὸ γὰρ «γεννᾷ με» τῷ «έκτισε» συμπεπλεγμένως ἐπιφερόμενον

нето наистина беше тъждествено на сътворяването, както твърдят арианите¹, то тогава, според него, свещеният писател не би употребил и двата глагола един след друг, свързани чрез адверзативната частица „пък“, изискваща някакво смислово противопоставяне между двете подчинени изречения. Така ако стих 22^{-ри} се отнася за домостроителството по плът, то стих 25^{-ти} възвестява предвечното раждане на Сина като истинен Бог.

Последният етап от тълкуването на Притчи 8:22-25 е разясняването на 23^{-ти} стих, и по-конкретно на глаголната форма ἐθεμελίωσεν, „постави като основа“, която арианите приравняват по смисъл на формата ἔκτισεν, „сътвори“, в 22^{-ри} стих. Бидейки между 22^{-ри} и 25^{-ти} стих, 23^{-ти} стих и по смисъл заема средно положение. Така ако 25^{-ти} стих говори за предвечното раждане на Сина, а 22^{-ри} стих за възплъщението, то 23^{-ти} също се отнася до възплъщението, но от перспективата на предвечния божествен промисъл². Така арианите всъщност,

μίαν ποιῆί τὴν διάνοιαν) и показва както, че «създаде» е казано по [определена] причина (ὅτι τὸ μὲν «ἔκτισε» διὰ τι εἴρηται), така и че «ражда ме» предшества «създаде» (τὸ δὲ «γεννᾷ με» πρὸ τοῦ «ἔκτισεν» ἐστίν). По същия начин, ако беше казал обратно: «Господ ме ражда», и беше прибавил: «Преди пък всички хълмове ме създаде», то тогава задължително «създаде» щеше да предшества «роди». Но сега, като е казал първо «създаде», а после е прибавил: «Преди пък всички [хълмове] ме ражда», по необходимост се разкрива, че «роди» предшества «създаде».

¹ Известно е, че въпреки множеството библейски свидетелства, Арий отказва да назовава Бога с името Отец, за да не допусне идеята, че Христос е Неговият истински Син по природа (Св. Риболов, *Традиция и контекст в Богомислието на гръцките отци*, София: СИ, 2014, с. 96). Сам св. Атанасий обаче, обръща внимание на това, че арианите, от друга страна, не желаят да поставят Сина наравно с другите твари, но признават по-особеното му положение. Основната причина за това е, че те не си дават сметка, че между Творец и творение няма нищо средно. Съответно на това Синът или е Бог истинен от Бог истинен, както изповядва Църквата, или е творение като всяко друго творение: „Нека най-напред да видим какво представиха [арианите] пред блажения Александър в самото начало, когато ереста им се оформяше. Ето това написаха, казвайки че [Синът] е създание, но не като другите създания; творение е, но не като другите творения; рождение е, но не като другите рождения“; καὶ πρῶτὰ γε ἴδομεν ἅπερ ἐπίδεδώκασι κατὰ τὴν ἀρχὴν, ἥνικα ἡ αἴρεσις ἐπλάττετο παρ' αὐτῶν, τῷ μακαρίτῃ Ἀλεξάνδρῳ. ἔγραψαν τοῖνυν λέγοντες ἰκτίσμα ἐστίν, ἀλλ' οὐχ ὡς ἐν τῶν κτισμάτων ἰποίημά ἐστιν, ἀλλ' οὐχ ὡς ἐν τῶν ποιημάτων ἰγέννημά ἐστιν, ἀλλ' οὐχ ὡς ἐν τῶν γεννημάτων (*Contra Arianos*, or. II, PG 26, 185C).

² *Contra Arianos*, or. II; PG 26, 305 B: „Никой да не се смушава поради думите „преди века“ или „преди да сътвори земята“, или „преди планините да бъдат основани“.

от една страна, са прави по отношение на това, че 22^{-ри} и 23^{-ти} се отнасят до едно и също събитие и че двата глагола, κτίζω и θεμελιόω, са съпоставими по своята употреба, но не са проумели обаче, кое е това събитие, за което говори свещеният писател. Разяснявайки на своите читатели защо това „да си поставен като основа“ не е тждествено на това „да бъдеш сътворен“, св. Атанасий си служи с пример, взет от строителството. Така един камък не изпълнява функцията на основа, докато си лежи в планината, но едва след като е преместен и поставен на необходимото място в основата на новия строеж. На базата на този пример св. Атанасий посочва, че думите на Премъдростта: „Постави ме като основа в начало преди века (Прит. 8:23)“ не разкриват началото на нейното битие, така както и камъкът също съществува и преди да е поставен като основа.

Притчи 8:22-25 в домостроителна перспектива

Въз основа на своя подробен анализ на разглеждания библейски текст Александрийският епископ заключава, че тълкуваното място от Притчи се отнася не за Сина като Бог, но за сътвореното човешко естество, възприето от Него заради нашето спасение¹. При-

Защото тези думи съвсем добре се съгласуват с „постави ме като основа“ и със „създаде“. Тези думи отново се отнасят до домостроителството по плът (τοῦτο γὰρ πάλιν τῆς κατὰ σάρκα οἰκονομίας ἄπτεται). Защото наистина явилата ни се от Спасителя благодат, въпреки че, както казва Апостолът, се е явила едва с неговото идване (Тит. 2:11), обаче е била приготвена и преди ние да възникнем (προητοίμαστο δὲ αὐτῇ καὶ πρὶν γενέσθαι ἡμᾶς), а всъщност даже и „преди свят да се създаде (1 Петр. 1:20)“. А причината за това е добра и чудна. Не би било подобаващо Бог да взема решение за нас на по-късен етап, за да не би да се окаже, че не знае това, което се отнася за нас“.

¹ *Contra Arianos*, or. II (PG 26, 245B-C): „Така словото „създаде“ не посочва това, че [Синът] е създание, но [обозначава] възникналата за Него човешка природа (ἀλλὰ τὸ περὶ αὐτὸν γενόμενον ἀνθρώπινον). Защото за нея е собствено-присъщо това да бъде създадена (τούτου γὰρ ἰδίον ἐστὶ καὶ τὸ κτίζεσθαι). Така как да не постъпвате несправедливо, когато, чувайки от Давид (Пс. 50:12) и Павел (Ефес. 2:15) словото „създаде“, не мислите за същността или възникването, но за обновлението (οὐ τὴν οὐσίαν καὶ τὴν γένεσιν νοεῖτε, ἀλλὰ τὴν ἀνανέωσιν), а като чувате от Господ словото „създаде“, Го причислявате към творенията. И отново, като чувате: „Мъдростта си построи дом, и постави седем стълба (Прит. 9:1)“, прилагате алегория по отношение на „дома“ (τὸν μὲν οἶκον ἀλληγορεῖτε), а пък като приемате глагола „създаде“ [в пряк смисъл], превръщате [Сина] в създание (τὸ δὲ «ἔκτισεν» οὕτω λαμβάνοντες

готвеното за нашето спасение човешко тяло Писанието определя с глагола „създаде“, а не възприемащото това тяло Слово¹. Така св. Атанасий разрешава затруднението, повдигнато от арианите, като пренася текста от Притчи към групата на библейските свидетелства, отнасящи се към спасителното домостроителство². Въплъщавайки се поради своето човеколюбие, Единородният Син създава за Себе си човешко тяло, и това тяло е именно началото, за което се говори в Притчи 8:22, понеже чрез него за човека отново се отваря пътят към Бога, при което се поставя началото на новото творение, според казаното от Апостола: „който е в Христа, той е нова твар (2 Кор. 5:17)“³.

μεταποιεῖτε αὐτὸ εἰς κτίσμα)“.

¹ *Contra Arianos*, or. II (PG 26, 248B): „Така, ако и да чуваме в Притчи словото „създаде“, не трябва да мислим, че Словото е изцяло творение по природа (οὐ δεῖ κτίσμα τῆ φύσει ὄλον νοεῖν τὸν Λόγον), но че се е облякло в сътворено тяло (ἀλλ’ ὅτι τὸ κτιστὸν ἐνεδύσατο σῶμα), и че Бог го е създал заради нас (καὶ ὑπὲρ ἡμῶν ἔκτισεν αὐτὸν ὁ Θεός), след като заради нас му е приготвил тяло (Евр. 10:5), както е писано, за да можем чрез него да бъдем обновени и обожени (ἵν’ ἐν αὐτῷ ἀνακαινισθῆναι καὶ θεοποιηθῆναι δυναθῶμεν).

² *Contra Arianos*, Or. II; PG 26, 256 A: „Изреченото в Притчи, както казах, обозначава не същността, но човешката природа на Словото (ἀλλὰ τὸ ἀνθρώπινον τοῦ Λόγου σημαίνει). Защото, ако казва, че е било създадено за творенията, изглежда, че желае да обозначи не същността Си, но Своето домостроителство, извършено за творенията (ἀλλὰ τὴν εἰς τὰ ἔργα αὐτοῦ οἰκονομίαν γενομένην), което е вторично спрямо битието (ἄλλ’ οὐ δευτερόν ἐστι τοῦ εἶναι)“.

³ *Contra Arianos*, or. II (PG 26, 285A-C): „Защото, понеже първият път, който е чрез Адам (ἢ πρώτη ἢ διὰ τοῦ Ἀδάμ ὁδός), е бил загубен, и вместо към рая сме се отклонили към смъртта, и сме чули: «земя си, и в земята ще се върнеш (Бит. 3:19)», то поради това човеколюбивото Слово на Бога, по волята на Отец, се облича в създадена плът, така че тази [плът], която първият човек умъртви чрез престъплението, нея именно да оживотвори Сам чрез кръвта на Своето тяло, и да възстанови за нас един «нов и жив път», както е казал Апостолът, «чрез завесата, сиреч плътта Си (Евр. 10:20)». Като показва същото това в друго [послание], казва: «И тъй, който е в Христа, той е нова твар; древното премина, ето всичко стана ново (2 Кор. 5:17)». Ако пък се е явило ново творение, то е било необходимо някой да бъде пръв от това творение. Но пръв не можеше да бъде някакъв прост човек, който е само пръст (1 Кор. 15:47-49), каквито ние всички станахме поради престъплението. Защото хората станаха неверни при първото творение, и поради тях загина първото [творение]. Затова е имало нужда от някой, който едновременно да обновява първото [творение] и заедно с това да съхранява възникналото ново (χρεία δὲ ἦν ἄλλου τοῦ ἐνανεοῦντος καὶ τὴν πρώτην, καὶ τὴν καινὴν γενομένην διατηροῦντος). Така, не някой друг, но Господ човеколюбиво се създава като начало, тоест като път за

В богословието на св. Атанасий грехът е процес, противоположен на сътворението, своеобразно „разсътворяване“, и по тази причина единственото лекарство е „новосътворяването“ на човека, което може да бъде осъществено само и единствено от Твореца. От тази перспектива действителността на Боговъплъщението се явява като обективна необходимост – само Този, Който в древност сътвори от пръст човека, може да осъществи новото сътворяване на човешкия род¹.

В последния шрих от своето тълкувание св. Атанасий доразвива аргументацията си, като добавя и твърдението, че текстът от Притчи 8:22 се отнася не само за домостроителството в плът на Сина, но и за Неговото домостроителство и преди въплъщението, а по-конкретно, за пребиваването на Мъдростта в творението². Така Самоипостасната Премъдрост на Отец, бидейки Творец и Промислител, като снизхожда към сътворените неща, един вид „се създава“ заради тях, дарявайки им не само битие (ὕπαρχειν), но и благо-битие (καλῶς ὑπαρχειν), влагайки в тях своя отпечатък (τύπος) и представа за своя образ (φαντασία εἰκόνοσ αὐτῆς). В този смисъл в творението се открива определен „създаден отпечатък на Мъдростта“ (τύπος τῆς

новото творение (ἀρχὴ τῆς καινῆς κτίσεωσ κτίζεται ὁδός), и съответно на това казва: «Господ ме създаде като начало на своите пътища за своите дела (Прит. 8:22)», така че човекът вече да не живее съобразно онова първо творение, но доколкото е дадено начало на ново творение, и като имаме Христос като начало на [споменатите] пътища, нека да Го следваме Него, Който казва: «Аз съм пътят (Иоан 14:6)». И блажният Апостол, учейки ни в посланието до Колосяни на същото това, казва: «И Той е Глава на тялото, сиреч на Църквата; Той е начатък, първороден измежду мъртвите, за да има във всичко първенство (Кол. 1:18)»⁴.

¹ Anatolios, op. cit. p. 41. Авторът използва de-creation и re-creation съответно за изпадането на човека към небитието поради греха, и за неговото ново сътворяване при въплъщението на Словото.

² *Contra Arianos*, or. II (PG 26, 312B): Така единородната само-премъдрост на Бога е създател и устроител на всичко (ἢ μὲν οὖν μονογενῆσ καὶ αὐτοσοφία τοῦ Θεοῦ κτίζουσα καὶ δημιουργός ἐστί τῶν πάντων). «Защото всичко», казва Писанието, «в мъдрост си сътворил», а също и «Изпълнена е земята с Твоите създания». Обаче, за да не би възникналите неща само да съществуват (ἵνα δὲ μὴ μόνον ὑπαρχειν), но и да съществуват добре (ἀλλὰ καὶ καλῶс ὑπαρχειν), Бог е благоволил Неговата Мъдрост да снизходи към творенията, така че във всички тях общо и поотделно да вложи някакъв отпечатък и представа на Нейния образ (ὥστε τύπον τινὰ καὶ φαντασίαν εἰκόνοσ αὐτῆς ἐν πᾶσί τε κοινῇ καὶ ἐκάστω ἐνθεῖναι), та като бъдат умъдрени, да се явят като достойни дела на Бога.

Σοφίας κτισθείς), поради който отпечатък Самоипостасната Премъдрост говори с думите „Господ ме създаде“¹.

Заклучение

В заключение бих искал да поставя акцент върху подчертано христологическия характер на дебата между никейците и арианите относно значението на разглеждания старозаветен откъс. Не само александрийският епископ вижда в Притчи 8:22-25 библейско свидетелство както за Единодния и Единосъщен с Отец Син, така и за Неговото спасително домостроително възплъщение, но и арианите, въпреки своята неправилна Христология, не поставят под съмнение приложимостта на този текст към дебата за вечното битие на Сина на Отец. Този консенсус по въпроса за значението на това старозаветно място, обхващащ както православните, така и неортодоксалните групи, е категорично свидетелство, че древната църква е разбирала боговдъхновеността на Свещеното Писание като резултат от действителното участие на Духа при написването на свещения текст, от където като негова същностна характеристика се явява и наличието на една определена цел, която, въпреки множеството автори от различни епохи, обхваща и определя целия текст.

¹ *Contra Arianos*, ор. II (PG 26, 312C): „Понеже този създаден отпечатък на Мъдростта съществува в нас и във всички сътворени дела (τοιοῦτου τοίνυν τύπου τῆς Σοφίας κτισθέντος ἐν ἡμῖν τε καὶ ἐν πᾶσι τοῖς ἔργοις ὄντος), справедливо истинната и творческа Мъдрост, възприемайки върху себе си присъщото на нейния отпечатък (τὰ τοῦ τύπου ἐαυτῆς εἰς ἐαυτὴν ἀναλαμβάνουσα), казва «Господ ме създаде за своите дела». Защото това, което казва мъдростта в нас, същото това Сам Господ изрича като свое (ἃ γὰρ ἡ ἐν ἡμῖν σοφία εἶπε, ταῦτα αὐτὸς ὁ Κύριος ὡς ἴδια λέγει). И Той, бидейки създател, не се създава, но поради създадения негов образ в творенията (διὰ δὲ τὴν ἐν τοῖς ἔργοις εἰκόνα κτισθεῖσαν αὐτοῦ), Сам изрича това сякаш за Самия Себе си“.