



communitas
foundation

ХРИСТИЯНСТВО КУЛТУРА

Издава фондация „Комунитас“
София, бул. „Патриарх Евтимий“ 22
тел. 9815670

редакция

София 1000, бул. „Патриарх Евтимий“ № 22
Тел.: 981 0555

e-mail: hkultura@abv.bg

главен редактор:

проф. дфн Калин Янакиев

водещ броя:

проф. дфн Георги Каприв

редакционен екип:

проф. дфн Георги Каприв

проф. дфн Цочо Бояджиев

г-р Слава Янакиева

Николай Трейман

оформление:

Чавдар Гюзелев

Николай Киров

разпространение:

Стефан Банков

печат:

Печатница Digital Print Express.

През 2023 г. списание *Християнство и култура* излиза в 10 броя и се подготвя от два редакционни екипа.

Редакционният екип с главен редактор Момчил Методиев в състав Д. Спасов, Т. Николов и С. Керелезова подготвя шест броя и си поставя за цел да разглежда актуални и дискуссионни проблеми от областта на християнството и културата.

Редакционният екип с главен редактор проф. К. Янакиев в състав проф. Г. Каприв, проф. Ц. Бояджиев, г-р С. Янакиева и Н. Трейман подготвя четири броя с академична насоченост.

Списание е свободна дискуссионна територия. Не бива да се очаква, че публикуваните текстове се вписват в една единна (и единствено възможна) коректност. Материалите в списанието отразяват личните позиции на своите автори и независимо от възможните различия трябва да бъдат възприемани като покана за диалог.

Авторите изписват библейските имена съгласно традициите, възприети от вероизповеданията им, а теологическите термини от гръцки произход се изписват според възприетото от авторите и преводачите еразмово или византийско различие.

© „Християнство и култура“, 2023

Непоръчани от редакцията ръкописи и материали не се връщат и съхраняват.

Всички права са запазени!

Цена 5 лева.

Интернет издание с пълен архив на списанието:

www.hkultura.com

ISSN 1311 – 9761

ХРИСТИЯНСТВО

година XXII/2023/брой 3 (180)

съдържание

КУЛТУРА

Християнство и истина 5

Христос – Нова Пасха: пътят от Възкресение до Петдесетница о. Сава Кокучев

Паскал или за благогатта Владимир Градев

Мъртвостта на Господа о. Павел Събев

В памет на митр. Иоан Зизиулас 41

Евхаристия и свят митр. Иоан Зизиулас

Онтология на любовта: Патристичен прочит на
„Природата на любовта” от Дитрих фон Хилдебранг митр. Иоан Зизиулас

Онтологията в творчеството на Иоан Зизиулас
(митрополит Пергамски) Мартин Ганев

Християнство и философия 73

Разумната човешка душа според византийските философи Георги Каприев

Законът Йозеф Мария Бохенски

Християнство и история 88

Филип Меланхтон за образованието Вениамин Пеев

Християнство и съвременност 101

Трансформации на религиозното: социологически
концептуализации Теодора Карамелска

Галерия: Александър Иванов 117

Слово на Николай Трейман при откриването на изложбата „Егин живот”

ХРИСТИЯНСТВО КУЛТУРА

**През 2023 г. списание
Християнство и култура
ще излиза в 10 броя.**

Цени за абонамент в България:

За 12 месеца – 25 лева

За 6 месеца – 15 лева

Абонаментът може да бъде направен всеки следващ месец
на цена от 2.50 лв. за брой

Абонаментът може да се направи:

онлайн на адрес

www.roncalli-books.org

Книжарница за християнска литература „Ангело Ронкали”

тел.: (02) 981-0555, (0884)198693

roncalli@abv.bg

„Български пощи” ЕАД – кат. № 1866

<http://www.bgpost.bg/>

„Доби Прес” ЕООД

<http://www.dobipress.bg/>

Протоерей Сава Кокудев е главен асистент в Богословския факултет на СУ „Св. Климент Охридски“. Доктор по философия. Автор на редица статии в областта на патристиката и по актуални въпроси на Православната църква.

о. Сава Кокудев

ХРИСТОС – НОВА ПАСХА: ПЪТЯТ ОТ ВЪЗКРЕСЕНИЕ ДО ПЕТДЕСЕТНИЦА

Част I – Пентикостарен синопсис и първите три недели

В следващите страници ще се опитаме да извървим пътя между Възкресение Христово – Пасха, и светата Петдесетница с надежда да се докоснем до важните теми, които ни предлага Църквата в богослужебните четива. Ще се опитаме да схванем връзката между сотириологичните и христологичните аспекти на темата за Христос като Нова Пасха в светлината на есхатологията, но и връзката с икономията на Светия Дух, доколкото ние се намираме¹ в празничния период, завършващ с Петдесетница. Ще се опитаме да проследим как самото структуриране на ритъма на времето в календара на празниците и темите, подобно на неделите от Великия пост, разгръща във времето до Петдесетницата *учително* послание за нас. Това послание за нас е *водителство* на ума в църковното преживяване на *тайната* на вечната и Нова Пасха, Възкресението на нашия Господ Иисус Христос, явяващо ни връзката между икономията на Слово и икономията на Светия Дух.

Защо да се занимаваме с темите и четивата от този период? Първо, защото това е контекстът на времето, в което се намираме и преживяваме отново тайнственото събитие на Възкресението във връзката календар–време–църква. Основа на Свещеното предание е *присъствието* на Светия Дух в Църквата и тъкмо това вечно обновяващо се ядро на Преданието, тази икономия на Светия Дух, която протича между Първото и Второто пришествие, е времето, в което ние се намираме *сега*. Втората икономия ни дава перспектива и критерии за разбиране на *догматите* на Църквата, затова е много важно да изследваме автентичния критерий на Свещеното Предание. Нищо в Църквата не е случайно, още по-малко календарът, времето, празниците – те представяват символно-логосния контекст на преживяването на вярата от верните

¹ Статията умишлено се публикува в светлия период след Възкресение Христово, за да бъде лично адресирана към читателите в актуалния контекст на времето на църковния календар. По-наголу също се срещат подобни съотнасяния.

и от този контекст по един много естествен начин израства самото разбиране и усвояване на догмите на Църквата, които често се схващат като нещо чисто абстрактно. За черкуващия се християнин догмите на Църквата стават нещо разбираемо и *преживяно* в богослужението чрез множество символи и примери. Тайнствата на Църквата се преживяват като съчастие в една жива икона на вечността, те са свързани отново с икономията на Светия Дух, с разбирането за Осмия ден, с есхатологията. Затова ще опитаме да преминем през темите и четивата до Възнесение и Петдесетница, съчетавайки „методологията“ на Новопасхалния характер с пневматологичния аспект, т.е. връзката между двете икономии на спасението – на Словото и на Духа Свети.

Синоптичен поглед към Пентикостара

Нека първо да начертаем една обща схема на времето от Пасха до Петдесетница – време, което наричаме *Цветен триод* или *Пентикостар* – петдесет дни, започващи от Пасха и свършващи на Петдесетница, а преди това е Възнесението Господне, четиридесетте дни. Светлата седмица е отделен период на Пасхата: самата Пасха, както Старозаветната, така и Новозаветната, се чества цяла седмица и това честване се разгръща чрез различни степени. Във Възкресната Пасха празнуваме три дни на Възкресението (степен 3), след това продължава Светлата седмица (степен 7), след това имаме целия Цветен триод (степен 50). От друга страна стои нишката на *неделните* дни на Пентикостара. Съществува една особеност – първата неделя не се нарича Първа неделя след Пасха, а *Втора* неделя след Пасха, *Томина* неделя. Третата неделя е на светите мироносици, четвъртата неделя – на Разслабения, петата неделя е на Самарянката, шестата неделя е на Слепия, а седмата неделя е на отците от Първия вселенски събор. Между VI и VII неделя се пада Възнесение Господне, наричано често *Спасовден*.

По друг начин стоят нещата през Великия пост – там има Първа неделя на Великия пост, Втора неделя на Великия пост и така до *Седма* неделя, която е всъщност самото *Възкресение* – Неделя на Пасха, но след него имаме друго броене на времето. И в двата случая става въпрос за един и същи период от време, седем седмици (7x7). Последната неделя на Пентикостара обаче е *осма* – тук числото осем е много важно – *Осмата* неделя след Пасха наричаме *Петдесетница*.

Можем да разделим това време на две тройки (2x3), което ще обосновем малко по-голу. Може да приемем самата Неделя Пасха за *първа*, доколкото тя е начало на новото творение (*ден един*, книга Битие). Втората неделя се нарича *Анти-Пасха* или *срещу* Пасха (*ἀντί* – гр. „срещу“), а трета на светите мироносици, на първите *свидетели* на Възкресението. Другите три недели до Възнесение са на Разслабения (IV), на Самарянката (V) и на Слепия (VI).

Трябва да отбележим, че самата Нова Пасха, Новозаветната Пасха – Христовото Възкресение, празнувано в неделния ден – е предизобразена в Стария завет и по образа на Старозаветната Пасха се чества цяла седмица (срв. Изх. 12:15). В пасхалния канон на свети Йоан Дамаскин откриваме всички топоси

на Преданието, преподаващи *тайната*: Христос със Своята Жертва и Възкресение и Възнесение осъществява тази Нова Пасха-Преход, влизане в друго пространство, в небесното светилище², преминаване от земята към небето, от смъртта към вечния живот, влизане в един нов *ден*, който е над дните на седмицата. Ако си представим *седемте* дни на седмицата като едно колело, което се върти непрестанно от самото Сътворение, седемте дни на седмицата (събота, шабат, е седмият ден), то във Възкресението се осъществява тайната на Изхода от и *над* тези седем дни.

В четиридесет и първо слово на свети Григорий Богослов за Петдесетница³ се говори за този *осми ден*, Осмия ден *невечерен*. *Възкръснал рано в първия ден на седмицата*, казва Евангелието, *Христос се яви на Мария Магдалина...* (Марк. 16:9). В първия ден, „деня на слънцето“ в езическия календар, изгрява Слънцето на Правдата Христос. Първият ден на Възкресението измества честването на седмия ден, съботата. Старата Пасха е седмият ден, Новата Пасха е първи ден на новото творение. С това се свързва идеята за обновяването на целия свят и на творението и най-вече Адам, обновяване на цялото *човечество* в Христа.⁴ Христос е новото начало, начатъкът, *Първородният от мъртвите* (Кол. 1:18). Със самия възкресен ден започва ново начало в битието – този първи ден е денят на Новата Пасха, но в същото време той е *осми ден*: първи ден, който е осми ден, защото е излизане оттук и влизане в една друга реалност. Колелото на дните се движи в неизменен кръг, но в *кайроса* на Възкресната Пасха Христос влиза в някакво специално *небесно* време-битие (срв. Евр. 9:24).

Голготската жертва е принесена извън Йерусалим и в съботния ден за покой Той е *в гроба по плът и в ада с душата като Бог*⁵, за да възкръсне рано в първия ден на седмицата. Петък е денят за подготовка (παρασκευή) – Той се подготвя чрез Кръстната Жертва за тайнственото влизане в гроба и слизането в ада – и в първия ден на седмицата Той извършва ново движение, *друго* движение, движение във *вертикала*, излизане от седмичния кръг на дните в някаква друга реалност, *друго* битие⁶. Това битие се означава с името *ден Осми* или още *Ден невячерен*, казват отците на Църквата, това е Незалязващият ден, Денят на Новата Пасха, на вечната Пасха, като казва св. Йоан Дамаскин в Пасхалния канон⁷. Числото *осем* от самото начало има важно значение за времето между Пасхата и Петдесетни-



² Срв. Евр. 9:12; срв. Калин Янакиев, *Христовата жертва, Евхаристията и Църквата. Студии върху библейските основания*, Комунигас, 2017, гл. 2.2.

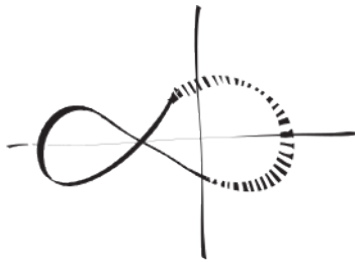
³ S. Gregorii Theologi, Oratio XLI In Pentecosten, *Patrologia Graeca* XXXVI, col 432b.

⁴ Срв. Янакиев, *Христовата жертва, Евхаристията и Църквата*, с. 314-323.

⁵ „Ἐν τάφῳ σωματικῶς, ἐν Ἄδου δὲ μετὰ ψυχῆς ὡς Θεός, ἐν Παραδείσῳ δὲ μετὰ ληστοῦ καὶ ἐν θρόνῳ ὑπῆρχες Χριστέ, μετὰ Πατρός καὶ Πνεύματος, πάντα πληρῶν ὁ ἀπερίγραπτος” – Тропар от Песен първа на възкресния канон на четвърти глас, който се среща и на Пасхалната полунощница и в чина на Проскомидията.

⁶ Срв. Янакиев, *Христовата жертва, евхаристията и църквата*, с. 216-220.

⁷ „Ὁ Πάσχα τὸ μέγα, καὶ ἱερώτατον Χριστέ, ὡ σοφία καὶ Λόγε, τοῦ Θεοῦ καὶ δύναμις, δίδου ἡμῖν ἐκτυπώτερον, σοῦ μετασχεῖν, ἐν τῇ Ἀνεσπέρῳ ἡμέρᾳ τῆς βασιλείας σου”, песен IX, *Orientalia christiana analecta* (Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1977), 221.122.



цата.

Числото осем (8) има дори чисто графично изразими значения, тук ще приведем няколко *мнемоневтични* примера, които ще свържем логически с идеята за Новата Пасха.⁸ Така например, ако бъде преобърнато от вертикал в хоризонтал (в проекция от 90°), 8 образува знака за

безкрайност (∞), което пък графично прилича на продължена буква ω (омега) от гръцката азбука. Омегата (ω) от своя страна е символично-логично и графично довършване на алфата (α) в знак за безкрайност (∞). Неслучайно Христос казва: *Аз съм алфата*, сиреч начало, и *омега* – краят, завършекът на този процес (Откр. 1:8,10). Христос е ипостасната пълнота на битието на Първия ген и Последния, безкрайния ген; на протологията и есхатологията; на началото и края – Неговата Нова Пасха е излизане от тези седем дни и заживяване за друго време, и за друго битие, настъпяване в друго жилище (срв. Иоан. 14:2), друго пространство, до което имаме достъп чрез и във Него (срв. Еф. 2:18).



Ето защо с числото осем завършва Петдесетницата: с него завършва *пророчески* период, профетичното време на Новата Пасха, което е Изход към битието на Осмия ген. Нека си припомним с какво е свързан празникът Петдесетница. От една страна, старозаветната Петдесетница е приемането на Закона на планина Синай (Втор. 19–20 гл.), а от друга страна, в Новия завет празнуваме изливането на Духа Свети (Деян. 2 гл.). Спомняме си пророчеството на Иеремия за сключването на вечния закон, написан в сърцата (Иер. 31:31–34) – той е начало на *тайните*, на тайнственото действие, на *присъствието* на Дух Светий в Църквата, което е начало на всички тайни на Църквата, начало е на *тайнствата* на Църквата, най-вече тайнството на Новия завет – Божествената *Евхаристия*, възпоменанието на Новата Пасха.

Важно е да държим в ума, да помним, че този период носи и разкрива пасхалния характер на 40-те дни. Самото число 40 също е символично⁹, то е число на *преминаването*, число на Пасхата. Четиридесет години Израил странства, за да достигне Обетованата земя; 40-те дни и нощи на потопа, в които Ноевия ковчег извършва *водна пасха*, преминава, носейки се над водите; 40-те дни пост на Христос след Богоявлението при Йордан – образ на Великия пост, който е Пасха и *кръщение*; 40-те дни на планина Синай, свързани с подготовката за *приемането* на Закона и *виждането* на Бога от Моисей¹⁰, но и от Илия, който също 40 дни пътува и постейки, се подготвя да достигне отново Синай, за да стане *Боговидец* (вж. III Царств. 19:8,12).

Тук се натъкваме на връзка с онова тайнствено събитие, предшествашо Страданията и Кръста Христови – боговидството и срещата на *Таворска-*

⁸ Вж. фиг. 1.

⁹ Интересно е, че математически 40 може да бъде изразено чрез числото 3 като сбор от $3^3 + 3^2 + 3^1 + 3^0 = 40$.

¹⁰ За Моисей срв. Изх. 20:21, Изх. 24:18, Изх. 33:11, Изх. 34:29.

та планина – понеже, доколкото неговата *неземна* светлина присъства през 40-те дни до Възнесението и се простира чак до гения Петдесетница, дори отвъд, *докле дойде* (срв. Мат. 10:23, 1 Кор. 4:5, 1 Кор. 11:26). На Тавор Христос предварително *явява* на своите ученици *неземната* слава на Възкресението (срв. Мат. 9:1-4,9; Марк. 17:1-3,9; Лук. 9:27.31; Иоан. 1:14), но когато след това те отиват *на планината, дето им бе заповядал Исус* (Мат. 28:16), Той открива *сиянието* на осмия ден, намирайки се едновременно и с нас, т.е. с апостолите, и *от този осми ден възвестява: Даде ми се всяка власт на небето и на земята* (Мат. 28:18). На 40-ия ден Той окончателно се отделя от *този свят*, но в същото време казва, дори до днес всеки новопокръстен чува това: *Аз съм с вас през всички дни до свършека на света* (Мат. 28:20).

Ето един от най-важните моменти, свързан с празника Възнесение – *изпитание* за нашата вяра е, че Той се възнася, „оставяйки“ този свят с думите *Аз съм с вас през всички дни* (Мат. 28:20), до края, до Пришествието и есхатона. С тези думи *завършва* икономията на Словото, домостроителството на Словото – с изпитание за нас, което ще завърши в края, когато *ще се разплачат всички земни племена и ще видят Сина Човечески да иде на небесните облаци със сила и слава голяма* (Мат. 24:30). Веднага обаче навлизаме в *подготовка* за домостроителство на Светия Дух, подготовка за приемане на *тайнствата* на Неговото присъствие-в-отсъствието, най-вече Евхаристията. Да не забравяме, че в църковното водителство и посвещение периодът на катехизация (оглашение), сиреч Великия пост, достига своята цел в Пасхата и Кръщението, за да премине след Възкресението в тайноводство, в *мистагогия*. Новопокръстените се въвеждат в тайните, в тайнствата на Църквата, и тук водеща роля има Евангелието на св. Йоан Богослов, което се чете на богослужение всеки ден след Възкресение Христово. То е *богословското* Евангелие, свидетелство и навлизане за верните в светотайнственото богословие, *мистичното* богословие на Църквата във времето на светлия период до Петдесетница.

Шестте недели до Петдесетница – обща типология

Осмият ден на Новата Пасха и изливането на Светия Дух – в „параметрите“ на тези два „полюса“ ще се опитаме да типологизираме двете тройки от шестте недели до Възнесение. Първите три – Неделя Пасха, Неделя Томина и Неделя на светите мироносици – ни уверяват в *реалността* на възкресението. Вторите три недели – на Разслабения, на Самарянката и на Слепия – са обединени около един образ, който е свързан с *водата*. Разслабеният така и не се потапя във водата за изцеление при *Витезда*, защото получава здраве от Извора на изцеления; Самарянката се намира до Якововия кладенец в *Сихем*, където среща Извора на Живата вода, а Слепия е *изпратен* от Божия *Пратеник* да се окъпе в *къпалнята Силоам*, което значи *пратен* (Иоан. 9:7), за да прогледне. В тези три образа срещаме едно много тайнствено разбиране за водата, която е светла и преобразяваща вода, изцеляваща вода, *просвещаваща* вода. Следва празникът на Възнесението и неделята на Отците от Първия вселенски събор, които свързваме с формулирането на вероизповедта на Сина Божий и цялата Света Троица. Накрая достигахме и до Петдесетницата,

до изливането на Светия Дух и Новозаветното откровение на Светата Троица, Откровение, откриване на Светата Троица в действие на домостроителното сливане на Светия Дух. Този Небесен Цар – Духът Свети, чрез Когото някога са говорили само отделни пророци¹¹ – сега снизхожда, аналогично на *кенозиса* на Словото, върху цялата Църква, и се носи над нея и я съгрива¹² със Своите божествени енергии, всъщност *ражда* Църквата в света, прави я да расте, прави я жив организъм, *одохотворява* Новата Лоза, съставляваща Тялото Христово *в света*, и *явява* Господ Иисус Христос отново на земята до Второто пришествие по един друг начин – в Неговото съборно *католично Тяло*. Затова Петдесетница наричаме рождения *ден* на Църквата.

В описаното дотук бихме могли да видим изпълнение на тайнствените думи на Христос за житното зърно (Иоан. 12:24), затова можем да опитаме да разгледаме връзката между следните неща: Новата Пасха, думите на Христос за житното зърно, Хляба на Живота и Новата Лоза. Това са трите елемента, които принасяме на панихидата – жито, хляб и вино – тогава, когато се случи нашата лична Пасха, преминаването на всеки един от нас, тогава принасяме тези три символа. Когато Христос умира и възкръсва, Той реализира основата на тези догматични символи, сиреч реалността на възкресението: *ако житното зърно, паднало в земята, не умре, остава си само; ако ли умре, принася много плод* (Иоан. 12:24). В този образ съзерцаваме и двояката Пасха на Христос, и Кръстната, и Възкресната: веднъж житното зърно, което пада в земята, или *слизането* в ада на Христос, понеже житното зърно е Неговото Тяло, и втори път – възкресението и покълването на новия *Клас* на Тялото Христово, което е велика тайна. Тялото Христово, макар и *едно* Тяло (α), след Възкресението дава живот и става основа на спасението на всички хора (ω) – в това се проявява Неговата *съборност*, то събира и оцелостява всички в Себе Си, в Своето единство и пълнота, за да ги съхрани и спаси за *осмия ден*. Христос е съборна личност, Която *въипостазира*, възприема цялата човешка природа, затова и когато възкръсва, Той възкресява Своето конкретно Тяло, но и много други възкръсват (срв. Мат. 27:52-53), цялата човешка природа в потенция, във възможност, би могла да се причисли към Тялото и Неговото Възкресение, всеки би могъл да се причастни и прикачи към Новата Лоза, Сам Той много ясно го казва в Евангелието (срв. Иоан. 15:1-8).

От една страна стои Житният Клас, а от другата страна е Лозата – и двата символа съдържат тази идея за множественост, която съставлява единство, за един организъм, който може да приеме в Себе Си много други малки организми. Те са образ на съборно Тяло от друг, по-висок порядък, способно да инкорпорира в Себе Си множество малки тела и да ги възкреси по този начин, да ги причастни и приобщи към *Своя живот*, към живота-вътре *в Себе Си* (Иоан. 5:26). От една страна стои Новата Пасха, това, което Христос *направи* за нас, икономията на Словото. От друга страна е Петдесетницата и икономията на Светия Дух,

¹¹ Срв. „И в Светия Дух, Господа, Животворящия, Който от Отца изхожда, Комуто се покланяме и Го славим наравно с Отца и Сина, и Който е говорил чрез пророците“, *Никео-Константинополски Символ на вярата*, чл. 8.

¹² Срв. Бит 1:2, Еф. 5:29.

сиреч битието на Църквата, еклисията, в което ние реализираме нашата съпричастност и можем да бъдем причастни на живота в Христа. Спасението е извършено веднъж и завинаги в Христос, но за да бъдем *ние* спасени в Христос, ни е необходима икономията на Светия Дух. Без Него и Неговата Църква ние оставаме извън това спасение – не сме се възползвали, не сме вкусили от него, не сме част от него, то остава просто една *възможност* за нас.

Тайната на съборното Тяло се отнася и до Христос, и до Църквата, по-точно до свещения *брак* между Христос и Църквата, извършен чрез смъртта и възкресението Христово (срв. Еф. 5:25-32). Една важна идея е тази за *Часа на Христос*, времето, кайроса. Положеното четиво веднага след Светлата седмица, след Томина неделя, е Евангелието за сватбата в Кана Галилейска – мистично отражение и претобраз на спасението в мистичния брак между Жениха Христос и Църквата.¹³ Ето още един паралелизъм – във Великата седмица съзерцаваме царския чертог (срв. Пс. 44:9-16) и очакваме като десетте девизи посещението на Христа в *Последованието на Жениха*. Чертогът се отваря и готовите влизат на сватбата, както девизите от притчата (Мат. 25:1-13). В *Кана Галилейска*, в началото на тайните, Христос казва: *още не е дошъл часът Ми* (Иоан. 2:4), но този час ще дойде, когато претобразите се изпълнят и Старата Пасха премине в Нова Пасха. Дните до Петдесетница са мистагогично *посвещение* на кръстените, посвещаване на Църквата в тайнствата, посвещаване на Невестата в Новия закон. Старият закон принадлежи на старата Петдесетница, а Новият закон принадлежи на Духа, той е Закон на Христовата Любов, на вечната любов. Христос се е венчал за Невестата и сега Невестата се просвещава. Кръстените са приети в *тялото* на Църквата и Евхаристията като мистично ядро е свидетелство на *реалността* на мистичния брак на Христос и Църквата, на онази Трапеза на вечната Кана – не в Галилея, а в Горния Йерусалим.

Първите три недели

В какво ни уверяват първите три недели: самата неделя Пасха, неделя антипасха, наричана още Томина, и неделата на светите жени мирноносици? Да погледнем към евангелските четива: утринното Евангелие на Пасха свидетелства за Възкресението, за тайната, научена от жените мирноносици, които първи Го виждат възкръснал, но и за *ангелите*. Една от емблематичните икони на Възкресението Христово е иконата с ангелите, сочещи към празния гроб.¹⁴ Възкресението се е случило тайнствено, невидимо за ума и очите, но ангелските посредници меж-



¹³ Срв. Янакиев, *Христовата жертва, Евхаристията и Църквата*, с. 208-212.

¹⁴ Напр. известната фреска „белия ангел“ от Милешево XIII век, вж. фиг. 3, достъпно онлайн на: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Beli_andjeo2.jpg (07.04.2023).

ду небето и земята свидетелстват и възвестяват *радостта на Евангелието* (срв. Мат. 28:6, Марк. 16:6, Лук. 24:6). В самата Пасхална нощ четем Пролога на Евангелието според Иоан 1:1-18, възвестяващ цялата икономия на Словото и битието на Словото като истински Бог, на Словото като *светлина* и живот на всичко, което съществува, и спасение на чедата Божи, но и с възвестяване на изпълнението, допълването на закона – *Законът бе даден чрез Моисея, а благодатта и истината произлезе чрез Исуса Христа* (Иоан. 1:17).

В същото време започва четенето на книга *Деяния апостолски*, с което навлизаме в повествованието за битието на Църквата, за живота на Невестата. Втората неделя Томина представлява продължение на Евангелието и на повествованието за Възкресението¹⁵ – явяването на Христос през затворени врати на учениците, специално устроено повторно идване при Тома за уверение в реалността на Възкресението и предложение за тайнствено *докосване*, за причастие към спасителните прободени ребра (Иоан. 20:27). Тук отново се натъкваме на един тайнствен и учудващ момент, изясняван от песнопенията, от химнографията за празника на Томина неделя: *Тома, който не вярваше и се съмняваше чрез своето гръзнено любопитство, се докосна до ребрата на Спасителя и по тоя начин стана богослов*¹⁶. Каква интересна идея за *богословието* – този, който има *съприкосновение* с тялото Христово, той е станал богослов и той *изповядва* вярата заради нас, възкликвайки с най-кратката вероизповедна формула *Господ мой и Бог мой* (Иоан. 20:28)! Малко по-нататък светите апостоли Тома и Йоан са съпоставени в докосването си до гърдите на Спасителя – единият (св. Йоан) възлага на гърдите на Словото (срв. Иоан. 13:23), за да стане *Богослов*, а другият (св. Тома) доказва възкресението и става *мистагог*, тайноводител.¹⁷

Ако разгледаме *символите* на вярата на Църквата, ще видим как най-древните започват точно с един такъв синтезиран кратък вариант, с едно *Томино богословие*, което се разгръща – например изповеданието на *формулата ΙΧΘΥΣ*¹⁸. По един мистичен начин Тома в съприкосновението с ребрата на Спасителя се *вгражда* като суха пръчка в Тялото Христово, защото *прободеното* ребро е символичното място, от което тайнствено *произраства* Новата

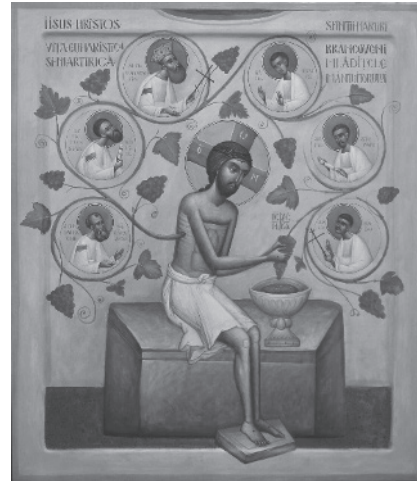
¹⁵ Четивото на Томина неделя (Иоан. 20:19-31) е повторение и допълнение на самия откъс от четивото на вечернята на Неделя Пасха (Иоан. 20:19-25), което обичайно се чете на различни езици.

¹⁶ „Ὁ τοῦ παραδόξου θαύματος! ἀπιστία πίστιν βεβαίαν ἐγέννησεν· εἰπὼν γὰρ ὁ Θωμᾶς· Ἐὰν μὴ ἴδω, οὐ μὴ πιστεύσω· ψηλαφήσας δὲ τὴν πλευράν, ἐθεολόγει τὸν σαρκωθέντα, τὸν αὐτὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ· ἐγνώρισεν ὡς πεπονθότα σαρκί· ἐκῆρυξε τὸν ἀναστάντα Θεόν· καὶ ἐβόησε λαμπρᾷ τῇ φωνῇ· Ὁ Κύριός μου καὶ ὁ Θεός μου, δόξα σοι” (курсив мой) – Първа стиховна стихира на празника, гл. 4, достъпно онлайн от <https://digitalchantstand.goarch.org/> (07.04.2023).

¹⁷ „Ὁ τοῦ παραδόξου θαύματος! Ἰωάννης στήθει τοῦ Λόγου ἀπέπεσε, Θωμᾶς δὲ τὴν πλευρὰν προσψηλαφήσει κατηξιῶθη· ἄλλ’ ὁ μὲν, ἐκείθεν φρικτῶς Θεολογίας βυθὸν ἀνέλκει, τὴν οἰκονομίαν· ὁ δὲ, ἤξιῳται μυσταγωγῆσαι ἡμᾶς· παρίστησι γὰρ τὰς ἀποδείξεις τρανῶς τῆς Ἐγέρσεως αὐτοῦ, ἐκβοῶν· Ὁ Κύριός μου καὶ ὁ Θεός μου, δόξα σοι” (курсив мой) – Трета стиховна стихира на празника, гл. 4, достъпно онлайн от <https://digitalchantstand.goarch.org/> (07.04.2023).

¹⁸ Древната анаграма, изразяваща базисната вяра в Господ Исус Христос като Син Божий и Спасител (ΙΗΣΟΥΣ ΧΡΙΣΤΟΣ ΘΕΟΥ ΥΙΟΣ ΣΩΤΗΡ), която графично наподобява *алфа*, а немоневтично и катехизично може да се изрази на български като Р.И.Б.А. по следния начин: **Х**ристос (2) / **И**сус (1) / **Б**ожий Син (1) / **С**пасител (3). Нека обърнем внимание на числата в скобите, които означават позицията на анаграфичната буква в гумите – оказва се, че позициите изразяват числово основните догмати на Църквата: христологичен – 2 природи в 1 ипостас, и триагологичен – 1 същност в 3 ипостаси. Интерпретацията е предложена тук единствено като немоневтична и катехизична техника, вж. фиг. 3.

Лоза. Съществува иконография на Христос – Нова Лоза, в която Спасителят е застанал на Гроба-олтар и изстисква в Чаша грозд от Лозов клон, покарал от прободеното Му ребро.¹⁹ Реброто на новия Адам е мястото, от което се ражда новата Ева, от което произлиза Църквата-Лоза. Както старата Ева е взета от реброто на Адам – по аналогичен начин Христовата Невеста е взета от реброто на Новия Адам. Тома по един мистичен начин, казвам песнопенията, влиза в съприкосновение-причастие с прободеното ребро, от което изтичат тайнствата на богословието, а именно гвете струи – водата и кръвта, сиреч Кръщението и Евхаристията. По този начин той също се уверява и утвърждавайки вярата си, бива отново причислен, присаден на Новата Лоза. Евангелието казва, че към момента на явяването при затворени врати²⁰ всички апостоли са отпаднали и стоят заключени поради страх от юдеите (Иоан. 20:19), разбягали са се при Кръста²¹ и Христос им се явява, за да ги причисли отново, да ги върне отново във вярата, да ги приобщи отново в този мистичен организъм на Невестата, т.е. Църквата.



Такова е посланието на Втората неделя Томина, която ни уверява в реалността на възкресението на тялото Христово, което е истинско тяло, човешко тяло и човешка плът – но такава плът, която е съединена с Божеството и със смъртта си смъртта е умъртвила²² и която вече не се подчинява на законите на този свят. Той може с Тялото Си да минава през вратата, няма нужда да се храни, защото вече не може да умре, не може да огладнее, но вкухва храна заради общението с учениците. Христос им каза имате ли тук нещо за ядене (Лук. 24:42), за да ги увери, че Той не е дух, че има плът и кости, а от друга страна, да влезе в общение с тях чрез тази храна. После при Лука и Клеопа Той като Непознат преломява хляба и им подава, т.е. отново извършва такава евхаристия, едно хлеболомение-общение с тях, в което те го разпознават. Апостолът пък ни съобщава за това, че чудесата, които Христос е вършил, започват да се вършат чрез апостолите: Петър минава и сянката му изцелява (Деян 5:15); те стават гонени (Деян. 5:17-18), новородената Църква е преследвана, както някога Новородилия Се Младенец (срв. Мат. 2:13).

В третата неделя чуваме Пасхалното евангелско четиво (Лук. 24:1-12), което се повтаря в кръга на утринните неделни евангелия (IV възкресно) и отново се връщаме на образа на мирносоциите, които ни уверяват в реалността на

¹⁹ Иконата е дело на Иоан Пона от Румъния, вж. фиг. 4, достъпно онлайн на: <https://orthodoxartsjournal.org/the-new-romanian-masters-innovative-iconography-in-the-matrix-of-tradition/> (07.04.2023).

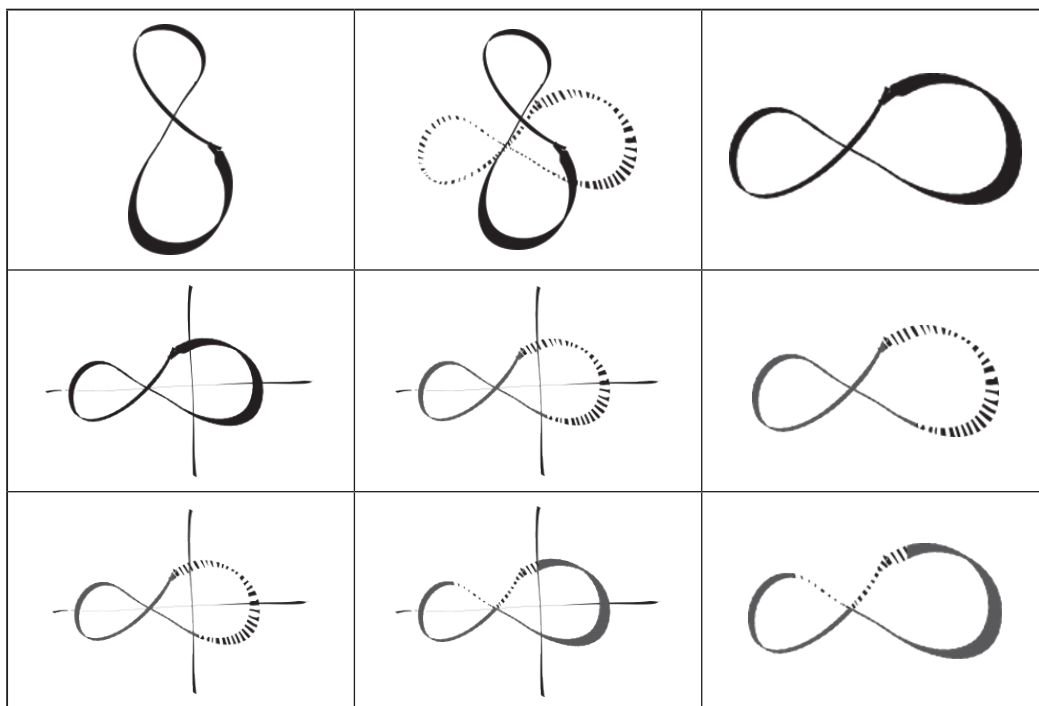
²⁰ На богослужението на Томина неделя отново се поставят вратите на иконостаса, вж. Туник, С.И., 1980, с. 503.

²¹ „И казва им Исус: всички вие ще се съблазните поради Мене през тая нощ; защото писано е: „ще поразя пастира, и ще се пръснат овците“ (Марк. 14:27, срв. Зах. 13:7).


²² „Χριστός ανέστη εκ νεκρών θανάτω θάνατον πατήσας ...” – из тропара на Възкресение Христово.

Възкресението, но и в същото време става въпрос за неверието: *техните думи им се показаха празни, и не им повярваха* (Лук. 24:11). Апостолите не вярват на жените, а Христос се явява първо на *жените*, явяването се извършва чрез градация – на Мария Магдалина, на другите жени мироносици, на Лука и Клеопа, накрая на единадесетте и най-накрая на Тома – и през цялото това време тайната е оградена и обгърната от *неверието*. Христос Се явява и на Петър *отделно*, за да го възстанови в чина апостолски с трикратно изповядване на любовта (Иоан. 21:15-19). *Деяния апостолски* повествуват за разгръщането на живота в Църквата и *харизмите* на Духа Свети – ръкополагането на *дяконите* в служението на трапезите, а апостолите в дяконията на *словото*, за да явят заедно пълнокръвния живот на Църквата като *трапеца* и *икона* на вечността. Ето така първите три недели ни уверяват в реалността и ни въвеждат в *тайната* на Възкресението.

(следва продължение)



Фиг. 1: Алфа и Омега в 8 – графично-мнемоневтично представяне

| | |
|---|---|
|  | <p>ΙΧΘΥΣ РИБА</p> |
| <p>Христос (2) Иисус (1) Божий Син (1) СпАсител (3)</p> | <p>Христологичен догмат: 2 природи в 1 ипостас Триадологичен догмат: 1 същност в 3 ипостаси</p> |

Фиг. 2: Алфа и ΙΧΘΥΣ (РИБА) – графично-мнемоневтично представяне



Фигура 3: Възкресение Христово – „Белият ангел” (Сърбия, Милешева, XIII век)

Проф. Владимир Градев преподава теория на религията в специалност „Културология“ на Софийския университет „Св. Климент Охридски“ и „Философия на религията“ в Нов български университет. Основните му изследователски интереси са в областта на философия на религията, съвременната философия, културологията и политическите науки. От 2001 до 2006 г. е посланик на България при Светия престол и Малтийския орден. Главен редактор на сп. „Философия“. Автор е на книгите *Силите на субекта. Опит върху философията на Мишел Фуко* (1999), *Прекъсването на пътя* (2000), *Политика и спасение* (2005), *Между абсолютното тайнство и нищото* (2007), *Това не е религия* (2013), *Излизания* (2015), *Разпознавания. По пътищата на душата* (2017), *Приближавания* (2019). Настоящият текст е част от преговора към предстоящото издание на Фондация „Комуникас“ *За благодатта* на Блез Паскал, което излиза по случай 400 години от неговото рождение.

Владимир Градев

ПАСКАЛ ИЛИ ЗА БЛАГОДАТТА

... без Мене не можете да вършите нищо...
Иоан. 15:5

Какво е благодат? На гръцки думата *χάρις* (лат. *gratia*) означава чар, дар от боговете (от трите грации или *χάριτες*) човек да се харесва, да очарова другите със своя вид, обноски, говор. *Χάρις* е „крилатата лекота“, за която говори *Федон* на Платон, тайнствена духовна сила, която дава усещане за освобождаване от тежестта на материята, от затвора на тялото и света. От чар значението на *χάρις* (съответно и на *gratia*) през Късната античност става и благодаяние, при което някой дава някому нещо безвъзмездно не за да получи друго в замяна, а за да помогне, за да гари удоволствие и радост.

В юдейската Тора *хен* (חן) посочва Божията благосклонност към избрания народ. *Χάρις* – думата е използвана в Новия завет най-вече от апостол Павел – влиза в християнството със значението на Божия благодат. Бог е неизчерпаем източник на дадения свършено свободно дар, който обновява, преобразува, спасява човека. Богатството и многообразието на благодатта явяват Неговата любов и безмерна щедрост в опрощението на греховете, духовните дарове (гр. *χάρισμα*), вътрешните и външни помощи, с които Той обръща към Себе Си човека и го води към вечния живот. Благодатта предпазва и насочва, въздига душата, дава сила да се върши добро, утешава, сменя тревожността, вдъхва надежда. Състоянието на благодат е живото присъствие на Бог в човека, което преобразява и дарява нов живот, като изпълва ума с вяра, а сърцето с надежда и любов.

Бог е безкрайно свършен, човекът – краен, но той не е само телесна твар, а пресичащи се материя и дух. Сътворен по Божи образ и подобие, човекът е

sarax Dei, способен на Бог, може да общува духовно с Бог. Но тъй като умът и волята са крайни и слаби, невъзможно е сами, със собствени сили, да открием истината и благо. Само Бог може да ни помогне, само Той запълва разрыва между естествено и свръхестествено, въздига ни над нас самите, над естествените ни сили, прави ни способни за това общуване. Благодатта е именно това тайнствено, свръхестествено въздигане на човешкото над самото него.

Свръхестествена, благодатта е налице, когато нашите действия и жестове са толкова противоположни на спонтанния ни порив и нагласа, че очевидно не идват от самите нас. Тя се проявява, когато грижата за другите ни кара да забравим собствения аз, когато останем ведри и спокойни в изпитанието и неправдата, когато посред нещастията в нас внезапно бликва скрита и силна радост, когато вътрешната сигурност за Божието присъствие ни дава усещане за мир и ни освобождава от субективната илюзия и външната обусловеност. Тази съкровена сигурност е в средоточието на благодатта.

Какво, значи, е благодатта? Тя е щастливо отношение с Бог. Инициативата е на Бог, Той винаги изпреварва човека, както възкликва псалмистът: „Моят Бог, Който ме милува, ще ме превари”¹. Бог, Който не изисква подчинение, а търси желание и любов. Цялата Библия е история на отношението (предадено, подновено, отново предадено, забравено, възстановено...) между Бог и човек: успешно, то е щастлива изненада и за двете страни. Благодатта, като всяко щастливо отношение, не е пропорционално следствие на началното условие. Тя не заличава естествените качества и възможности, но ги усъвършенства, усилва, улеснява. Благодатта не насилва магически природата, а действа във и чрез силите на душата. Тя не заличава свободата на волята, но я движи изотвътре с духа на любовта.

Какво точно е взаимоотношението между Бог и човек, между необходимостта от благодат и свободата? Цялата западна теология се колебае между Божието предопределение и човешката заслуга и е бележка под линия към свети Августин, Учителя в благодатта (*Doctor Gratiae*).

Теологията в средновековните школи свързва истините на вярата с понятията и силогизмите на философията, вземайки я за своя „служиня”. Философията служи на теологията, като защитава аргументирано християнската религия срещу друговерците и еретиците, показвайки съгласуването на истините на вярата с тези на науката.

Няма ли опасност обаче истините на откровението да избледнеят и дори отстъпят пред строгото рационално мислене? От самото начало спекулативната теология среща силна съпротива, достатъчно е да си спомним за изправянето на свети Бернар срещу рационализма на Абелар. Мнозина други отхвърлят схоластиката и изследват исторически богословските пробле-

¹ Пс. 58:11.

ми: какво казва Писанието за тях, какво е тълкуването на Отците, какви са решенията на съборите и папите. Така, разглеждайки историята на християнската традиция, те изясняват и обосновават учението на Църквата.

След Реформацията съпротивата срещу схоластиката става още по-ожесточена и болезнена: тънките схоластични разграничения и усложнения дават допълнителни основания на Лутер и неговите последователи да скъсат с католицизма.

Богословите през Средновековието провеждат с възхитителна виртуозност своите анализи и диспути, които остават затворени в школите. Печатната книга и Реформацията променят ситуацията, богословските проблеми и дебати достигат до широката публика, религиозните автори, които започват да пишат и на родния си език, все по-често изоставят формалното и абстрактно изложение за един по-разговорен и литературен стил. Не трябва също да мислим, че споровете за благодатта са отвлечени концептуални игри, тънки логически софизми, непримирими интелектуални съперничества: под доктрината неизменно бушува личният духовен опит и своеобразен начин на мислене.

Протестанти и католици воюват с оръжие за териториално нагмощие, а с перо в ръка за спечелване на душите. През XVII век борбата на идеите не е само между католици и протестанти, а и между самите католици, сред които постепенно се очертават и сблъскват две течения. Едното, представлявано основно от йезуитите, е на християнския хуманизъм. То е по-оптимистично, изпълнено с доверие в човека, който е способен, ако бъде правилно насочен от Църквата, да достигне благо и Бог. Заради това доверие в силите на човека то е обвинявано от своите опоненти, че изпада в старата пелагианска ерес. Другото, свързвано с янсенистите, е по-песимистично. То е убедено, че човешката природа е дълбоко покварена от първородния грях и само с помощта на благодатта човек може да избегне злото. Янсенистите са обвинявани от йезуитите, че са заразени от лутеранството, според което първородният грях напълно извращава и „поробва“ свободната воля на човека. Дебатът се развива в общия климат на все по-автономното развитие на науката и философията. Силно влияние му оказват и политическите процеси. Залогът на дебата е чий е авторитетът както в Църквата, така и в обществото.

Темата за благодатта поставя на преден план въпроса за отношението и взаимодействието между Бог и човек. Проблемът не е само теологически, но и антропологически. Средновековният теоцентризъм отстъпва на модерния антропоцентризъм. Познанието на Бог е все повече познание на човека или по-точно – познаването на човека е необходимо за вярното познаване на Бога. Декарт започва с откриването на своя автономен аз и се издига до доказването на Божието съществуване. Паскал също започва с познанието на човека, за да мине от истините на разума към тези на откровението.

Йезуитите имат живо чувство за модерност. Те знаят, че светът се променя и че тяхната мисия е да го евангелизират, да използват динамиката на промяната, за да го насочат към Бог. Оттук и тяхното „пригаждане“ (*accomodatio*) към условията и обстоятелствата на този свят. Това „пригаждане“ не е капитулиране пред света. То е преди всичко осъзнаване на реалността *telle quelle*, т.е. сложна, многостранна, морално противоречива реалност, в която те се движат, без да се отъждествяват с нея, като се стремят изотвътре да ѝ повлияят и да я променят, разплитайки гъвкаво, търпеливо, постепенно нейните възли: това е линията на тези „воини на Христа“ от св. ИзгнатиЙ Ло-йола до папа Франциск гнес.

Йезуитите през XVII век ясно и отчетливо осъзнават, че векът е на Декарт, т.е. на индивида, който знае своята стойност и автономност и използва разума, за да се наслаждава пълноценно на увеличените от научните открития блага на този свят. Оттук и вниманието им към желанията и възможностите на човека, вземането предвид на мотивите на неговите действия, представянето на християнството, така че то да не шокира разума. Оттук и тяхната прословута казуистика, която търси да помири принципите с конкретните случаи, нормите с изключенията, защото йезуитите добре разбират, че в епоха на свободната мисъл и свободните нрави опасността Църквата да не постигне нищо, е съвсем реална, ако тя изисква твърде много от погълнатите от своите дела и наслади люде: придворни, военни, либертини, буржоа...

Според йезуитите Божията благодат действа така в живота на човека, както разумът я познава и описва нейните действия и свойства. Несъмнено, Божиите решения и действията в душата остават тайни, ала те не са ирационални, а свръхрационални и тяхната светлина е твърде силна за човешкото умозрение. Затова теологията трябва да ги изложи по такъв начин, че да позволяват на логиката на разума да се съгласува с божествената истина.

Янсений и неговите последователи от Пор Роял, където са най-блестящите умове на епохата, нямат доверието на йезуитите, че философията може и трябва да служи на вярата. Те се изправят против основаването на теологията на *ratio*, на разума, който, смятайки се за автономен и пълноценен, се възгордява и претендира да казва истината на откровението. Така теологията пропада във философската суета и нищета. Вярата, безспорно, се нуждае от разума, но за да проникне по-добре в значението на Писанията, Отците, Сборите. Янсений заявява, че е само историк, предаващ и разясняващ казаното от свети Августин, което е и ортодоксалното учение на Църквата.

Така, от едната страна, йезуитите изследват това, което разумът, просветлен от вярата, може да каже за благодатта, а от другата, янсенистите търсят онова, което традицията е прояснила за нея. Диалогът изглежда невъзможен, защото философът и историкът не говорят един език.

Теологията на йезуитите е „нова“ и Паскал непрестанно го повтаря: когато става дума за християнското учение и живот, за него новост и модерност са

признаци на заблуда. Физикът Паскал знае, че в областта на точните науки древните са деца спрямо модерните и отстоява прогреса в науката. Християнинът Паскал знае, че откровението е съкровище, чиито спасителни истини са дадени веднъж завинаги в началото на озарената от Въплъщението история (предговор към *Трактата за празното пространство*). Неизменността на вярата е знакът, по който се разпознава истината. Вярващите, съзнава Паскал, са изправени пред ново езичество и неверие, както първите християни са били изправени пред старото.

Трагическото величие на конфликта е това на самата християнска мисъл, която трябва да се утвърждава винаги същата в непрестанно променящ се свят, призвана да единява двете изисквания на пригаждането и верността.

В *Съчиненията за благодатта* Паскал се стреми със своя геометричен метод и с внимателния прочит на Писанието, свети Августин и Съборните решения да направи диалога между различните страни възможен. За целта той не се обръща към „сърцето“, а към разума, като търси рационално да обоснове тайните на вярата, за да бъдат те защитени от ересите на времето. Негово основно убеждение е, че вярата не противоречи на разума, защото „е над, а не против“ него (Бр. 265). Разумът е неспособен сам да намери началата на теологията, които единствено Божието откровение може да даде, но щом веднъж ги съзре, може и трябва да изведе от тях последователно необходимите заключения, като изключи всяко несъвместимо с положените принципи твърдение. Паскал използва „общия разум, най-споделеното нещо на света“², за да достигнат неговите аргументи до „почтения човек“ (*honnête homme*), защото богословието за него не е академично препитание, а храна за всеки достоен ум. Затова в *Съчиненията* той е прецизен и умерен, правещ убедително и привлекателно учението за благодатта. Строго и внимателно, същевременно ясно и достъпно, Паскал изяснява най-мъчните и сложни богословски проблеми, за да бъдат те от духовна полза за всеки търсец ум.

Двата основни въпроса на спора за благодатта са възможността за изпълнението на Божиите заповеди и предопределението, те са в центъра на вниманието и на *Съчиненията*.

Паскал започва с граматически, логически и теологически анализ на решението на Тридентския събор: „Заповедите не са невъзможни за праведните“, и показва, че лошото тълкуване на това твърдение води до заблуждение. Решението на Събора е взето против протестантите, които отричат свободната воля и твърдят, че никой човек (включително и праведният) не може да изпълнява заповедите, т.е. няма силата да върши добро. Оттук и отрицателната формулировка на Събора: „не са невъзможни“. Паскал показва, че йезуитите погрешно разбират това двойно отрицание като положително твърдение: „Божии заповеди са винаги възможни за праведния“. Йезуитите твърдят, че всеки християнин получава с кръщението достатъчна бла-

² Виж първото изречение на *Разсъждение за метода* на Декарт.

годат и единствено от неговата свободна воля зависи дали и как ще използва този постоянен Божия дар.

Според Паскал обаче полученото с кръщението оправдание само премахва греха, не и греховността на човешката природа, и без специалната Божия помощ праведният (кръстеният) не може сам да стори необходимото за спасението. За Паскал християните са, ако използвам едно съвременно сравнение, като прохождащи деца, които обичащият ги баща хваща за ръка на улицата, за да ги предпази от колите. Те са избавени за момента, но им липсва силата и уменията да пресекат сами пътя и за да продължат да вървят, им е необходима бащината помощ: във всеки един момент те трябва да бъдат държани за ръка и насочвани от своя родител.

Грешката на йезуитите е, изяснява Паскал, че противопоставят на протестантската абсолютна невъзможност за изпълнението на заповедите абсолютната възможност за тяхното съблюдаване. Възможността е налична, но не „винаги“, а „понякога“: тогава, когато е налице специалната Божия помощ, т.е. действителната благодат, и за праведните не е невъзможно да изпълняват заповедите. Заблуджението на йезуитите се дължи на това, че те смятат, че „всичко, което не е невъзможно, е винаги възможно“, докато дори според „правилата на граматиката“ да не бъде нещо невъзможно, означава, че то само понякога е възможно, т.е. че зависи от условие, в случая действителната Божия помощ.

Йезуитите, продължава Паскал, не отчитат, че вследствие на първородния грях човек няма повече силата сам да изпълнява заповедите, тъй като сластолюбието непреодолимо привлича човека към измамното благо и го прави неизбежно роб на греха. Човек може да устои на изкушението и греха, както повеляват заповедите, само ако благодатта му даде силата за това. Праведните могат следователно да бъдат добродетелни, оборва Паскал тезата на протестантите. Ала те не притежават необходимата сила винаги да са такива, както твърдят йезуитите. Веднъж дадена, Божията помощ съвсем не е достатъчна и завинаги: във всеки миг е необходима специална Божия намеса, ефективно действие на благодатта, за да постъпва християнинът добре, за да бъде праведният праведен.

Разсъждението върви по тесния път между протестантската Сцила и йезуитската Харибда. Паскал отхвърля протестантското учение, което абсолютизира греховността на всяко човешко действие, но развенчава и йезуитското доверие в човешките способности. Той доказва, че грешката и на едната, и на другата страна е в едностранчивото разглеждане на проблема, и показва, че двете твърдения могат да бъдат уравновесени и дори съгласувани. За това е необходимо да се осъзнае, че те произтичат от две различни състояния: преди и след грехопадението, че те се дължат на два различни субекта: човека преди и след грехопадението.

Преди грехопадението свободният избор на Адам е едновременно насочен към доброто и злото и единствено от него зависи кое от двете ще избере. Бог при

сътворението, вместо да се държи като своеволен деспот (както смятат протестантите), дава на Адам свободната воля да избере дали да се подчини, или не на заповедите, както и достатъчна благодат, за да има силата да ги изпълнява. Човекът, останал сам, без Бог след грехопадението, е в плен на себелюбието и сластолюбието, които го отдалечават от Божията любов и неотклонно го насочват към измамния образ на едно празно и гибелно благо. Ала нито протестантите, нито йезуитите различават „двете състояния”: преди и след грехопадението. Едните абсолютизират грехопадналата природа на човека, а другите я пренебрегват. Двете състояния не са напълно противоположни, както твърдят протестантите, защото сътворената по Божи образ и подобие природа продължава частично и скрито да присъства в човека. Всъщност не става дума дори за две последователни състояния, а за два различни субекта в човека: единият е в основа на слабото, тленно, паднало и извратено съществуване, докато другият субект, в когото действа благодатта, преобразува и възражда духовно човека. (Тази двойственост на човека съответства на двойствената природа в Исус Христос). В тази двойственост е голямата новост на Паскал. Не един (както при Декарт), а два субекта изграждат личността, чиято идентичност трябва да бъде мислена като различие и която се осъществява в напрегнатата среда между похотта и любовта, между природата и благодатта.

Протестантите и йезуитите виждат обаче не два, а само един субект: напълно неспособен на добро според първите; напълно способен според вторите. Докато човешкото действие трябва да се разбира, показва Паскал, като резултат от взаимоотношението между два субекта: единия – място на природата, а другия – на благодатта.

Отношението между двата субекта, между природата и благодатта, е съществената тема на *Съчиненията*. Най-прочутите фрагменти на *Мислите* върху нищетата и величието на човека са великолепни нейни вариации.

Докато потокът на благодатта тече в нас, полята са зелени, делата плодотворни, когато той спре, настъпва „сухота” (*sècheresse*), пуста земя, където нищо не расте. Благодатта е необходима, значи, не само в настоящето, но и в бъдещето. Как праведният в даден миг може да бъде праведен и в следващия не? Как той може да устои на себелюбието и сластолюбието и да постои в изпълнението на заповедите, в добродетелта?

Отговорът на тези въпроси не е труден нито за протестантите, нито за йезуитите.

Според протестантите човешката природа след грехопадението е напълно покварена и изпълнението на заповедите е невъзможно за човека, а единствено за благодатта (*sola gratia*), която не зависи от мислите и делата на човека, а е дадена от Бог веднъж завинаги на избраните според Неговото непроницаемо решение.

Молина и йезуитите твърдят против Лутер и протестантите, че човек с кръщението получава достатъчна благодат за изпълнението на заповедите, като от неговия свободен избор зависи дали и как ще я употреби. Те въвеждат и ново понятие: „предстояща сила” (фр. *puissance prochaine*, лат. *potestas proxima*), за да посочат способността на християнина да бъде праведен не само в настоящето, но и в предстоящото, в най-близкото, следващо бъдеще.

Паскал внимателно разглежда и проблематизира това понятие. Какво е тази предстояща сила? В Първото от *Провинциалните писма* Паскал с престорено неразбиране пише: „Тази дума беше за мен нова и неизвестна. Дотук разбирах нещата; но това понятие ме потопи в мрак и ми се стори, че е била измислена само за да предизвика раздори... Обременен паметта си с това понятие, защото разсъдъкът ми не участваше по никакъв начин”³. Тук той търпеливо изяснява и дискутира понятието. Тази „предстоящата сила” е способност за свободно извършване на всяко бъдещо действие. Паскал обръща внимание, че може да имаме, но може и да нямаме „предстояща сила” за това: ако някой например е напълно здрав, но окован, той има способността да върви, но не и „предстоящата сила” да се изправи и да тръгне в следващия миг поради веригите, които го възпрепятстват да го направи. Ако му свалят веригите, ако външната пречка отпадне, едва тогава той ще има не само способността да върви, но и силата да го направи във всеки един предстоящ момент. Видно е от този най-прост пример, че човек има предстоящата сила да осъществи действието, когато притежава всичко необходимо за това. Ако използвам още един, днешен пример: имам зареден смартфон и интернет, както и номера, на който искам да се обадя, и макар че съм в тунел без покритие, имам предстоящата сила да се обадя веднага щом влакът излезе от тунела. Но ако операторът е изключил достъпа ми до интернет, то и след като изляза от тунела, няма да имам „предстоящата сила” да се обадя. Богословски казано: човек има възможността да изпълнява заповедите и да върши добро, но не може да го направи без във всеки един миг да има действителната благодат, а наличието на тази благодат (интернет в горния пример) не зависи от него, а единствено от Бог.

„Предстоящата сила” е невъзпрепятстваната способност да осъществим нашите възможности. Твърдящите, че самите ние притежаваме такава „предстояща сила”, грешат. Бъдещото действие изисква винаги специална външна помощ и това, подчертава Паскал, важи за всички човешки действия: от най-обикновените като дишане, виждане, храносмилане, вървене, до най-взискателните и възвишените като молитвата, изпълнението на заповедите и вършенето на добро.

Да вземем дишането с неговото вдишване и издишване.⁴ Ницше отбелязва в едно свое размишление за нощта: „С пагането на нощта се променя и усещането ни за нещата около нас... Ето и диханието на спящия с неговия ужася-

³ Блез Паскал, *Писма до един провинциалист*, преведени на български като *Писма до един провинциал*, София, УИ „Св. Климент Охридски”, 1992, с. 20 (преводът е променен).

⁴ Дишането е в средоточието на източната медитация именно като форма на постоянното раждане и умирање на нашето съществуване.

ващ ритъм... когато гърдите на спящия се повдигнат, сърцето ни изтръпва и уплашено се свива, а щом гръхът се понижи, той сякаш замира в покоя на смъртта”⁵. Ницше подчертава преходността и обусловеността на дишането, отсъствието на необходимост между издишването и следващото вдишване, издишване, което може да се окаже и последното. Предстоящият миг – миг между издишване и вдишване, между навън и навътре – е миг, който не владеем. Потокът на живота се излива навън и се влива навътре, замира за миг над бездната, без да сме сигурни, без да зависи от нас, дали ще продължи своето колебливо движение и в следващия миг.

Размишлението на Паскал е тъкмо върху това безкрайно малко, неусетно прекъсване между настоящия и следващия миг. „Няма необходимо отношение между възможността и силата.” Ние, хората, имаме възможност да действаме, значи и да изпълняваме заповедите, и да вършим добро, но невинаги имаме силата да го направим.

Паскал ясно разграничава евентуалната възможност и активната сила с класическата метафора за окото и виждането. Здравото око може да вижда добре, но и то, попаднало в пълна тъмнина, няма силата да го направи. А пък болното око – дори при обилна светлина – съвсем слабо вижда. Единствената „цяла, пълноценна и съвършена” способност е тази, на която нищо не липсва, която събира едновременно както доброто предразположение, така и необходимото условие: можем „пълноценно и съвършено” да виждаме само със здрави очи и при ясна светлина. След грехопадението, в настоящото състояние, нашето свободно волеизлияние е като „болно око”, както посочва Паскаловата метафора. То не е извадено, нито напълно сляпо, напротив на твърдението на протестантите, но е „наранено”, „болно”, има най-напред нужда от помощ и грижа, за да възстанови своето здраве и сила. Ала дори излекувано, „съвършено здраво, то се нуждае от светлината, както волята трябва да бъде подпомагана от благодатта”.

Имаме, значи, възможността да изпълняваме заповедите, заключава Паскал, но не и силата да го правим сами, защото сме като хората, оковани във вериги или с отворени в тъмнината очи, които ще могат да вървят или да виждат само когато някой отвън ги развърже или им даде светлината. Сами, с една дума казано, без Божията помощ и благодат, не можем нищо да направим. Заключение, което *Мислите* обобщават така: „Ако в нас е силата да искаме, то в нас е получаването, не и измолването” (*Мисли*, § 514).

Паскал отхвърля не само „абсолютната невъзможност” на Лутер и протестантите, но и „абсолютната възможност” на Молина и йезуитите. Той заема вярната позиция – по средата – между две погрешни крайности. Бинарната опозиция на „никога” и „винаги” е структурално и повтарящо се заблуждение в теологията. Протестантите, свеждайки до нула човешката автономност, възраждат манихейството, според което доброто е невъзможно за

⁵ Ницше, Ф. *Странникът и неговата сянка в Човешко, твърде човешко*. С.: Христо Ботев, 1993, т. 2, с. 130.

човешката природа. Йезуитите, заявявайки, че вършенето на добро зависи единствено от свободната воля, възраждат пелагианството. „Новаторите“ (протестанти и йезуити) не създават всъщност нищо ново, а само погемат вече изказани и отхвърлени заблуждения. За Паскал обаче ползата от оборването на грешни, но силни идеи е и в това, че те изискват още по-силно и задълбочено мислене, за да им бъде адекватно отговорено.⁶ Стратегията на *Съчиненията*, която ще управлява и много фрагменти от *Мислите*, е да покаже саморазрушаването на ересите и победата на истинското учение, което разполага вярно противоположностите и ги съгласува, без да ги премахва.

Ереста за Паскал, *stricto sensu*, е премахването на едната страна от истината на християнството, която се състои от две изглеждащи напълно противоположни и несъвместими страни: Бог/човек; Три/Едно; Дева/Майка). Полярните схващания в теологията на благодатта: Божието предопределение (абсолютизирано от протестантите) и свободната воля (абсолютизирана от йезуитите) грешат, защото съдържат само част от истината.⁷ Истината на християнството обхваща и разрешава тези противоречия. „Има следователно голям брой истини както във вярата, така и в етиката, които изглеждат противоречиви, но всички съществуват в удивителен ред. Източник на всички ереси е изключването на някои от тези истини. И източник на всичките възражения, които отправят еретиците, е незнанието на някои от тези истини“ (§ 862).

Паскал критикува протестантите, че премахват свободната воля, сякаш Бог е деспот, произволно решаващ съдбата на хората. Убеждението, че за човека е невъзможно да изпълнява заповедите, го отдалечава максимално от един абсолютно отсъстващ Бог и му дава *de facto* автономност в пустата земя на света. Така и протестантизмът несъзнавано се оказва груг вид хуманизъм, който, както показва Макс Вебер, бързо преминава в секуларизъм.

Паскал критикува същевременно йезуитите, че превъзнасят свободната воля. За класическата и хуманистичната етика на Аристотел и Декарт има хомогенност между намерението и действието, между решението и изпълнението: действието зависи от волята на човека. Паскал не мисли така. Човекът не е нито сигурен, нито достатъчен посредник между своето намерение и своето действие. С критиката на йезуитската илюзия, че човекът е „господар и владетел“ на действието, значи и на благодатта, Паскал разкрива пределите на хуманизма. Не става дума за антихуманизъм обаче, а за надхвърляне на човешкото, твърде човешкото условие. Той разобличава и песимизма, изтъкващ единствено нищетата на човека, и оптимизма, залагащ единствено на човешкото величие. Между двете противоположни и ед-

⁶ На теологическо равнище отношението протестантски песимизъм – йезуитски оптимизъм е същото като отношението скептицизъм – стоицизъм на философско равнище, което Паскал разглежда и оборва в „Беседата със Саси“, за която виж Блез Паскал, *Разум и вяра*, С.: Комунигас, 2013, с. 57-83.

⁷ Цялата западна теология е колебание между предопределението (суверенността и необходимостта на благодатта) и човешката свобода и заслуга, и може да бъде видяна като бележки под линия към светите Августин.

ностранични заблуждения, той разглежда едновременно човешката нищета и величие и подчертава взаимодействието между Бог и човек.

В ядрото на мисленето на Паскал е „неуизразимото единение“ на божествената и човешката природа в Исус Христос. Двойственост, която е различие в единението. Паскал казва, че това единение е „неуизразимо“, т.е. не може да бъде изразено с едно-единствено име: нито Исус (човек), нито Христос (Бог) могат адекватно да го означат, само Богочовекът Исус Христос, двойна личност по природа и име. Затова впрочем Паскал пише винаги Исус Христос, а не само едното или другото име.

Исус Христос е образецът на истината на християнството, която е в удържането на двете страни и отхвърлянето на едностранчивата крайност на всяко от двете заблуждения. Християнската мисъл богословски е същностно двузначна, нейното изкривяване се дължи на характерната за ереста едностранност. Паскал ясно и отчетливо показва, че ереста се ражда от неспособността за свързване на двете равнища. Християнската истина, напротив, свързва и удържа напрежението на двете страни, но не бива да се забравя, че тя същевременно е асиметрична, ясно разграничава първичното и вторичното: Бог и човек; Адам и Исус Христос, Боголюбието и себелюбието.

Политическият и юридически залог – кой притежава авторитета в Църквата и обществото – на спора за благодатта задушава духовното измерение, което Паскал възвръща. Ала как е възможно това, след като става дума за заповеди, т.е. за наложени отвън задължителни действия?

Паскал измества духовно проблема. Още в началото на писмото той издига като общ принцип лекотата на изпълнението на заповедите: „Кой не знае, че вършеното от любов не е трудно?“⁸. Както Бог не се задоволява просто с принесения дар, а иска той да е от сърце⁹, така и усещането, че нещо е трудно, досадно, мъчително, е знак, че то не се прави от любов. Не зависи обаче само от нас нещо да ни бъде трудно или леко. Лекотата е белег на благодатта.

Исус Христос възвестява единствената заповед на любовта, откъдето и същностната лекота на нейното изпълнение. В действителност не благодатта служи за изпълнението на заповедите, а заповедите служат на действието на благодатта. Божият закон не е иго за човека, а възпитател, водещ към Исус Христос.¹⁰

Какво движи в крайна сметка свободната воля? Въпросът е от значение единствено в дебата с йезуитите. Ако „свободният избор е изгубен и напълно мъртъв“, както смятат протестантите, просто губи смисъл.

⁸ Мисълта на свети Августин: „Това, което се прави от любов, никога не е трудно“, е лейтмотив на *Съчиненията*.

⁹ Виж 2 Кор. 9:7.

¹⁰ Виж Гал. 3:24.

Волята, отговаря Паскал, е движена от онова, което ѝ носи най-голяма наслада. Ала нима не правя толкова неща, които не ми носят никаква наслада. Нагърбвам се например с административни ангажименти, които ми отнемат времето за интелектуалните занимания, които толкова обичам. Ала може би малките способности на моя ум тайно предпочитат всяко друго нещо. Моралистът не съди, но учи винаги да се търси скритата мотивация.

Паскал отново разграничава двете състояния на човека. В първоначално състояние свободният избор на Адам е „еднакво склонен към доброто и към злото...”. След грехопадението обаче „той изпитва такава могъща наслада в злото, че сластолюбието го води към него като към благо”. Свободната воля съвсем не е мъртва или унищожена, както твърдят протестантите, тя е дейна, но грехопадението така я покварява, че тя извърта реда на ценностите и водена от сластолюбието, отива към злото, смятайки, че намира в него своето благо. Тя може да се насочи към истинското благо само ако друга, по-силна от даваната от сластолюбието наслада я води към него. Бог променя сърцето на човека, разливайки в него небесна сладост, която надвишава плътската наслада и кара човека да чувства своята смъртност и нищожност и същевременно величието и вечността на Бога, изпълвайки се с отвращение към сладострастията на греха, които го разделят от нетленното благо, и намерил своята най-голяма радост в Бог, Който го очарова, той сам се насочва непогрешимо към Него по силата на напълно свободно, напълно доброволно, напълно любовно влечение. Човек, докоснат от благодатта, е свободен и може да се извърне от Бог, ако иска, но той никога не иска това, защото е влюбен. „Как би го желал, след като волята се насочва винаги само към онова, което най-много ѝ харесва, а нищо не ѝ харесва повече от това единствено благо, включващо в себе си всички други блага?”¹¹.

Човекът е място не само на сблъска между два субекта, но и на борбата между две наслади. Оставени на самите себе си, неизбежно предпочитаме тварното вместо Твореца, измамното и крайно благо вместо истинското и съвършено Благо. Толкова силно в нас е себелюбието, захранвано от движещото всички ни желания сластолюбие, че сме „вън от състоянието сами да се насочим към Бог”. Ала на Паскал е чужд протестантският песимизъм. Той обнадява човека, че може да се освободи от робството на сластолюбието чрез една по-възвишена и здрава любов: „насладата от греха е победена от насладата от любовта”. Не можем да живеем без желание и любов, но в този свят ни владее само тъжната любов на плътта. Единствено Божията любов с „победената наслада” (*delectatio victrix*) по думите на свети Августин може да разкъса порочния кръг, в който се въртим, и да ни изведе към спасението.

Божията любов освобождава волята на човека от греха и я прави действително свободна. Паскал настоява, че благодатта не е принуда. Благодатта лекува падналата човешка природа, без да премахва или насилва свободата, а я привлича със сладост, нежност, радост, тъй както възлюбеният привлича

¹¹ Виж XVIII Писмо, цит. изд. на *Провинциалните*, с. 238.

влюбения. Одухотворяваща волята, благодатта я прави способна да победи страстите, да скъса плътските вериги, които я обвързват с крайните блага.

Проблемът на благодатта е да разберем какво правим ние и какво прави Бог. Божието и човешкото действие са несъизмерими и не се съревновават помежду си. Когато е налице повече от едното, не означава, че другото е по-малко, нито обратното. Говоренето за човешката свобода е говорене за Божията благодат. Всяка може да бъде разбрана единствено в светлината на другата: значението на свободата съставлява това на благодатта, както значението на благодатта съставлява това на свободата. Определянето на действията на благодатта и свободата независимо една от друга е същото като анализването на стратегията на белите фигури в партията шах, без да се отчете тази на черните. А това именно правят, показва блестящо Паскал, протестантите и йезуитите. Белите нямат независима стратегия от черните и обратно.

Божията любов нито унищожава, нито насилва желанието, но го възпламенява и насочва. Когато Бог ни дари със Своята любов, тогава действителната благодат се превръща в небесна сладост. „Господ ще даде *сладост* и нашата земя ще даде добър плод.”¹² Там, където действието е движено от благодатта, то е винаги „сладостно”. Дарът на насладата е последван от добрия плод, който то дава. Свободни сме да се откажем от тази сладост, но кой иска това. Боголюбие е по-силно и побеждава сластолюбие: човек от измамната любов се обръща към истинската любов, която поражда в сърцето му щастие, което винаги е търсил. Бог става непобедимата страст на душата, която цялата Го желае и обича, живеейки тази любов като излизане от себе си, като освобождение от заробващото себелюбие.

Бог, както в любовта между двама, ни кара да желаем свободно нещо различно от онова, което сме желали преди. Онези, като протестантите и йезуитите, които твърдят, че свободна е само волята, която е изцяло под наш контрол, пропускат феномена на любовта.

Съчиненията за благодатта са палимпсест на Фрагменти от един любовен дискурс от Паскал. Те са писани след „огнената нощ” на 24 ноември 1654 г., в която той изпитва побеждащото докосване на благодатта, сърцето му усеща живия Бог и намира в Него радостта, която слага край на борбата между земната и небесната наслада. „Не трябва да мислим, че животът на християните е живот в тъга. Напускаме насладите единствено за други, по-големи.”¹³

В сърцето на спора между протестанти и католици е въпросът за оправданието? Кой е праведният? Кой е добрият християнин? Протестантите противопоставят на оправданието чрез „делата” принципа на оправданието чрез „вярата само” (*sola fide*). По-точно, обвиняват своите противници, че се осланят на „делата само”, което очевидно, както показва и Паскал, не е вярно.

¹² Пс. 84:13 според латинския текст на Библията: *Dominus dabit suavitatem et terra nostra dabit fructum suum.*

¹³ Виж VII Писмо до г-ца Дьо Роанез, в Блез Паскал, *Разум и вяра*, с. 96.

Благогатта е богат, защото дарява вярата, пробужда любовта, произвежда, без да насилва съгласието, и движи неустойимо свободата. Нито моралните добродетели, нито интелектуалните качества, нито църковното положение и пр. заслужават сами по себе си спасението. Благогатта не е дадена на всички, ала ето че Бог избира и спасява грешници, блудници и митаря, докато оставя целомъдрени, нравствени и ерудирани люде да пропаднат. Дали спасението на едни и осъждането на други се дължи на Божията или на човешката воля? Как да разбираме избора на облагодетелстваните и изоставянето на другите, на които е отказана богатта? Каква вина може да бъде вменена на онзи, който по никакъв начин не може да я избегне? Залогът на тези питання е значението и ролята на човешката свобода в история, която изглежда подчинена изцяло на необходимостта.

Паскал изследва различните отговори на тъй трудния въпрос за предопределението.

Протестантите твърдят, че според абсолютната воля на Бог едни са сътворени вече осъдени, а други спасени, без вечната им участ да има отношение към техните желания, възможности и действия през земния им живот. Излиза, че Бог не само позволява, но сам сътворява някои хора заради тяхното осъждане и наказание. За Паскал това схващане е ужасно (*épouvantable*) и скверно (*abominable*), защото изкарва Бог отговорен за злото и прави невъзможна човешката свобода.

Според йезуитите, напротив, Бог има само условна воля. Той е всезнаещ, ясни са Му не само нашите дела, но и скритите ни мисли и осъжда или спасява според това, което правим или (не) искаме да направим. Ако използваш добре достатъчната богатта, която Бог ти дава, заслужаваш спасението, ако ли не – осъждането. Вечната ти участ не следва от твоя свободен избор, който Бог просто регистрира.

Докато за протестантите всичко зависи от Бог, за йезуитите всичко зависи от човека. Тезата на едните е богохулна и човеконенавистна; тезата на другите – твърде ласкателна, прави човека „господар на своето спасение“ (*maître de son salut*). За протестантите Бог е причина на доброто и злото, за йезуитите – човекът. Паскал, между двете противоположни и полярни крайности, заявява, че „спасението идва от Божията воля, а осъждането от човешката воля“. Не сме сътворени за осъждане. Бог не желае ничие осъждане. Господ е милостив, спасява дори без добри дела, същевременно Той е справедлив, не осъжда без сторени злодеяния. Бог иска всички да се спасят: това, че едни са спасени, е Негов дар, а че други се погубват, е тяхна вина. Паскал отново отхвърля както радикалния песимизъм на протестантите, оставящи човека в неговата нищета, така и хуманистичния оптимизъм на йезуитите, превъзнасящи неговата сила. Мислител на точната среда: той призовава човека да осъзнае своето положение между пагубното и величието.

Има три вида хора: едни са оставени на своите грехове, без необходимата благодат да им противостоят; други са получили достатъчната благодат с кръщението, но не и действена благодат и не постоянстват в молитвата и добрите дела; и трети, избраните, на които Бог дава действена благодат и те изпълняват заповедите. Бог не казва обаче кои са избраните, нито пък действа вместо човека.

Христос казва: „Искайте, и ще ви се даде; търсете, и ще намерите; хлопайте, и ще ви се отвори”¹⁴. На молещите се за благодат тя никога няма да бъде отказана. Но самата молитва вече изисква гара на благодатта, тъй като човек невинаги има силата да се моли. За да получим благодат, трябва да я изпросим, но самото прошение вече е Божи дар. Благодатта е необходима за измолването, преди да бъде за действието. За молитвата следователно също не може да бъде прието съществуването на „предстояща сила”, която да гарантира, че тя е възможна във всеки следващ миг.

И ето: „Първо Бог оставя човека без необходимата помощ да се моли... после човекът престава да се моли, и... след това Бог оставя човека, който повече не Го моли”. Това „двойно изоставяне” поражда най-силно въображаемия събеседник на *Писмото*, несъмнено и самия Паскал, който напрегнато търси решение на този толкова силно измъчващ го проблем.

Паскал, след като привежда много цитати от свети Августин и неговите ученици, показва, че има три последователни изоставяния. Първото е на Бог, Който „оставя човека без необходимата помощ да се моли”. Второто е на човека, който се извързва и отдалечава от Своя създател. Третото е на Бог, Който напуска само онзи, който вече го е напуснал. Изоставянето от страна на човека е средното, като неговото място е определено от двойното изоставяне на човека от Бог. В първото изоставяне, когато „Бог не прави така, че човекът да не го напусне” и престава да му дава необходимата помощ за молитвата, е цялата „абсолютно неразбираема тайна”, поради която от двамата праведни единият постоянства в молитвата и е спасен, а другият не.

Без възможността за изоставяне от страна на Бог истинското смирение би било невъзможно. Тя гържи верния в състояние на страх и трепет, защото никой не знае дали е избран. И отчаянието за собственото спасение и фарисейската сигурност са прояви на гордост. Затова тази тайна е необходима и нейният смисъл е духовен. Бъдещето остава непроницаемо: праведни, лишени от благодат, падат; грешници, получили благодат, се изправят: „отричането на свети Петър и обръщането на разбойника на кръста са примери за това”. Теологията на благодатта води Паскал към неговото голямо духовно правило: християнският живот е в настоящето. Както той пише на г-ца Дьо Роанез: „Настоящото е единственото време, което наистина ни принадлежи и което трябва да използваме за Бога... Нашият господ не иска прозорливостта ни да се разпростира отвъд деня, в който пребиваваме. Това е гра-

¹⁴ Мат. 7:7.

ничният стълб, който трябва да спазваме и за нашето спасение, и за нашия покой”¹⁵.

Разграничението между „избрани“ и „неизбрани“ е без значение за християнския живот. Верният трябва да приеме, че е избран, и да постъпва винаги като че е избран. Той не трябва също да мисли, че другият не е избран, и следва да се отнася към всеки като че е избран. С тези две максими Паскал въвежда топлината, радостта, насладата в духовния живот. Те правят толкова очарователен и привлекателен християнския живот, защото благодатта е благодат (*gratia*) във всички значения на думата. Те правят възможно не само да се критикуват другите схващания за християнския живот, но и той да се препоръчва като най-висшата форма на човешкото съществуване. В тях се съдържа апологията на християнството, която *Мислите* разгръщат.

Паскал поставя учението за благодатта под духовното изискване смирение-то да бъде основната нагласа и на волята, и на разума. Праведният, очакващ всичко от Бог, е като бедния: той ще изгуби праведността, ако изгуби бедността. Ако е сигурен, че я притежава, тя ще се превърне в богатство, т.е. няма да бъде бедност, и ще бъде за него не спасение, а разорение. Бедните в света винаги имат сила да искат, без да са сигурни, че ще получат, бедният в благодатта е сигурен, че ще получи онова, което иска, но не е сигурен, че ще има винаги силата да иска. Затова сърцето му е изпълнено с неспокойство и надежда, които поддържат живи в тях смирение и молитвата.

Божият промисъл е тайнствен и неразбираем. Тайната на предопределението трябва да се разглежда „в цялата нейна дълбочина“. В какво е тя? Във всеобщото осъждане няма никаква тайна: то би разпростряло Божията справедливост върху всички паднали и виновни човеци. Във всеобщото спасение също няма тайна: то би разпростряло Божията милост върху всички. Това, че едни са спасени, други не, също не е проблем: Божията справедливост и милост решават това заедно. Ала е „голяма тайна, че от дъма едновременно виновни Бог спасява този, а не онзи, без изобщо да взема предвид делата им“. Още по-удивителна и „неразбираема тайна е, че от дъма праведни Бог задържа единия, а не другия“. И Паскал: „Признайте честно величието на тайната защо единият постои, а другият не“. Двойната тайна защо от дъма виновни Бог помилва единия и защо от дъма праведни Бог изоставя единия (втората, още по-изумителна от първата) смирява волята, изпълва разума с обожание и кара мислителя да възкликне с апостола: „О, бездна богатство!“.

Пред абсолютната граница на тайната на благодатта текстът спира. Желанието за проникване в Божия промисъл, било за себе си, било за другите, е израз на желание за изравняване с Твореца. Незавършеността е единствената възможна форма за непосилното за разума разсъждение върху благодатта. Богословието на Паскал свързва строгостта на аргумента със силата на парадокса: логиката преминава в мистика.

¹⁵ VIII Писмо до г-ца Дьо Роанез, в Паскал, *Разум и вяра*, с. 98-99.

Обобщено, схващането на Паскал за благодатта изглежда така. Никакво благо не е възможно без благодат. Вършим добри дела единствено когато, движени от насладата, сътрудничим с получената благодат. Винаги е възможно да отговорим положително на благодатта. Божията благодат не действа за сметка на свободната воля, нито обратно. Във взаимодействието между Бог и човек няма нито съизмерване, нито съревнование. Не можем нищо да направим сами и това наше „нищо“ правене е грехът, с който Бог няма нищо за правене. След грехопадението всички хора се раждат, увредени от греховността и смъртността. Бог не осъжда никого. Ако има осъждане, то е, защото нечия греховност е достигнала естествения си край. Такава е човешката участ: всички сме паднали и преходни и оставени сами на себе си, неизбежно пропагаме в нищото. Затова впрочем Хайдегер заявява в края на живота си, че „само Бог може да ни спаси“. Господ избира едни за спасението и им дава необходимата за това благодат, други Той остава в тяхното естествено състояние, което ги води до тяхното осъждане.

Ала дали Божият отговор е непременно това, което мисли Паскал: да остави някои на тяхната греховност и поквара? Нима християните не влизат с кръщението в състоянието на Адам и Ева отпреди грехопадението? Следователно и те могат като тях да се обърнат към Бог или към нищото, с което ги изкушава дяволът. И когато, както винаги се случва, дойде забравянето, извърщането на погледа, отклоняването, подмането на греха, те имат тайнството на покаянието и помирението, което прави възможно възвръщането на разкаяния в положението отпреди съгрешаването. Живеем между прегръщането на Бога и извърщането от Него, които – като вдишването и издишването – тъкат нашето съществуване и благодатта и тайнствата бележат нашия път. Идва време обаче, когато повече не можем да се извърщваме, време, когато Бог ни прегръща и това е спасението. Несъмнено, Бог не ни спасява без нас, нито вместо нас, ала Той никога не се отказва дори от най-големия грешник. Той ясно и отчетливо показва със Своето възплъщение, че иска всички да бъдем спасени, и дава средствата (тайнствата), които лекуват раната. Винаги е възможно, значи, както учи и Паскал, да отговорим положително на благодатта и очите на духа ни да се отворят за светлината, която „в мрака свети, и мракът я не обзе“¹⁶.

¹⁶ Иоан. 1:5.

Отец Павел Събев е енорийски свещеник в с. Присово, Великотърновска епархия. Преподавател е в Православния богословски факултет на Великотърновския университет по Свещено писание на Новия завет. Автор на книгите: *В тези последни дни...* (УИ „Св. св. Кирил и Методий“, Велико Търново, 2013); *Графí и Кíрруμα. Въведение в литературната история на светите Евангелия* (УИ „Св. св. Кирил и Методий“, Велико Търново, 2017); *Диптих за Савел от Тарс* (УИ „Св. св. Кирил и Методий“, Велико Търново, 2018); *Текстология vs. теология?* (УИ „Св. св. Кирил и Методий“, Велико Търново, 2019); *Другият Нов Завет. Текстовете, лица и сенки* (УИ „Св. св. Кирил и Методий“, Велико Търново, 2020), *Иисус и книжниците* (УИ „Св. св. Кирил и Методий“, Велико Търново, 2021).

о. Павел Събев

МЪРТВОСТТА НА ГОСПОДА

*Защото ние сме Христово благоухание пред Бога
за онези, които се спасяват, и за онези, които гинат:
на едните сме смъртоносен дъх за смърт,
а на другите – живителен дъх за живот.
И кой е способен за това?
2 Кор. 2:15-16*

Има един стих от Второто послание до коринтяните, който, прочетен през Синогалния превод, звучи загадъчно, а за съвременния човек вероятно и потискащо. Апостол Павел казва на коринтяните следното: „винаги носим в телата си мъртвостта на Господа“ (2 Кор. 4:10). Каква е тази „мъртвост на Господа“? И що за дума е „мъртвост“? По този начин Синогалният превод превежда гръцката дума *νέκρωσις*, която не означава смърт, нито умиране, нито убиване, както превеждат някои, опитвайки се да избегнат неудобството.¹ Некрозата е смърт на тъкан в жив организъм; не знам дали свети апостол Павел е знаел този медицински термин, в употреба по негово време.² Сигурен съм обаче, че не казва нещо от рода на: „вие носите смъртта в себе си, или вие сте смъртни“. Няма нужда да се казва това. Тук се говори за онази мъртвост, която е сред живота и парадоксално, е изпълнена с живот.

Ако човек се поразрови в известните лексикони и речници на Liddell & Scott, Walter Bauer и Gerhard Kittel, ще установи, че думата *νέκρωσις* се среща само два

¹ Вж. Славейковия превод, неговото ревизирано издание от 1940 г., Съвременния превод от 2004 г. Новият превод от оригиналните езици от 2013 г. използва не по-малко загадъчната фраза „белезите на смъртта на Иисус“, която ме кара да мисля, че преводачите са усетили, че думата *νέκρωσις* не се изчерпва със смъртта или убиването.

² Вж. Massinelli, G. *Nékrōsis in the Pauline Corpus: A Reconsideration of the Pauline Uses in Light of Ancient Medical Treatises*. https://www.academia.edu/11998001/N%C3%A9krōsis_in_the_Pauline_Corpus_A_Reconsideration_of_the_Pauline_Uses_in_Light_of_Ancient_Medical_Treatises

пъти в книгите на Новия завет (Рим. 4:19 и 2 Кор. 4:10), но пък е добре засвидетелствана в по-късната аскетическа християнска литература.

Същата гума откриваме в „Пастир” на Ерм (II в.). Камъните, извадени от водата, във видението на Ерм трябва да бъдат издигнати от мъртвостта на първия си живот (εἰ μὴ τὴν νέκρωσιν ἀπέθεντο τῆς ζωῆς αὐτῶν τῆς προτέρας) като преминат през водата, за да се оживотворят. Така и тези, които са заспали (умрели), получават печата и могат да споделят Божието царство. При получаването на печата – кръщение в името на Сина – те отхвърлят мъртвостта (ἀποτίθεται τὴν νέκρωσιν) и възприемат живота.³ За Ерм νέκρωσις изобразява състоянието на мъртвост за греховността преди кръщението (срв. νεκροὺς μὲν τῆ ἀμαρτίᾳ в Рим 6:11).

По времето на Григорий Нисийски (IV в.) νέκρωσις вече е добродетел, наред с известните добродетели σωφροσύνη (умереност, трезвеност, благоразумие), αἰδώς (скромност, благоприличие) и ἐγκράτεια (самоконтрол, въздържание).⁴ Свети Григорий говори за умъртвяване на плътта в „суровия начин на живота в аскезис”⁵, тя е определяща за девствеността: „Девствеността е умъртвяване (νέκρωσις) на тялото”⁶.

Разбирането за „умъртвяване на плътта” има своите основания в Павловиите послания. Пасажът например в Кол 3:5 е централен за това разбиране: „И тъй, умъртвете (νεκρώσατε) земните си членове, сиреч пороците: блудство, нечистота, страст, лоша похот и користолюбието, което е идоолслужение”. Глаголът νεκρόω (умъртвявам) е подходящ за изразяване на активната позиция към себе си, която е типична за аскетизма.

Свети апостол Павел казва, че Авраам без никакво основание на надежда повярвал, че ще бъде „баща на много народи”, въпреки че „тялото му е вече умъртвяло (понеже беше току-речи стогодишен) и утробата Саррина е в омъртвение” (Рим. 4:19). Имплицитната връзка е между νέκρωσις, и новия живот, който Сара не може да роди, защото е вече безплодна. Медицинската употреба на νέκρωσις е възможна тук в съчетание с анатомичния термин μήτρα – „матка”. Ориген тълкува νέκρωσις на утробата на Сара в подобни аскетични термини като угасване на страстите: „Това умъртвяване на членовете беше и в него [Авраам]. Не се възлунуваше от похот, нито изгаряше от тази страст ... същото беше и в Сара”⁷.

³ Ерм. Пастир. Погобие 9.16.2-3.

⁴ Вж. изреждането на добродетелите в Омилия върху Песен на песните 7.25: „... δι’ ὧν σωφροσύνη τε καὶ αἰδώς καὶ ἐγκράτεια καὶ ἡ τοῦ σώματος νέκρωσις”.

⁵ За живота на Мойсей. 2.187.

⁶ За девството. 19.1. В аскетическия контекст на употреба има интересна алюзия за свързването на νέκρωσις със стуг в трактата на свети Василий „За Светия Дух”. Описвайки кръщението като издигане от водата „сякаш от мъртвите се връщаме към живот”, той пояснява, че Светият Дух изстудява „пламъка на страстите чрез умъртвяване (νέκρωσις) на телесните членове” (Свети Василий Велики. За Светия Дух. 14.31).

⁷ Ориген. Коментар върху Посланието до римляни 4.6.9.

Дали аскетическите смисли от по-късно време могат да ни помогнат да разберем каква е тази „мъртвост на Господа“, за която говори апостол Павел? Пасажът в 2 Кор. 4:10⁸, единственото друго място (освен Рим. 4:19) в новозаветните книги, където се употребява думата νέκρωσις, е труден за разбиране заради родителния падеж във фразата „τοῦ Κυρίου⁹ Ἰησοῦ“, който недвусмислено показва, че това е „мъртвостта на Господа Иисуса“. Затова медицинските значения на νέκρωσις, както и аскетическите, тук не ни вършат работа. Каква е тази мъртвост на Господа Иисуса? Би трябвало да потърсим отговора в най-близкия контекст.

Ако νέκρωσις и ζωή („живот“) са паралелни и обвързани с родителния падеж τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ, трябва да се вземе под внимание и фактът, че те показват насоченост към апостолското служение и към живота на всички християни. „Отвсякъде търпим скърби“, казва апостол Павел, от врагове, от приятели, от липса на най-необходимото, но „не се отчайваме“. Наскърбени, объркани, преследвани и поразявани, смъртта (θάνατος) действа в нас (2 Кор. 4:8-12), но въпреки че изпитанията ни връхлитат, ние устояваме чрез действието на Божията сила. Както ние носим смъртта Му и решаваме да умрем за Него сега, така и Той ще благоволи да съживи нас, които сме умрели. Ако ние, пренебрегвайки живота, вървим към смъртта, тогава Той ще ни води от смъртта към живота. Тук апостолът вече не говори за смъртта, а за бегствия и утешения, казва свети Йоан Златоуст.¹⁰

Целият раздел показва крехкостта и тленността на тялото в изпитанията. Следователно изглежда правдоподобно, че νέκρωσις, като образ на телесната уязвимост и крехкост, подсилва общото послание. Акцентът на апостол Павел върху зрителното възприятие също е свързан с телесното измерение на смисъла в този перикоп. Глаголът φαнерῶ („да се прояви“) във фразата „животът Иисусов да се открие в тялото ни“, както и опозицията между външно и вътрешно, предполагат контраст между това, което е външно видимо, и онова, което е вътрешно и невидимо. Ето защо разбирането на νέκρωσις като процес на умъртвяване е подсилено с всичките конотации на думата за цвят, подуване и други видими изменения на тялото.

Фразата „ὁ ἕξω ἡμῶν ἄνθρωπος“ („нашият външен човек“) в 2 Кор. 4:16 е широко обсъждана, но е много вероятно апостол Павел тук просто да има предвид тялото, за което говори по-нататък като за „телесната скиния“ (2 Кор. 5:1). Когато казва, че този „външен човек“ тлее (ὁ ἕξω ἡμῶν ἄνθρωπος διαφθείρεται), той използва глагола διαφθείρω, който има конотации към физическо потребление (прахосване) и може да се преведе и като „разхищава“. Подобни конотации могат да бъдат идентифицирани и при глагола καταλύω в 2 Кор. 5:1 („зем-

⁸ „Винаги носим в тялото си мъртвостта на Господа Иисуса, та и животът Иисусов да се открие в тялото ни. Πάντοτε τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι περιφέροντες, ἵνα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι ἡμῶν φαнерῶθῃ“.

⁹ Четенето Κυρίου Ἰησοῦ е засвидетелствано от византийската текстова традиция, присъства в изданията на Стефанус, Елзевиер, Беза и Скривънър, но не и в изданията на Трегелс, Тишендорф, Уесткот и Хорт, Несгле-Аланд, в които стои само „τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ“.

¹⁰ Вж. Златоуст. Беседа IX върху Второто послание до коринтяни.

ното наше жилище, тая хижа, се разруши/καταλυθῆναι), който има значение „да се демонтира, събарям, разрушавам“. Възможен паралел чрез образа на рушаща се сграда, на телесно разграждане.

Един последен елемент, който прави правдоподобно тълкуването на νέκρωσις като препратка към телесното разпадане, е силният паралел с Гал. 6:17б: „защото аз нося на тялото си раните (τὰ στίγματα) на Господа Иисуса“. Не е ясно какви точно телесни белези има предвид апостол Павел, но те са доказателство за автентичността на неговото апостолство точно както страданията, за които говори в 2 Кор. 4:7-15.

Има още една перспектива към разбирането на тази „мъртвост на Господа“, която носим, и тя е изразена чрез често срещаната в посланията фраза „в Христос“¹¹ (ἐν Χριστῷ), и то в най-близкия контекст на нашия перикоп – пасаждът в 2 Кор. 5:14-17: „Защото любовта Христова ни обхваща, кога разсъждаваме върху това, че, щом един е умрял за всички, всички са умрели. А Христос умря (ἀπέθανεν) за всички, та живите да живеят не вече за себе си, а за Оногова, Който умря за тях и възкръсна. Затова отсега ние не познаваме никого по плът; ако и да бяхме познали Христа по плът, сега вече не познаваме. И тъй, който е в Христа, той е нова твар; древното премина; ето, всичко стана ново“. Глаголът ἀποθνήσκω (умирам, скоро ще умра, изсъхвам, разпадам се), който апостол Павел използва в минало свършено време за смъртта на Христос, съдържа конотации за умирането като процес. Често срещан в Павловите послания, този глагол подчертава раздялата, отдалечаването, края на старото, след което настъпва обновлението в Христос – новото творение и неговият обновен живот.

Това ново творение е *есхатологичен дар на пребиваване като съ-участие в Христос, в смъртта му, във възкресението му, в Неговата слава*: συνετάφημεν (съпогребахме се, Рим. 6:4); συνεσταυρώθη (съразпнати, Рим. 6:6); συνεζωοποίησεν τῷ Χριστῷ (направи ни живи заедно с Христос, Ефес. 2:5); συνήγειρεν καὶ συνεκάθισεν (съвъздигнати и седнали с Него в Царството, Ефес. 2:6). Изразено и в химнографията на Църквата: „Вчера се съпогребах с Тебе, Христие, днес възкръсвам с Тебе, възкръсналия“¹².

Този живот е живот в ежедневието, без възвишени върхове на душевно вълнение и екстаз, видения и откровения, въпреки че те също са възможни. Живот в „свобода в Духа“, „вървене в Духа“, „живеене в Духа“, „говорене в Духа“ и проявление на „плодовете на Духа“¹³. Този нов живот включва и страданията на Господа, които приемаме като съучастници в тях.

Страданието, което понасяме, подобно на Христос, всекидневното умирање, е неизбежно в живота „в Христос“, ала духовна плодотворност е възможна

¹¹ Фразата се среща седем пъти в това послание (2:14, 17; 3:14; 5:17, 19; 12:2, 19).

¹² Песен 3 от Пасхалния канон.

¹³ Рим. 8:1-2; Гал. 5:6, 22-25; 1 Кор. 14:2.

гори в дълбоки страдания. Нещо повече, тогава тя се проявява с най-голяма сила. Слабостта не е пречка, напротив, тя предоставя място за Божието действие. „Време е Господ да действа” (Пс. 118:126) се пее на опелото, тогава, когато вече нищо не може да се направи. Бог действа чрез Христос, който живее в нас, в Когото сме „облечени” (Гал. 2:20; 3:27).

Такъв е опитът на апостол Павел в Коринт и този опит го кара да каже: „За това добре ми е в немощи, в обиди, в нужди, в гонения, в притеснения заради Христа, понеже, кога съм немощен, тогава съм силен” (2 Кор. 12:10). Всичко това обяснява носенето на смъртността на Господа като „сила в слабост”.

И все пак защо „мъртвост на Господа”, а и как я носим?

Безстрастието на Бога често е силно подчертавано, за разлика от страданието на човешката природа на въплътения Син Божи. Човекът Иисус страда, ала Синът Божи, който неотделимо съпребивава с Отца в безначалния и безкраен троичен Живот на Бога, е недосегаем за страданието. Тази недосегаемост ние мислим като основна характеристика на Бога, която ни дава представа за Неговата неизменност и отвъдност спрямо всичко тварно и тленно. Бог е на непреодолимо разстояние от човека, особено в моменти, когато човешката трагедия кулминира в кръв, болка и абсурд. А ето че блаженият Павел казва, че носим мъртвостта на Господа и тази мъртвост ще изяви Неговия живот в нас. Какво означава това?

В ума ми още стои онова странно песнопение на Велики четвъртък: „ние възпяваме Тебе – разпнатия наш Бог”¹⁴. „Днес виси на Дърво Този, Който постави земята над водите”¹⁵, „Виждайки Теб – Бога и Създателя на всичко да висиш на Дървото”¹⁶. Кой виси на дърво? Създателят на света!

Трябва ли тези изрази да се приемат буквално? Може би това е просто поетичен начин да се каже нещо? Тези химни, има десетки подобни на тях в службите през Страстната седмица, ни говорят за „мъртвостта на Господа”, за Неговата уязвимост и лишаване от сила. Не само за смъртта, а за Неговото умиране като себеотдаване, като тленност в нетлението, мъртвост в безначалната и вечна същност на Живота. Смихълът става ясен: „Когато Ти Се понизи до смърт, безсмъртни Животе, тогава Ти умъртви ага със сиянието на Божеството”¹⁷. „Ужасява се небето в трепет и се разтърсват земните основи, защото към мъртвите Се причислява Този, Който живее във висините и Се затваря в тесен гроб”¹⁸, „Днес гробът угържа Оня, Който гържи в

¹⁴ Антифон 15 при изнасяне на светия кръст от олтара на Велики четвъртък вечерта (Утреня на Велики петък с последование на 12-те евангелия). Всички преводи са на Иван Латковски, достъпни на <https://vseh-svjatih.blogspot.com/p/blog-page.html>

¹⁵ Пак там.

¹⁶ Четвърта от Стиховни стихирни на Велики четвъртък вечерта.

¹⁷ Слава на тропарите на Бог Господ на Опело Христово, Велики петък вечерта (Утреня на Велика събота).

¹⁸ Ирмос на 8 песен от Канона „Волною морскою” на Опело Христово (Утреня на Велика събота).

ръката Си цялото творение”¹⁹. Парадоксално за човешкото разбиране *тази мъртвост не разяжда Живота, а го изявява като действие на Бога в сътвореното*. Бог се проявява в мъртвостта на Исуса, та ония, които я приемат, да приемат и Неговото действие в нея.

Според учението на Църквата свойствата на всяка от двете природи на Богочовека не остават затворени в себе си, а са в перихорезис²⁰, във взаимна съпричастност²¹. Въпреки че Божиите действия (енергии) не са идентични с Неговата същност, Бог, като Личност, изразява Божествената Си същност в самите действия. Божествената същност не остава строго извън това движение, което е действията на Бога и тези действия не са нито външни, нито противоположни на божествената същност, но са вкоренени в нея²²... Отците настояват, че този, когото Мария е родила, е самият Бог Слово, а Неговата човешка природа от първия миг на Боговъплъщението е неразривно свързана с неговата Божествена природа. Затова Мария е наречена Богородица, а разпналите Христос – „богоубийци”. Не е необходимо да навлизам в богословските спорове за Теопасхизма, достатъчно е да цитирам словото на свети Григорий Богослов за Пасха: „Нуждаем се от въплътен Бог, Бог умъртвен, за да можем да живеем, и ние бяхме умъртвени с него” (Слово 45.28).

Бог според човешките представи е отвъд всички ограничения, на които, напротив, са подчинени сътворените същества. Следователно начинът, по който Бог изпитва ограничения, участвайки в страданието, е разбираем (и допустим) за човека чрез човешкото познание за жертвена любов (Иоан. 3:16); това, което свети апостол Павел смело нарече доброволно понижаване, лишаване от мощ (Филип. 2:7).

Тогава Божието участие в човешкото страдание би трябвало да има своите корени във вътрешния живот на Бога, в Божественото решение на онзи вътрешен съвет между лицата на Троицата, за който знаем от Откровението: „Да сътворим човек по свой образ и подобие...”. Въпреки че Отецът и Духът не са станали плът, те участват в цялото начинание на Сина чрез и поради тяхната любов, което кара Духа да ходатайства пред Отца за нас „с неизказани въздишки” (Рим. 8:26). Да наречем ли това „болка”, „страдание”? Преди време прочетох в книгата на Молтман *Разпнатият Бог* нещо, което тогава ми се стори по-скоро чуждо на онова, в което съм бил обучаван, но се запечата в паметта ми, а днес разбирам колко е важно: „Там, където ние страдаме, за-

¹⁹ Хвалитни стихирни на 4 глас на Опело Христово.

²⁰ Гръцката дума *περιχώρησις* – от *περί* („наоколо”) и *χωρέω* (да направя място, да напредна, да задържа) – е станала технически термин за обозначаване на взаимодействието между Бога и човека в личността на Христос.

²¹ Вж. Тутеков, Св. Обожение по енергия и (или) по богатост: христологичното решение на св. Николай Кавасила. – В: *Теологикон*. Годишник на Центъра по систематическо богословие при Православния богословски факултет на Великотърновския университет „Св. Кирил и Методий”, 5, 2016, с. 140 сл. Чиликов, Ст. Христологичната теотокология в химнографията на св. Йоан Дамаскин. В: *Church Studies 11*, 2014, Nis, с. 112 сл.

²² Вж. Стоядинов, М. За различието на енергията от същността и ипостасите на Света Троица. – В: *Духовна култура*, 1994, кн. 12, с. 8-15.

щото обичаме, Бог страда в нас”²³. Да, ако Бог е недосегаем за страданието, тогава е невъзможно и да обича, казва Молтман. Струва ми се, че е така, през човешкия ми поглед, разбира се.

Намирам подкрепа за това у свети Максим Изповедник. В края на неговата *Мистагогия* прочетох следното: „И ако Бог обедня, снизхождайки към нас и състрадателно прие в Себе Си скърбите на всеки, и до края на [този] век, според [Неговата] Доброта, винаги тайнствено състрадава, съобразно на скърбите на всеки, тогава е ясно още повече, че ще бъде бог [този], който, подражавайки на Бога, с човеколюбието си лекува скърбите на скърбящите и според спасителното Провидение показва в любовта си [към ближния] същата сила, която е характерна за Бога”²⁴. Прочетох няколко пъти този пасаж и ми се стори твърде загадъчен, въпреки че добре разбирам какво ни казва.

Свети Максим говори за милосърдието и любовта към хората. Той поставя тези добродетели, както и в другите си произведения, над всичко останало. Най-яркото доказателство за действието на благодатта в нас, казва той, е състраданието към ближния. Ако Словото е обявило, че Бог е този, който страда, то нищо не допринася толкова много за нашето оправдание, за обожението и за приближаването ни към Бога, както милостта, проявена към нуждаещите се от нея, с които Бог се уподобява според казаното от Христос „Гладен бях и ме нахранихте” (Мат. 25:40).

Бог обвързва човеците със Себе си чрез **съ-страдание** към всеки, според болката на всеки един и с благата, които предоставя на всеки чрез Своето действие, което се обръща към всички. Защото Божията енергия не е ограничена до Него, а е насочена към творенията, всички творения. Ние също така се обвързваме с тази енергия с **добро-желателност**. С тези неща Божията несътворена енергия ни гържи всички свързани заедно. Защото няма човек, който в даден момент да не изрази своето **съ-страдание** към някои хора, и няма човек, който да не е обект на **съ-страдание и благо-воление**. Това е **Благо-творното** присъствие на Бога в света, което *обвързва хората в Христос*. Това познание е опит в „мъртвостта на Господа”, т.е. в осъщественото за нас Негово човечество чрез Богочовека Христос. Ние носим тази мъртвост като човеци, ала понеже тя вече не е наша, а Господня, тя е Живот.

Можем да осмислим това чрез образа на сеенето, покълването и жъненето на житното зърно. То умира в земята, издига се над нея отново в клас с много зърна, които ще бъдат овършани и стрити на прах, за да се замеси хлябът на Живота – тялото на Сина Човечески. Жито Господне сме ние и скърбите ще

²³ Moltmann, Jurgen. *The Crucified God: The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology*. Fortress Press, p. 253.

²⁴ Тъй като според мен този пасаж е много важен, давам и гръцкия текст според изданието на абат Мин: Καί εἰ Θεός ὁ πτωχός, διὰ τὴν τοῦ δι' ἡμᾶς πτωχεύσαντος Θεοῦ συγκατάβασιν, καί εἰς ἑαυτὸν ἐκάστου συμπαθῶς ἀναδεχομένου πάθη, καί μέχρι τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος, κατὰ τὴν ἀναλογίαν τοῦ ἐν ἐκάστῳ πάθους, αἰεὶ δι' ἀγαθότητα πάσχοντος μυστικῶς· πλεον δηλονότι κατὰ τὸν εἰκότα λόγον ἔσται Θεός, ὁ κατὰ μίμησιν τοῦ Θεοῦ διὰ φιλανθρωπίαν τὰ τῶν παθόντων πάθη δι' ἑαυτοῦ θεοπρεπῶς ἐξιώμενος· καί τὴν αὐτὴν τῷ Θεῷ, κατὰ ἀναλογίαν τῆς σωστικῆς προνοίας, κατὰ διάθεσιν ἔχων δεικνύμενος δύναμιν (Migne Patrologia Graeca, 91, 713).

ни смелят²⁵, та от брашното да се замеси хлябът на новия живот. Нямаме град, „скитаме в долини и земни пропасти” и очакваме този свят да стане Царство на Бога при пакибитието. С шум небесата да преминат, та в обновения свят, в който обитава правдата, да видим Бога, както Е. Ще можем ли да го видим? Ако нашият живот е скрит с Христа у Бога (Кол. 3:3), го геня на Възкресението, вярваме, че ще можем, защото станахме познати на Бога (Гал. 4:9).

Ако Господнята мъртвост е Неговата човешка природа, в която Той се е лишил от мощ, то тя проявява Живота на Бога във възкресената телесност. Възкресението на Господа Иисуса Христа е Живот в мъртвостта на света, която стана мъртвост на Господа, която и ние носим, за да се прояви в нас Неговият живот.

Да празнуваме умъртвяването на смъртта (Θανάτου ἐορτάζομεν νέκρωσιν), разрушаването на ада, началото на друг, вечен живот, и играейки да възпяваме Виновния (καὶ σκίρτῶντες ὑμνοῦμεν τὸν αἴτιον), един Бог, благословен и препрославен. (Песен 7 от Пасхалния канон)

Спомних си нещо прочетено отгавана, мисля че беше казано от стареца Порфирий Кавсокалит. Виждали ли сте козлетата, казва той, сега през пролетта да скачат по тревата? Това е скиртима, подскачане²⁶. Това е радостта. Във всяка тъга, при всеки неуспех, съветва свети Порфирий, да се концентрираш половин минута върху себе си и бавно да изричаш песните на Пасхалния канон. Ще видиш, че най-великото нещо в живота ни – и в живота на целия свят – се е случило. Възкресението на Христос, нашето спасение. И ще разбереш, че неуспехът е твърде малък, за да ти развали настроението.

²⁵ Вж. Свети Игнатий Антиохийски. Послание до римляни 4.5.8.

²⁶ Гръцките думи σκίρτμα и χοροπήδημα означават изразено чрез тялото веселие и ликуване, което обхваща целия човек.

Пергамски митрополит Иоан Зизиулас (1931–2023)

ЕВХАРИСТИЯ И СВЯТ

1. Евхаристията като Литургия

Православното предание е иманентно литургично. За православието „Църквата живее в Евхаристията и чрез Евхаристията“, а конкретната форма на Църквата – това е храмът, където се извършва тя и на който православният народ е дал нейното име (т.е. храмът се нарича също така и „църква“).¹ Целият свят е литургия, „всемирна („космическа“) литургия“, която „възнася“ цялото творение до Божия престол. Православното богословие е слово-словие, литургична изява, то е евхаристийно богословие.

Но какво означава това за човека на нашето време? Начинът, по който гледаме на света и на живота, се е променил твърде съществено в сравнение с византийския период и продължава да се променя толкова радикално под натиска на най-новите философски, научни, социални и пр. изменения, че човек се пита днес: какво може да му предложи православният литургичен живот? Това питане придобива обезпокоителни мащаби, ако се замислим върху факта, че съвременното човечество преминава през много сериозна криза в отношенията си с Църквата. Западната култура, която е закърмена с идеалите на християнството, се дехристиянизира радикално, а Църквата, която вече се занимава с послания от отминали епохи, все по-малко вълнува съвременния човек. Западнохристиянският свят осъзнава вече проблема със секуларизацията в цялата му сериозност. Но възможностите, с които разполага нашето Предание – една традиция, която живее под тежестта на дихотомията между „свято“ и „мирско“ в света – водят този свят до повече проблеми и до по-малко решения.

При това положение православният литургичен живот си остава едно обнадеждаващо свидетелство. Понеже евхаристийната рефлексия върху света и историята, която се съдържа в православния литургичен живот – и за която, уви, поради липсата на богослужебно образование не може да бъде осъзната дори от самите православни – не споделя съдбата на философските и богословски модели, които при развенчаването им от модерната мисъл доведоха до криза в отношенията между богословие и живот.

Православният литургичен живот крие в себе си особен поглед върху света и творението. Става дума за една рефлексия, чието пренасяне в съвременния

¹ Срв. „отивам в църквата“, но и „отивам на църква“. Б.пр.

живот е както възможно, тъй също и необходимо. Тази рефлексия съдържа в себе си също така възглед за човека, който е особено нужен днес. Съдържа, най-сетне, тълкуване на историята и на проблемите ѝ, на нравствения живот и на възможностите, които той таи в себе си и които трябва особено силно да бъдат подчертавани в наше време.

Но какво разбираме под „Евхаристия“, когато иде реч за „евхаристийна рефлексия върху света“? Отговорът на този въпрос е основополагащ, защото понятието за Евхаристия е тълкувано превратно и е било изкривено, най-вече в епохата на схоластиката. Използването ѝ в нейното древно отеческо православно съдържание предполага да се направят някои основни уточнения.

В нашето съзнание Евхаристията е съединена с един вид пиетизъм, който я разглежда като *предмет*, като *нещо*, като *средство* за изразяване на благочестието ни или като средство, което обслужва спасението ни. Но древният възглед за Евхаристията гледал на нея не само, нито пък основно като на предмет, а преди всичко като *дело*, като *литургия*² (този православен термин е особено характерен), и при това като дело на събранието, като общо съборно (католично) отношение, а не като индивидуална връзка на всеки един поотделно с Бога. Показателно е, че Християнският изток, който е запазил – по-скоро несъзнателно – този древен възглед, никога не се е замислял върху това да създаде индивидуални (частни) Литургии, нито пък някога е въвеждал поклонението пред Даровете³, въздигайки ги до постоянен предмет на благочестие и преклонение. Евхаристията по своята същина е онова, което *се случва* [т.е. *съ-битие*], тя е *дело*, и при това не на всекиго поотделно, а на *цялата* Църква.

В миналото смятали също така, че Евхаристията е едно от многото тайнства (примерно, седем на брой). Древната Църква обаче не е защитавала този по-сетнешен възглед за тайнствата, а е говорила за *едно-единствено* тайнство, за „тайнството на Христа“, както то се нарича в Свещеното писание. Евхаристията може да бъде разбрана само христологически; тя е тялото Христово, Самият Христос, целият Христос. И тъй, нека не гледаме на Евхаристията като на благодатно средство, като на средство, принадлежащо на една абстрактна и независима от христологията благодат, а като на Самия Христос, Който спасява човека и света и ни примирява с Бога чрез Самия Себе Си. Всички въпроси относно Евхаристията, що се отнася до нейните *съставни елементи* (реално ли е или не присъствието на Христос, въпросът за трансубстанцията [пресъществяване или претворяване] и т.н.), с които се занимава Средновековието, водят дотам да смятаме Евхаристията за нещо, за предмет. Нейният основен отличителен белег е в това, че тя е събрание и дело и че в нея се съзерцава, възглавява и преживява *цялото тайнство на Христа*, сир. спасението на човека.

² Букв. „общо, обществено, народно дело“. Б.пр.

³ Както напр. се покланяме на св. икони или на св. мощи. Б.пр.

Ако подходим към Евхаристията откъм тази предпоставка, тогава обезателно трябва да я проследим не като откъснато и самостоятелно учение за тайнството, а като *конкретна литургия*, както тя се извършва в православния храм. Тогава ще ни се открие особената рефлексия върху света и историята, която се съдържва в Православието в най-автентичния му израз.

2. Евхаристията като „анафорà” (възношение) на света

Литургията е най-позитивното *на дело* възприемане на света и на творението. Ако монашеството на практика (не като теория, а като лично преживяване) се характеризира с движение извън света (т.е. с пространствено бягство от света), то Литургията има за своя отличителна черта противоположната посока. Всеки вярващ, който ходи на св. Литургия, носи със себе си – и го казваме твърде буквално – самия свят. Не донеся просто самия себе си със своите немощи и страсти. Той носи цялата си връзка с природния свят, с творението. В Древната църква, но и днес – там, където завещаното от св. отци благочестие не е изместено все още от едно уж „съзнателно” благочестие – вярващите не ходят сами на църква, а носят заедно със себе си даровете на творението – хляб, вино и елей. Тези дарове – колко показателно е това! – с богослужебно шествие и тържественост се донесят, за да бъдат предадени в ръцете на епископа, който чака на изхода (= днешния „велик вход” на св. Литургия) и който ще ги „възнесе” на Божия престол като Евхаристия. И макар очакването да е, че верните ще забравят за своите житейски грижи, Литургията ги зове да донесат там и тях, молейки се за „благоразтворение на въздуха, доброплодие на земните плодове... за плаващите, пътуващите, боледуващите...” и т.н. Тази велика „съблазън” за благочестивите души – и се чуди и недоумява човек защо някои се съблазняват повече при изнасянето на дискоса за събиране на волни пожертвования – този акт (на общата молитва за житейските попечения) разкрива, че по време на св. Литургия се извършва един ход, едно шествие, както би рекъл някой, на целия свят в посока към светата Трапеза. Това е шествието на света, такъв какъвто е и какъвто ще стане след малко, когато есхатолгичният проблясък, предвкусването на рая, който Евхаристията предлага, завърши, а верните бъдат призвани отново „с мир да излязат” в света.

Този опит на шествието и пренасянето на целия човешки живот в литургичното пространство не е някакво слизане, падане, снишаване, което пренебрегва факта, че светът не е вече „твърде добър”, както Бог го е видял в мига на сътворението, т.е. не е пренебрегване на факта на греха. Грехът е трагичен елемент, който се появява „нак и често пъти” в съзнанието на служащата Църква: „никой, който е свързан с плътските желания и наслади, не е достоен да пристъпва или да се доближава или да Ти служи, Царю на славата.” Но! За св. Литургия грехът не е – както се случва със съвременното „съдебно” богословие – тревожен и нерешим светски проблем. Тлението, което съпътства творението, не противоречи, нито бива прикривано от Литургията; нека не се подлъгваме пред тази дилема. Светът, който се влива в литургичното пространство, е същият този тленен свят и във възприемането му

вътре в храма се извършва едно понижаване. Но нещата не свършват дотук, понеже този свят се влива в църквата тъкмо за да не остава такъв, какъвто е. Светата Литургия е „лек за безсмъртие“ тъкмо защото чрез възприемането от нея на света и посредством снизхождането ѝ до него тя противостои на неговата тленност; св. Литургия осветява света и го „възнася“ при Твореца като истинско творение: „Твоя от Твоих Тебе приносяще о всех и за вся“.

Това възприемане на света в св. Литургия разкрива, че посредством евхаристийната рефлексия върху творението светът не е престанал никога да бъде *Божи свят*; че грехът и тлението не са сътворили един „чужд бог“ като този на Маркион и на Харнак, че това, което сме, това, което вършим, и това, което ни занимава в света, може и трябва да премине в ръцете на служещия свещенослужител като „анафорà“ (възношение) при Бога. Но не за да остане такава, каквото е, а напротив: целта е деформираното от греха да стане *истинско битие*.

Парадоксът на снизхождането и на навлизането на света в Литургията, т.е. пренасянето на света, което обаче не унищожава света, възраждане, което не го твори *ex nihilo* (от нищо), обновление, което не е изначално подновяване, всичко това в Евхаристията представлява самото явяване на Христовото тайнство във времето и пространството. В Христа ветхият Адам се обновява, без да се унищожава, човешката природа се възприема, без да се изменя, а човек се обожествява, без да се разчовечава.

Тази рефлексия на света в Евхаристията не оставя свободно поле за разцепление между физично и метафизично – разделение, в което западното богословие заключи човека, поставяйки го пред дилемата да избира между двете. Този факт много помага на връзката между Църквата и човека днес. Съвременният човек се затруднява (или пък му е съвсем невъзможно) да разграничи физическото от метафизическото. Поради модерните научни и философски нововъведения човек не схваща вече метафизичното. А неговата християнска съвест, която се намира под тежестта на тази дихотомия, заведена му от западното богословие, неизбежно го води или до пълното отхвърляне на метафизичното, или до разцепление вътре в собственото му съзнание. Т.е. води го до шизофрено състояние, при което той ту възприема метафизичното, за да не извърши предателство спрямо вярата си, ту остава безразличен към този въпрос, защото всекидневният живот му налага толкова безразличие. Но при литургичната рефлексия върху света не съществува такава дихотомия между физическо и метафизическо. Съществува природа и творение като единна действителност, която произлиза от Бога и се „възнася“ при Бога. Има пълна среща, стигаща *до отъждествяване* на небесната със земната реалност („Ние, които сега тайнствено изобразяваме херувимите и пеем трисветата песен на животворящата Троица...“), среща, при която Сам Бог вече не се мисли като „отвъдността“ на природата, а в Лицето на Сина Си става „Този, Който седи ведно с Отца горе и заедно с нас тук съпребивава“. Така Евхаристията дава възможност за изкупление на човека от дихотомията, заради която съвременният човек рискува да отхвърли Бога, доколкото

съвременното богословие е поставило Бога в една сфера, която е вече непонятна за него.

Но също така евхаристийната рефлексия върху света достига и до снемането на още едно противоречие, в което гностическото и елинистично богословие е поставило човека – от противоречието между вечността и времето. Историята и времето, които обикновено се смятат или за необходимото зло, или за „преддверие” към вечността, се пресичат с вечността вътре в Евхаристията. Така вечността престава да бъде нещо преди или след времето, а в едно тайнствено съединяване на минало, настояще и бъдеще се превръща в онова измерение, в което времето може да бъде напълно усвоено и осветено. Времето става поле на осъществяване на предвечния Божи план за спасението на света: „И тъй, като възпоменаваме тази спасителна заповед и всичко, извършено за нас: кръста, гроба, тригдневното възкресение, възнесението на небето, сягането отгясно и славното второ пришествие – тези Твои дарове от всичко, което е Твое, принасяме на Тебе, за всички и заради всичко”.

4. Евхаристията и целостта на човека

Освен всичко друго, православният литургичен живот е и особена рефлексия върху самия човек, която отговаря на човека на нашето време и на неговите потребности. Модерният човек носи със себе си (наследство от вековна богословска традиция) безпокойството от дихотомията „тяло” – „душа”, „материя” – „дух”, така че тази дихотомия го поставя пред дилемата да избира между двете, понеже за съвременния човек чисто духовната област е непонятна. Православният литургичен живот се стреми да се погрижи действително за тялото и за потребностите му, той е възприел в своя „дневен рег” материята, така че не само хлябът и виното да се отъждествяват в светата Литургия с Господа, но и обикновени дръски и цветове да се превръщат по определен начин във възплъщения на светиите, а костите (св. мощи) – в носители и израз на осветяващо лично присъствие. В това литургично предание хората участват като *цялостни* човеци, а не като затварят очите си, по модела на западното благочестие, за да срещнат Бога в една уж дематериализирана – а по същество просто психологическа – връзка с Него. И тъй, не е никак непостижимо за съвременния човек да възприеме този начин на мислене за единната човешка природа. Кой обаче би могъл да го съди заради това, че вече е спрял да мисли с платонически или аристотелистки антропологически категории?

Освен удържане на своята цялост обаче човек намира в Евхаристията и едно друго основополагащо свойство, чиято загуба в днешно време го води до реална криза на съвестта и живота. В началото подчертахме и трябва винаги да подчертаваме, че Евхаристията не е поле на висша среща между всеки един поотделно с Бога, а е преди всичко *общностна* и *църковна* проява и като такава се е запазила във времето – поне по външна форма – на Изток. Може би при нито една друга проява християните не са преставали да действат

като индивиди, които се преобразуват в Църква. В Евхаристията молитвата, вярата, любовта, милостинята – всичко онова, което извън нейните рамки верните извършат като частно дело – престават да бъдат *мои* прояви, а се претворяват в *наши* прояви, при което цялото отношение на човека с Бога се превръща в отношение на Бога с Неговия народ, с Неговата Църква. Евхаристията не е само общение на всекиго поотделно с Христа, а главно общение на верните с останалите – „не като много тела, а като едно тяло“, както отбелязва свети Йоан Златоуст в своето тълкуване на ап. Павел. Така библейската истина, че пътят към Бога минава неизбежно през ближния, тази истина се преживява преди всичко в рефлексията върху човека, която намираме в Евхаристията.

По този начин човек престава да бъде индивид и започва да бъде мислен като *лице*, т.е. като действителност, а не като функционален елемент от някакъв механизъм, обслужващ дадена цел, пък била и най-свещената. Не е средство за определена цел, а самоцел, образ и подобие Божие, който образ единствено в общението си с Бога и с останалите човеци намира своето оправдание.

Съвременният човек живее всекидневно под тежестта на антиномичната схема „индивид“ – „множество“. Социалният му живот не е *соттипио*, а *societas*, а насилената и справедлива негова реакция срещу колективизма (след като няма друг избор) го води до индивидуализъм – който по един странен начин е предпоставка и на колективизма. Нашата християнска традиция не му е предоставила антропология, която да го оправдае като лице, понеже и вътре в Църквата често пъти гледат на него било под призмата на индивидуализма, било под тази на колективизма. Литургията предполага и води до антропология, в която човек бива възприеман като „нова твар в Христа“. Светата Литургия, която не богословства и не дефинира, а показва и разкрива, отговаря на питането „Що е човек“, сочейки към Христа като към Човека в пълния смисъл на думата, т.е. като човек, съединен с Бога, като обожествен човек. В общението на „свештените“, които се принасят „на светиите“, компасът сочи автоматично към „единия Свят, единия Господ, Исус Христос“, към Оногова, с Когото човекът, съединяващ се чрез божественото Причастие, се превръща в това, което действително е: в цялостен човек.

Всичко това представлява опитът на оногова, който участва в Литургията. Но какво означава да излезе „с миром“ и да се върне в света? Какво значение може да има Евхаристията за нравствеността и за социалния живот на света?

5. Евхаристия и нравственост⁴

Свикнали сме да казваме, че в Евхаристията човек събира благодатни сили, които ще му помогнат в борбата му с греха. Независимо обаче от това „вливане“ на сили Евхаристията като *дело* и като *общение* има основополагащ

⁴ ἠθικὴ – нравственост, морал, но и етика. Б.пр.

принос за нравствения живот: преоткриването на истинския смисъл на нравствения живот.

Богословското предание е превърнало нравствеността в етика, т.е. в система от правила на поведение и в самостоятелен предмет на богословие-то. По този начин някои видове морално поведение са станали безусловни и отвлечени законически приспособления в различните исторически епохи и при различните хора. Така човеците са превърнати в (морални) типове, като един човек копира друг, тъй че впоследствие да съдят етически света въз основа на своите модели. По този начин моралното поведение придобива *законически* характер, а връзката на човека с Бога става юридическа, каквато винаги е била на Запад.

Противно на тази традиция, евхаристийната рефлексия върху света и върху обществото не допуска, нито понася етическата автономия или въздигането ѝ до абсолютни законови правилници, безотносителни спрямо времето и разнообразието на лицата. В православния литургичен живот нравствеността не извира от някаква юридическа връзка с Бога, а от *преображение-то и обновлението* на творението и на човека *в Христа*, така че всяко морално предписание да бъде разбрано единствено като *следствие на това светотаинствено преображение*. При светотаинствената рефлексия върху нравствеността, каквато срещаме например в Посланието на ап. Павел до колосяните, моралното поведение се схваща само като продължение на литургичното преображение: „И тъй, ако сте възкръснали заедно с Христа... умъртвили сте земните си членове... съблякли сте ветхия човек заедно с делата му и сте се облякли в новия, който се обновява...” (нека отбележим, че тук понятията „събличам се” и „обличам се” са литургични понятия и явно са свързани, както и цялата терминология на този откъс от посланието, със св. тайнство Кръщение). Затова и св. Литургия използва един-единствен израз на „етическа терминология”: на „*освещението* на нашите души и тела”, тъй че в общение „с Пресвета Богородица... и с всички светии” да предадем „себе си и един другия и целия си живот на Христа Бога”. По този начин Църквата не предлага на света система от етически правила, а предлага *святата общност*, квас, който ще закваси творението, не налагайки етически предписания, а с освещаващото си присъствие. Това е присъствие на свидетелството, което не връзва човеците „с мъчни за носене бремена”, за да обвърже етически тяхното спасение, а ги зове към „свободата на чедата Божи”, към общение с Бога, което върви заедно с обновлението на света.

Съвременният човек сякаш избягва с ропот етическите правила, които са му наложени от векове от традицията на християнската култура. Няма да обсъждаме причините за това положение на нещата, а нека се ограничим с констатацията, че зданието, построено от нас с толкова голяма ревност, впитайки в неговата арматура любимите ни етически ценности, се оказва един затвор за човека, чиито основи се клатят вследствие на противодействието му. Занимава ни проблемът с отпадането на тези ценности и недоумяваме защо гласът ни, гласът на християните, отеква без резултат. При-

бягваме до рационалистически и етически проповеди, за да *убедим* света, а не успяваме. Включваме догматически проповеди, а за тях няма чуваемост. Словото предлага себе си, а светът „Го не приема“. И в нашата самокритика забравяме, че християнското слово не е дума, а *лице*; не е глас, а живо *присъствие*; присъствие, което се въплъщава преди всичко в Евхаристията, в Евхаристията, която е *събрание* и *общение*. Това общение, което се преобразява, за да преобрази, то не съществува вече. То беше разложено от нашия пиетистки индивидуализъм, който смяташе, че няма нужда от енория, от евхаристийна общност, за да действа Църквата в света. Тя беше заменена от поучаващата власт на думите, която вярваше, че е достатъчно да *говорим* на света, за да го претворим. Нашата Църква като присъствие в света се превърна в амвон без жертвеник и в сбор на християните без единство и събрание. Не черпим своите нравствени повели от новия живот, в който се раждаме в нашето евхаристийно събрание, а общението ни сякаш е загубило кваса на бого-законоположеното общение, което ще може да закваси и да доведе това събрание до нравствено възраждане.

6. Евхаристията – предвкуване на последните неща

С всичко това не твърдим, че евхаристийната рефлексия върху обществото ще реши нравствените му проблеми. Напротив, трябва да се подчертае, че евхаристийната рефлексия върху света не заема мястото на субекта на социалното благовестие. Земният рай на етически съвършеното общество е очакване, родено от западния рационализъм, което свидетелството на Евхаристията не може да възприеме като свое. И това е така, тъй като Евхаристията по своята най-интимна природа съдържа *есхатологично измерение*, което, колкото и да навлиза в историята, не се превръща в история. Тя е най-драматичното свидетелство за среща между Есхатон-а („последните неща“) и историята, на съвършеното с относителното вътре в човешката екзистенция – тук и сега. Тя е свидетелството за една нравственост, която не е плод на историческо развитие, а на екзистенциална битка, която печелим, за да изгубим отново, докато не бъде спечелена окончателно „в последния ден“. Това есхатологично навлизане в историята не е логически и емпирично понятно историческо развитие, а *абсолютно слизване* на Светия Дух, Който чрез *Неговата епиклеза* – толкова основополагаща и характерна за православие – преобразява „тоя век“ „в нова твар в Христа“. Небето слиза на земята и така прави възможно земята да се възнесе на небето – това изпълва земята със светлина, благодат и радост, и прави от св. Литургия празник, тържество, от което верните се връщат в света радостни и носители на благодатни дарове. Но вън от дверите на храма ги очаква пак борбата. До свършека на времената ще вървят по евхаристийния път, вкусвайки само от божественото Причастие-общение, за да го размесят не след дълго с горчивия вкус на злото. Евхаристията ще им даде най-живата увереност за победата на Христа над дявола, една победа, която на тази земя ще бъде „унижаваща“ победа, кръстна победа, победа на героичния подвиг-аскеза, както тя е възприемана и живяна от монашеството на Изток.

Така Евхаристията винаги ще открива пътя не към мечтата за еволюционно нравствено усъвършенстване на света, а към необходимостта от героичен подвиг, от опита на унижението и на Кръста, в който единствено бива преживявана и победата на Възкресението до свършека на времената. В същото време обаче ще гарува на света вкуса на есхатологичната действителност, която навлиза в историята с евхаристийното събрание и прави възможно обожествяването ни във времето и в пространството. Без това измерение, което Евхаристията прибавя към света, никакво мисионерство, никакъв разумен дипломатичен „диалог със света“ и никоя етическа система не ще могат да преобразят съвременния свят в Христа.

Кризата на съвременния човек в отношенията му с Христа и слабостта на християнството да Го срещне се дължат може би в голяма степен на богословската традиция, в която го разположихме. Т.е. на тази традиция, която го разчлени надве и го направи шизофреничен, разположи го в бинарни схеми или в задушавачи етически модели и наруши целостта му. И макар тази традиция в миналото да бе начин на мислене за човека, след като с новия възглед за живота, който беше развит от модерната наука и философия, всички тези схеми пропаднаха, човек се намери изправен пред дилемата кое да избере измежду противоположностите, които му завещахме. А ние в същото това време се отдадохме на една апология на тези схеми, в резултат на която настъпи кризата в отношенията между Църквата и човека.

При това положение православието представя себе си като богословски провалено свидетелство, доколкото продължава да се занимава с тази апология на въпросните схеми. Но същевременно *литургично* то остава надежда за света, доколкото в неговата Евхаристия тези дихотомии се снемат, а човек преоткрива целостта си и общението си с Бога. Ако православието осъзнае това, може би ще достигне навреме до богословски преоценки и ще вземе практически мерки, за да спаси себе си от секуларизацията, а света от отдалечаването му от Бога.

Μητροπολίτης Περγάμου Ιωάννης Ζηζιούλας,
Ἡ κτίσις ὡς εὐχαριστία, Ἀθήνα 2019, σ. 17-37.

Превод от гръцки език: Александър Смочевски

Пергамски митрополит Иоан Зизиулас

ОНТОЛОГИЯ НА ЛЮБОВТА: ПАТРИСТИЧЕН ПРОЧИТ НА „ПРИРОДАТА НА ЛЮБОВТА“ ОТ ДИТРИХ ФОН ХИЛДЕБРАНД¹

Въведение. Приемам като голяма привилегия поканата да взема участие в този проект, който е посветен на мисълта на покойния Дитрих фон Хилдебранд. Напълно споделям убеждението на Негово Светейшество папа Бенедикт XVI, което той изложи още в качеството си на кардинал, че мястото на Хилдебранд в интелектуалната история на Католическата църква през XX век ще се окаже изключително, когато тази история бъде написана. Този специален брой може да послужи като стъпка към подобно напълно заслужено признание.

Аз принадлежа към една богословска традиция, която в много отношения подхожда към богословските и философските въпроси в някакъв смисъл различно от тази, на която Фон Хилдебранд принадлежеше. Като православен аз съм интелектуално формиран по-скоро от мисълта на Гръцките отци, отколкото от тази на св. Августин или Тома от Аквино, които пък стоят зад интелектуалното формиране на Хилдебранд. И все пак в тази икуменическа епоха, в която живеем, Източната и Западната традиция вече не са безразлични една към друга. В опита ни да възстановим пълното общение като една и неделима Църква – ние все повече осъзнаваме нуждата да се запитаме как гледаме не само на нашето минало, но и на фундаменталните екзистенциални въпроси, които са вълнували човечеството през всички времена. Философите като Хилдебранд и въпросите, които те разглеждат, имат голямо икуменическо значение днес. Те са важни както за католиците, така и за православните, а и за всеки човек, който търси просветление и по-дълбоко разбиране на своята човешка природа.

С мисълта на Хилдебранд се запознах във връзка със заниманията си с персонализма в патристичната мисъл и особено при Гръцките отци. Това по никакъв начин не беше познаване в дълбочина, доколкото се ограничи с книгата му *Природата на любовта*², но беше достатъчно, за да предизвика у мен силен интерес и привличане, което доведе до опит да сравня неговите възгледи с

¹ Тази статия е публикувана първоначално в *Quaestiones Disputatae* 3 (Spring 2013): 14–27. Преводът е осъществен по *American Catholic Philosophical Quarterly*, Vol. 91, No. 4 (2007): 553–566.

² Dietrich von Hildebrand, *The Nature of Love*, trans. John F. Crosby with John Henry Crosby (South Bend, IN: St. Augustine's Press, 2009).

онези на гръцката патристична мисъл, която пък си остава моята лична интелектуална област.

Тъй че в настоящия доклад ще бъде направен опит да се представи гръцкото патристично понятие за личността с оглед на персонализма на Дитрих фон Хилдебранд. Ще бъдат учленени някои от неговите идеи, за да бъдат очертани общите основания, както и пунктовете на разминаване. Надявам се по този начин мисълта на Хилдебранд да бъде поставена в един по-широк икуменически контекст и нейната релевантност да стане явна отвъд границите на католическата мисъл.

II.

Личността като онтологична категория. Един от фундаменталните приноси на Гръцките отци към персоналистката мисъл е въздигането на понятието за личност на най-високо онтологично ниво. Както в гръцкия, така и в римския античен свят на идеята за личността ѝ липсва онтологично съдържание. За античните гръци от класическия период *πρόσωπον* (*prosōpon*) е понятие, което се свързва с театъра и означава маската, носена от актьорите на сцената. Съществува и анатомично значение – като онази част от лицето точно под очите или пък черепната кутия, както виждаме в Аристотеловата *История на животните* и в Омировата *Илиада*, но дори при Аристотел терминът *πρόσωπον* (*prosōpon*) или *πρόσωπεῖον* (*prosōpeion*) много скоро започва да се употребява в театралния смисъл, който преобладава през цялата класическа Античност. *πρόσωπον* (*prosōpon*) не означава онова, което някой в действителност е, а по-скоро онова, което иска да е или се преструва, че е. *πρόσωπον* (*prosōpon*) показва едно трагическо съществуване и няма метафизическото качество на битието като такова, което Аристотел и гръцката философия като цяло отнасят изключително до идеята за *οὐσία* (*ousia* или субстанция).

Римляните също дават подобна конотация на латинския еквивалент на *πρόσωπον* (*prosōpon*), а именно – *persona*. Произходът на това понятие все още е обект на спорове. Ако приемем преобладаващата теория, която отнася произхода на думата към етруското *phersu*, което е познато от погребалните изображения, тогава първоначалната свързаност на термина с театралната употреба изглежда убедителна. С окончателното установяване на понятието в латинската литература започва да става все по-ясно, че римляните го използват по начин, който не се различава кой знае колко от този на гръците, а именно – в смисъл на роля, която се играе в обществения живот и особено по отношение на държавата.³

Всъщност именно при Гръцките отци терминът *πρόσωπον* (*prosōpon*) получава онтологично значение. Това се случва във връзка със споровете за уче-

³ И до днес използваме изреча *personne morale*, или „юридическо лице“, за да обозначим институция или идентичност, която няма реално онтологическо съдържание, а е релационна идентичност по отношение на държавата.

нието за Светата Троица в IV в., когато Кападокийските отци за първи път в историята на гръцката мисъл идентифицират *πρόσωπον* (*prosōpon*) с понятието *hypostasis* (*ὑπόστασις*), т.е. с един термин, който се употребява повече или по-малко равнозначно (а понякога и тъждествено) с *οὐσία* (*ousia*), или субстанция. С формулата, която тези отци предлагат и употребяват от тогава насетне в църковното богословие („Бог е една субстанция, три личности ипостаси”), терминът „личност” бива въздигнат до най-високо онтологично ниво: да бъдеш личност вече не означава да носиш маска или да „играеш” роля в обществото. С употребата му като означаващо самото битие на Бога понятието за личност добива най-високо и най-пълно онтологично (или метафизично) значение.

Сега, като четем Фон Хилдебранг, ние силно се впечатляваме от подобно настояване за онтологията на личността. На най-първата страница от своето Въведение към *Природата на любовта* той пише: „Личното битие стои несравнимо по-високо от всяко нелично битие и... като отдаваме справедливост на различния характер на личното битие, ние проникваме много по-дълбоко в областта на битието и метафизиката”⁴.

Заслужава си да подчертаем, че като настоява на онтологичния характер на личността, Фон Хилдебранг всъщност го противопоставя на онова, което той нарича „просто ‘психология’”⁵. Това противопоставяне е твърде отранно и мисля, че съвпада с гръцкия патристичен възглед за личността. Според Кападокийските отци Лицата на Светата Троица не бива да се разбират в психологически ключ – т.е. като центрове на съзнание, воля и т.н. – доколкото всички психологически категории, включително волята и съзнанието, са приложими към всичките три Лица, доколкото са свойствени на Тяхната обща *ousia*: Всичките три Божествени Лица притежават една и съща воля, ако решим да използваме анахронично съвременното понятие – те притежават едно и също „съзнание”. Трябва да правим ясна разлика между психология и онтология.

Но макар Фон Хилдебранг да казва именно това, внимателният прочит на неговия анализ подсказва, че той разбира психологията – и личността – по един различен от този на Гръцките отци начин. Тук става дума за различието между гръцкия патристичен възглед и латино-августинисткия.

Августин, както знаем, илюстрира Лицата на Светата Троица, като използва понятия като „памет” за Бащата, „знание” за Сина и „воля” за Духа. Тези термини той заема от платонистката и неоплатоническата психология. Вследствие на това западният персонализъм – от Средновековието до модерността – е разбирал личността като мислещ субект, съзнаващ себе си и другите същества, като ключово понятие за личността е било *съзнанието*. Фон Хилдебранг, изглежда, следва същата тази традиция. Обясня-

⁴ Von Hildebrand, *The Nature of Love*, 1.

⁵ Ibid.

вайки какво има предвид под персонални същества, той ги уравнива със „съзнателни същества“. И все пак по един обръквач начин пише, че „е очевидно безсмислено да се приема, че съображението за съзнателността отвежда до психологията“⁶. За него очевидно понятия като „съзнание, воля, любов, ликуване, скърбене и покаяние“ не бива да бъдат приемани като просто психологически. Той говори за „същността“ на всички тези неща⁷, като по този начин някак онтологизира онова, което обичайно се приема като психологическо.

Този възглед е решаващ, доколкото позволява Фон Хилдебранг да изработи една онтология на любовта. Любовта според него се явява като психологическа единствено когато наченем от наблюденията върху собствените ни чувства и ги използваме като аналогии, чрез които да разберем какво собствено е любовта. Ако правилно го разбирам, според него във волята, любовта и т.н. има някаква „същност“, която в известен смисъл ни е *дадена* и ние не достигаем до нея, възхождайки към нещо превишаващо ни. Това са много важни неща, към които ще се върнем по-късно, но нека само накратко да отбележим различието между възгледа на Хилдебранг за психологията и този на Гръцките отци. За последните личността не може да бъде дефинирана от гледна точка на волята, съзнанието или дори любовта. Любовта е обща за всичките три Лица на Троицата; тя не е „ипостасно“ или лично качество. Понеже онова, което различава личността от природата или субстанцията на Бога, е абсолютното единение – до степен да не можем да различим едно Лице от Друго освен чрез позоваване на начина, по който То *произхожда онтологически* (*tropos hyparxeōs*): Отецът не е Синът, защото Той не е роден, а е Раждащият, и не е Духът, защото не изхожда, а напротив. Езикът, който можем да приложим към личността, е чисто онтологически; той се отнася изключително до „начина на съществуване“ *τρόπος ύπάρξεως* (*tropos hyparxeōs*). Във всичко останало личността остава тайна, *апофатично* понятие.

Всичко това силно доближава Хилдебранг до персонализма на Гръцките отци и в същото време го отдалечава от тях. Неговото настояване да се избягва употребата на аналогия, която възхожда от по-ниското към по-високи нива, за да се достигне до същността на личността, е съвсем приемливо от гледна точка на гръцката патристична мисъл: личността е *дадена*, а не се постига от по-нисък или инстинктивен опит по аналогия. Но същността на онова, което се дава като личност, не е „преводимо“ на езика на която и да било психология. То остава просто *tropos hyparxeōs*, сиреч, начин на битие. Същински важното, когато сравняваме персонализма на Августин и този на Гръцките отци, трябва да е именно въпросът дали, за да бъдеш личност, трябва да притежаваш и някакво качество освен това да бъдеш себе си, т.е. да бъдеш наистина, да бъдеш уникален и незаменим. Оставам настрана въпроса дали съзнанието, волята и т.н. не могат да бъдат открити и в неличните същества, като животните, което би превърнало съзнанието на

⁶ Ibid.

⁷ Ibid.

човешката личност във въпрос на степен, т.е. в квалитативна, а не радикална разлика.

Трудността при Хилдебрандовото свързване на понятието за съзнание с това за личността става явна, когато приложим идеята за личността към Бога: Можем ли да говорим за Божествените Лица като за три центъра на съзнание? При Хилдебранг вероятно – и това е основната разлика между нас – идеята за личността не може да бъде извлечена от откровението на божествената личност. Не е случайно, че той почти не се позовава на Светата Троица, когато разглежда личността. Всъщност Хилдебранг с голяма грижа прави дистинкция между божествената Любов и човешката, като първата за него има „един всеобемащ характер, който безкрайно я отделя в категоричен план от всяка човешка любов”⁸. За нашия философ тайнствата на вярата „не могат да бъдат обект на философски анализ”⁹. Ние не можем да обичаме така, както Бог обича. Изглежда, че богословският персонализъм и философският персонализъм никога не могат да се съединят или да съвпадат в концепта за любовта на Хилдебранг.

III.

Личността като реляционна категория. Както за Гръцките отци, така и за Августин личността е реляционна категория; тя бива описвана като *σχέσις* (*schesis*) при Кападокийците и като *relatio* у Августин. Една личност не е личност; трябва да съществува в отношение с някой друг, за да бъдеш наречен личност.

Фон Хилдебранг, изглежда, също мисли така. Всъщност той многократно се позовава на структурата аз-Ти, заета очевидно от Мартин Бубер и Габриел Марсел, като фундаментална за личностното съществуване структура.¹⁰ И за Фон Хилдебранг личността е реляционна категория. Но е важно да вземем предвид нюансирания начин, по който той се дистанцира както от Бубер, така и от Марсел.

На първо място – приемайки Буберовата аз-Ти структура – той отказва да приема неговото положение, че в една диалогична ситуация другият се взема изцяло като субект и по никакъв друг начин. По същия начин дистинкцията между је и toi на Габриел Марсел, която, отново, резултира от едно ясно и категорично противопоставяне между субект и обект, изглежда не среща напълно одобрението на Фон Хилдебранг. Той се старее да отстоява субект-обектната структура, като в същото време удържа тази на аз-Ти. В дълъг екскурс от *Природата на любовта*¹¹ той настоява, че съществува един неприемлив начин за разбиране на „обекта”, според който ние „неутрализираме” другия (както например в науката), което обаче трябва да бъде

⁸ Ibid., 249.

⁹ Ibid., 251.

¹⁰ Ibid., 240.

¹¹ Ibid., 145ff.

различавано от „изходното положение”, че другият стои на срещуположната страна на мен самия. „Дори в интерпретацията на погледите, които изразяват любов, тази двойственост заема централно място; съзнанието за моето собствено аз и за другата личност, към която съм насочен, към която се отнася любовта ми, към която гледам и на която давам себе си – е в един чисто формален аспект субект-обектна ситуация, колкото и да се различава от други субект-обектни ситуации.”¹²

Защо Фон Хилдебранд се стреми да защитава субект-обектната структура? Струва ми се, че за това има две причини: а) защото иска да запази на всяка цена идеята за личността като индивид и б) защото оперира с идеята за *съзнанието* като фундаментално измерение на личността. Субект-обектната структура, очистена от всички негативни нюанси на „обективизацията”, разбрана като „неутрализация”, служи като гарант тези две измерения на личността, а именно индивидуалността и съзнанието, да бъдат съхранени.

Това усърдие на Фон Хилдебранд показва, че той принадлежи наистина на персоналистката традиция, установена от Августин и Боеций през V в. и затвърдена от тогава насетне в западната мисъл. Августин, както знаем, е навярно първият християнски автор, който слага силен акцент върху съзнанието, както е видно най-вече в неговите *Изповеди*. Боеций, от друга страна, изглежда е първият философ на Запад, който ни дава определение за личността като *индивид*, надарен с *разумност*: *persona est naturae rationabilis individua substantia*. Фон Хилдебранд, верен на тази традиция, настоява, че в любовта: „Единението на личностите е още по-дълбинно поради самата тази причина, че като личности те не могат да изгубят индивидуалното си съществуване... А също така е още по-дълбинно, защото е съзнателен опит за единение, докато всяко единение в не-личностния свят е не-съзнавано и не-опитно единение”¹³. Още веднъж оставям настрана въпроса дали подобно твърдение би било справедливо спрямо всички нелични същества – например към животните – които, както Дарвин показва, не са съвсем лишени от съзнание в релационното си съществуване. Проблемът, върху който бих искал да фокусирам вниманието, е философски. И именно в него възниква определено разхождане между Фон Хилдебранд и Гръцките отци.

Както вече отбелязахме, и за Гръцките отци личността е релационна и в същото време *ипостасна* същност, което в известен смисъл означава „индивидуална”, т.е. единична, неповторима, отчетливо „друга”. Затова във всяка форма на единение между две личности и особено в любовта – няма смесване или абсорбиране, както би настоял и Фон Хилдебранд. Но тук трябва да бъде зададен един фундаментален въпрос: *Дали индивидуалността или единичността на личността се установява преди или след единението (или взаимовръзката)?* Дали ние първо съществуваме като личности, а едва пос-

¹² Ibid., 146.

¹³ Ibid., 125.

ле се отнасяме един към друг? Личността единична същност ли е (т.е. дали личната идентичност е различна от тази на другите единични същности), преди той или тя да влезе в любовна взаимовръзка? Дали личността обича друга личност, или *става* личност, обичайки друга личност? Има ли онтологична зависимост на личността от неговата или нейната релация с друга личност в този смисъл, че това аз да бъде личност зависи от другия, а не от мен самия?

Фон Хилдебранд, изглежда, се заема с тези въпроси, макар и по много индиректен начин. Той разглежда обстойно всички възможни начини за релация и пребиваване в единение на две личности, като се почне от общностното ниво (което той вече е изследвал в своята *Die Metaphysik der Gemeinschaft*) и се стигне до сексуалните, брачните, съседските и дори (накратко) църковните отношения. Във всичките тези случаи аз неизменно откривам възгледа, че в отговор на въпросите, които току-що повдигнах – личността съществува като личност още преди той или тя да влезе във взаимоотношение с другата личност. Любовта не е *онтологично конститутивна* за личността. Онова, което конституира онтологично личността, е индивидуалността и съзнанието, а не любовта. Ти *си* личност, макар и по несъвършен и нещастен начин, дори и да не обичаш.

Това извежда на преден план два аспекта на темата за любовта, които също така формират част от изследването на Фон Хилдебранд. Първият е отношението на любовта към познанието, а другият е любовта към аз-а. Струва ми се, че по отношение на първия въпрос Фон Хилдебранд отново следва традиционния западен възглед, че познанието предхожда любовта, както биха настояли Августин и Тома от Аквино, превръщайки тази аксиома в основа за идеята за *Filioque*. В нюансираното си представяне на идеите на Фон Хилдебранд Джон Е. Кросби предпочита да каже, че за нашия автор „релацията между любов и познание е взаимна релация”¹⁴. Но на мен лично ми е трудно да схвана тази взаимност без предпоставянето на съществуването на личността като личност преди любовното отношение да се появи. Понеже как би могла да се случи размяната на приоритети между любовта и познанието без предварителното установяване на идентичност на познаващия субект преди любовното взаимоотношение? „Аз”-ът и „другият” могат да си повлияят взаимно, но това се случва единствено защото те вече съществуват като индивидуални същности.

Фон Хилдебранд разбира любовта като самотрансцендиране. Но бърза да добави, че както отбелязва Кросби, „човешкото същество е конструирано като личност не само в момента на самотрансцендирането, но също и когато свързва (някако) със себе си”¹⁵. На това място Фон Хилдебранд въвежда идеята си за *Eigenleben*, която Кросби предава с английския термин „субективност”. Според мен анализът на тази идея ясно показва неговата повлияност

¹⁴ John F. Crosby, Introduction to *The Nature of Love*, xxxiii.

¹⁵ Ibid., xxvii.

от традицията, идентифицираща личността със съзнателния индивид и установяваща онтологичната идентичност на личността преди релацията на любовта. За него съществуват две грешки, които могат да бъдат извършени, когато се разглежда любовта и личността. Едната е да се отрече самотрансцендирането и по този начин да бъде редуциран до биологичното (растение или животно). Другата е да бъде „ограбен откъм характер като цялостен субект и да бъде разрушено персоналното в мен чрез преувеличаване на обективното до степен на разтваряне на онова, което ме прави субект.”¹⁶ Накратко: личността е способна да се самотрансцендира; но това става посредством способността ѝ да осъзнава не само другия, но също и себе си като субект. Биполярността и взаимността между аз-а и другия, между знанието и любовта са само привидни. Всъщност всичко извират от аз-а, тъй като всичко се крепи на съзнанието на (вече) съществуващото аз, както и разбира се, на (вече) съществуващия друг.¹⁷

Това се илюстрира още чрез идеята за любовта към аз-а, която заема значително място в разглеждането на любовта при Фон Хилдебранд. Идеята за *Eigenleben* е развита, за да се подчертае важноста не само на субективността като съзнание, но също и на субективността от гледна точка на любовта. На напълно алтруистичната любов, която няма желание за лични облаги на аз-а, която няма тяга към собственото си щастие, ѝ липсва *Eigenleben* и това предполага уцърбна личностност. Единствено съчетаването на самотрансцендирането и *Eigenleben* може да постигне пълна и истинска личностност. Затова именно Фон Хилдебранд отхвърля всеки религиозно мотивиран алтруизъм, който дири единствено благо за другите и нехае за това да бъде обичан или да се наслаждава на щастието.

Сега, ако поставим всичко това в светлината на гръцката патристична мисъл – как би изглеждало то? Отговорът трябва да бъде промислен внимателно, защото за подобни сложни проблеми като любовта и личността няма ясно „да” или „не”.

Личността за Гръцките отци е отчетливо различна идентичност, която по никакъв начин не може да бъде смесена, объркана с друга, или абсорбирана във взаимоотношението на любовта. В това отношение има пълно съгласие с персонализма на Фон Хилдебранд. Но въпросът дали тази отчетливо различна идентичност предхожда или следва любовното взаимоотношение (релация) изисква внимателно обяснение. Черпейки от троичното богословие, Гръцките отци настояват, че личната идентичност и отличеност са немислими преди релацията и общението: аз съм друг, защото съм в общение с някого, който е различен от мен. Това означава, че аз не съм личност, преди да имам отношение с някой друг; моята идентичност се установява единствено чрез любовта; не съществува „аз”, преди да имам общение с едно „Ти”. Моята лична отличеност и „индивидуалност” (ипостаса) не е дадена а

¹⁶ Ibid., 206.

¹⁷ Изглежда така, сякаш има двама „други” вече установени онтологически тук.

priori, а е дар от Другия. Моето самотрансцендиране е не толкова резултат или достижение, което идва от мен, колкото призив и дар от обичащия ме и ме призовава из от анонимността и подобие с другите същества към уникалността, която се предпоставя от името „Ти”. Преди това да се случи, аз не съм личност. Мога да съм съзнателен индивид, но не съм индивид в личностен смисъл.

Това може и да звучи подобно на Буберовата или Марселовата диалогична структура на съществуването, но не е съвсем така. Тъй като за тези автори личността се ражда от релационността, докато в нашия случай личността възниква не от, а чрез релационността; същинският източник на другостта не е релацията като такава, а „другият”, който е друг на мен самия. От гледна точка на троичното богословие това означава, че Лицата на Троицата не се обясняват с взаимоотношението (онова „между” на Бубер), а с Отеца, Който поражда Сина и от Когото изхожда Духът. Лицата са „причинени” онтологично не чрез любовта като такава, а чрез друго Лице. Любовта медуира, но не причинява. Винаги има една асиметрия в любовта заедно с взаимността и ответа: любовта винаги протича първоначално от другия към мен, а не от мен към другия. В любовта винаги има призив и отговор на този призив. Важността на другия като инициатор на любовта е далеч по-решаваща и важна за възникването на любовта, отколкото ответа и реципрочността. Това е явно от факта, че може да съществува любов дори когато няма отговор и взаимност. Ние виждаме това в случая на любовта към враговете, която Христос възвеличава като най-висша форма на любов, или дори в любовта на Самия Бог към човешките същества и творението.

Разбира се вярно е, както изтъква Фон Хилдебранд, че във всяка форма на любов, включително в Божията любов към нас и творението, има едно очакване и желание за отговор. Фон Хилдебранд е прав, когато критикува като деформирана любов крайния алтруизъм, който заявява себе си като тотално незаинтересован към отговора и взаимността. Любовта винаги и по природа дава отговор. Но тя все още е жива и в пълна сила дори когато е посрещана с безразличие или дори омраза. Онова, което ни липсва в идеята на Фон Хилдебранд за любовта, е кръстът. Именно на кръста търсещата отговор любов среща отхвърляне и омраза. Колкото и да е болезнен за любовта, кръстът не успява да я унищожи. Напротив, според Евангелието на св. Иоан кръстът е славата на любовта, прославянето на любовта. Следователно макар да е правилно да кажем заедно с Фон Хилдебранд, че алтруистичната любов, която отхвърля всяко настояване за реципрочност, не е вярна на природата си, все пак ще бъде погрешно с това да предпоставим, че липсата на отговор деформира любовта и поражда самата ѝ природа. Всъщност бидейки, както по-рано казахме, по природата си асиметрична – тъй като произхожда от един призив откъм другия, любовта винаги включва един асиметричен отговор. Кръстът следователно – като страданието, наложено на любовта от липсата на отговор (или от недостатъчния отговор) – е част от всяко определение на любовта: той принадлежи на самата природа на любовта.

IV.

Личността като етическа категория. Интересът на Фон Хилдебранд по отношение на етиката е известен от по-ранната му работа върху този предмет. Следователно може да се очаква, че разглеждайки любовта той би въвел също и етическото измерение в персонализма. Това се случва с идеята за „ценността-ответ“. Начинът, по който третира и анализира тази идея, си заслужава специално изследване.

Най-важният аспект на неговия анализ на идеята засяга опита му да *персонализира* етически понятия като това на „ценността“. По този начин той е особено заинтересован да раздели ценността в случая с любовта от платоническия възглед, при който ценности като добро и красота отговарят на необходимостта, която се удовлетворява от любовта: обичам другия не заради неговата доброта или красота, а заради него самия. Той внимателно избягва всяко редуциране на добротата или красотата до ценности сами по себе си и за себе си. Индивидуалната личност винаги е „тематична“ – неговото любимо понятие – за всяка ценност: не добротата или красотата, която откривам в личността, ме привличат към него или нея и моята любов не е ответ на тези ценности като такива, а на онези ценности така, както те съществуват в тази конкретна личност.

Наричам това „персонализация“ на етиката, защото традиционно – поне от Кант насам – към етическите ценности подхождаме като към категорически императиви, които притежават свой морален авторитет независимо от личността, у която могат да бъдат открити. Фон Хилдебранд не се откъсва напълно от тази традиция дори в някои случаи на любов, като например любовта към ближния, при които ценността на добротата или красотата не са условие за любовен ответ. Но при случаи като приятелството или любовта между мъжа и жената, това условие се отнася напълно и никога не бива да бъде отделено от индивидуалната личност.

Оставям настрана множеството въпроси, които ми хрумват във връзка с легитимността на сдвояването на тези понятия (ценност и личност), без да се взима предвид възможността и рискът между тях да възникне взаимно изключване (ценност и личност напълно могат да бъдат взаимноизключващи се в определени случаи), и се концентрирам върху въпроса за това дали и до каква степен любовта може да бъде обвързана по природата си с някакъв вид ценност.

Започвам с богословския въпрос, изникващ отново от троичното богословие, което е начална точка на патристичния персонализъм (както латински, така и гръцки). Ако личността е единична в абсолютен метафизичен смисъл, всяка добавка към нея на някакво морално качество би намалило или застрашило нейната единичност (уникалност). Ценности като доброта, красота и т.н. могат да бъдат приложени към повече от една личност. Такъв е случаят със Светата Троица (всички три Лица са добри, справедливи, всеведущи и

ако щете, красиви) и същото е вярно за човешките същества. Ако любовта ми към една конкретна личност се определя като „ценност-ответ”, защо да ограничавам любовта си до тази конкретна личност, а да не я разпростра и до останалите? Ако отговорът е, че аз свободно избирам тази конкретна личност, а не другите, макар същата ценност да може да се открие и в тях, това означава, че моята любов всъщност не е ответ на ценността на тази личност, а на самата личност. Логически това би означавало, че е мислимо любовта да зависи или да не зависи от ценността. Да се причисли личността към категория, която се открива и у друга личност, би означавало да се застраши абсолютната ѝ метафизическа уникалност. (С други думи, да се направи личността „тематична” в случая с любовта като ценност-ответ, както би искал Фон Хилдебранд, означава да се наложат два концепта – единият означаващ единичност, а другият общност, съсъществуване и съжителство, което би работило срещу метафизичната същност и специфика и на двете.)

Като размислих възможно най-дълбоко върху настояването на Фон Хилдебранд, че винаги трябва да има някакво качество, някаква ценност в личността, която обичаме, аз стигнах до заключението, че това настояване е тясно свързано с – ако не и причинено от – разбирането за личността като индивид, т.е. като единично битие, вече установено, както казах по-рано, преди любовното взаимоотношение, а не като идентичност, възникваща чрез взаимоотношението. Това заключение се потвърждава от онова, което Джон Ф. Кросби пише в отговор на възгледа на Жан-Люк Марион за това, че любовта никога не трябва да има достатъчна причина. Цитирам този отговор така, както е публикуван във въведителната студия на *Природата на любовта*:

В заключение ще отбележим, че изглежда съвсем не е маловажно за феноменологията на любовта да признаем заедно с Фон Хилдебранд тази роля на красотата на обичания за пробуждането на любовта. Понеже можем наистина да се запитаме дали обичаната личност наистина би се почувствала обичана, ако обичащият подходи към нея изцяло от своя инициатива и вече е напълно конституиран като обичащ, преди да бъде привлечен от нея... Дали тя няма да се почувства някак пренебрегната като личност, ако не е част от причината за подхождането на любещия?¹⁸

Онтологическата предпоставка тук е напълно ясна: в любовта обичащият, както и обичаният трябва по необходимост да бъдат някак конституирани като индивиди, преди да се случи любовното взаимоотношение. Всяко допускане, че любовта може да породи нови личностни идентичности, трябва да бъде изключено като феноменологично безсмислено.

Като богослов всичко това ме озадачава. Как да разбирам вярата си в Бога като Творец от нищо? Нима Той не е творил от любов и нима тази любов е

¹⁸ Crosby, Introduction to *The Nature of Love*, xxxvi.

била обусловена от една красота, която вече е съществувала в онова, което очевидно все още не е съществувало? Когато Той нарича Своите творения много добри – това отговор на красотата на творението ли е било, или дар към творението? Ако Божията любов може да породи нови същности и да ги даде с красотата, това означава, че красотата не предсъществува като условие за личната любов, а по-скоро я следва.

Сега, признавам, че това е богословски въпрос. Философът може да го заобиколи, като нарече тази любов – любов на друго ниво (забелязал съм, че Фон Хилдебранд често прибегва до тази дистинкция). Но когато мисля за Христос и за онази любов, която Той не само ми разкрива, но и изисква от мен, аз се затруднявам да направя рязка дистинкция между богословие и философия. На каква красота отвърща Христос, когато обича грешника? Има една картина от Караваджо, която изобразява призива на Христос към митаря Матей.¹⁹ Всеки път, когато я погледна, бивам пленен от изненадата на Матей, че Христос вика *него*: „Какво намери в мен?“, изглежда се чуди Матей. Не просто не съществува недостатъчна причина за любовта – както би го казал Марион – а доста често в любовта, откровена в Христос, няма дори никаква причина. Доколкото такава любов се изисква и от мен, идеята за ценност-отговор, предлагана от Фон Хилдебранд, става за мен проблематична както богословски, така и етически.

V.

Заключение. Разгледах възгледа на Фон Хилдебранд за любовта в светлината на патристичната мисъл. Това неизбежно ме въвлече в богословска критика на автор, който настоява, че е чист философ, защото Отците са били предимно богослови. Макар да признавам, че има разлика между богословието и философията, за мен е трудно да разделя тези два подхода, когато става дума за предмети като личността и любовта. И това не е единствено по исторически причини, доколкото вече отбелязах, че идеята за личността първоначално произхожда от богословските занимания, а също и поради чисто екзистенциални причини: както за философа, така и за богослова личността предполага трансценденция (както би казал и Фон Хилдебранд) и поради това възниква въпросът как се схваща тази трансценденция и как се живее в ежедневието съществуване.

Подчертах повече места на несъгласие, отколкото на схождение. Бих искал да завърша с по-позитивен тон. Прочетох *Природата на любовта* с голям интерес и завърших четенето ѝ с впечатлението, че съм прочел една от най-важните книги, които някога са ми попадали. В добавка към интелектуалната дълбочина и аналитичната мощ на неговата мисъл, за мен е особено ценно онова, което Фон Хилдебранд има да ни каже върху централната според мен тема във всеки диалог между богословието и философията, а именно схваща-

¹⁹ Микеланжело Меризи да Караваджо, „Призоваването на св. Матей“, маслени бои върху платно, 1600 (San Luigi dei Francesi, Rome).

нето за *личността*. Ето основните места, които ми се иска да подчертая, особено от перспективата на православната традиция:

1. Личността е „тематична” за всички релации, които включват някакви ценности. Всички ценности се центрират върху конкретна личност и добиват своето значение за нас единствено посредством личността. Това е значителна промяна в начина, по който се представя етиката от времето на Кант (и може би от по-рано), и представлява според мен важна крачка към *сближаването* на източната и западната персоналистка мисъл.

2. Любовта сама довежда човешкото същество до пълно осъзнаване за неговото лично съществуване. Това, изглежда, подлага на съмнение традиционния – поне от времето на Декарт и до голяма степен настоящ – възглед за това, че личното осъществяване се открива в развитието на интелектуалните възможности на човека и в това отношение представлява значима критика на днешната култура.

3. Любовта предполага трансценденция на човешкото същество от неговата самоцентрираност към другия. Тази трансценденция не е постижение на аз-а, а резултат от среща с другия, която провокира самотрансцендирането. В наше време се водят обширни философски дискусии за важността на Другия, в които особено значими са фигури като тези на Бубер, Левинас и други. Самият аз се опитвам да допринеса към тези дискусии от перспективата на гръцката патристика. Убеден съм, че онова, което Фон Хилдебранд има да каже за любовта, е особено релевантно за тези дискусии, понеже той се опитва да намери равновесието между евидемонизма и алтруизма.

4. Красотата е важна за любовта и личността. Красотата е концепт, който обичайно бива отнасян по-скоро към областта на естетиката, отколкото към онтологията. Разглеждането на този концепт от Фон Хилдебранд във връзка с персонализма ни напомня за прочутите думи на Достоевски: „Красотата ще спаси света”. Това е идея, която остава все още неизследвана от богословието, и нейното свързване с концепта на любовта е много плодотворно за мисълта. Нещо от значимостта на тази връзка може да се прояви, ако тя бъде използвана в богословието на иконата, върху което Православната църква слага особен акцент. Това е област, която все още чака нашето изследване.

5. Накрая, иска ми се да сложа акцент върху важността на особеното внимание, което Фон Хилдебранд проявява към ролята на сърцето в опита за любовта. В православната традиция, която има началото си още от Отците пустинници, сърцето бива разбирано като център на любовта, защото тя се изпитва именно в неговата покорност. Но в западната традиция в някакъв момент възниква една дихотомия между волята и сърцето и настояването на Фон Хилдебранд върху ролята на сърцето може да послужи като път към освобождаване на етиката от веригите на волята като чист *praxis*, лишен от всякаква чувствителност.

Това са само няколко топоса, които разкриват огромния потенциал както за богословието, така и за философията, която откриваме в богатата и дълбока мисъл на Фон Хилдебранд. Тя е също така възможност за богословски диалог между двете основни традиции на християнското богословие – източната и западната – в стремежа им да се разберат една друга по-дълбоко и по отношение на екзистенциалните нужди на човешките същества. Особено съм благодарен на проекта за наследството на Дитрих фон Хилдебранд за това, че привлече вниманието ни към този потенциал.

Атина, Гърция

Превод от английски: Слава Янакиева

Мартин Ганев завършва теология и философия във Великотърновския университет. През 2020 г. защитава докторска дисертация на тема „Личност, другост и общение при Еманюел Левинас и Иоан Зизиулас (митрополит Пергамски)” в Националния университет „КапоDISTрия”, Атина. През 2019 и 2020 участва в Научната програма за изследвания на православната духовност, живот и богословие „Евгений Вулгарис” към Института „Св. Максим Грек”, Света гора. Там развива студия, свързана с антропологията на св. Софроний Сахаров, и участва в специализираните семинари към Центъра за обучение на Солунския университет „Аристотел”, посветени на химнографията и езика на литургичните текстове на Православната църква. Преводач е от гръцки на философска и богословска литература.

Мартин Ганев

ОНТОЛОГИЯТА В ТВОРЧЕСТВОТО НА ИОАН ЗИЗИУЛАС (МИТРОПОЛИТ ПЕРГАМСКИ)

Протопрезвитер Георги Флоровски, „учителят” на митрополит Пергамски в Харвард, беше формулирал възгледа, че метафизиката на християнството не може да бъде друга освен една метафизика на личността.¹ Този екзистенциален характер на православно богословие беше изтъкнат особено в делото на митрополит Иоан. Както самият отбелязва, „несъмнено ние се нуждаем от едно тълкувание на нашите догмати в екзистенциални понятия”². Разбира се, тук става въпрос за един пропеедевичен дълг, който по никакъв начин не нарушава православните догмати, а единствено предпоставя тяхното приближение под светлината на проблемите на съвременния човек. „Киризматичното” богословие разкрива опита на вярата, който се съдържа в догмата. Едно тълкувание на езика на древногръцките философски категории или на езика на екзистенциализма не ограничава или не затваря Откровението и Въплъщението на Богочовека в категории, но тъкмо обратното. То приканва мисленето (νόηση) към метания³ (μετά-voia), сиреч другомислие или покаяние. Кръщението на мисълта става очевидно в делото на елинските отци на Църквата, както и в апофатичния характер на православно догматика.

Съгласно критиците творческото дело на митрополит Пергамски Иоан не само твърдо се назовава онтология на личността (личностността), но също

¹ Флоровски, Г. *Библия, Църква, Предание*. Храм „Света София”, София, 2003, с. 158.

² Zizioulas, J. *The One and the Many: Studies on God, Man, the Church, and the World Today*, Alhambra CA, 2010, с. 399.

³ По повод темата за езика и неговата роля по отношение на Откровението и догмите свв. Флоровски, Г. *Творение и Изкупление*, София, 2008, с. 30-33.

така много често се свежда и до нивото на един „чист“ екзистенциализъм или персонализъм. Макар и действително теологията на митрополит Пергамски да е запазена до голяма степен от съвременната философия на XX век, и в частност от екзистенциализма и персонализма, при все това не може да бъде отречен и сродният екзистенциален характер на богословското му дело, който се формулира на един очевидно онтологичен език. Този екзистенциален характер на богословието се дължи на християнското му разбиране на понятието съществуване и се отнася до живота на човека и неговата връзка с Бога. Митрополитът отбелязва, че православното богословие е длъжно да почерпи разбирането за човешката личност от богатата си богословска традиция и в частност – от триагологичния догмат, вземайки предвид срещата му с екзистенциалните тревоги на човека от нашето време. Митрополит Иоан отбелязва необходимостта от възстановяване на живата традиция на православната мисъл, която извежда своите корени в отците на Църквата и в същото време представя едно екзистенциално тълкуване от решаващо значение.

Според нас обаче творческият синтез на митрополит Иоан се състои друкъде и най-вече в триагологичното фундиране на евхаристийната еклисиология. От момента, в който Хенри дьо Любак формулира възгледа, че Евхаристията образува Църквата (*The Eucharist makes the church*)⁴, за гаденост беше сметнена неразривната връзка между Евхаристията и Църквата, която бездруго представлява и принципа на една еклисиология на общението. Делото на Иоан Зизиулас оформя една православна еклисиология на общението, базирана на светоотеческата традиция и на претенцията за освобождаването на богословието от вавилонския плен на схоластицизма и моралистичното благочестие. Зизиулас като богослов ни представя един впечатляващ богословски синтез на основата на евхаристийната еклисиология, която ще допринесе и за есхатологичното разбиране на онтологията.

За Митрополита на Пергам е очевидно, че от момента, в който заговорим за Бога като същински Биващия (*ὄντως ὄν*), ние автоматично въвеждаме онтологията към теологичното приближение, както бездруго се случва в нашата библейска, светоотеческа и литургическа традиция. „Впрочем, ако нямаме една личностно-ипостасна онтология, ние не можем да повдигаме дума и за Светата Троица ... Бог ни се открива като личност и „в лице, лично“ (*ἐν πρόσωπῳ*). Това прави възможно богословието като опит и молитва. Битието на Бога за нас е лично, но и личното Му съществуване е именно самото това Негово битие, сиреч става въпрос за онтология.“⁵ Свърхсъщностният Бог е Онзи, към Когото се обръщаме лично в Божествената литургия, и Онзи, с Когото споделяме една емпирично-молитвена гносеология.

От това първо категорично изявление на митрополит Иоан разбираме, че една автентична онтология е длъжна непременно да бъде ипостасна (персонална). Обикновено онтологията се свързва с една статичност от платонически мо-

⁴ Срв. Paul McPartlan, *The Eucharist makes the church: Henri de Lubac and John Zizioulas in dialogue* (T & T Clark: Edinburgh, 1993).

⁵ Περὶ ἁγίου Ἰωάννου, Το εἶναι του Θεοῦ και το εἶναι του ανθρώπου, Σύναξη 37, Αθήνα, 1991, с. 24-25

дел, затруднявайки отношението ни с историята. Онтологията обаче може да се разтълкува и през перспективата на поглъщането и тотализирането на битието, а съответно на другия, на обществото, на историята и както следва.

Вторият сериозен въпрос, който възниква от една онтология, персонология или социология, е необходимостта да бъде отгадено и на другостта едно онтично значение без тотализация. „Екзистенциализмът може би най-много от всяко друго движение посрещна със сурова откровеност отношението между личност и природа или същност, подчертавайки по този начин значението на свободата, но той остана неспособен да състави една онтология на личността, в която „единият“ и „многоото“ биха били способни да се поглонят заедно под един и същ онтологичен покрив, под който единият да не измества другия под някаква форма на монизъм.“⁶ Формулирайки очевидно една персонологична или персоналистична богословска онтология, митрополит Иоан предприема да помири онтологията на личността с другостта.

Както съвършено вярно признава Зизиулас, Левинас е този, който освобождава западната философия от приоритета на съзнанието, от редуцирането на частните битиета (επιμέρους όντων) към битието изобщо (είναι εν γένει), от тематизирането и господството на субекта (по Левинас). Митрополит Иоан констатира, че философията на Левинас ни довежда по-близо от всяка друга философия до светоотеческото разбиране за другостта като една нередуцируема действителност до общото и всеобщото (γενικό και καθολικό), където съзнанието представлява просто свойството, което принадлежи на общото, въпреки частното, и най-вече що се отнася до битието на Светата Троица.⁷ Остра критика, която Зизиулас упражнява върху есенциализма, представлява едно метафизично разкритие, в което приматът от същността, тоталността и в крайна сметка, от аз-а се пренася към Другия или Другото, т.е. към другостта.

Посредством едно такова разбиране за помирение между личността и другостта схващането за личността не се отнася нито до редуцирането ѝ към генералността на природата, така че общението да се счита просто за измерение на личността, но и до субективността сама по себе си. Нито обаче става въпрос и за свеждането на общението до един трети концепт между природата и личността, факт, който би придал на общението онтологически приоритет спрямо личността. В този случай тя (личността) би се схващала просто като резултат от общението, в генералността (γενικότητα) на отношението вътре в самата общност.⁸ „Тайнството да бъдеш личност, лежи във факта, че общение и другост не се намират в противопоставяне (антитеза), но съвпадат. Истината на общението не ни води към разпад в многообразието на биващите (ποικιλίας όντων) в безкрайния океан на битието, но в утвърждението на другостта в и чрез любовта.“⁹ В контекста на

⁶ Пак там, с. 16.

⁷ Вж Zizioulas, J. *Communion & Otherness, Further Studies in Personhood and the Church*, ed. P. McPartlan London, 2006, с. 49.

⁸ Вж. Περγάμου Ιωάννου, *Το είναι του Θεού και το είναι του ανθρώπου*, с. 16

⁹ Zizioulas, J. *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, Crestwood, New York, 1985, с. 106

личността другостта не може да съвпадне с разделението (διαίρεση). В онтологичното възприятие на митрополит Иоан личността не може да бъде схваната, ако бъде отчуждена, но само когато се намира в отношение с другия. Както ще видим, опитът да бъде преодоляна пропастта между онтологията (на личността) и другостта, без възвръщане към есенциализма и негативните формулировки на онтологията, в теологията на Иоан Зизиулас притежава един евхаристичен и есхатологичен характер.

Авθενтичното общение и общност

Църквата не представлява просто една институция, но начин на съществуване (τρόπος ύπαρξης) и живот, който има за цел разрешението на екзистенциалните проблеми на съвременния човек. Херменевтиката на догмите според митрополит Иоан се състои главно в екзистенциалния им характер за човека, ближния (другия), обществото и света. Църквата не представлява просто идеология или догматизъм, но има за свой социологичен критерий освобождаването на човека.

Църквата е пространството на възродените чеда Божии. В богословското дело на Иоан Зизиулас животът се отъждествява с истината и свободата. Църквата е общност на светиите, а общението на „единия“ с „многоото“ конституира събранието (σύναξη) на всички в Христа. Църквата представлява богочовешкото общение, което трябва да се приложи в нашия живот.

„За православно възприятие впрочем въпросът не се поставя просто между формите на христомонизъм или пневмомонизъм, но на една триагологична основа, където всичко се извършва и тълкува с Благоволенieto (Ευδοκία) на Отца, Автургията на Сина и Синергията на Духа, от една страна, и между един христомонизъм и пневмомонизъм, от друга.“¹⁰ С триагологичната подставка на православно еклисиология, чрез която се избягва колкото пневмомонизмът, толкова и христомонизмът, Църквата бива подчертана като общност или общение, което изобразява общението на божествените лица в Светата Троица.

За да съществува общение в отношението между тварно и нетварно, трябва да бъде осигурено именно свойството на личността. В пространството на Църквата Христос ни среща като уникални и незаменими личности и ни присъединява към Себе Си, правейки от нас истинни личности, които ще оцелеят във вечно-битието (αεί είναι).

„Природата на Божието битие е общението.“¹¹ Според митрополит Пергамски същността на Бога, Богът Сам по Себе Си, няма друго битие извън общението, което притежава онтологично съдържание. Характерен елемент на тази онтология на общението, която развива Зизиулас, е референтността

¹⁰ Σ. Γιαγκάζογλου, «Ευχαριστιακή Εκκλησιολογία και μοναστική Πνευματικότητα, Το ζήτημα του Γεροντισμού»// Αναταράξεις στη Μεταπολεμική Θεολογία, Η Θεολογία του '60, Θεολογικό συνέδριο Βόλος Μαΐου 2005, Αθήνα, 2009., с. 588.

¹¹ Zizioulas, J. *Being as a Communion*, с. 134.

(παράθεμπτικότητα). Това значително преобръщане на елинската мисъл от кападокийските отци се състои във факта, че всяка частна идентичност не е Аристотеловото „τόδε τι“, но става въпрос за една онтология на отношението. С други думи, съществата (биващите, τα όντα) черпят своята идентичност от отношението си с онова, към което се препращат или съотнасят.¹² В този момент Иоан Зизиулас използва диалектичното отношение вътре в Троицата, в случая – за да разтълкува онтологията на общението или отношението. С други думи, всяко Лице от Троицата е една обособена идентичност и Личност само в отношението Му с някое от другите Лица, към които се препраща. Идентичността на онтичността не изчерпва битието от само себе си, но от общението и единството си с лицата, към които се препраща (съотнася). По този начин Единният Бог е в същото време и Троичен.

Самата тази онтология на общението се пренася почти неизменно и към онтологията на Църквата. Това се дължи на факта, че битието на Църквата произлиза от самото битие на Троицата. Митрополит Иоан изразява това възприемане за Църквата съвсем ясно, когато отбелязва, че „по този начин всеки член на Църквата ... черпи своята ипостас и идентичност от отношението и общението си с другите личности, с онези, които отобразяват Христа, от връзката си със Самия Христос и накрая със Светата Троица“¹³. Този съществуващ характер заявява общностния модел на еклисиологията като „автентично и истинно съществуване“, след като той е „начин на съществуване на Самия Бог, т.е. като единство, което не отменя (премахва) множествеността и разликата, но е и другост, която не е индивидуалност, но се съотнася към някакво отношение, към нещо отвъд нея самата“¹⁴. Синът споделя като множественост (πολλαπλότητα) с Църквата сродното Си общение с Отца. Начинът на съществуване, който предлага Църквата, има за последица идентичност и другост като фактор, който произлиза от общението. С други думи, идентичността и другостта не могат да бъдат мислени преди или извън общението и отношението. Също така Църквата, като Тяло Христово, се конституира не само от единството, но и от другостта.

„Въпреки това парадоксът на вътелесяването (ενσωμάτωσης) на „много, множеството“ в „единия“, върху който, както видяхме, се основава евхаристийното общение и вероятно цялото тайнство на Църквата, той може да бъде разбран и разтълкуван с категориите на личното съществуване.“¹⁵ Това категорично изявление на митрополит Пергамски ясно отбелязва абсолютно отношението между личност и общение, след като самата Църква като общност се разбира чрез онтологическите категории на личността, другия, отношението, на харизмата и институцията, поместността и католичността (καθολικότητα), любовта и общностното съществуване; все категории, които биват възприемани през перспективата на личностното съществуване.

¹² Вж. Περγάμου Ιωάννου, Ευχαριστίας εξεμπλάριον, β' έκδοση, Μέγαρα, 2011, с. 202 и сл.

¹³ Пак там, с. 203.

¹⁴ Пак там, с. 203.

¹⁵ Zizioulas, J. Being as Communion, с. 164.

Личността в Църквата никога не се счита за изолирана от другите личности в църковната общност, докато самата тя се конституира посредством отношението си с другите личности, т.е. от мрежата от отношения вътре в самата общност на Църквата, оставайки обаче свободна и уникална по отношение на другите личности. Свободата се отъждествява със свободата на битието, представлявайки онтологична категория *par excellence* (καθ'εαυτήν). Екклесиологичната екзистенция предпоставя отношението между личностите, докато личността израства в свобода и любов.

Общението означава единство и другост по образа на триадичния модел. По този начин човешката личност (персоналност) се основава на личното общение със Светата Троица. Във връзка с този въпрос професор Douglas Farrow от университета McGill пише: „свободната или автентична личност е католическата (то католичко): личността, която живее изцяло (κάθ-όλου), нещо, което е възможно само в и чрез Църквата. Една католическа личност (καθ-ολικό πρόσωπο) е свободна, тъй като създава пространство за другия, на практика за всички останали в себе си. Другият вече не представлява причина за конфликт или потисничество, но по-скоро е възможност за общение”¹⁶. По този начин митрополит Иоан извежда следните фундаментални тези за екклесиологията и онтологията. Първо, не съществува автентично битие без общение. Биващото (то *ου*) не може да бъде мислено като индивидуалност и не може да бъде схванато само по себе си. Това означава, че общението (κοινωνία) вече представлява една онтологична категория. И второ, общение, което не произлиза от Ипостаста, т.е. от конкретна и свободна личностност, не представлява образ (εικόνα) на Божието битие. И така, личността не съществува без общение, но и всяка форма на общение, която потиска или отрича личността, е недопустима.¹⁷ Ипостаста като първична и абсолютна категория придава на понятието за личността онтологично измерение на общение и отношение. Става въпрос за едно събитие, което извежда корените си до битието на Светата Троица, т.е. бива ситуирано в мрежа от отношения.

Посредством общността на Църквата, хората биват приканени да участват в свободата на Бога в степен, в която Църквата е мястото (ο τόπος), където свободата е осъществима поради перихорезата на Бога. Свободата и личността в Църквата се реализират от отношението на свобода и другост. Това означава, че свобода и общение, другост и общност не се намират в противоположност, но те съставят новата идентичност на личността. Битието и битието-в-отношение трябва да представляват едно единство, така щото да притежаваме едно автентично понятие за личността, т.е. като един вечен живот по образа (κατ' εικόνα) на Троицното съществуване.

Митрополит Иоан често подчертава, че според свети Николай Кавасила Църквата се означава „σημαίνεται” и се определя в Божествената Евхаристия.¹⁸ Бо-

¹⁶ Farrow, D. Πρόσωπο και φύση: Η διαλεκτική αναγκαιότητας – ελευθερίας // Η Θεολογία του Ιωάννη Ζηζιούλα, Πρόσωπο και Εκκλησία, Knight, D. (επιμ.), DeGiorgio, Τρίκαλα, 2008, с. 176

¹⁷ Вж. Zizioulas, J. *Being as Communion*, с. 18.

¹⁸ Вж. Περγάμου Ιωάννου, *Ευχαριστίας εξεμπλάριον*, с. 34.

жествената Евхаристия е съборната (η Καθολική) Църква. Тя е *par excellence* съборието заедно на едно място (σύναξι ἐπὶ τὸ αὐτό) на цялата Църква Божия, тя е събрание като време и пространство на спасението. Именно Евхаристията е общение, тя е събрание на хората „ἐπὶ τὸ αὐτό“. „Всичко извън Евхаристията е индивидуално. Докато всичко в нея е Общение (κοινωνία).“¹⁹ Евхаристийната еклесиология е антииндивидуалистична. Евхаристията е съборна (καθολική) в абсолютния смисъл на думата и тя изключва само едно нещо, а именно самото изключване. Евхаристията установява най-дълбокия етос на общение и освобождение от себелюбието. Евхаристийният етос възпитава добродетелите и общностните ценности. Затова, пише Зизиулас, Евхаристията потвърждава и освещава общението и другостта същевременно. И така, Евхаристията е пространството, в което различие вече не представлява разделение, докато общението посредством Божествената Евхаристия потвърждава различията (множествеността) и другостта.²⁰ Божествената Евхаристия съставлява еклесиологията *par excellence*. Евхаристията не представлява едно самостоятелно тайнство. Когато Църквата извършва Божествената Евхаристия, тя образува и съставя самото Тяло Христово, като по този начин и разкрива Троицното съществуване като общение и другост едновременно. Евхаристията е изключително мястото, където всички съществуващи расови, социални, културни и етнически различия между вярващите биват трансцендирани.

Евхаристията в енорията също така не е самостоятелна и автономна, но представлява продължение на Евхаристията на епископа²¹, тъй като Божестве-

¹⁹ Пак там, с. 45.

²⁰ Вж. Zizioulas, J. *Communion & Otherness*, с. 7.

²¹ Образът за Христос като колективна персоналност „συλλογική προσωπικότητα“ се свързва с библейското схващане за Христос като Раб Божи и Син Човечески. Това колективно разбиране за Христос представя и автентичния образ на епископа в общността и в отношението му с презвитерите. Епископът е просто една индивидуалност, която се свързва органично с общността и презвитерите. Епископът представлява центърът на единство на всяка поместна Църква, т.е. той е Единият, докато другите служения биват представени от многото. Хиротонията на епископа заема място по време на извършването на Божествената Евхаристия. Общността, с която бива свързан епископът чрез хиротонията си, се споменава в самата молитва на хиротонията. Подобно на еклесиологичния синтез между христологията и пневматологията, Христос не може да бъде мислен без Неговите членове, така и в този случай епископът като „един“ не може да съществува без „многото“, сиреч без общността и *vice versa*. Епископът свързва общността както вътрешно, така и външно, т.е. гадена митрополия с останалите митрополии, местната евхаристийна общност с останалите общности. Една поместна църква, на която епископът е пръв и изразител на единството на другите поместни църкви, се намира в общение с един друг пръв и изразител на други поместни църкви, формирайки по този начин рамките на функциониране на синодалната (съборната) институция. И отново в синодалната (съборната) институция, служението на първия се отнася до гарантирането на единството на едно съборно и глобално ниво, благодарение на модела на диалектичното отношение „Един-много“. Докато, от една страна, местното евхаристийно събрание се разбира като откровение на есхатологичното единство на всички в Христос, от друга, тази теза се трансцендира посредством католичността (καθολικότητα). Диалектиката между поместно и католично (καθολικό) бива трансцендирана от католичността на Личността на Христос, от събирателната (περίληπτική) Есхатология, от единството на идентичността, която произлиза от христологичната действителност, която универсализира и събира всички общности и цялото творение в Себе Си. В същото време Светият Дух, трансцендирайки всички разделения, прави от света една общност и го донася на Бог Отец. Синодалността (съборността) представлява предпоставка за примата, както и приматът е предпоставка за синодалността (съборността) в богословската мисъл на митрополит Пергамски. Присъствието на първия представлява предпоставка за правилното канонично функциониране на синодалната (съборната) институция. Синодалният (съборният) и евхаристийният характер се отъждествяват, след като „единият“ и „многото“ съществуват като две страни на едно и също битие. Необходимостта от единство на поместните църкви помежду им, предпоставя примата, който произтича колкото от Божествената Евхаристия, тъй като не съществува Евхаристия без първи, толкова и от синодалната (съборната) институция. По този начин съществува едно диалектично отношение между примата и синода (събора); първият е член на синода (събора), но в същото време изиграва и една различна роля.

ната Евхаристия се извършва от името на един-единствен епископ във всяка Църква. Всяка поместна църква е обединена около своя епископ.²² От друга страна, народът (много) е този, който учредява битието на епископа (на единия). „Единият и много са двете страни на едно и също битие – на Христос.“²³ Католичността (καθολικότητα) в този си смисъл се обозначава с целостта и пълнотата, както бива изобразена в евхаристийната общност.

Въпреки факта, че идеята за вътелесяването (ενσωμάτωση) на „много“ в „единия“ или за „единия“ като представител (εκπρόσωπος) на „много“, да произлиза от традицията на Стария завет чрез образите на „Раба Господен“ и „Сина Човечески“, в християнското разбиране тази идея не може да бъде схващана извън рамките на Евхаристията като общение, и най-вече като общение с Тялото Христово²⁴, което образува действителността на колективната персоналност (συλλογική προσωπικότητα, corporate personality). Христос като „Един“ представлява една другост, която се корелира с „много“, а Христос като „множество, много“ образува единството на Църквата, т.нар. колективна персоналност (συλλογική προσωπικότητα, corporate personality). Именно затова и Божествената Евхаристия е тази, която реализира и изразява единството на Църквата.

Църквата е „пространството на трансцендирането на индивидуализма, пространството на единението ни с другия, мястото на единението между всички и всичко. Именно това е Царството Божие, но това е и Божествената Евхаристия“²⁵. Дialeктичeското отношение на „Единия“ с „много“ постига целта си във взаимното отношение в рамките на общението и Синкасиа, където нашата молитва се съединява с тази на нашите братя, но и с тази на Великия Архиерей. „Той е Този, Който се моли заедно с нас и за нас, принасяйки Себе Си в Божествената Евхаристия.“²⁶

След като Синаксисът на Църквата е Божествената Евхаристия и от нея произтича нейното битие, т.е. от Есхатологията, това означава, че Църквата посредством Евхаристията съставя едно par excellence есхатологично общение и общност. Кое е обаче устройството на тази общност, доколкото общението на Църквата е същевременно и една историческа реалност? Отговорът на митрополит Пергамски е отново „персоналистичен“ и се отнася до съвпадението на общението с другостта. Счита се за гаденост, че всички служения (λειτουργήματα) извират от Евхаристията. Ние трябва да разтълкуваме структурата на Църквата като общност, на базата на другостта на личните взаимоотношения. Тази Есхатологична общност или Царство Божие е единството на всички в Личността (Лицето) на Христа. За да бъде схваната вярно обаче като Тяло Христово в смисъла си на устройство, което притежава екзистенциален характер и другост на отношенията, ще трябва

²² Вж. Περγάμου Ιωάννου, ΕΕΞ, с. 42-44.

²³ D. Knight, „Εισαγωγή“, Η Θεολογία, ένθ. ανωτ., σ. 29.

²⁴ Срв. Иоан. 6:56.

²⁵ Περγάμου Ιωάννου, Ευχαριστίας εξεμπλάριον, с. 45.

²⁶ Пак там, с. 45.

да бъдат съхранени три важни елемента. Първият е, че Църквата представлява Събранието (Σύναξη) на разпръснатия народ Божи, който трансцендира тленното и смъртта „επί το αὐτό“. Вторият е диалектичното отношение на „Един-много“, което се състои в Личността на Христос, тъй като, от една страна, Христос проявява и изобразява Бога в света, а от друга, вътелесява (инкорпорира) и единява в Личността Си „многоото“ или множеството членове на Църквата като Син Човечески съгласно библейската традиция. Третият елемент по някакъв начин се отнася до гарантирането на вярна традиция на Христа като действителен Син Божи, сиреч тя се отнася до всички елементи на църковната структура като епископи, синодалност, институция, традиция и т.н. Именно апостолите са тези, които гарантират вярното ни отношение с Христа и факта, че вътре в „многоото“ съществува разнообразието на харизмите и многообразието, което конституира и съставя единството на Тялото.²⁷ Само по този начин според митрополит Иоан можем да мислим Църквата като есхатологична общност, в която ще съществува гругост на отношенията, която се определя от тези три елемента: от Христос (като Единия), от народа (като многоото) и апостолите и апостолската традиция като гарант.

Посредством тази есхатологична перспектива на онтологията или на иконойната (εικονική) онтология Божествената Евхаристия бива мислена като икона на Царството, т.е. като икона на Есхатона (та 'Εσχάτα). Истинското отечество на Църквата е Царството Божие, а в Божествената Евхаристия Църквата излиза от настоящето и историята, преживявайки и движейки се към Есхатона (последните неща).²⁸ Възкресението Христово, победата над смъртта и навлизането на бъдещия век във времето и историята са все съ-бития на общение (υεγυονότα κοινωικά). Прославата на общността, която произлиза от Есхатона, е славата на Възкресението на цялото Тяло, на Единия с многоото, и именно на Христа с Неговата Църква.

²⁷ Вж. пак там с. 152-153.

²⁸ Вж. Περγάμου Ιωάννου, Ευχαριστίας εξεμπλάριον, с. 36.

Проф. д.ф.н. Георги Каприв (рог. в Бургас, 1960) е завършил философия в СУ, специализирал е в Кьолн и Париж. Член на Международното общество за изследване на средновековната философия (S.I.E.P.M.) и на Обществото за философия на Средновековието и Ренесанса (GPMR) в Германия. Съосновател на Европейския висш колеж за антична и средновековна философия (EGSAMP). Гост-професор в Кьолнския университет 2005/6 и 2013 г. Гост-лекторати в университетите на Амстердам, Бари, Берлин, Бохум, Вюрцбург, Карлсруе, Кьолн, Лече, Лозана, Милано, Мюнстер, Скопие, Хамбург, Хановер, Цюрих. Автор на 24 книги, между които: *Lateinische Rivalen in Konstantinopel: Anselm von Havelberg und Hugo Eterianus* (Peeters, Leuven 2018); *Механика срещу символика* (Изток-Запад, София 2017); *Византийски етюди* (Комунистас, София 2014); *Византийска философия* (Изток-Запад, София 2011); *Максим Изповедник. Въведение в мисловната му система* (Изток-Запад, София 2010); *Philosophie in Byzanz* (Königshausen & Neumann, Würzburg 2005); *...ipsa vita et veritas. Der „ontologische Gottesbeweis“ und die Ideenwelt Anselms von Canterbury* (Brill, Leiden 1998). Главен редактор на *philosophia.bg*. Съиздател на *Архив за средновековна философия и култура* и *Bibliotheca christiana*. Преводач от латински, старогръцки, немски и руски.

Георги Каприв

РАЗУМНАТА ЧОВЕШКА ДУША СПОРЕД ВИЗАНТИЙСКИТЕ ФИЛОСОФИ

За византийските философи е аксиома, че тялото и душата са в неотделима съотнесеност в човека: те са неотделимите компоненти на едната душевно-телесна човешка природа. Тяхната принципна заедност е положена още в божествения план, включващ определението на една обща, съставна природа, имаща фундамента си в единия неин логос, който предсъществува във волята на Бога. Единната устроеност на човешката природа е конституирана в единия вид (εἶδος). Затова именно чисто психологическите размишления са сравнително рядко представени в традицията. Все пак засвидетелствани са няколко авторитетни изложения, парадигмални за традицията на собствено византийската философия. Самостоятелното детайлно тематизиране на „частите“ на душата, действащи независимо от разумната способност, преминава най-късно през IX век в областта на медицината. Не е така с обсъждането на разума и свързаните с него душевни сили.

1. Немезий Емески

След като детайлно е представил частите на душата, неподвластни или само частично подчиняващи се на разума, Немезий Емески продължава своето

описание на различните измерения на душата с представната способност (τὸ φανταστικόν). Тя е според него сила все още на неразумната част на душата, действаща посредством сетивните органи.¹ Тази сила се задейства, когато душата, аналогично на афектирането на сетивата, се афектира мисловно, когато възприема нещо. За неин орган се посочват предните вгълбнатини на главния мозък и психичната пневма в тях.² Сетивните органи (αἰσθητήρια) от своя страна са пет, но сетивото (αἴσθησις) е само едно, душевното, познаващо посредством сетивните органи онова, което ги афектира.³ Органът е на тялото, но силата е на душата. Двете заедно, посредством представата (φαντασία), са възприемащите външното (ἀντιληπτικὰ τῶν ἔξωθεν). Немезий дели душевните способности на управляващи или ръководещи (ἀρχικὰ καὶ ἡγεμονικά) и спомагащи или защитни. Главни сред вторите са сетивната способност, движението по вътрешен подтик, способността за издаването на звуци (τὸ φωνητικόν). Първите са мисловната и познавателната способност (τὸ διανοητικὸν καὶ ἐπιστημονικόν), под чиято власт са другите, включително така наречените афекти (τὰ πάθη)⁴.

Мисловната способност (τὸ διανοητικόν) е накратко описана от Немезий. Той отбелязва, че рогово принадлежни са ѝ съжденията, одобряванията, отхвърлянията, стремежите (κρίσεις, συγκαταθέσεις, ἀποφυγαί, ὄρμαί). Видово принадлежни пък са ѝ умопостиженията на биващите (νοήσεις τῶν ὄντων), добродетелите, познанията (ἐπιστήμη), принципите на изкуствата (τῶν τεχνῶν οἱ λόγοι), волевото (τὸ βουλευτικόν), способността за свободен волеви избор (τὸ προαιρετικόν). Пак тя, чрез сънищата или предчувствията (ὄνειροι), ни предсказва и бъдещето.⁵

2. Максим Изповедник

Максим Изповедник заявява като основни сили на разумната част на душата ума, разумното мислене, представната способност, сетивата.⁶ Човекът, твърди той, е получил от Бог душа, гарена с ум, разум и сетивност (νοῦς, λόγος, αἴσθησις) така, че сетивността има вътрешна връзка с ума, както разумът има като вътрешна даденост способността за произнасяне, за реч. Към този набор се добавя и въображението (φαντασία).⁷ Следва да се забележи, че сетивната способност е включена към разумния дял на душата, при което тя не се подценява, не се гледа като несигурен носител на познание. Следва още да се види, че в разгърнатата от Максим многоизмерна познавателна структура традиционната триада „νοῦς – διάνοια – αἴσθησις” се преобразува в „νοῦς – λόγος – αἴσθησις”.

¹ Nemesius Emesenus, De natura hominis, 6, in: PG 40, 632BC [бълг. превод: Немезий, епископ на Емеса, *За природата на човека*, прев. Димитър Ц. Ганов (= Bibliotheca christiana 13) София 2003].

² Ibid., 633AB.

³ Ibid., 636A.

⁴ Ibid., 637AB.

⁵ Nemesius Emesenus, De natura hominis, 12, in: PG 40, 660B. Тези определения се повтарят донякъде редуцирано, но буквално от Йоан Дамаскин: Johannes Damascenus, F.O., II, 19, in: PG 94, 937C.

⁶ Maximus Confessor, Ambigua ad Iohannem (= Amblo), 10, in: PG 91, 1200A.

⁷ Amblo, 10, in: PG 91, 1116A.

Той говори за три общи движения (τρεῖς καθολικὰς κινήσεις) на душата, събрани ведно (εἰς μίαν συναγομένης). Едното е според ума, другото според разума, третото според сетивото. Първото е просто и неподлежащо на тълкуване, по незнаен начин движение се около Бога. Второто е природно и налага себе си чрез действие съобразно познание (ἐπιστήμη). С него се узнават всички природни логоси, формирани от първата причина, достъпни за това познание. Третото е смесено. Чрез него душата се докосва до нещата извън нея и – като от някакви символи – възприема логосите на видимите неща. Съобразеното с природата просто и непогрешно движение е сетивото през посредничеството на разума да се издига до ума, който съдържа простите духовни логоси на сетивно възприемаемите неща.⁸

Когато хегемониконът (τὸ ἡγεμονικόν) на душата се обземе от плътския патос, попада в облака на слепотата. Тогава плътта става учител и сетивата започват да грешат. Всички действия на душата се насочват към сетивното: афект, възжеление, наслада. Човешкият ум, поведен от страстите, инфектиращи сетивото, и от движението на сетивните неща е в състояние да греша и да се отклонява от природното движение към Бога. Победата над сетивната излишност води до преход към τὰ νοητά, умопостижимото.⁹

Разумът е естественият център на рационалното познание. За да може да функционира правилно, а не да се разбягва по множество, включително водещи към заблуда посоки, и той не е самостоятелен, а действа като член на познавателната структура. За автономизирания, превърнат в единствен мащаб на самоопределението разум не е изключено да се отчужди от Бог. Когато обаче, напротив, Бог бъде приет за същински екзистенциален център на човека, разумът се схваща като способност на душата, играеща съществена роля в антропологическото цяло, без обаче да е единствената нормираща човека способност.¹⁰ Ако дефинитивно комплексният, защото е дискурсивен, разум работи правомерно, той бива направляван от ума и неговата простота. Умът прави възможно редуцирането на множеството видове и принципи до принципа на всичко, тоест до божествения Логос и неговото икономийно действие. Същинското ноетично знание е неделимо, не количествено и единено. В общия случай става дума не за непосредственото познание, свойствено на съвършения, кръжащ около Божествеността ум, а за духовния свят в мисленето (ὁ κατὰ διάνοιαν πνευματικὸς κόσμος).¹¹ Той именно пребивава в природния разум, подходящо насочен към истинното познание. Този разум напредва към мъдростта, макар да не е в състояние да постигне само по себе си самата истина. Постигането на истината не е непосредствено дело на разума.¹²

⁸ Amblo, 10, in: PG 91, 1112D-1113A.

⁹ Amblo, 10, in: PG 91, 1112AB.

¹⁰ Ibid., 58, in: PG 91, 1381CD.

¹¹ Ibid., 21, in: PG 91, 1245B.

¹² Cf. G. Kapriev, Weisheit und Philosophie in der Lehre des Maximus Confessor, in: *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales*, 85/1 (2018), 207-216.

В контекста на отнасянето към мъдростта Максим говори многократно за „природния закон“, определян като естествено познавателно действие, което обхваща действието на ума, разума и сетивността, при което това действие се направлява умът.¹³ Живеенето съобразно природата прави човека отново способен да се стреми чрез разума си към Бога. Това предполага най-напред афектът (θυμός) и копнежът (ἐπιθυμία) да бъдат подведени в практиката под (праведния) разум чрез моралната философия (ἠθικὴ φιλοσοφία), чрез пречистващата мисъл.¹⁴ Тогава именно водач става умът, мислещ само Бога и неговата добродетелност, разумът става тълкувател и химнопевец на нещата, разбирали от ума, и способен да се изказва правилно за начините, по които те се единят, а сетивността се облагородява от разума така, че когато представната способност приема различните сили и енергии на биващите, да може да предава, доколкото е възможно, на душата познатите логоси на нещата и по този начин, чрез разума и ума, да смогва да води мъдро кораба на душата.¹⁵ В това състояние става възможно взорът на разумната сила (τὸ λογιστικόν) да съзерцава видимите божествени знаци (τὰ θεῖα θεάματα), да придобива чрез знание поучаваното от гласа Божу. За да постигне това, човекът в своята познавателност следва да стане единовиден (ἐνοειδής) или по-точно, да бъде един от много (ἐκ πολλῶν εἷς). Тогава е осъществимо и мистичното свързване на разумното с вярата при помощта на божествената благодат, което прави възможна връзката с принципа на Монадата.¹⁶

Проблематиката е разработена от Максим Изповедник и в петата глава на неговата *Мистагогия*¹⁷. Размишлението му започва с това, че душата, наблюдавана в нейния принцип-логос, се състои от общо два вида сили. Той посочва умствените и генериращите живота сили (ἐκ νοεῶς καὶ ζωτικῆς δυνάμεως καθολικῶς συνίστασθαι), като веднага прави решаващата уговорка, че само първата се движи самодействено по силата на волята. Умствената сила се подразделя на теоретическа (τὸ θεωρητικόν) и практическа (τὸ πρακτικόν), при което теоретичната бива разпозната като ум (νοῦς), а практическата като разум (λόγος): първите сили на душата (πρώτας δυνάμεις τῆς ψυχῆς), които (при действието им като мъдрост и мисъл) се определят и като първи енергии (πρώτας ἐνεργείας) на душата. Умът се представя като задвижващото (τὸ κινητικόν) на умствената сила, а разумът като провиждащото (τὸ προνοητικόν) жизнената сила. Умът е и се нарича мъдрост, прогължава Максим, когато съхранява непоколебимо насочени всичките си движения към Бога. Разумът бива наречен „мислене“ (φρόνησις), когато, управлявайки жизнената сила умно и провиденчески чрез енергиите си, свързва тази сила с ума и я показва като лишена от различие с нея.¹⁸

¹³ Cf. Ambro, 15, in: PG 91, 1216C.

¹⁴ Ambro, 10, in: PG 91, 1198D.

¹⁵ Ambro, 10, in: PG 91, 1116D.

¹⁶ Ambro, 10, in: PG 91, 1200AB.

¹⁷ *Mystagogia*, 5, in: PG 91, 672D-684A [бълг. превод: Преподобни Максим Изповедник, *Мистагогия*, превод Стоян Терзийски и Александър Кашъмов, в: *Изборник*, София 2001, 163-170].

¹⁸ *Ibid.*, in: PG 91, 673C.

Мъдростта е сила (*δύναμις*) на ума, съзерцанието (*θεωρία*) е негово вътрешно състояние (*ἔξις*), а познанието (*γνώσις*) е негово действие (*ἐνέργεια*). Умът върви чрез мъдростта към съзерцание, чрез него към познание, чрез познанието към неподлежащото на забрава познание (*ἄληστος γνώσις*), а чрез него към истината (*ἀλήθεια*). Неподлежащото на забрава познание е перманентно движение съобразно състоянието на мъдрост, съзерцание и познание, тоест на сила, хексис и енергия около това познаваемо, което е свръх всяко знание. В истината умът има граница и определение (*ὄρος*) на своето движение; тя очертава неговата същност, сила, хексис и действие. Истината е Бог, около когото умът се движи неспирно, понеже не открива предел (*πέρας*) там, където няма екстензия (*διάστημα*). Божествената безпределност (*ἀπειρία*) е без количество, няма части и екстензия. Тя не може да бъде позната по същност.¹⁹

Разумът от своя страна, първично характеризиращ се чрез дискурсивност и гистинктивност и способен да постига знание посредством контингентното, навлиза чрез мисълта (*φρόνησις*) в практиката (*πρᾶξις*), чрез нея в доброустроеността или добродетелта (*ἀρετή*), а чрез нея във вярата (*πίστις*), която е устойчива и непоклатима пълна увереност (*πληροφορία*) в божественото. Мисълта е сила на разума, практиката е негова хексис, а добродетелта е негова енергия. Разумът проявява вярата в дела посредством добродетелта. Чрез вярата той върви към доброто, в което има своята цел. Вярата е здраво и непроменливо закрепване на мисъл, практика и добродетел. Неин краен предел е доброто, при което разумът спира своето движение, защото доброто е Бог и той по природа полага предела за всяка сила на всеки разум.²⁰ Разумът е енергия и явяване на ума, както причиненото на причината, мисълта на мъдростта, практиката на съзерцанието, добродетелта на познанието и вярата на неподлежащото на забрава познание. От тях се задава отношението (*σχέσις*) към истината и благо, тоест към Бога. Душата, станала способна чрез благодатта на светия Дух и собственото си усърдие да свърже без излишък и недостиг разума с ума, мисълта с мъдростта, практиката със съзерцанието, добродетелта с познанието, ще се съедини с истинния и благ Бог.²¹

3. Михаил Псел

Големи части от *De omnifaria doctrina* имат за предмет душата и ума. Псел говори и за неразумната гуша²², но много повече се интересува от *νοεράι δυνάμεις*, умствените или водените от ума сили на душата. Силата-*δύναμις* на душата се различава от означаваното като *πάθος* и *ἔξις*.²³ Енергиите на душата са различни по вид. Някои са по-силни и превъзходни (*κρείττους καὶ*

¹⁹ Ibid, in: PG 91, 676C-677A.

²⁰ Ibid., in: PG 91, 677BC.

²¹ Ibid., in: PG 91, 677BD. Cf. G. Kapriev, Der Wahrheitsbegriff bei Maximus Confessor, in: *Wahrheit und Geschichte. Die gebrochene Tradition metaphysischen Denkens, Festschrift für Günther Mensching*, eds. A. Mensching-Estakhr, M. Städtler, Würzburg 2012, 137-151.

²² Michael Psellus, *De omnifaria doctrina*, 61, in: Michael Psellus. *De omnifaria doctrina. Critical Text and Introduction*, ed. L. G. Westerink, Nijmegen 1948 (= ed. Westerink), 41-42.

²³ Cap. 77, Westerink, 48, 2-6.

προέχουσαι), други са възбудени от тялото, доколкото душата позволява да ѝ се оказва въздействие от тялото, трети са общи на душата и тялото, като например смяната на мястото: да се смени мястото е работа на тялото, но преместващото движение е една енергия на душата.²⁴ Сред силите на нерационалната душа, чрез които душата е в състояние да направлява тялото, се споменават силите ὀρεκτική, δοξαστική, която опосредства между рационалното и сетивното, αἰσθητική и φυσική, която се определя като генеративна причина.²⁵ Сред силите на душата с оглед на познавателните ѝ способности, някои от които принадлежат само на душата, други на душата и тялото, а трети стоят във връзка с възматериализования дух (πνεύματι ἐνύλω), Псел споменава съответно ἀντιληπτική, παθητική и πρακτική, към които се придават още φανταστική и νοερή δύναμις.²⁶

Псел повтаря многократно, че умът задвижва човека. Умът го прави обаче във взаимодействие с душата и съдейственото ѝ тяло, при което се слага ударение върху разумната душевна част, която направлява нерационалните части.²⁷ Афектът (τὸ πάθος) на душата, твърди Псел, е троен или троичен (τριτόν). Първият е умственият, действието на ума (νόησις). Последният е онзи, при който чрез общото сетиво познаваме сетивните неща, който Псел нарича δόξα. По средата е мисловната способност (διάνοια). С тези трите, νοῦς, διάνοια и δόξα, човекът превъзхожда всички живи същества. Човешката природа е многообразна (πολυποίκιλος φύσις), но разумът е човекът (ὁ δὲ λόγος ὁ ἀληθινὸς ἄθρωπος). Съществува обаче и една по-висока степен на човешкото, един по-божествен и по-истинен човек, какъвто е умният човек (ὁ νοερός). Псел го нарича αὐτοάνθρωπος – самодействен, автономен човек. Той съзерцава εἶδοςите (τῶν εἶδων φιλοθεάμονει). Така че Псел различава три типа човек. Един ноетичен и единовиден; един разумен и тричастен, имащ три сили (τριδύναμος); и един сетивен (αἰσθητικός), многовиден, и многоразличен. Човекът в собствен смисъл на думата е размишляващ и съзерцаващ, и душата му е такава.²⁸

Умът, всеки ум, има извечна (αἰώνια) същност, сила и енергия. Умът разбира (νοεῖ) всичко наведнъж – не миналото като минало и бъдещето като бъдещо, а всичко като настояще. Той не се движи, не събира парче по парче, не строи силогизми. Той не полага, както е при душата, предпоставки, за да прави заключения, а познава всичко наведнъж. Защото е неподвижен, той не стои нито по същността си, нито по своята сила и енергия под мярката на времето.²⁹ Псел въвежда обаче и една диференция. Той пояснява, че има два вида човешки ум. Единият вид е само ноетичен (νοερὸς μόνον), другият е божествен, защото е привързан към Бога. Простият ноетичен ум не придава божественото на душата. Той може да се превърне в неумност (ἀνοία), макар да е извечен по

²⁴ Cap. 58, Westerink, 40, 2-11.

²⁵ Cap. 65, Westerink, 43, 2-12.

²⁶ Cap. 56, Westerink, 40, 2-13.

²⁷ Ibid., 194-201, Westerink, 96-99.

²⁸ Ibid., 31, ed. Westerink, 30.

²⁹ Ibid., 23, Westerink, 27.

своята същност и по ноетичната си енергия. Причастният на Бога ум позволява на душата да е причастна към божественото.³⁰

Цялата гуша, твърди Псел, или е божествена, или е отвърнала се от ума в безумие (ἄνοια), или е по средата на двете.³¹ Благодарение на причастността си към ума, и душата е ноетична, продължава размишлението си Псел. Той обаче е νοερός по същността си, а тя е такава по причастност (κατὰ μέθεξιν) към него. Душата разбира, защото в нас действа умът. Докато той има εἰδοςите първично, душата ги притежава вторично. Умствената νόησις е различна от душевната. Всяка гуша е или божествена, или се променя от νοῦς към ἄνοια, или осцилира между тях.³² Душата е безтелесна същност, която е сама по себе си неделима (ἀμέριστον), но разпространявана (χωριστή) посредством тялото (Тялото, което е неделимо от душата, ἀχώριστος, и необходимо за нея, все пак се ползва от душата като ὄργανον.³³) Същността на душата е извечна, но енергията ѝ е според времето (κατὰ χρόνον) и следващото от времето (τὰ τοῦτοις ἀκόλουθα). Псел подчертава към това, че същността, силата и енергията на душата се различават една от друга: те са три лица или три глави на ψυχογονία-та. Различно е тяхното съществуване, различна е хармонията, различен е εἶδοςът, резултиращ от тях. Същото важи, добавя той, например и за огъня (в последна сметка за всичко биващо).³⁴

4. Григорий Палама

Душата, единена с тялото, заедно с което е сътворена, се разпростира над цялото тяло, подчертава Григорий Палама. Тя нито е локализирана в някакво място, нито е обхваната (περιεχομένη), а е единена, обхващаща и оживяваща.³⁵ Палама никак не е готов да подценява сетивността и подчертава с емпфаза, че не бива да обожествяваме ноетичния свят, независимо че той няма телесна устроеност и нищо в нашата природа не е по-висше от ума.³⁶ Целият ум заедно със сетивата е отпаднал след грехопадението при тези, които са несъвършени. По този начин е бил отворен пътят за лошите страсти.³⁷ Успоредно с това в сила е влязла и смъртта на тялото.³⁸

Тук е моментът да се напомни, Палама аргументира убеждението си, че човешката природа е по-превъзходна от ангелската чрез факта, че Бог е дарил само на човека всички познавателни форми. Ние притежаваме едновременно ноетичното, разумното и сетивното познание. Тъкмо триадичният облик (τὸ τριαδικόν) на нашето познание показва, че човекът е в по-висока мяра об-

³⁰ Ibid., 28, Westerink, 28.

³¹ Ibid., 30, Westerink, 29-30.

³² Cap. 28-30, Westerink, 29-30.

³³ Ibid., 35, Westerink, 31.

³⁴ Cap.30; 52, Westerink, 30, 8-9; 38,1-7.

³⁵ Capita 150, 61, in: *Γρηγορίου Παλαμά Συγγράμματα*, т. 5, ed. P. Chrestou et alii, Thessalonike 1992, 70, 24-28.

³⁶ Ibid., 27, Chrestou, 49, 31-50, 3.

³⁷ Ibid., 50, Chrestou, 64, 30- 65, 3.

³⁸ Ibid., 51-52, Chrestou, 65, 15- 66, 12.

раз на Бога от ангела. Сетивната способност стои по природа във връзка с разумната и поражда многообразното множество на изкуствата, науките и познанията, които Бог е придал само на човека.³⁹ Те именно се схващат като висшето ниво на осъществяване на човешките способности, които изразяват достойнството и превъзходството на човека.

³⁹ Ibid., 63, Chrestou, 71, 24-32.

Йозеф/Юзеф Мария Бохенски е роден на 30.08.1902 г. в Шчужов (Полша). Поради ангажимента си в съпротивата срещу Съветска Русия през 1920 г. напуска правния факултет на университета в Лвов и продължава обучението си в Познан, където до 1926 г. следва икономика. През 1927 г. встъпва в Доминиканския орден. От 1928 до 1931 г. учи философия и педагогика във Фрибург (Швейцария). Защищава дисертация през 1931 г., а в периода 1931/34 следва теология в Angelicum (Папски университет „Св. Тома от Аквино“), Рим, където през 1934 г. защитава и богословската си дисертация. През същата година е назначен за преподавател, а от 1935 до 1940 г. е професор по логика в същия университет. Взема активно участие във Втората световна война като офицер в полската, а след това във френската и в английската армия. От 1945 г. е професор по философия на XX век във Философския факултет на университета във Фрибург. В периода 1950/52 е декан на този факултет, а 1964/66 е ректор на университета. Създава Института за Източна Европа във Фрибург, издава списания и публикува изследвания, посветени на съветския режим, предизвикали омразата на казионните марксистки. Основател на научната съветология. Консултира правителствата на Германия, Южна Африка, Аржентина, САЩ и Швейцария. През учебната 1955/56 е гост-професор в университета Нотр Дам, Индиана. Пенсионира се през 1972 г. Умира на 08.02.1995 г. във Фрибург. Сред книгите му са: *Европейска история на съвременността* (1951), *Библиография на съветската философия* (сегем тома, 1960), *Философията. Въведение* (1963), *История на формалната логика* (1970), *Съвременните мисловни методи* (1980), *За смисъла на живота и за философията* (1987), *Авторитет, свобода, вяра* (1988) и др. Предлаганият тук текст е първият в серията от десет лекции с общо заглавие *Пътища към философското мислене. Въведение в основните понятия*, четени от Бохенски между май и юли 1958 г. по Баварското радио.

Йозеф Мария Бохенски

ЗАКОНЪТ

Днес искам да медитирам заедно с вас върху *закона*. Имат се предвид не онези закони, които се постановяват чрез парламентите и биват прилагани в съдилищата, а законите в научния смисъл на думата – например физическите, химическите, биологическите закони – и преди всичко законите на чистите, абстрактните науки, каквито са например различните клонове на математиката.

Че има такива закони, знае всеки. Трябва също така да е ясно, че те са от направо чудовищна значимост за целия човешки живот. Нали законите са това, което науката установява и по силата на които е оформила нашата техника. Законите са ясното, сигурното, последната опора във всяко разумно поведение. Ако не познавахме никакви природни закони, математически закони, тогава бихме били просто варвари, безпомощни същества, оставени под разположение на природните сили. Едва ли ще е преувеличение, ако кажа, че

познаваме съвсем малко неща, които са толкова жизненоважни за нас, колкото законите. Такива са сред останалите, а навярно и преди всички, математическите, чистите закони.

Има хора, готови да се ползват от някакъв инструмент, без да знаят съвсем нищичко за неговото устройство. Познавам радиорепортери, които не знаят дали микрофонът им е лентов апарат или кондензатор, и шофьори, които познават в колата си единствено мястото, където е монтиран стартерът. Струва ми се даже, че числото на такива, така да се каже, автоматични човеци, които ползват всичко и нищо не разбират, става все по-голямо. Също така плашещ факт е, че съвсем малко сред мнозината радиослушатели са онези, които се интересуват от структурата на това истинско чудо на техниката, приемника.

Дори обаче почти всички да сме изгубили интерес към уредите, можем все пак да се надяваме, че нещата със закона стоят иначе. Защото законът не е само инструмент. Той влияе дълбинно върху нашия живот – той е предпоставката на нашата култура; той е, както се каза, елементът на яснотата и разумността в нашия светоглед.

Затова ми се струва, че трябва да си поставим някога този въпрос: Какво е закон?

Достатъчно е да поставим този въпрос и да поразмишляваме малко по него, за да разберем, че законът е нещо твърде странно и удивително. Това би могло да се покаже навярно най-добре по следния начин:

Светът, който ни обгражда, се състои от много и твърде различни предмети, но всички тези предмети – биващи, казват философите – притежават някакви общи свойства. Тук под „предмет“ или „биващо“ разбирам изобщо всичко, което е налично в света – например хора, животни, планини, камъни и така нататък. Общите свойства на тези предмети са, между другото, следните:

Най-напред всички предмети са в някакво *място* – аз например съм във Фрибург и сега сега пред работната си маса. После те са в някакво определено *време* – например гнес, понеделник, за мен часът е 12. Трето, не познаваме нито един предмет, който да не е *възникнал* в някакъв момент, и доколкото знаем, всички предмети са преходни. Идва време, в което изчезват. Четвърто, всички те подлежат на изменение: веднъж човек е здрав, друг път болен – първом гървото е малко, а после пораства и така нататък. Пето, всеки от тези предмети е *отделен*, индивидуален. Аз съм аз и никой друг, тази планина е точно тази планина и никоя друга планина. Всичко, което е в света, е индивидуално, единично.

Това са следователно белезите на всеки предмет в света: всеки е в определено пространство, в някакво време; всеки възниква, прехожда, променя се, всеки е индивид и не е необходим. Така е светът или поне изглежда да е така.

Но ето, в този уютен, пространство-времеви, преходен и състоящ се от отчетливо индивидуални предмети свят се появява законът.

Законът обаче няма *никое* от гореспоменатите свойства на предметите – *нито едно-единствено*.

Защото, първо, няма изобщо никакъв смисъл да се казва, че някой математически закон е в някакво място; ако съществува, той съществува навсякъде едновременно. Разбира се, аз създавам някакъв образ на този закон в главата си, но това е само един образ. Законът не е тъждествен с образа, а е извън него. И това нещо е оттатък всяко пространство.

Второ, той е и оттатък времето. Няма смисъл да се казва, че някой закон е възникнал вчера или че е изтлял. Наистина, той бива познат в определен момент, навярно в друг момент ще се разбере, че е бил неистинен, че не е бил закон; самият закон е обаче извънвремеви.

Трето, той не подлежи на изменение и не може да подлежи. Че две и две е четири си остава така във вечността без никакво изменение – би било абсурдно да си въобразяваме някакво такова негово изменение.

И най-сетне – това е навярно най-странното – законът не е индивид, той не е единичен, а общ. Той бива откриван тук и там и още по-там, до безкрайност. Ние откриваме например, че две и две е четири не само на Земята, но и на Луната, и в безбройни случаи установяваме точно същия – подчертавам – *точно същия* – закон.

С това е свързано обаче най-важното. Законът е *необходим*, тоест той не може да бъде иначе, отколкото както се изказва. Дори когато си имаме работа с така наречените вероятностни закони. Те твърдят, че нещо протича с една или друга вероятност. Но *че* протича именно с *тази*, а не с някаква друга вероятност, е необходимо. Това е нещо свършено уникално, което не откриваме никъде в света освен при закона. Защото, както се каза, в света всичко е фактично, то би могло да е и иначе.

Такива са гаденостите или най-малкото изглеждат такива. Защото *има* закони и изглежда те са тъкмо такива, каквито ги виждаме да са.

Както обаче вече се подчерта, това положение е странно. Светът, нашият свят, с който си имаме всекидневно работа, изглежда съвсем различно от тези закони. Той е красиво пъстър и съдържа различни, така да се каже, родове предмети. Но всичко, което съдържа, има познатия ни характер на пространственото, времеовото, преходното, индивидуалното и не-необходимото. Какво търсят в този свят тези непротяжни, надвремеви, общи, вечни и необходими закони? Не изглеждат ли като призраци в него? Не би ли било много по-просто, ако бихме могли по някакъв начин да ги разобличим, да ги аранжираме така, че накрая да стане ясно, че по същество те не са нищо

различно от обичайните предмети в света? Тази е първата мисъл, появяваща се, когато човек добие веднъж яснота, че изобщо има закони. А с това възниква философският проблем.

Защо имаме тук философски проблем? Отговорът гласи, че е налице философски проблем затова, защото всички други науки предпоставят факта, че трябва да има закони. Те установяват закони, изследват по тях, изучават ги, но никоя от тях не се интересува *какво* е законът. Въпреки това въпросът изглежда не само смислен, но и значим. Защото с приемането на закона в нашия свят навлиза нещо като отвъдност. Отвъдното обаче, както е известно, е неприятно, нещо призрачно. Добре би било, ако бихме се разтоварили от тези закони чрез някакво подходящо обяснение...

Такива действително не липсват. Човек може да е например на мнение, че законите са мисловни предмети. Тогава би било именно така, че светът е изцяло, така да се каже, предметен, че в него изобщо не могат да се намерят никакви закони; те биха били само фикции на нашето мислене. В този случай всеки закон би съществувал само в мисълта на учения – например на математика или физика. Той би бил част от неговото съзнание.

Това решение действително е било често предлагано, между другите и от големия шотландски философ Дейвид Хюм. Той е мислил, че всички закони добиват необходимостта си само от това, че привикваме с тях. Така например, ако много често се е виждало, че две по две прави четири, човек привиква, че е така. А привичката става втора природа – после човекът не може да мисли иначе, освен както е свикнал. По подобен начин Хюм и неговите почитатели обясняват и други мними характеристики на закона. В края на анализа им не остава никое от тези свойства; законът се разкрива като нещо, което много добре пасва към нашия пространственовремеви, преходен и индивидуален свят.

Толкова за първото ни възможно тълкуване. Нека се опитаме да поразмишляваме малко над него. Трябва да се признае, че то носи в себе си нещо симпатично, човешко, така да се каже. То позволява да отстраним от света законите с техните неприятни, призрачни свойства. А обосноваването изглежда действително разумно; факт е, че привикваме към какво ли не, а после действваме като под принуда. Да се сетим поне за принудата, изпитвана от пушача да пуши цигари.

Въпреки това срещу това решение се издигат различни сериозни възражения.

Най-напред всеки може да види, че по този начин *не* се обяснява поне *един* факт. Имам предвид именно факта, че законите са действително валидни *в света*. Да вземем следния пример: когато един инженер изчислява някой мост, той се опира на голямо множество математически и физически закони. Ако се приеме, както го прави Хюм, че всички тези закони са само човешки привички, по-точно привички на този инженер, тогава се пита как е възможно един

мост, правилно изчислен по правилните закони, да стои, докато друг, при чието изчисляване инженерът се е заблудил, се срива. Как така привичките на човека могат да са решаващи за такива големи маси бетон и желязо? Изглежда, че законите имат наличие в мисълта на инженера вторично, на второ място. По-напред те важат за *света*, за желязото и бетона, свършено независимо от това дали някой знае нещо за тях, или не знае. Защо ще трябва да имат тази валидност, ако биха били само мисловни предмети?

Това възражение би могло да бъде отстранено, каже ли се, че самият свят е сътворен чрез нашите мисли, така че ние му приписваме собствените си закони. Но това е решение, което изглежда на застъпниците на Хюмовото учение – позитивистите – и на повечето хора чудовищно. Ще говорим за тази възможност, когато стигнем до теорията за познанието. Предварително имаме обаче право да приемем, че само малцина човеци я биха приели и затова няма нужда да я привличаме за разглеждане.

Това е, значи, първото възражение. Има обаче и едно второ. Човек и да премести законите в мисленето, все още никак не се е справил с тях. Те вече не съществуват във външния свят, но продължават да са валидни в душата ни. Ала човешката душа, човешкото мислене и изобщо всичко, което е човешко, също е част от света и има всички характеристики на световно-предметното.

Тук се докосваме за първи път до странното творение, което сме самите ние: човека. Не е тук мястото да медитираме върху него, все още не. Едно обаче трябва да се каже – и искам да кажа с цялата острота, на която съм способен, че в тази връзка по пътя към правилното разбиране на нашия проблем стоят цели планини от предразсъдъци.

Кое бих желал да кажа, е именно следното: в човека намираме много уникални неща, които не могат да бъдат откривани в останалата природа. Това неповторимо, уникално, различно от всичко друго в природата се нарича обикновено „умственото“ или „ум“. Умът обаче с пълна сигурност е интересен, увлекателен феномен на философстването. Колкото и обаче умът да се различава от всичко друго в света, той – а с него и всичко, което се крие в него – все пак остава част от света, от природата, поне в този смисъл, че той, точно като всичко останало, като този камък, като гървото пред моя прозорец, като пишещата ми машина, е времеви, пространствен, изменчив, не-необходим и индивидуален. Някакъв свърхвремеви ум е безсмислица. Възможно е да *трае* вечно, но доколкото го познаваме, той именно *трае*, което означава, че е времеви предмет. Вярно е, че е в състояние да обглежда дълги участъци от пространството, но всички умове, които познаваме, са свързани с тяло и поради това са пространствени. Преди всичко умът няма нищо необходимо в себе си – той твърде спокойно би могъл да не е, а да се говори за някакъв всеобщ ум е абсурдно. Всеки ум е винаги умът на *един* човек – той съвсем не би могъл да се намира в двама души, толкова малко, колкото едно парче гърво може да съществува едновременно на две места.

Ако е обаче така, тогава нашият проблем не е решен, а само изместен: дори законите да се намират в ума ни, остава да се обясни *какво* всъщност са те. Защото със сигурност не са някакво парче от ума ни. Навярно са *в ума*, но само доколкото са познати чрез него, поради което би трябвало по някакъв начин да съществуват извън ума.

Следователно с отместването на закона в ума се постига твърде малко за обясняването на нещата и със сигурност се отваря поне една нова голяма трудност: сега трябва да се разясни защо един закон, принадлежащ само на ума, управлява толкова строго във външния свят.

Затова повечето философи са поели по друг път. По същество този път се състои в това просто да се каже, че законите са нещо независимо от нашия ум и от мисленето ни. Твърди се следователно, че те по някакъв начин съществуват, са или, ако щете, имат валидност извън нас. Че ние, хората, само ги познаваме повече или по-малко, но не ги творим, както не можем да сътворим просто чрез нашето мислене камъни, гървета и животни. Това предполага, казват по-нататък философите, че те образуват един съвсем друг вид на биващото, на онава, което е.

От тази перспектива следователно в действителността – ако човек поиска да го нарече така – успоредно с предметите, с реалното, има още нещо друго, а именно законите. Техният начин да са бива наричан *идеалното*. Казва се, че законите се числят към идеално биващото. Иначе казано, има два основни вида на биващото – реалното и идеалното.

Не ще е безинтересно да се установи, че споменатите две тълкувания на закона – позитивистичното и да кажем, идеалистичното в широкия смисъл на думата, имат твърде малко общо със спора между големите светогледи. Така например християнинът съвсем не е обвързан с този вид идеализъм по силата на вярата си. Той вярва, че има Бог и безсмъртна душа, но вярата му никак не го задължава да вярва в идеалното. От друга страна пък, комунистите твърдят, че всичко било материално – те искат да кажат: предметно, но същевременно приемат, че има вечни, необходими закони, и то не само в мисленето, но и в самия свят. Те следователно са в определен смисъл много по-идеалистични от християните. Спорът не е светогледен спор; той се числи изцяло към философията.

Връщайки се към нашия проблем, трябва още да се каже, че онези, които признават инобитието на закона, тоест идеалното битие, се делят на различни школи в зависимост от схващането на това идеално. Това става разбираемо, когато се зададе въпросът какво следва да се разбира под съществуване на идеалното, как трябва да бъде мислено то. На този въпрос има, общо гледано, три най-важни отговора.

Единият гласи: идеалното съществува независимо от реалното, само по себе си, така да се каже. То образува един особен свят, преди и над предметния

свят. В този идеален свят, разбира се, няма никакво пространство и никакво време, никакво изменение и никаква чиста фактичност – всичко е вечно, чисто, неизменно и необходимо. Това схващане често се приписва на създателя на нашата европейска философия, на Платон. Той първи е поставил проблема за закона и изглежда, че го е решавал по този начин.

Другото решение казва: идеалното съществува, но не отделно от реалното – то съществува само в реалното. По-точно гледано, в света има само определени структури, един повтарящ се градеж на предметите – наричат ги *същности* – които са така устроени, че човешкият ум може да разчете законите в тях. Формулирани закони се срещат само в мисленето ни, но те имат основание в предметите и затова са валидни в света. Това е, ескизно представено, решението на Аристотел, големия ученик на Платон, основателя на повечето науки.

Най-накрай има и едно трето решение, което вече досегнах при дискусията с позитивизма. То не отрича, че законите са идеални, но е на мнение, че идеалното е налично само в мисленето. Това, че законите са валидни за света, идва оттам, че структурата на предметите възниква чрез проекция на мисловните закони. Това е, реферирано в скица, учението на големия немски философ Имануел Кант.

Не ще е преувеличение да се каже, че при нас, в Европа, почти всеки значим философ се е прикрепил към някое от тези три решения; че нашата философия се е състояла до голяма степен от медитации върху тях и все още се състои в това. Преди три години имах случай да преживея една дискусия в известния американски университет „Нотр Дам“, близо до Чикаго, в която се включиха повече от сто и петдесет философи и логици. Всичките трима референти бяха математически логици и всичко, което се каза, прие една математико-логическа високонаучна форма. Дискусията трая три дни и три нощи почти без прекъсване. А ставаше дума тъкмо за нашия проблем. Професор Алонсо Чърч от университета „Принстън“, един от най-значимите математически логици на света, застъпи платонисткото учение – по същество точно така, както първомайсторът го е защитавал някога на агората в Атина. И трябва да призная, с голям успех. Това е един вечен проблем на философията. Навярно обаче за нас, модерните, които знаем толкова много закони, станали толкова важни за нас, той е много по-парлив, отколкото за всяка друга епоха.

Превод от немски: Георги Каприв

Преводът е осъществен по: J. M. Bochenski, *Wege zum philosophischen Denken. Einführung in die Grundbegriffe*, Freiburg – Basel – Wien 1965 (3. Auflage), 11-22.

Вениамин Тимотеев Пеев защитава докторска степен в областта на руската религиозна философия в НБУ (2009 г.). Автор е на публикации в българския и чуждестранния периодичен печат, както и на студии и монографии, между които: *Библейското учение за Св. Писание* (1988; 2-ро изд. 1991); *Бог, вселената, човекът* (1992); *Съвременни богословски системи (от Просвещението до наши дни)* („Бъдеще и надежда”, 2009); *Жан Калвин. Философско-теологични аспекти на Реформацията* („Абагар”, 2011); *Християнство и философия: проблемът за сътрудничеството* („Абагар”, 2012); *Павел, Августин и Лутер: екзистенциалност на оправданието* („Абагар”, 2014); *Социални и богословски аспекти на Реформацията* („Комунитас”, 2017), *Харалан и Ладин Попови и „Славянската религиозна мисия”* („Комунитас”, 2017); *Харалан и Ладин Попови в Русенската петдесетна църква 1928–2020* („Рива”, 2022).

Вениамин Пеев

ФИЛИП МЕЛАНХТОН ЗА ОБРАЗОВАНИЕТО

В съвременната богословска литература на Запад все повече се отдава достойно внимание на личността и делото на немския реформатор Филип Меланхтон (1477–1560) като просветител хуманист. Макар и често противопоставян на Лутер както поради по-мекия му и дипломатичен характер, така и поради по-голямата широта на неговата ерудиция и дълбочина на богословското познание, все пак надделява мнението за взаимното им допълване. Може би в тези две личности би могло да се види най-точната илюстрация на диалектичния принцип за полезното сътрудничество на двама толкова различни дейци. Между Лутер и Меланхтон не само не е имало дори сянка от съперничество, но и в най-драматичните моменти на реформаторското дело личи проявата на една от най-рядко срещаните човешки добродетели – голямата почит към другия въпреки несъгласието с неговото мислене или постъпки. Лутер често признава висотата на Меланхтоновата богословска мисъл и педагогика, подчертавайки, че му отстъпва в това отношение, а Меланхтон се възхищава от силата на Лутер в слово и дело, без която реформаторските идеи не биха устояли в Германия. Така всеки един от двамата изпълнява онази уникална роля в западноевропейската култура, която отреждат Божият промисъл и историческата съдба. Общите цели обаче изискват пълна подкрепа и лоялност в името на реформаторските идеи не само в църковен смисъл, но и в сферата на хуманистичното образование. Славата на единия в един аспект не затъмнява постиженията на другия в друго отношение. Двамата си помагат и насърчават взаимно. В настоящата статия ще се фокусираме на пионерската роля на Меланхтон в сферата на реформаторското образование.

Семейна среда, училище, университетско образование

Филип Меланхтон се ражда на 16 февруари 1497 в малкото градче Бремен¹ в херцогство Баден, Германия. Той е първото от петте деца на Барбара и Георг Шварцерг². Известно е, че според хуманистичната мода в онази епоха по-късно Филип заменя немското си фамилно име с гръцкия му превод *Меланхтон*. Баща му е оръжейник в двореца на курфюрста Филип, владетеля на Рейнския палатинат³, и кръщава сина си на името на своя благодетел. Разказва се, че Георг Шварцерг е изковал броните и оръжието на много германски князе и дори е направил бронята на император Максимилиан I⁴. Владетелят на Свещената римска империя бил толкова впечатлен от изкусната изработка, че го възнаградил с правото да има личен герб, изобразяващ лъв, който бил стъпил върху средновековен щит и шлем и държал в лапите си ковашки щипци. Този знак, който не предизвиквал асоциация с аристократичен произход, символизираше благодарността на Негово Величество за изключителното майсторство на Георг и в духа на елинистичната традиция би могъл да се тълкува като признание за практическа мъдрост.

По майчина линия Филип също произлиза от уважаван германски род. Барбара е дъщеря на кмета на Бремен – Йохан Рентер. Тя е популярна сред своите съграждани с милосърдната си дейност, насочена към бедните и просяците в Бремен, ръководейки се от принципа, че „милостинята не прави дарителя беден“⁵. И двамата родители създават у дома атмосферата на обич, спокойствие и практично, социално насочено християнство и засяват семената на добродетелност и справедливост у своите деца за цял живот. Тези особености на реалния християнски живот се отразяват ползотворно върху характера и възгледите на Филип Меланхтон. Цялостната му духовна, педагогическа и реформаторска дейност в по-късните години от неговия живот ще бъде изразявана в жертвоготовна помощ на другите.

Макар че Георг и Барбара Шварцерг не могат да се похвалят с високо образование и подчертани интереси към науката, те насърчават първородния си син да се стреми към просвета. Филип е записан в местното училище в Бремен, но поради сериозно заболяване на 7-годишна възраст е принуден да продължи обучението си в домашни условия. До края на живота си той ще бъде болнав и крехък физически, но неговата слабост няма да се отрази върху несъкрушимия му дух. Заедно с по-малкия си брат Георг Филип напредва в началната степен благодарение на отличния им частен преподавател пастор Йохан Унгер, препоръчан от вуйчото на Барбара, големия хуманист Йохан Ройхлин (1455–1522). Унгер е възискателен и строг учител, но педагогическите му принципи са ус-

¹ С население около 1000 души по времето на семейство Шварцерг, днес Бремен има 28 826 жители (според преброяването от 31 декември 2015). Намира се в западен Крайхгау (Баден-Вюртемберг), югозападна Германия. Известен е като „града на Меланхтон“.

² Schwarzerd буквално означава: Черноземов.

³ Като исторически термин, „палатинат“ е територията, която е владение на германски пфалцграф (курфюрст) през Средновековието.

⁴ Максимилиан I (1459–1519) е император на Свещената римска империя в пререформаторската епоха.

⁵ По: Stump, J. *The Life of Philip Melancthon*. NY: Pilger Publ. House, 1897. 14.

пешни. По-късно Филип се изказва много ласкаво за него, определяйки го като свой „духовен баща“, който му е вдъхнал любовта към хуманитарните науки и го е научил на постоянство в учението. Техните отношения са били стоплени от взаимно уважение, обич и доверие – много важна предпоставка за пълноценното усвояване на преподадените знания от едно дете. След ранната смърт на Георг Шварцерг (1507 г.) грижата за по-нататъшното образование поема Йохан Ройхлин. Барбара завежда Филип и Георг младши в близкия град Пфорцхайм и с препоръката на Ройхлин двете момчета са записани в Латинското училище, чийто директор е Георг Зимлер⁶. Зимлер преподава гръцки и еврейски език, а Ройхлин подарява на своите племенници *Гръцко-латински речник* и *Граматика на гръцкия език*, за да загълбочат познанията си по този език. Освен това Зимлер им преподава допълнително уроци, за да напреднат още повече. Извънкласното обучение ще се отблагодари богато в живота на Филип, който още в Пфорцхайм показва блестящия си талант на прецизен лингвист. През този ранен период Филип усвоява отлично и латински до такава степен, че написва комедия на този език. Вуйчото Ройхлин е силно впечатлен от блестящия стил на младия автор и променя неговата фамилия Шварцерг в гръцкия ѝ еквивалент *Меланхтон*⁷ – промяна, която Филип приема с радост и си служи с нея до края на живота си. Ройхлин въвежда своя племенник и в екзотичната сфера на класическата гръцка философия и литература. Като истински хуманист, той успява да запали в душата на талантливото момче онази неугасваща любов към елинистичното наследство и години по-късно Меланхтон ще настоява пред своите студенти във Витенберг „да обичат Платон и Аристотел“, а богословските му съчинения ще изобилстват с примери и афоризми от древногръцката култура.

Ройхлин оказва благотворно влияние и за университетското образование на своя племенник, като продължава да се занимава с него. След двугодишен престой в Пфорцхайм, едва 13-годишен, Филип се записва в Университета на Хайделберг, където усъвършенства познанията си за гръцкия език и култура. Тук се поражда идеята да състави нова *Граматика на древногръцки език*, която издава няколко години по-късно. Меланхтон бързо си спечелва популярността на рядък специалист в областта на елинизма дори сред професорския състав. В Хайделберг младежът започва да пише и стихотворения на латински език. Освен класическите езици тук изучава логика, реторика, философия, математика и астрономия. Атмосферата в университета е по-либерална от другите германски университети, което спомага за формирането на несхоластично мислене и свободолобив манталитет. Именно в Хайделберг се подготвят за бъдещата си реформаторска дейност такива известни имена като: Мартин Буцер, Йохан Бренц, Теобалд Биликан и др. Четиринайсетгодишен, Филип се сдобива със степента бакалавър по изкуствата, но поради юношеската му възраст му е отказано да продължи обучението си за магистърска степен. През 1512 г., пак по препоръката на Ройхлин, Филип се записва в Тюбингенския

⁶ Йохан Зимлер (ок. 1477–1536) от Вимпфелн е известен хуманист, владеещ отлично латински и много добре гръцки и еврейски език. По-късно е професор в Тюбинген. Зимлер помага на Ройхлин в коректурите на неговата граматика по еврейски език.

⁷ Меланхтон – от гр. melas, melanos = черен и chthon, chthonos = земя.

университет, където продължава изучаването на философия и насочва вниманието си към правните науки. Това му дава възможност да се задълбочи във философията на Аристотел и Окам. Слуша също лекции по математика, астрономия и медицина. Още по-усилено изучава и еврейски език. Тук неговите преподаватели са: Ройхлин – по гръцки език и история, Йоханес Фергенханс – също по история, Йоханес Щьофлер – по естествените науки. Две години след постъпването си в Тюбинген и приключването на курса по философия Меланхтон получава магистърска степен по философия. Тук младежът се запознава и с философско-богословските идеи на движението *devotio moderna*⁸. В този аспект изиграва положителна роля богословът Венгелин Щайнбах⁹. Меланхтон е вече подготвен за преподавателска дейност и въпреки своята младост показва достатъчно зряло ниво на познания и педагогическа методика в областта на философията и хуманитарните науки.

В Тюбингенския университет Меланхтон се занимава и с богословие. В духа на епохата голяма част от професорите по теология следват идеите на схоластиката и в лекциите не се включва прякото изучаване на Св. писание. Меланхтон усеща болезнено тази празнота и се ангажира със самостоятелно изследване на библейския текст и тълкуванията на древните църковни писатели. За целта той се снабдява с копие на Библията, което носи със себе си в университета и дори в църква, рискувайки да бъде обвинен в... ерес. Като студент в Тюбинген Филип се запознава със съчиненията на германския хуманист и богослов Йохан Рухрат от Везел¹⁰, който е известен с антиклерикалните си възгледи.

Признанието на Меланхтон за „Учител на германците” в периода на Реформацията

Темата за ролята на Филип Меланхтон в сферата на образованието е привличала много биографи и коментатори на неговото богословско и хуманистично наследство.¹¹ Едно от най-добрите описания на неговия живот и дейност, чийто автор е професор Джеймс Ричард, поставя като главна тема именно този аспект на реформатора, проследявайки педантично всеки етап от неговата творческа биография. Заглавието, което носи изследването на Ричард – *Филип Меланхтон: протестантският учител на Германия (1497–1560)* – припомня званието *praeseptor*, което благодарната германска общност е дала на витенбергския професор още през XVI в. Меланхтон показва с цялостната си дейност

⁸ *Devotio moderna* (букв. Модерно посвещение) е средновековна пиетистка тенденция, отличаваща се с почит към Библията и молитвен и благочестив живот.

⁹ Венгелин Щайнбах (1454–1519) е тюбингенски професор, който чете лекции за Павловите послания. По-голяма популярност има неговият *Коментар върху Галатяните*, издържан в духа на номиналистката философия. Той е представител на „Братството на общия живот”, отличаващо се с живот на богопосвещение и благочестие по модела на Августиновото учение.

¹⁰ Мартин Рухрат (ок. 1425–1481) е професор и помощник-ректор на Ерфуртския университет, в който по-късно следва Лутер. Той е автор на две съчинения: *За индулгенциите* и *За църковната власт*. За своите възгледи е обвинен в ерес и осъден от доминиканския инквизитор в Кьолн (1479 г.) с лишаване от преподавателска и административна дейност. Заточен е в един манастир в Майнц, където остава до смъртта си.

¹¹ Вж. особ. Denys, E. P. *Philip Melancthon's Unique Contribution to Education*. Dissertation. Loyola University Chicago, 1973, 294–357. https://economics.luc.edu/luc_dis/1392 30.01.2023.

В областта на образованието християнски пиетет. За него всяка школа на земята трябва да отразява „небесната Академия”, библейския рай.¹² Училището и университетът не дават само знания; те са „работилници за добродетели”.¹³ В наше време интересът към значението на Меланхтон като педагог не е намалял, дори тази тема става все по-актуална и по нея е написана огромно количество литература, проведени са и се провеждат научни конференции. Любопитно е обаче да посочим, че Меланхтон не е написал нито едно теоретично съчинение по педагогика, каквото оставя на поколенията чешкият реформатор на образованието Ян Амос Коменски. Меланхтон прилага своите новаторски идеи, които е оповестил още във *Встъпителната си лекция* „За подобряването на обучението на младежта” във Витенбергския университет (29 август 1518), като учител и творец на перото във всеки миг от своя живот.

Нека най-напред се спрем на учителската дейност на Меланхтон извън университетската аудитория. В продължение на повече от едно десетилетие (от 1519 до 1530 г.) той се ангажира с преподаване на общообразователни предмети на десетки ученици в своя дом.¹⁴ В това частно училище учи най-малките на четене, писане, смятане и латински език. Неговите питомци свикват да се молят по начина, който им преподава техният учител. За целта Меланхтон подготвя специален молитвеник. По-напредналите ученици изучават класическите езици и литература, реторика, логика, математика и физика.¹⁵ За тях учителят написва *Граматика на латински език* през 1522 г. Учениците четат диалози и комедии на Сенека, Плавт, Теренций и др. класически автори. Методиката на преподаване е насочена към насърчаване на благородното състезание в по-голяма прилежност. Учениците пишат есета и дори поезия на латински език, като най-успешните в такива начинания получават специална похвала от своя учител. Меланхтон ги увенчава – по подобие на практиката в Древна Гърция да се награждават лауреатите – с венчета от бръшлян и победителите слушат музикална или поетична прослава за своите постижения. Макар и да проявява строгост и възискателност в учебния процес, Меланхтон си спечелва трайно почитта и възторга на своите ученици. Йохан Кеслер¹⁶, един от учениците в това домашно училище, който е само пет години по-млад от него, изразява по-късно своя възторг от „огромната и висока планина от мъдрост и култура” на своя учител, който външно изглежда като техен връстник.¹⁷ Със своя вътрешен магнетизъм учителят прави учебния процес привлекателен и ползотворен за своите ученици. Неговият индивидуален подход към всеки ученик поотделно стимулира обучаемия за лична отговорност. Това несъмнено води до по-високи резултати.¹⁸

¹² Jung, M. *Philipp Melanchthon und seine Zeit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010. 36.

¹³ Denys, *op. cit.* 298.

¹⁴ *Ibid.*, 35.

¹⁵ Richard, J. W. *Philip Melanchthon: The Protestant Preceptor of Germany (1497-1560)*. NY/London: The Knickerbocker Press, 1898. 111 f.

¹⁶ Йохан Кеслер или Ахенариус (1502–1574) е един от реформаторите в Швейцария. Учи във Витенберг и Базел. Бил е главен учител по латински език и водач на свещениците в гр. Санкт Гален, Североизточна Швейцария.

¹⁷ Richard, *op. cit.* 112.

¹⁸ Denys, *op. cit.* 294 f.

Още по-силно въздействаща е преподавателската дейност на Меланхтон във Витенбергския университет. Както посочихме по-напред, със своята *Встъпителна лекция* на 29 август 1518 г.¹⁹ Филип обещава да ратува за прилагането на образователна реформа в областта на богословското обучение. Според него схоластическата образователна система в германските университети е вече непригодна за новите политически обстоятелства и по своята същност не може да отговори на предизвикателствата и развитието на хуманитарното познание в Западна Европа. Меланхтон предлага амбициозна педагогическа програма, конструирана в духа на хуманистичните идеи. Тя включва засиленото изучаване на класическите езици, литература, история, философия, наред със заниманията със Св. писания, които ще съдействат за изграждането на характери, отличаващи се с „ум Христов“, „помазан от Св. Дух“ за всеотдайно служене на германското общество. Бурните събития през 20-те години обаче не позволяват пълното осъществяване на тази реформа. Влиянието на „пророците от Цвикау“ чрез Андреас Карлцат предизвиква голям хаос сред студентите на университета и младият професор като че ли изгубва увереността си, че може да бъде полезен като преподавател по теология. У него се затвърждава убеждението, че единственият път към реформаторското богословие, по който той трябва да продължава, е само преподаването на класическите езици и литература. В няколко писма до секретаря на курфюрста Георг Спалатин²⁰ Меланхтон подчертава мнението си, че спускането на „новия мрак“ над евангелското учение през последните месеци може да бъде победено единствено чрез засиленото обучение в областта на класиката. За изпълнението на тази задача са нужни „много ревностни преподаватели“ и той желае да продължи да бъде един от тях.²¹ Меланхтон дори е склонен изобщо да се откаже от ангажимента си с теологията въпреки шумния успех на неговите *Loci communes*, които не само получават одобрението на Лутер, но се превръщат в основен богословски учебник на протестантското движение. По този въпрос обаче мнението му се разминава с това на Лутер, който дори смята, че Меланхтон трябва да предаде щафетата на класическото обучение на други млади преподаватели. Лутер вижда огромен потенциал у своя приятел в областта на теологията. С присъщата си неотстъпчивост той прави всичко възможно не само да го убеди лично, но и да уреди, противно на желанието му, да преподава само богословски дисциплини. Лутер пише настоятелно писмо до курфюрста Фридрих на 23 март 1524 г. да увеличи заплатата²² на Меланхтон, който според него е „великолепно квалифициран да преподава Светите писания“ и трябва да се посвети на това, „вместо да учи на гръцки“ студентите.²³ Противопоставяйки се на мнението на своя приятел, за когото класическото обучение е от първостепенна важност, Лутер смята, че тези негови за-

¹⁹ Вж. Richard, *op. cit.* 37-40.

²⁰ Георг Спалатин или Буркхарт (1484–1545) е придворен библиотекар и капелан на курфюрста Фридрих, с когото Лутер се запознава преди началото на реформаторското движение, а Меланхтон се среща с него за пръв път на път за Витенберг през 1518 г., непосредствено преди назначаването си за преподавател в университета.

²¹ *Corpus Reformatorum* I, 547, 575 f. (Richard, *op. cit.* 107 f.).

²² Трябва да се отбележи, че Меланхтон не желае това увеличение на заплатата си и дори преподава теология за периода 1524–6 г. без никакъв хонорар.

²³ Richard, *op. cit.* 110.

нимания са „младежки” и могат да бъдат предадени на преподаватели, които не са усвоили богословските науки. Първоначалната идея на Лутер е Филип да чете по една лекция по теология всяка сутрин, но поради неговата твърда съпротива като компромисно решение се стига до четенето на една лекция седмично. От учебната 1526 г. Меланхтон преподава на студентите фундаменталните доктрини на Реформацията, които са изведени от Павловите послания и някои старозаветни книги. Така Меланхтон все пак остава до края на живота си в полето на реформаторското богословие и играе важна роля за реформирането на университетската образователна система. Същевременно той не изоставя лекциите по гръцки език и литература и философия. А наред с преподавателската си дейност, два пъти получава мандат като ректор на Витенбергския университет (1524 и 1538 г.).²⁴

Образователната реформа в теологичния факултет на Витенбергския университет

Нека се спрем по-подробно на действителната промяна в учебната програма на Витенбергския университет, за която основна роля има младият професор Филип Меланхтон. Съвременният изследовател на неговото дело проф. Робърт Колб²⁵ представя подробно описание на онова, което се съдържа в Меланхтоновия *План за обучение на студента по теология* във Витенберг. По-нататък ще предложим резюме на това описание.²⁶ Новият учебен план е публикуван през 1537 г., но по всяка вероятност е бил съставен още през 1529 г., което личи от данните в публикацията на един бивш студент²⁷ във Витенберг на ръкопис, който е озаглавен *Метод за изучаване на теологията*. В това издание са отбелязани основните идеи на Меланхтон за успешното обучение по теология, които той прилага от самото начало на преподавателската си дейност. В периода след 1529 г. учебната програма на теологичния факултет на Витенбергския университет, предложена от Меланхтон, включва лекционни курсове върху библейските книги: Павловото послание към римляните, Евангелието според Йоан, Псалмите, Битие и Исаия. Включени са и лекции по Августиново съчинение *За духа и буквата*²⁸. Творбата на един от най-големите учители на Средновековната църква, който се ползва с огромна почит сред реформаторите, отговаря напълно на техните идеи за откриване на духа на библейското учение. Насочено срещу пелагианите, то се основава на Павловата концепция, че „буквата убива, а духът оживотворява” (2 Кор. 3:6) и разглежда теми като Божията благодат, оправданието, закона и гр.пог. Разбира се, при изучаването на Августиновата творба професорът на Витенбергския университет акцентира върху актуалността на трактовката на църковния учител и прави неговите възгледи приложими за XVI в.

²⁴ Denys, *op. cit.* 295 f.

²⁵ Проф. д-р Робърт Колб (р.г. 1941) е бивш преподавател по систематическо богословие в Конкордиа Семинари (Сейнт Луис, САЩ). Автор е на много научни изследвания в областта на Германската реформация и е член на няколко академични и институционални борда (csl.edu/emeritus-faculty/kolb-robert-a) 26.1.2023.

²⁶ Dingel et al. (eds.). *Philip Melancthon: Theologian in Classroom, Confession and Controversy*. Refo500 Academic Studies, vol. 7. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 2012, 31-6.

²⁷ Става дума за Георг Майор, който публикува ръкописа през 1564 г.

²⁸ Lam. *De spiritu et lettera*. Съчинението датира от 412 г.

Меланхтон изисква от студентите си да се снабдят с личен екземпляр на новозаветните писания и останалите библейски книги, които са предмет на изучаване. По това време вече са излезли от печат първите издания на Еразмовия Нов завет и студентите, които са усвоили гръцкия език, ползват текста в оригинал. Меланхтон ги насърчава да прочитат всеки ген по една и дори две глави от Писанието, като се опитват сами да извлекат основните теми и мотиви и ги записват на хартия, като ги формулират под формата на заглавия. С това той активизира личното мислене, но съветва откритията да се споделят с други студенти и мненията да се обсъждат. По този начин той въвежда груповата форма в изучаването на свещените истини. Разбира се, обсъжданите теми би следвало да съответстват на заглавията в университетския учебник. Така студентите свикват с реформаторските теми за греха, благодатта, вярата, прошката и разглеждат критично темите за закона, добрите дела, тайнствата и др. Това ги подготвя за предстоящото изучаване на *Locī communes*.

Едно от важните методически нововъведения в богословското образование, което Меланхтон затвърждава, е „методът за четене на цялото Св. писание“ чрез една книга, в която се съдържат фундаменталните библейски доктрини. Това е Павловото *Послание към римляните*. В това отношение Меланхтон следва становището на Лутер, че то е ключът към християнската вяра. Реформаторът възстановява достойнството и ролята на Павловото послание за утвърждаването на християнското учение във всяка историческа епоха. Още като млад монах в Августинския манастир (вероятно около 1505 г.), Лутер започва да се съмнява в правотата на традиционното схващане, че *Римляните* представлявало хроника за раннохристиянските прения по догматически въпроси и от тази гледна точка е интересно само за историята на догматиката. Схоластите не виждат в посланието доктринални елементи, които могат да бъдат актуални за XVI в.²⁹ А това е така, защото те робуват на тълкувателния метод за четиристепенното представяне на смисъла на библейския текст. Лутер се фокусира върху „духовния смисъл“ на Св. писание и това му позволява да преоткрие идеи и теми, които са били изоставени и забравени. Вече като преподавател във Витенбергския университет, водещ курсове по няколко библейски книги, Лутер акцентира върху *Римляните*³⁰ с пълната убеденост, че в Павловото писмо до Ранната църква се съдържат самите основи на християнската вяра. В Римл. 1:17 е изложена семиналната истина за „Божията правда“, която контрастира на изначалното греховно естество на човека и това предизвиква редица въпроси за човешката участ и начините тя да бъде променена. Вярната посока, която Лутер следва при изясняване на спасителните библейски истини, изисква той да продължи с тълкуването на Посланията към галатяните и евреите³¹, така че още преди сблъсъка с Тецел за продажбата на индулгенциите у витенбергския професор са се оформили голяма част от възгледите, които той ще защитава упорито

²⁹ Brecht, M. *Martin Luther. Vol. I: His Road to Reformation (1483-1521)*. Transl. By J. Schaaf. Minneapolis: Fortress Press, 1993. 83.

³⁰ Лекциите му върху *Римляните* са четени през 1516 г. (*ibid.*, 129).

³¹ Лекциите върху *Галатяните* и *Евреите* се провеждат през 1517 и зимния семестър на 1518 г.

през следващите години с проповеди, трактати и на прения с католически теолози и прелати.

Меланхтон се убеждава, че *Посланието към римляните* е призмата, през която може да се чете и разбира цялото Св. писание, защото то съдържа всички важни библейски доктрини. Там апостолът пише за необходимостта да се разграничават „законът“ и „Евангелието“, за „греховността на Адамовото потомство“ и „нуждата от прошка“, за правилния път да се постигне „оправданието“. Затова трябва да се въведе практиката да се проповядва върху *Римляните*. Чрез слушането на Павловото благовестие човек влиза в богатно общение с Бога и словото извършва процеса на оправданието и освещението. С това схващане Меланхтон напомня за Августиновата изповед, че великият църковен писател е повярвал в християнското благовестие именно чрез четене на част от Павловото послание.³² Но студентите не бива да се задоволяват само с *Римляните*. Следващата важна стъпка е *Посланието към галатяните*, което трябва да се чете успоредно с Лутеровия коментар, основан на неговите лекции. Меланхтон настоява неговите студенти да се запознаят с тълкувателните методи на витенбергския реформатор като единствено правилен херменевтичен подход към текста не само на посланието, но и на цялата Библия.

На трето място идва *Павловото послание към колосяните*. Тук ще се спрем малко по-подробно на становището, което Меланхтон изразява за този текст в своя коментар от 1528–9 г.³³ Още в уводната част авторът представя правилния подход към тълкуване на посланието. Отделяйки специално място на „темата на посланието“, Меланхтон препоръчва то да се прочете наведнъж и в него да се търсят най-общите връзки, а не да се разкъсва на отделни части, които са извадени от литературния си и теологичен контекст.³⁴ Това означава да се установи според класическите херменевтични принципи неговият *status* (лат.) или *hurokeimenon* (гр.), т.е. каква е авторската идея. Под *status* Меланхтон разбира „главния въпрос или пропозиция, която съдържа проблема сумарно“.³⁵ В *Колосяни* апостол Павел отново представя самото „естество на Евангелието“, което за елините е „ново учение“. На мисловната арена са противопоставени концепциите за „човешката правда“ и „християнската правда“, която за автора на посланието превъзхожда първата.³⁶ Естественият резултат от постигането на „християнската правда“ в теологичен смисъл е „оправданието“, а в практичен – нов тип нравственост. Докато човешкото, т.е. философското учение за „правдата“ води до външна изява на добродетели, то християнското учение постига промяна на човешкия характер, на неговото вътрешно „аз“. Апостол Павел настоява: „И тъй, както сте

³² Според собствената му изповед Аврелий Августин чул гласа на непознато дете, което казало: „Взemi и чети!“. Отваряйки напосоки Св. писание, той попаднал на текста Рим. 13:13-4. Особено важно е Павловото обобщение в ст. 14: „Но облечете се с Господе Исуса Христа и не се грижете за страстите на плътта“.

³³ Melancthon, P. *Paul's Letter to the Colossians*. Transl. by D. C. Parker. Sheffield Academic Press, 1989.

³⁴ *Ibid.*, 29 f.

³⁵ *Ibid.*, 111.

³⁶ *Ibid.*, 46-58.

приели Христа Исуса, Господа, така и живеете в Него, вкоренени и назидавани в Него, утвърждавани във вярата си, както бяхте научени, и изобилстващи [в нея с] благодарност” (Кол. 2:6-7). В ст. 8 на посланието авторът предупреждава колосяните, които са били податливи на философското влияние на гръцките мислители, да се палят да не изпадат в мрежата на „първоначалните учения на света”, забравяйки Христос. Меланхтон отделя значително място, за да очертае основната разлика между философията и християнската доктрина. Философията е „умението да се говори за естествените работи и обществените обичаи” посредством разсъждения. Предписанията на моралната философия са изведени от самата природа и живот. Те произтичат от естествените закони, които Бог е вписал в нашите умове. Но да се позоваваме на човешката логика не е достатъчно, за да живеем истински морален живот. Апостол Павел заявява в друго свое послание до гръцки вярващи: „Нестественният човек не възприема това, което е от Божиия Дух... и не може да го разбере, понеже то се изпитва духовно” (1 Кор. 2:14). Това е особено видно по темата за „оправданието”. От гледна точка на философите може да изглежда достатъчно да се угоди на Бога с установяването на „социална правда”³⁷, но не и от християнска гледна точка. Според християнското учение единствено вярата в Христос може да удовлетвори Божиите критерии за правда. Меланхтон смята, че „социалните обичаи или естествените добродетели не ни правят по-праведни пред Бога, както естествените добродетели на пчелите не ги правят християни или праведни пред Бога”³⁸. Тук авторът прави алюзия към известните стихове на Вергилий в *Георгики* 4.149-51. Така наречените добродетели на пчелите – „благоразумие”, „трудолюбие”, „справедливост”, „самоконтрол” и т.н. – не ги правят християни, които са угодни Богу. Апостол Павел е категоричен: „И така, ние заключаваме, че човек се оправдава чрез вяра, без делата на закона” (Рим. 3:28). Пред студентите си Меланхтон дотолкова подчертава важността на *Посланието към колосяните*, че го препоръчва като коректив дори на първото издание на *Loci communes*, което от първото си излизане на бял свят се използва за основно ръководство по реформаторската теология.³⁹ С тази по-висока оценка той показва не само своето смирение, но и убеждението, че новозаветният текст има първостепенно значение пред всеки човешки анализ и коментар. Такава е реформаторската позиция, която рязко се разграничава от предпочитанието на мненията на църковни писатели и декретите на папи или събори.

Хуманистичните възгледи на Меланхтон в сферата на образованието

До края на своя живот Меланхтон не променя съдържанието на хуманистичните си възгледи за образователната система в тогавашна Германия. Той настоява за усвояването на класическите езици, а също и на еврейски език. Настоява също така за придобиване на знания в областите на древната история и кла-

³⁷ Този възглед е характерен за Аристотеловата етическа система, в която социалната справедливост е висшата добродетел.

³⁸ Melancthon, *Paul's Letter to the Colossians*, 54.

³⁹ Dingel et al. *op. cit.* 32.

сическата философия и литература. Въпреки отличните постижения на библейските преводи на немски език, в които участва и той, Меланхтон изисква в часовете на неговите лекции всеки студент да носи личен екземпляр на съответната библейска книга на еврейски или гръцки. Студентите по богословие се запознават и със съчиненията на много църковни писатели и отци, които четат по оригиналните им текстове. У тях обаче се изгражда разбирането за първостепенното значение на библейския текст за християнските доктрини.

Още в първата половина на 20-те години на XVI в. Меланхтон си спечелва почетното звание *Praeceptor Germaniae* (Учителя на Германия). След неуспешния опит през 1518 г. да бъде привлечен като професор в Лайпцигския университет към него са отправяни и други настоятелни покани. През 1525 г. делегация на Хайделбергския университет, съставена от двама видни професори по класическите езици (Херман Буш и Симон Гринеус), го посещава в родния му дом в Бретен, където той е отседнал за кратко време.⁴⁰ Целта на визитата е да го поканят за преподавател по гръцки език. Наред с похвалите за високите му постижения в областите на лингвистиката, философията и теологията, парламентърите му носят като подарък красива сребърна чаша. Въпреки съблазнителната перспектива за по-висока заплата от получаваната във Витенберг Меланхтон остава верен на своята *Alma Mater* и съратниците си в реформаторското дело. Още по-настоятелни в опита си да привлекат Меланхтон за преподавател са професорите на Тюбингенския университет.⁴¹ За периода 1534–1545 г. той е канен четири пъти. Дори преподавателите, които са съхранили католическите си убеждения, изразяват своята радост да работят на академичното поприще с него, защото той е „благовъзпитан, гружелюбен и миролюбив“⁴². Славата на Меланхтон се носи и в лагера на противниците на Реформацията. В няколко католически университета неговият учебник *Loci communes* измества традиционните схоластични учебници.⁴³ Създаденият от него образователен модел оказва благоприятно влияние върху програмите и методиката на обучение в няколко престижни германски университета: Хайделберг, Тюбинген, Франкфурт на Одер, Лайпциг, Рощок, Марбург на Лан, Кьонигсберг, Йена. Но авторитетът му на всепризнат педагог в Германия не замъглява разума му и не го изкушава да престъпи нравствените си принципи. Меланхтон доказва на практика, че повярвалият в примера на Христос човек, независимо от интелектуалното си ниво и социална принадлежност, може да съхрани нравствените добродетели смирение, лоялност и идеализъм. Нещо повече, неговото дълбоко убеждение е, че най-доброто съчетание в сферата на духовността е амалгамата на благочестие и високо ниво на образованост.

Меланхтон се отказва от още една примамлива възможност да повиши своите доходи като геец на образованието. В средата на месец октомври 1524 г.

⁴⁰ Richard, *op. cit.* 115.

⁴¹ По настояване на Вюртембергския херцог университетският канцлер Йоханес Кнодер и реформаторът Ерхард Шнепф отправят покана към Меланхтон да посети Тюбинген, за да преговарят с него.

⁴² Jung, *op. cit.* 38.

⁴³ *Ibid.*, 113.

Лазарус Шпенглер и Хиеронимус Баумгартнер⁴⁴ инициират създаването на елитна гимназия в Нюрнберг – града, славец се по онова време като център на хуманизма, литературата и изкуствата в Германия. За да започне да функционира тази школа, е необходимо тя да се оглави от педагог с общопризнат авторитет. Местните власти и преподавателският състав са единодушни, че най-подходящият човек за високия пост е професор Филип Меланхтон. Той обаче категорично отказва по същите съображения, с които е отказвал на други подобни предложения. Все пак Меланхтон показва, че дейността на тази гимназия не му е чужда. Той предлага на свое място за директор своя приятел Камерариус⁴⁵, препоръчва подходящи преподаватели и съдейства активно за съставянето на учебната програма⁴⁶. Учебните предмети отразяват идеята да се подсиgurят знания по класическите и библейските езици, историята и културата на античния свят, както и да се насърчава креативността на учениците чрез лично творчество. Меланхтон изразява своята съпричастност към организацията на Нюрнбергската гимназия и със своето *Встъпително слово*⁴⁷ при откриването ѝ на 23 май 1526 г., без да предполага, че въпреки скромната преценка за своята роля ще остави трайна диря в историята на първата германска хуманистична гимназия. Неговата реч, написана на изящен латински език⁴⁸, е посветена на духовната полза от образованието и постигнатите знания от младите хора. Авторът издига образованието и знанията на висок пиедестал. Те са по-ценни от всички човешки дейности, дори от различните видове изкуства. Никакъв вид производство на земята не може да се сравни с изграждането на една образована личност. Нещо повече, правилно организираната образователна система е духовна светлина за хората, която грее по-ярко от слънчевата. Тя свети в живота на цялото общество и допринася за неговия морал. Благодарение на образованието се изковават справедливи закони и се затвърждава християнската вяра. Меланхтон сочи като лош пример скитите, които са варварски племена, непознаващи ползата от образованието, поради което нямат справедливи закони и живеят като разбойници. Без учене хората не могат да станат добри, не знаят как да изграждат добродетели у себе си, не се интересуват от религия и Бог и се противопоставят на Божията воля. Хората на властта трябва да насърчават младежите да се образуват и Меланхтон хвали нюрнбергската управа за откриването на тази гимназия като отлично средище на знания и възпитание в нравствени ценности. Той завършва своето слово с обещанието да се моли за благословието на всички, които са ангажирани с тази гимназия – ученици и преподаватели, за да се увенчаят техните усилия с добри плодове.

⁴⁴ Хиеронимус Баумгартнер или Фон Паумгартнер (1498–1565) е нюрнбергски кмет и реформатор. Учи в Инголцат, Лайпциг и Витенберг, състудент е на Георг Майор и Йоахим Камерариус.

⁴⁵ Йоахим Камерариус (1500–1574), по фамилия Лийбхард, произхожда от фамилия на камерхери (ковчезници) на епископите на Бамберг. Учил в престижните университети на Лайпциг, Ерфурт и Витенберг, той преподава гръцки и история в гимназията на Нюрнберг. Участва с Меланхтон в подготовката на *Аугсбургската изповед на вярата* (1530).

⁴⁶ Учебната програма в Нюрнберг хармонизира с идеите на образователната реформа, изложени във *Встъпителното слово* на Меланхтон във Витенбергския университет.

⁴⁷ *Corpus Reformatorum* XI, 106–111.

⁴⁸ Нем. „Lobrede auf die neue Schule“: Beyer et al. (eds.). *Melanchthon deutsch*. B. 1. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 1997. 92–101.

Молитвата на Филип Меланхтон се събъдва. Нюрнбергската гимназия, в чието основаване той взема дейно участие, макар да не е неин преподавател, съществува до наши дни и е една от елитните хуманистично устроени гимназии в днешна Германия. Съвсем заслужено тя носи неговото име: Melanchthon-Gymnasium Nürnberg. Пет от най-известните средни училища в родината му (Бремен, Берлин, Шмалкаген и др.) носят името на витенбергския професор и са съхранили идеите му в немската образователна система на средно и висше ниво. Известният Хумболтов модел на висшето образование също има връзка със схващането на Меланхтон за благоприятното въздействие на елинистичната култура като цяло. Хolistичното съчетаване на хуманитарни и естествени науки, на теоретични принципи и изследователски подход, на приемственост и новаторство в този модел има своя зародиш в образователната система на реформатора. Що се отнася до областта на протестантската теология, принципите на образованието, загадени от Меланхтон, също продължават да се спазват. Библейските езици играят важна роля в херменевтиката. Павловите послания са източник на основоположни понятия, мотиви и теми за християнската доктрина. Патристичното наследство не е изгубило своето значение за християнското учение, но се препрочита и изследва с необходимия критичен поглед. В много семинарии и теологични факултети в Германия се търсят възможности за засилване на практическата насоченост на учебната програма, за да се подготвят студентите за служение в реалния живот. В учебните програми се вижда ясно изразената идея за екипиране на бъдещите пастори, мисионери и академични дейци с „всеоръжието”, препоръчано от апостол Павел⁴⁹. Тези основни насоки са дадени на поколенията от един от най-влиятелните пионери в историята на немската педагогика – Филип Меланхтон, който напълно заслужава определението „Учителя на Германия”.

⁴⁹ Вж. Ефесяни 6:10-20.

Теодора Карамелска е завършила културология и история в СУ „Св. Кл. Охридски“. Работи като главен асистент по социология в Нов български университет. От 2009 г. е отговорен секретар на списание *Социологически проблеми*. Изследователските ѝ интереси са в областите социология на религията, качествени методи в социологическите изследвания, история на германската социология.

Теодора Карамелска

ТРАНСФОРМАЦИИ НА РЕЛИГИОЗНОТО: СОЦИОЛОГИЧЕСКИ КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ

През 80-те години на XX век тезата за секуларизацията като едностранен и необратим процес на оспорване на монополните претенции на религията за интерпретативен монопол и всеобхватно формиране на социалния свят е подложена на ревизия: емпирични социологически изследвания показват, че религията не е изчезнала, а че по-скоро в един свят, чиято духовна рамка все повече зависи от личните решения и житейски избори на индивидите, тя е свеждана до непосредствен и личен контакт на вярващите с божественото/трансцендентното. В хода на модерността са се появили множество нови форми на духовност, взаимно конкуриращи се за финалния смисъл на човешкия живот. Експоненциално нарастващото разпространение на онези от тях, които залагат на единството между „ума, тялото и духа“, дава основание на съвременни социолози на религията да говорят дори за настъпването на „спиритуална революция“¹.

Настоящата статия си поставя за цел да очертае връзката между холистичната спиритуалност и мистиката – един от трите социологически типа организация на веровния опит успоредно с църквата и сектата. Като отправна точка използвам терминологичните разграничения на германските учени Георг Зимел, Макс Вебер и Ернст Трьолч, които в началото на XX век поставят научния интерес към темата на една нова за онова време в методологическо и концептуално отношение основа. Тук няма да бъдат реконструирани детайлно техните историко-генетични подходи към културното значение на християнството – и по-специално на католицизма и протестантството –

¹ Вж. Heelas, Woodhead 2005.

за трасирането на модерността.² Вниманието ще бъде насочено по-скоро към онези разграничения, които могат да послужат за продуктивна социологическа проблематизация на трансформациите на веролия опит в късната модерност.

1.

Георг Зимел мотивира интереса си към религията по следния начин: „Към големите духовни постижения на религията спада това, че тя позволява широките кръгове на нашите представи и интереси да се сраснат в единни понятия, които обаче не са абстрактни като философските, а притежават пълноценната жизненост и вътрешната уловимост на нагледното, на непосредственото съществуване”³. Двете различни, но същевременно взаимно обуславящи се и съконституиращи се понятия, с които Зимел работи, са „религия” като израз на обективната култура и съпътстващите я институции и догмати, и „религиозност” като формата, в която живее човешката душа. Ако религията е наиндивидуалното формиране на религиозното, религиозността се мисли като душевна настроеност, като свободно от всяка вещност съществуване на интимния жизнен процес, които едва религията превръща в предметен свят: „Религията не може да създаде религиозност, но религиозността създава религия”⁴. За Зимел религиозността е „психична функция” – тя се дължи на разнообразни „копнежи, които все още не са религия”, и е смесица едновременно от самотрансцендиране и евдемонично желание, от сетивна непосредственост и несетивна абстрактност, от заредено с напрежение вътрешно чувство и настроеност на индивида да търси висша санкция на своите действия отвън.⁵ На това се дължи и трудността по определяне на същността на религията, доколкото в основата ѝ зялягат многообразни психологически копнежи и мотиви – страх, любов, почитане на предците, самообожествяване, морални импулси, чувството за зависимост. Според Зимел би било погрешно да се търси един-единствен източник на религиозното, тъй като и в уважението на детето към родителите, и в ентузиазма на хуманиста спрямо човечеството, и в подчинението на поданика спрямо владетеля може да се открие нещо, което да се нарече религиозно. Едва когато тези копнежи се субстанциализират и осъществяват, когато една настроеност на интимния жизнен процес се диференцира и обективира в културни и исторически променливи съдържания⁶, религията се връща обратно към хората и придава определено оцветяване на религиозността им: по този начин тя им връща нещо, което им дължи изначално.

В есето си „Религията” (1906) германският социолог доразвива тезата, че религията произлиза от претенциите и потребностите на душата, които нямат нищо общо с „нещата” в емпиричния свят, нито с мащабите и кри-

² Повече при Фойгт 2009.

³ Simmel 1902.

⁴ Вж. Фойгт 2009: 147.

⁵ Simmel 1909: 368; Simmel 1890: 120; Simmel 1995.

⁶ Simmel 1898: 272.

териите на разума. Религията изразява по-скоро необходимост от допълване на фрагментарното човешко съществуване, от помирение на противоречията вътре в самия човек и между човеците, от твърда точка наред постоянната социална изменчивост и объркването многообразие, необходимост от абсолютен предмет на човешкото смирение и стремеж към щастие. Затова „религия“ може да се използва и в един по-широк смисъл като априорна форма, която препраща към феномена, без да е задължително да е свързана с исторически съществуваща институция. Разбрана в този смисъл, тя е твърдествена на религиозност, на субективност, на религиозно състояние на душата, на религиозна нагласа, настроение, на начин на гледане на света и препраща към споменатите вече емоционални съдържания на страх, доверие, опора.

В *Приноси към теорията на познанието на религията* (1902) Зимел изяснява разграничението между религиозно съдържание и религиозна форма: „Доскоро промените в религиозната култура винаги са ставали по следния начин: дадена форма на религиозен живот, първоначално съвсем адекватна в своите силни страни и същностни характеристики, постепенно застига в повърхностни изражения и в тясна специализация. Тя бива изместена от нововъзникваща форма, в която религиозният импулс може да тече динамично и без прегради. С други думи, нова религиозна форма, нов набор от вярвания заема мястото на отживелите такива”⁷. Освобождаването на религиозността от религията (или от църковността) може да доведе до радикална преориентация на религиозните импулси от трансцендентни обекти към дълбините на живота и да предизвиква „навлизане надълбоко в безформена безкрайност”. Свидетелство за това например е фактът, че „за сравнително голям брой хора гнес свръхестествените обекти на религиозна вяра са радикално премахнати”. Въпреки това „техният религиозен порив... не бива отстранен”⁸. В името на „ненакърнеността на религиозното чувство” се изисква заличаването на всякаква „твърда определеност и стесняващи граници на религиозния опит”. Същевременно индивидуалната настроеност за религия „извън калпа на каквато и да е форма на вярата” може да се насочи към други форми на културата като науката или изкуството (затова Зимел нарича такива форми „религиозни”).

Тъкмо индивидуализиращата функция на религията позволява вярващите да се дистанцират от натиска на вещната (или т.нар. от Зимел обективна) култура, да се справят с отчуждението и с модерния „релативизъм”, както и да оказват съпротива спрямо общностната църковно-интегрирана култура. В задача на религията се превръща преди всичко съхраняването на „цялостната уникалност на отделния индивид, изправен пред своя Бог”, независимо от историческата конкретност, в която е поставен. На това се дължи и радикализираното разбиране на Зимел за християнство: „В абсолютната самоотговорност на душата, както е изправена гола пред Бога, и то във всеки час от живота, виждам най-дълбокото метаетическо ядро на християнство-

⁷ Цит. при Хийлас 2022.

⁸ Пак там.

мо”⁹. Тезата за екзистенциалното значение на персоналистичната религиозност като непосредствено отношение на вярващия към Бога и изплъзване от ригидността на формите, които се опитват да подчинят „силите на живота”, дава основание на Зимел да твърди, че християнската традиция, в каквато и да е форма, е осъдена да изчезне. В рамките на дебатите относно културното значение на религията в модерността, водени в Германия около 1900 г., тези идеи го позиционират като защитник на модерния „безформен” или индивидуалистичен мистицизъм.¹⁰

2.

За разлика от Зимел, Макс Вебер отказва да даде определение на това какво „е” религията със следния мотив: „Защото религиите, както и хората, не са хитроумно замислени книги. Те са исторически, а не логически или просто психологически непротиворечиво конструирани образувания. Те често таят в себе си множество мотивационни вериги, които, ако всяка беше следвана последователно, биха влезли във взаимно противоречие или в непосредствен сблъсък. ‘Последователността’ в случая би била изключение, а не правило. Но пътищата за избавление и богатата на спасението сами по себе си също не са по правило психологически еднозначни”¹¹. Социологическата перспектива към религията не би следвало да е насочена към занимание със „същността на религията изобщо”, а към условията и въздействията на определен тип социално действие, което и в този случай може да бъде разбрано само като се изхожда от субективните преживявания, представи и цели на индивида, т.е. като се тълкува по смисъл, тъй като външното протичане на това действие е безкрайно многообразно.¹² Затова и Вебер настоява, че религията е мотивирано по специфичен начин (религиозно или магично) действие в света и нейното разбиране може да се основава единствено върху смисъла, с който самите дейци я натоварват. Оттук и вниманието му се насочва към „активната” религиозност, към нейната всекидневна видимост и емпирична проследимост в начина на живот на вярващите.¹³ Връзката между религиозните представи и социално-икономическата организация на живота в различни културни кръгове се превръща в концептуално ядро на изследванията му, обединени в *Стопанската етика на световните религии* (1911–1920). Акцентът върху религиозно мотивираните практически стимули на действие е основанието на Вебер да се дистанцира в известна степен от Зимел в методологическо отношение.

Вебер се интересува интензивно от специфичната регламентация на начина на живот в протестантския културен кръг, и по-специално в контекста на аскетичното протестантство. Той показва, че в калвинизма, или в т.нар. ново протестантство, планирането и контролът над жизнения свят, както

⁹ Simmel 1999: 331.

¹⁰ Вж. Kreck 1998, 1999; Voigt 1998: особено с. 147-160 и 266-282; Kreck, Tyrell 2020.

¹¹ Вебер 2001: 175.

¹² Weber 1925: 245

¹³ Пак там: 227; вж. също Фойгт 2009, Kreck 2001.

и методичното дисциплиниране на всекидневието се извършват доброволно от самата личност, схващана като инструмент на Бога.¹⁴ Калвинистът желае единствено по Божията воля етически да рационализира света, следвайки фундаменталните за Реформацията принципи *sola fide, sola gratia, sola scriptura, solus Christus*. Вярващият прави това радикално и методично, убеден, че неговите рационално преобразувани в професия всекидневни действия и свързаните с тях икономически успехи са истинското доказателство за спасението на душата му. Вебер определя този тип жизнено поведение като „оставаща в света аскеза“, ръководена от една „етически оцветена максима“, и демонстрира как налагането на вътресветовата аскеза в западноевропейския културен кръг води в хода на модерността до проникването на определен тип рационалност във всекидневния живот.

Вторият важен аспект от Веберовия историко-генетичен анализ на протестантските секти е свързан с механизма на членство. Протестантите подлагат на грижлива, педантична „проверка“ начина на живот на своите членове: „Следователно членството в сектата, за разлика от членството в някаква ‘църква’, с което човек ‘се ражда’ и която разпростира своята благодат еднакво над праведните и неправедните, е равносилно на етически и най-вече на икономически атестат за качество на *личността*“¹⁵. За Вебер доброволният характер на членството в религиозна общност е от решаващо значение за обособяването на сектата като отделен тип: Ако „църквата“ е йерократично организирана институция за раздаване на *благодат*, а членството в нея е задължително и поради това не разкрива нищо за качествата на членовете, то „сектата“ е *доброволно* обединение изключително от „религиозно квалифицирани хора“¹⁶. Тази самоупълномощеност се основава на принципа на самоуправление, както и на убеждението, че нито един духовен авторитет не може да бъде посредник между човека и Бога или да поема солидарната отговорност на религиозната общност пред Бога. Като отхвърля посредническата функция на свещеничеството и сакраменталната власт на църквата като ненужни пречки пред търсенето на божествената благодат, аскетичното протестантство се превръща в едно от важните исторически явления, подготвили появата на религиозния, а впоследствие и на модерния индивидуализъм.

Религиозният индивидуализъм и връзката му със социалните и политическите промени в европейския културен кръг в Европа в края на XIX и началото на XX век са сред темите, които Вебер интензивно обсъжда със своя приятел и интелектуален партньор, германския протестантски теолог Ернст Трьолч. За Трьолч „модерният свят не е единен принцип“, а сложно преплитане на противоречия и въздействия на „основни сили“.¹⁷ Подобно на Вебер, той също свързва генезиса на еманципационната в религиозно отношение вълна на модерността с радикалното оспорване на клерикалните претенции на Ка-

¹⁴ Трьолч, Вебер 2006; Вж. също Карамелска, Коев 2006: 7-38.

¹⁵ Трьолч, Вебер 2006: 183.

¹⁶ Пак там.

¹⁷ Troeltsch 2003: 161.

толическата църква по време на Реформацията и с Лутеровото отстояване на свободата на християнина, основана на разума и непосредствена връзка с Бога. В изследванията си Трьолч показва как след XVI век намесата на Католическата църква в човешкия жизнен свят и монополът ѝ над религиозните легитимации на социалния ред постепенно отстъпват пред нарастващите претенции на модерния субект за схващане на религиозното като „вътрешно докосване с Божеството” и „неподлежащо на по-нататъшно анализиране преживяване”.¹⁸

3.

Като се позовава на Зимеловото схващане за социологията като „наука за формалните структурни отношения на различните обществени образувания”¹⁹ в дуетомника *Социалните учения на християнските църкви и групи* (1912) Трьолч защитава тезата, че религията, подобно на всеки друг феномен като влечението между половете, изкуството, припечелването на хляба, всяко хоби или временното поставяне на някаква цел, има своето социологическо въздействие. В същото време той е убеден, че познаването на социологическите въпроси и начините на разглеждане означават насърчаване на историческото изследване. Затова той не се занимава с християнството само като догматическо учение, а се интересува от историческите динамики във взаимната обусловеност между идеология, икономически практики и социална стратификация. Трьолч показва как историческите превъплъщения на християнската идея под формата на различни интерпретации на концепцията за спасение и за Божи закон водят до конкурентни схващания за „истина”, респ. до конкурентни концепции за държавно управление, право, стопанство, жизнено поведение и т.н.

Под влияние на съвместната си работа с Вебер Трьолч се насочва по-специално към „религиозната специфика на протестантството”, видяна от социологическа перспектива. Трьолч изтъква значението на протестантството за развитието на модерното стопанство и правото, но включва в изследователската си програма и анализ на индиректните ефекти, които протестантската концепция за личността например оказва върху модерния индивидуализъм и рационализъм. Още в *Абсолютността на християнството и историята на религията* (1902) той аргументира тезата, че в християнството по най-категоричен начин е формулирана идеята за лично отношение на човека към Бога, чийто корелат е респектът към конкретната личност. Чрез принципа на персоналността по време на Реформацията и в следреформационната епоха обективната валидност на религиозните съдържания се прехвърля в областта на субективността.²⁰ Това се случва най-вече чрез появата на конкурентност между различни претенции за истина при тълкуването на Свещеното писание, чрез утвърждаването на „необек-

¹⁸ Troeltsch 2003: 26-44, Troeltsch 1902.

¹⁹ Troeltsch 1912: 364, бел. 164. Вж. също Troeltsch 2014: 708-711.

²⁰ Troeltsch 2004: 619.

тивността на богатата на спасението” и чрез акцент върху „личната вяра, автентичността, вътрешното преживяване, топлотата на религиозното усещане”, накратко, чрез религиозен индивидуализъм и субективизъм. В придобилия широка известност доклад „Значението на протестантството за възникването на модерния свят” (1906/1909)²¹ Трьолч обсъжда онези процеси, благодарение на които религията се измества от сферата на предметното сакраментално изливане на богатата и на свещеническия авторитет към психологически прозрачната сфера на одобрение на една идея за Бога и за неговата богатата, а всички етико-религиозни въздействия се извеждат психологически разбираемо от тази основна идея. Сетивно-сакраменталното чудо е заменено от концепцията, че въпреки своята греховност и човешка слабост вярващият може да изпитва упование в Божията богатата и в спасението на душата си. Свещеническата йерархия и нейният монопол над тайнствата, при които религиозно-етическите сили се изливат във вид на сетивна субстанция, се оспорват. На критика е подложено и жизненото поведение на „напускащата света аскеза” с нейните специфични заслуги. Така, оспорвайки характера на монолитната професионална култура на католицизма, протестантството и свързаният с него религиозен индивидуализъм предизвикват ерозия в йерархично конструираната общностна свързаност на вярващите, а това води до неконтролируемо разоряване на ценностите, респ. на жизнените практики. По този начин се създават условия за легитимиране на нови форми на религиозност, доколкото според Трьолч – под влияние на Зимел – религията като „метафизически принцип на свободата”²² не губи потенциала си да се изразява в нови форми и да предлага спасение на индивидите, подложени на деперсонализиращите въздействия на модерността.²³

Още едно влияние от страна на Зимел върху научните занимания на Трьолч е релевантно и то е свързано с количествената определеност на групата. В *Социология* Зимел аргументира тезата, че съотношенията между елементите и вътрешните отношения в една група зависят от количеството на съставляващите я елементи. Съществува разлика в колективното поведение в зависимост от големината на групата: „Където малкият кръг в значителна степен въвлича индивидите в своето единство – особено в политическите групи, там, именно с оглед на единността, той налага категоричност на позициите по отношение на личности, практически задачи и други кръгове. Обратно, големият кръг, чиито елементи са много и различни, не налага или не понася категоричност”.²⁴ Малките общности постигат самосъхранение и нужната за устойчивостта си безусловна сплотеност на елементите чрез радикализъм и категоричност на позициите, чрез безрезервна и праволинейна отгаденост на индивида спрямо конститутивните за групата принципи. Големите групи са изградени от множество елементи и за тяхното удържане ведно са необходими заместители на личностната директна връзка, които да служат като проводници и опосредявания на груповите взаимодействия.

²¹ Трьолч, Вебер 2006.

²² Трьолч 2006: 138.

²³ Повече относно генезиса на модерния индивидуализъм при Graf 1984.

²⁴ Зимел 2002: 67 и сл.

Те се нуждаят от символи и други обективно-абстрактни форми на групова зависимост, които да са наиндивидуално и обективно валидни. Проектирани в полето на религиозните взаимодействия, големите групи отговарят на типа на църквата, а малките – на сектантската организация на религиозния опит.

4.

Трьолч разработва социологическото разграничение между типовете църква, секта и мистика най-систематично в доклада си „Стоико-християнското естествено право и модерното профанно естествено право“, изнесен на Първия социологически конгрес в Германия, проведен през 1910 г.,²⁵ и във втория том на *Социалните учения на християнските църкви и групи* от 1912 г. И Трьолч, и Вебер разглеждат тези три типа като дестилирани от историческите факти общи форми, в които самоорганизацията на християнската религиозна идея съществува от самото си начало, но в които тя е подложена на различно структуриране. Впрочем тази типология днес е придобила каноничен статус в социология на религията (и неслучайно е съдържателна основа на статията за религията в *Енциклопедия Британика*²⁶): „Няма да е преувеличено, ако кажем, че типологията на изграждане на религиозни общности носи световна известност на Ернст Трьолч. Социологическият характер на неговата типология и особено на типа ‘мистика’ може и да е оспорван, но ролята на Трьолч като съосновател – успоредно с Макс Вебер – на модерната класификация на религиозните организации е несъмнена”²⁷.

Трьолч дефинира църквата като централната и най-важната социологическа форма на самоизграждане на християнската идея. Нейният тип е „преобладаващо консервативен, относително утвърждаващ света, владеещ масите и поради това тя е принципно универсална, тоест стремяща се да обхване всичко организация”²⁸. Църквата е обективна институция, чиято цел е да бъде независима от субективните предпоставки и от постиженията на отделните ѝ членове. Поради това тя е склонна да потиска индивидуализма и да привилегирова съзрцателната настроеност пред действието. Регът на гържавата се смята за божествено установен рег, тъй като църквата се идентифицира със самото Царство Божие на земята. На тази основа тя развива своя универсалистки идеал за християнска гържава и като се адаптира към света, се стреми да го доминира в културно отношение. Целият светски рег е разглеждан като средство и подстъп към положената отвъд цел на живота, той е вписан в една „архитектонична система от цели”²⁹, в която всяко лице и действие имат

²⁵ Заслужава да споменем още тук критиката на Мартин Бубер дали мистиката изобщо може да бъде социологическа категория, или по отношение на описваните от Трьолч процеси не става по-скоро въпрос за психологически процеси, изискващи друг тип концептуализиране.

²⁶ Съгласно Daiber 2014: 3.

²⁷ Molendijk 1996: 9.

²⁸ Troeltsch 1912: 362.

²⁹ Пак там: 277.

свой божествен промисъл. Затова компромисите със светските власти, възприемани като относителни и временни, в църквата се смятат за приемливи. В етиката и социалното учение на църквата няма място за радикални идеи: евангелският идеал не може да бъде наложен без компромиси, което поражда отказ от свършенство и един относително добронамерен към света морал.

Църковният тип разглежда спасението на душата като богоучредено и принципно дадено, веднъж завинаги вече осъществено, случило се. Съгласно него човек участва в спасението си чрез общността, в която се ражда, чрез кръщението.³⁰ Тоест независимо от субективните постижения и постигнатото свършенство спасението на душата е свързано с една вече налична за хората Божия благодат. Тази благодат е обективно въплътена, независимо от конкретните индивиди, в лицето на учредената от Христос и апостолите институция на църквата с нейните свещенослужители и оживени от самия Христос тайнства. Разглеждането на Христос, на неговата личност и дело като чудо на спасението, дава на църквата увереността, че тя е единствената земна инстанция, която притежава благата на спасението. В тази рамка тайнството на превъплъщението на тялото и кръвта Христова е обективно валидно, а благодатта се раздава независимо от личните постижения на отделния индивид от едно „независимо от субекта ръководство“. Това е ключовият мотив за превръщането на институционалното посредничество в лицето на свещенослужителите в задължителен посредник. Неслучайно заради своите монополни претенции над религиозните истини и блага църквата е възприемана и като институция на принудата.³¹ Според Трьолч, въпреки че църквата има най-голяма организационна сила и разпространение, нейната лишеност от пластичност ѝ пречи да се адаптира успешно спрямо изискванията на модерността. Особено в следреформационния период тя се превръща в заплаха за индивидуалната религиозност.³²

Сходна с разбирането и на Вебер, и на Зимел е концепцията на Трьолч за сектата като формално по-неструктуриран от църквата социологически тип, който обвързва членовете си по-тясно и персонално. В *Социология* Зимел описва сектите като „недиференцирано единство от догма и начин на живот“, „където субективното усещане за непосредствена връзка с Христос представлява същинската спойка на общността – там количественото разпространение върху по-широки кръгове очевидно би разкъсало връзката, която до голяма степен се крепи на това изключение и противопоставеност по отношение на по-големи общности“.³³ При Трьолч сектата е дефинирана като „свещена общност, възникваща от срещата между зрели и осъзнати християни, които виждат в проповедта, тайнството и общностната институция единствено средство за задържане заедно и взаимна грижа, но не и

³⁰ Пак там: 371 и сл.

³¹ Вж. повече при Graf 1984: 207–230.

³² Вж. Molendijk 1996: 36.

³³ Зимел 2002: 64.

независима от субекта и неговото постижение сила на чудото”³⁴. Сектата е определена още и като „осъзнатата и узряла общност на спасението, чиято святост се състои в практико-етическото постижение, а не в божествеността на институцията и гара на благодатта ѝ”³⁵. В противоположност на църквата, аскетичните протестантски секти са „малки групи, които се стремят към индивидуално душевно преобразуване и към непосредствено лично свързване между членовете на техния кръг”³⁶. Решаващ акцент тук се поставя върху персоналистичното, етически оцветено постижение на отделния християнин, обединен с други вярващи в радикална общност на любовта. Обикновено тази общност представлява малък кръг – „елит на призвани”³⁷ – от прерогени в Христос миряни, чиято крайна цел е проправяне на пътя към Божието царство. За разлика от типа на църквата, членовете на сектата се противопоставят срещу релативизирането на нравствения закон на Христос и срещу компромиса на католицизма с погрешбата на света. Това ги прави индиферентни към светския ред или ги кара директно го отричат³⁸, поради което се противопоставят на участие във военни действия, на светското право и смъртното наказание, на полагането на клетва. Стремешът на сектите към отделяне от държавата се основава на убеждението, че важен е единствено законът на благодатта. Затова, макар католицизмът да е по-склонен на компромиси, той унищожава навсякъде сектите, докато старото протестантство в лицето на лутеранството ги търпи и се влияе от тях.

Етическата основа на сектите е евангелска, като техният прочит на Новия завет е радикален (с ключови съсредоточия върху любовта към ближния³⁹, етиката на Проповедта на планината⁴⁰ и надеждата за Царството Божие⁴¹). За постигането ѝ те директно се позовават на уредбата на Древната църква⁴², в която акцентът е върху братството, свободата и равенството между християните – идеали, които трябва да бъдат тълкувани и прилагани буквално и водят до отхвърляне на посредническата функция на свещенослужителите. В сектата човек не се ражда, а влиза в нея доброволно, след осъзнато обръщане⁴³, което създава и съзнанието за избраност на членовете ѝ. На това се дължи критичното им отношение към клерикализма и догматическото богословие, както и настояването на личния контакт с божественото. В разбирането на сектите единствено Христос, чието повторено завръщане на земята се очаква, е небесен и непосредствен предстоятел на общността, образец на поведение, законодател и авторитет, който задължава последователите си да следват библейския закон. Членовете на

³⁴ Troeltsch 2003: 171.

³⁵ Troeltsch 1925: 149.

³⁶ Troeltsch 1912: 362.

³⁷ Пак там: 373.

³⁸ Troeltsch 1912: 363.

³⁹ Troeltsch 1925: 157

⁴⁰ Troeltsch 1912: 853.

⁴¹ Troeltsch 1925: 151.

⁴² Troeltsch 1912: 370.

⁴³ Пак там: 372.

сектите не капитулират пред греховността и не очакват готовото спасение и съпровождащата го благодат, по-скоро търсят разпознаваеми знаци за пълното си спасение. За целта те се самозагължават да следят за строгостта на нравите (взаимен контрол между вярващите) и да демонстрират безкомпромисност спрямо греховете. Това обаче задълбочава моралния ригоризъм и не стимулира създаването на задълбочена теология. Настояването на индивидуалните морални постижения и свързаното с него все по-силно субективизиране на религията логично водят до загуба на универсалитетски интерес при сектите: „Затварянето на общността и активността на индивида се изразяват в практическата строгост на едно религиозно и неповлияно от интереса към културата жизнено поведение“⁴⁴. Така, ако в стремежа си да осъществи социалния идеал на Новия завет, църковният тип подчертава универсализма на християнството, типът на сектата настоява на радикалния индивидуализъм и на идеята за любовта.

5.

Най-категоричен отказ от посреднически структури и от универсалитетски претенции за валидност според Трьолч се наблюдава при мистиката.⁴⁵ Този социологически тип структуриране на веровия опит в християнството той описва като „радикално лишен от организираност индивидуализъм на непосредственото религиозно преживяване“⁴⁶. Мистиката е принципно различен тип от църквата и сектата⁴⁷, тъй като тук са заличени характеристиките за първите два типа разграничения между миряни и клир, между религиозни виртуози и религиозни експерти. Макар и рядко, мистикът може да създаде малка група съмишленици около себе си, но обикновено той няма интерес към друго, освен към „непосредствено общуване с Бога“⁴⁸. Мистикът има директен опит за божественото, доколкото способността на човешкото съзнание да надхвърля непосредствената си биологична конституция е от фундаментално значение за него.⁴⁹ Общуването му с Бога е отвъд принудите и дисциплиниращите техники на църквата и гържавата.⁵⁰ Същевременно тук става въпрос не просто за дистанциране от общностните принуди и дисциплиниращите техники, от обвързване с гържавата и свързания с нея конформизъм, не просто за отхвърляне на старите традиции и заменянето им с нови, а за трансформиране на инстанциите за търсене на истина.⁵¹ Това прави мистика независим от исторически контекст, обреден култ и външно посредничество и обяснява защо поведението му често е „индиферентно или враждебно към света“⁵², както и защо той демонстрира

⁴⁴ Troeltsch 1912: 371, 373.

⁴⁵ Krech 2001: 246 и сл.

⁴⁶ Troeltsch 1912: 424.

⁴⁷ Пак там: 848 и сл.

⁴⁸ Troeltsch 2003: 174.

⁴⁹ Troeltsch 1925: 172.

⁵⁰ Troeltsch 1912: 927.

⁵¹ Troeltsch 1907: 207.

⁵² Troeltsch 2003: 166.

ра въздържане от всички светски жизнени форми, които не се съчетават с мистичния живот в Бога. Мистикът често е обзема от християнски ентузиазъм, чрез който постига усещане за живо, настоящо присъствие на Бога и за субстанциално единение на душата си с Него чрез реално умиране и реално страдание с Христос.⁵³ Христос е разбран като мистична реалност, дух, който господства над света само в човешката гуша. Ето защо от определящо значение за възприемането Му стават собствените чувства, усещането за богоизпълненост, мистичните видения и халюцинации, отсъствието на приведено в рационални понятия богословие.

И по отношение на типа на мистиката Трьолч препраща към Зимеловото схващане за обема на социологическия кръг, който, както вече се спомена, зависи от вида на връзката между неговите членове: „Числово най-малките образувания, които изобщо могат да бъдат обозначени като социални взаимодействия, се получават винаги между два елемента. Въпреки това има едно, погледнато отвън, още по-просто образувание, което се включва в социологическите категории, а именно – колкото и парадоксално и собствено противоречиво да изглежда – изолираният отделен човек“⁵⁴. Хабитуализираната дистанция на мистиците спрямо социалните взаимодействия, способността им да превръщат общуването с Бога в живо настояще, релативирането на истината за спасението и превръщането ѝ в индивидуално притежание, както и отказът от пуританската „оставаща в света аскеза“ на сектите са посочени като решаващи характеристики на мистичната спиритуалност.⁵⁵ Типът на мистиката се оказва своеобразно „родство по избор“ за онези образовани социални групи, които, от една страна, търсят запазване на връзката с евангелския идеал, но от друга, отстояват правото на индивидуална свобода на съвестта.

Важно е да се отбележи, че при типа на мистиката се избягва не само от конфесионалните ограничения, но и от строгостта на сектантския тип общност по отношение на инакомислещите. При мистиката липсва рязко разграничаване спрямо тях, доколкото различните позиции са само „относителни изрази на скритата зад тях обща религиозна идея“, която се разпръсква във всички човешки сърца като „искри и слънца на логоцентричния Христос“.⁵⁶ Мистиката търси вътрешно освобождение и запалване на божествената искра, усещане за настоящо божествено присъствие. Тя е асторична, тъй като разглежда историческия свят като проявление на един „навсякъде идентичен религиозен процес“⁵⁷. Както при сектите, така и при мистиката се наблюдават екстатичност и колективен ентузиазъм в религиозните преживявания, същевременно мистиката се дистанцира от радикализма на сектите, като отстоява безусловна толерантност спрямо инакомислещите. Тя толерира разнообразните естетизации на религиозния опит в името

⁵³ Troeltsch 1925: 172.

⁵⁴ Зимел 2002: 96.

⁵⁵ Troeltsch 1912: 927.

⁵⁶ Troeltsch 2003: 230.

⁵⁷ Пак там.

на едно обединение на душите в „неземното царство на любовта“, допуска индивидуални интерпретации на божественото и защитава свободата на съвестта (като последното във висока степен я сродява с просвещенския идеал за автономия на науката).

Тук нека споменем и отношението на мистиката към профанния свят, което не е демонстративно отхвърлящо, а е отношение на любов, което на свой ред я сближава с идеите на пантеизма и натурализма. В идеята за вътрешното слово на Христос в човека, което му позволява непосредствено да притежава тайната на божествеността, на свой ред могат да се открият спинозистки влияния. Така, макар да има своите идейно-исторически корени в ранното християнство, мистиката, като лишена от организационна форма религиозност, се оказва един от важните идейни корени на модерността.

В контекста на актуалните дебати за културното значение на религията в германското общество през първите две десетилетия на XX век Трьолч защитава тезата, че за да се запази персоналисткия потенциал на християнството, неговата модерна форма не може да бъде изградена под знака на насилието, характерно за църковната религия, нито на хегемонистичните ѝ претенции върху тълкуването на света.⁵⁸ По-скоро „личната вяра“, „вътрешното преживяване“ и „топлотата и непосредствеността на религиозното усещане“, характерни за мистиката, чертаят посоката на трансформация на отношението към божественото в модерността – отношение, изградено не през външни обективации и чрез посредници, а в самия индивид, в смисъла на „лично одобрение и съгласие, които задействат произтичащата от основания и възгледи собствена позиция спрямо валидността на истината“⁵⁹. Ето защо типът на мистиката в най-висока степен е в състояние да отговори на изискванията на съвременната култура.⁶⁰ За разлика от Зимел, който вижда в мистичния индивидуален опит посоката на бъдещо развитие на религиозната идея в модерността, Трьолч обаче е скептичен към религията без общност и култ – тази тенденция за него е „болестта“ на съвременното християнство и на модерната религиозност изобщо. Според германския теолог, насърчавайки типа на мистиката, модерната религия рискува да стигне до неопределеност и хаотичност, до случайност и ентузиастко аматьорство, а отсъствието на средоточие да създаде единствено неустойчиви кръгове или центрове без заряда на общностния дух, който в крайна сметка загава и общ смисъл. Така пълното заличаване на общностната набожност в контекста на мистиката лесно може да доведе до скъсване със самото християнство, в резултат на което да възникне нов, модерен религиозен феномен. Тъкмо оттук няколко десетилетия по-късно ще бъде изведен генозисът на холистичната спиритуалност и ще бъдат формулирани критики срещу нейния подчертано индивидуалистичен характер.

⁵⁸ Troeltsch 1907: 207, Вж. също Krech 2001: 58 и сл.

⁵⁹ Troeltsch 1907: 202.

⁶⁰ Troeltsch 1912: 797.

Използвана литература

Вебер, М. 2001. *Генезис на западния рационализъм*. София: КХ – Критика и Хуманизъм.

Зимел, Г. 2002. *Социология. Изследвания на формите на обобществяване*. Велико Търново: Пик.

Карамелска, Т., К. Коев. 2006. „Ернст Трьолч и Макс Вебер: гледни точки към ролята на протестантството за конституиране на модерната социалност”. – В: Е. Трьолч, М. Вебер, *Протестантска култура и модерна епоха*, София: Просвета, с. 7-38.

Трьолч, Е., Вебер, М. *Протестантска култура и модерна епоха*. София: Просвета.

Фойгт, Фр. 2009. „Образци и контраобразци. Относно концептуализирането на културното значение на религията при Еберхарт Готхайн, Вернер Зомбарт, Георг Зимел, Георг Йелинек, Макс Вебер и Ернст Трьолч” – *Социологически проблеми*, с. 3-4, 70-96.

Хийлас, П. 2022. „Зимел: ‘усетът’ за живом”. – В: Seminar_BG, бр. 24, <http://www.seminar-bg.eu/>

Daiber, K.-Fr. 2014. *Mystik – Ernst Troeltschs dritter Typ der Sozialgestalten des Christentums*; file:///C:/Users/User/Desktop/mystik/Daiber_2014.pdf

Graf, Fr. W. 1984. „Religion und Individualität. Bemerkungen zu einem Grundproblem der Religionstheorie Ernst Troeltschs”, in: H. Renz, Fr. W. Graf (Hrsg.): *Protestantismus und Neuzeit*. Gütersloher Verlagshaus.

Heelas, P., L. Woodhead. 2005. *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford, Malden: Blackwell.

Krech, V. 1998. *Georg Simmels Religionstheorie*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Krech, V. 1999. *Religionssoziologie*. transcript Verlag.

Krech, V. 2001. „Religiosität”, in: *Max Webers Religionssystematik*, H. G. Kippenberg und M. Riesebrodt (Hrsg.), Tübingen: Mohr Siebeck.

Krech, V., H. Tyrell (Hrsg.) 2020. *Religionssziologie um 1900*. Ergon.

Molendijk, A. L. 1996. *Zwischen Theologie und Soziologie. Ernst Troeltschs Typen der christlichen Gemeinschaftsbildung: Kirche, Sekte, Mystik*. Troeltsch-Studien 9. Gütersloher Verlagshaus.

Simmel, G. 1890. *Über soziale Differenzierung. Sociologische und psychologische Untersuchungen*. Leipzig: Duncker & Humblot.

Simmel, G. 1898. "Zur Soziologie der Religion", in: *Neue Deutsche Rundschau (Freie Bühne)* 9. Jg.; <https://socio.ch/sim/verschiedenes/1898/religion.htm>

Simmel, G. 1902. "Vom Heil der Seele", in: *Das freie Wort. Frankfurter Halbmonatszeitschrift für Fortschritt auf allen Gebieten des geistigen Lebens*. 2. Jg. (Nr. 17 vom 5. 12.), (Frankfurt a. M.); <https://socio.ch/sim/verschiedenes/1902/seele.htm>

Simmel, G. 1909. "Religiöse Grundgedanken und moderne Wissenschaft—eine Umfrage", in: *Nord und Süd. Eine deutsche Monatszeitschrift* 33. Jg. Heft 383, 366–369.

Simmel, G. 1921. *Der Konflikt der modernen Kultur*. Verlag von Duncker & Humblot.

Simmel, G. [1906] 1995. "Die Religion", in: *Gesamtausgabe*, Bd. 10: Philosophische Ansätze. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Simmel, G. 1999. "Der Krieg und die geistigen Entscheidungen", in: *Gesamtausgabe*, Band 16. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Troeltsch, E. 1902. *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Troeltsch, E. 1907. "Autonomie und Rationalismus in der modernen Welt", in: *Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik* 1, 199–216.

Troeltsch, E. 1912. *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Troeltsch, E. 1925. *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*. H. Baron (Hrsg.) Tübingen: Mohr Siebeck.

Troeltsch, E. 2003. "Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht", in: *Ernst Troeltsch Lesebuch. Ausgewählte Texte*. Friedemann Voigt (Hrsg.), Tübingen: Mohr Siebeck.

Troeltsch, E. 2004. *Protestantisches Christentum und die Kirche in der Neuzeit (1906/1909)*. *Kritische Gesamtausgabe*. Bd. 7. V. Drehsen (Hrsg.) Berlin, New York: W. de Gruyter.

Troeltsch, E. 2014. "Religiöser Individualismus und Kirche (1910)", in: *Schriften zur Religionswissenschaft und Ethik (1903–1912)*, Bd. 6, T. Rendtorff (Hrsg.), Berlin, New York: W. de Gruyter.

Voigt, F. 1998. *„Die Tragödie des Reiches Gottes“? Ernst Troeltsch als Leser Georg Simmels. Troeltsch-Studien. Bd. 10.* Gütersloher Verlagshaus.

Weber, M. 1925. *Wirtschaft und Gesellschaft; Grundriss der Sozialökonomik, Abteilung III.* Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

ИЗЛОЖБАТА „ЕДИН ЖИВОТ“ НА АЛЕКСАНДЪР ИВАНОВ

Слово на Николай Трейман при откриването на изложбата,
Казанлък, 4 април 2023 г.

Какво представлява едно дърво? Веднага личи колко плоско и празно звучи отговорът в материално-веществен смисъл.

Дървото носи послание. Не можем да стоим безучастно пред него – загаем го и го тълкуваме.

Дървото е чудо, следователно е елемент от мирозданието и можем, гледайки го, да се дивим на въпросите откъде, как и защо?

Дървото е кръст и на неговата животворяща сила се покланяме.

Дървото има невидими корени!

Дървото общува ежедневно със светлината, от сутрин до мрак. Едно дърво има много лица.

Погледът на фотографа е способен да ги извлече, и не само това. Може да го направи в името на красотата.

Фотогеничността не е притежание на дървото, а същност, доловена от фотографски талант. Кой познава най-добре дървото – лесничият, или дърводелецът, а може би – Радичков?

Със сигурност да опознаеш фотографски едно дърво означава да влезеш в диалог с него.

То да проговори със собствения си визуален език.

И все пак става дума за едно конкретно дърво в Балкана. То се превръща в образи, отвътре – навън. Въображението нищо не измисля.

Както казва Курбе, неговата функция е свързана с придържането към максимална достоверност.

Чешкият фотограф Йозеф Сугек съзерцателно наблюдава повърхността и гледката от своя прозорец. И така се ражда цял един албум – „Моят прозорец“.

Сюжетният минимализъм има много примери в световната фотография и настоящата изложба е български принос в тази традиция.

Метаморфозата на букака до хижа „Еделвайс“ е възхвала на фотографията. Той има съдбата на гроздето в ръцете на Александър Иванов. Като майстор на виното, той е успял да накара човешкия ни поглед да се отгаде на съзерцателна наслада. Приятно опиянение!