

Глава първа

БОГОСПОВИЕ И ФИЛОСОФИЯ (Етико-антропологичен профил)

Димитър Киров

Встъпление

Изграждането на човешката цивилизация се съпътства от религията и философията, които пряко влияят върху светогледа на хората и поведението им. Успоредно с тази функция-предназначение религията и философията взаимодействат помежду си или съперничат една на друга; за характера на отношенията им говорят свети отци, църковни писатели и философи, чиито позиции ще изложим по-нататък, и въз основа на които ще се опитаме да очертаем по-съществените контури на темата. Всъщност днес ние се интересуваме главно както от сътрудничеството между **философията и религията**, което, без да накърнява автономията, която те желаят да запазят, допринася полза и за двете, така и от статуса им, измерван с мащаба на земното и на отвъдното (като небесно).

Християнството заема централно място сред религиите и като универсална истина, съответна на високите духовни потребности на хората и на скритите тенденции на езическите религии за постигане на висшето Благо, оказва изключително влияние върху духовното развитие на много народи. Тази истина придобива безусловно значение в изкупителното дело на Иисус Христос – средищна точка за всеки, който желае да проникне в смисъла на живота и в неговите измерения тук, на Земята и във вечността. Христовото дело съдържа основните предизвикателства и за философията. Същевременно християнството е един от най-силните културно-творчески фактори (който създава нова действителност в света) и задава основни етически норми за поведение и обществен нравствен ред.



Страница от Лондонското евангелие. 1356.

Заедно с християнството и неговото богословие се развива и философията като любов към мъдростта. От гледна точка на своя предмет философията се разкрива най-малко в три основни значения: като философска система, като учение за битието и като философия на науката. Последното значение се отнася за методологичното, логичното и гносеологичното изследване в науката. В тесен смисъл на тази дума може да се говори за философия на физиката, философия на геологията и биологията, философия на математиката и т.н. През различните епохи и в различните културни среди философията се проявява заедно с религията и богословието.

По какъв начин взаимодействат богословието и философията, къде се раздалечават или са несъединими?

1. Отношение на богословието към философията

Преди да говорим за етико-антропологичния профил на отношението богословие – философия, ще припомним по-характерното от основата на тези отношения.

Във връзка с отношенията между богословието и философията, според своите позиции богословите и философите се разделят на четири групи:

- първа, философи, които отхвърлят теологията като наука или са безразлични към нея;
- втора, богослови, според които изучаването на философията не допринася полза за вярата на човека и неговото спасение;
- трета, определяща богословието и философията като противоречащи си;
- четвърта – философи и богослови, които са убедени, че сътрудничеството между философията и теологията е възможно и полезно за двете в определени граници.

Тук няма да се спираме на възгледите, които отстояват представителите на първите три групи, защото те не са градивни, освен ако контекстът не изисква специална илюстрация посредством тях.

За отношението на християнството към философията през първи, както и през следващите векове, можем да съдим по оценките на някои свети отци, църковни писатели и апологети, които преди да приемат християнството са били **философи** или са се учили в прочути езически философски школи, където са придобили широка образованост. Църквата се отнася към тях с уважение, не само защото са просияли в святост и църковно служение, но и защото са строители на християнската доктрина и нейни защитници. Всичко това те са постигнали и с помощта на външната ученост.

Св. Юстин Мъченик, наричан Философ (II век), е пръв по време сред християнските апологети и писатели. Преди да се кръсти той се опитал да познае Бога с помощта на учители философи, но останал неудовлетворен от постигнатото. Тогава започнал да чете съчиненията на Платон, да слуша лекции при негови последователи и постепенно напреднал във философията. Особено интересни за св. Юстин били Платоновите възгледи за света на Идеите, за доброто и ероса¹, който макар да не е тъждествен с християнската любов, окрилял боготърсателите, защото не е лишен от морална ценност. Според св. Юстин философията е най-голямата придобивка в този свят и най-достойната наука, която пряко отвежда човека при Бога.² Той я определя като плод на божествения логос – *Λόγος σπερματικός*, който опложда умовете на всички хора и се проявява по два начина: първи – *Λόγος προφορικός* – чрез старозаветните юдейски пророци и втори – като *Λόγος ἐνδιάνητος* – чрез философите. За това, по дълбоко просветлените от Логоса хора, би могло да бъдат наричани християни, макар те да са живели преди Исус Христос или да не са били членове на Църквата Му по-късно; такива между елините са Хераклит, Сократ, Платон и някои други³, за които св. Юстин Философ бил убеден, че са "апостоли" на Словото, защото познавали истината по-добре от съвременниците си. С явно възхищение той говори за нравственото величие на Сократ, който ръководен от Словото, се опитвал да изучава истината и да я огласява сред съгражданите си⁴. Според св. Юстин Философ посредством вдъхновението от божествения Логос израилтяни и много мислители придобили духовно съвършенство и прозрели някои Божи тайни.

Макар да оценява високо античната философия като най-добра придобивка, св. Юстин Мъченик по-късно бил убеден, че "християнството е единствената полезна философия".



Философията, според св. Юстин Философ, е не само знание за света и учител на човека в живота му, но и средство за познаване на Бога като върховно добро. Затова само тези, които "не далече от просвещаващата светлина на Словото"⁵ са силни на попрището си и авторитетни сред народа. Философът мъченик разбира Логоса като първоизвор на философската мъдрост, като Дух, Който благодатно подхранва умовете на философите и придава оригиналност на тяхната мъдрост.

Философски образованият Атинагор – апологет от II век, се опитва чрез помощта и на философската логика да доказва истинността на християнската вяра и същността на изкуплението извършено от Исус Христос. Според приятели на Атинагор той бил убеден във възможността богословската **истина** да бъде разбрана по-дълбоко, ако човек си служи и с разумни съждения. Вероятно той не отхвърля нито едно от традиционните средства за богопознание (като благодатни действия, чрез които се придобива съвършено знание, непостижимо за ума), но е склонен рационално да аргументира използването им заради неповярвалите още в Исус Христос. Църквата придава значение на този подход, който се използва сред всички народи в началния период на християнизацията им. Атинагор, подобно на св. Юстин Мъченик, също се нарича християнски философ. Той остава почитател на Платон заради вярата му във върховното добро, което било идентично с Бога⁶, но бил много по-дълбоко привързан към Исус Христос, защото вярва в божественото Му пратеничество и в Неговата спасителна мисия.

Противоположно на някои църковни писатели от III век, според които гръцката философия не допринесла нещо за християнското богословие⁷, Климент Александрийски (II–III век) определя философията и поезията на античния свят, както и неговата култура като "**пропеедвтика**", чрез която езичниците са били подготвяни за богооткровената християнска религия. Естествено тази оценка на александрийския писател се отнася само за определени сфери от античната култура, които улесняват християнизирването на езичниците и разбирането на Евангелието от тях⁸.

Тезата на св. Юстин Философ за единството на философията и нейното непрекъснато развитие преди християнството и успоредно с него, се потвърждава от известната мисъл на Квинт Септимий Тертулиан (роден 160 г.), според когото душата на човека е хрис-

тиянка по природа. В същия контекст намира място и продължението на Климентовата позиция за връзката между християнското богословие и езическата философия, които се определят като два клона на едно дърво. Според Климент Александрийски християнството е съвършено и не се нуждае от допълване, защото е Божия мъдрост. Когато гръцката философия се прилепва към него, тя не го усилва, но обезсилва софистичните доказателства срещу него. Затова философията не е безполезна за християнството, а още по-малко е вредна. Декалогът и пророците са връзката между избрания народ и Бога, а философията е учител на езичниците⁹. Поради всичко това твърдението на някои богослови, че философията произлиза от дявола е неправилно, защото злият не може да създаде нещо добро и не може да превърне тъмнината в светлина, а философията е извор на добро. Други пък не одобряват философията, защото е рожба на човешкия ум¹⁰.

Философията не изключва изцяло вярата, обратно, чистата философия, инспирирана от Логоса, подпомага по естествен път вярата на човека в Бога. Павловата истина: "А невидимото у Него – вечната Му сила и божествената същност, се виждат още от създаването на света, като се съзерцават творенията Му" (Рм 1:20) означава възможност за познаване на Бога и по разумен път. Тогава имаме ли основания да сравним философията със стълба, по която чрез вярата и осветеното си знание хората възлизат към Бога? Според назованите църковни писатели философията е полезна за християните, но дали тя има място в пътя на човека към Бога, в неговия **теосис**? Отговорът на този въпрос се улеснява твърде много от самия Климент Александрийски. Той, който заявява, че античната философия не отдалечава от вярата, а съдържа доказателства в нейна защита е изрекъл фразата – *Philosophia ancilla theologiae est* – философията е слугиня на богословието. Първо – съществува ли противоречие във възгледа на Климент Александрийски за отношението между теологията и философията и второ, дали се означава по-ясно мястото на философията в живота на човека? Приведените думи, които през вековете са се разбирали разностранно, често пъти са пораждали спорове между философите и теолозите. Причините са няколко, от една страна е непознаването на ситуацията, в която презвитер Климент проявява своята литературно-богословска дейност, а от втора – съдържанието, което се влага в определението "слугиня". През втори и трети век християнското богословие започва да

изгражда система, със своя методология, езикови-изразни средства и понятия, поради което е естествено в тази насока богословието да заема от философията. Затова "служиня" би трябвало да се разбира в смисъл, че философията е оказала помощ на богословието в неговия първоначален период¹¹. Този смисъл на дефиницията изглажда някои недоразумения и определя мястото на философията в духовния път на човека.

Климент Александрийски свързва особената обдареност на философите с мъдрото усвояване на естествената Божия благодат, която им помага да проникват по-дълбоко в отвъдния свят, в метафизичните основи на битието.

Позицията на Климентовия ученик Ориген (ок. 185 – ок. 254), не се различавала от тази на неговия учител, но той подхожда по-глобално към тази тема, която след смъртта на Климент Александрийски става дискусийна. Подобно на своя учител, Ориген възприема философията като помощник на човека в богопознанието, защото до появата на християнството единствено философията насочва езичниците към трансцендентното. Разбира се, той има предвид също чистата философия. Според него някои философи развиват правилни възгледи за християнското богословие, за Бога като творец на света и негов управител, както и за **Логоса, който се проявява във всеки човек**. Освен това тези философи провокират християнските богослови към по-смело изучаване на Священото Писание, в което се съдържа **истината**, търсена и от философите. Самият Ориген когато изследва Священото Писание, опитвайки се да отвори външната, буквална форма на текста, е бил подтикван от Платоновидни идеи, за да се достигне до висшия, духовен смисъл на Божието слово¹². Неговите беседи и коментари се характеризират със задълбочена новозаветна екзегеза на нравствения смисъл на Священото Писание.

Ориген обаче е непримирим към последователите на пантеизма, които отъждествяват Бога с природата и поради неправилното разбиране за иманентното присъствие на Бога в този свят приписват на природата божествени свойства.

Много характерно е и отношението на св. Василий Велики (ок. 330–379) към философията и философите, разкрито в 22-ра беседа – "Съвети към юношите за полезното използване на езическата литература"¹³. В нея светият отец препоръчва на младежите да приемат

полезното от философските книги, а останалото да пропускат. Предвид високия църковен авторитет на писателя, беседата е била многократно използвана като мярка за разрешаване на дискуссионната тема и като ненаатрапващо се указание за православните как, ако желаят, следва да разбират значението на философията и днес.

Всички ние се стремим към истината, но както истината, така и стремежът ни към нея е добре да бъдат облъхнати и от светската мъдрост, от знанието на този свят, в който живеем, и посредством който се стремим към небето. Затова, според св. Василий Велики, би било разумно да се подражава на Моисей, който преди Бог да го призове за мисията му, усвоил египетското знание: "Моисей бе обучен в цялата египетска мъдрост и стана силен в думи и дела" (Дн 7:22). Чрез живота му на номад в пустинята, както и по-рано чрез изучаването на египетската наука, Бог го е подготвял за вожд на юдейския народ. Моисей създал законодателни и религиозно-нравствени правила, които са оказали положително влияние върху човечеството. По-късно във Вавилон Даниил изучил халдейската наука ("царят го поставил началник на всички вавилонски мъдреци", Дн 1:17; 2:48–49; Йз 14:14, 20; 28:3) и придобил "разбиране за всяка книга и за всякакви видения". Църквата назовава имената на мнозина, които са се обучавали в светската мъдрост, а след това са я използвали в своето служение. Един от тях е св. Амвросий Медиолански (IV в.), който следвал реторика и право в Рим е управител на Горна Италия. Заради високата му нравственост и лични способности бил избран за епископ на Милано и именно него св. Василий Велики нарича човек с "висок сан, възвишен характер и изумително красноречие". Много са основанията, които познава св. Василий Велики, за да препоръчва на младежите християни философски съчинения, съдържащи ценни идеи за благонравен живот.

В назованата беседа светителят разкрива пред младежите съдържанието на различни книги на езическите писатели, живота на самите автори и ги съветва как "да беседват и със стихотворците, и с историците, и с ораторите, за да извлекат от тях всичко, което е полезно", тъй като "външните науки не са безполезни за душите"¹⁴. Този църковен писател, който разглежда отделни теми от светските науки и посочва ползата от тях, намира и в творбите на Омир, Хезиод, Теогнид, Диоген, Еврипид, Евклид, Платон, Питагор, Солон

и на много други представители на древната класическа мисъл много поучителни и достойни примери за прилагане в живота.

Отношението на св. Василий Велики към философията не е нито непремерено, нито неоснователно. Преди да се кръсти, той учи в кесарийското училище, след това в Константинопол и пет години в Атина при прочутите учители в тогавашните философски школи. Когато се завръща в дома си той притежава толкова, придобито в езическите школи, знание колкото може да придобие един човек. Едва след това светителят предприема пътешествие в Сирия, Палестина, Месопотамия и Египет, където се запознава с живота, вярата и аскетата на отшелниците и основава свое монашеско общечитие. Св. Василий Велики е не само образован в тогавашната езическа философия, литература, математика, астрономия и медицина, но е велик и като архипастир и аскет, като църковен учител и проповедник, като защитник на православието и даровит църковен писател, като литургист и организатор на монашеския живот¹⁵.

Животът на св. Василий Велики, неговото богословие и пастирско служение са удивителен пример в новозаветната история за придобиване на мъдрост и изграждане на хармонична система от знания и дела. Заради словото и делото му той бил наричан "велик" още от съвременниците си.

Положителна оценка за античната философия и литература е изразил и св. Григорий Богослов (330–390), който в сравнение със св. Василий Велики, говори по-остро срещу отрицателите на античната мъдрост. Тук привеждаме един фрагмент, който ясно илюстрира неговата позиция: "Предполагам – пише той, че всеки, който има ум, признава като първо за нас благо учеността и не само тази най-благодарна и наша ученост, която презирайки всички украшения и плодовитостта на речта, се грижи единствено за спасението и за умосъзерцателната красота, но и външната ученост, от която мнозина от християните поради погрешно разбиране се гнусят като лоша и отдалечаваща от Бога. От науките ние сме извлекли нещо полезно за самото благочестие... Поради това не трябва да се унижава учеността, както разсъждават за това някои, които, придържайки се към такова мнение, биха желали да видят всички подобни на себе си, за да скрият в общия недостатък своя собствен и да избегнат изобличение в невежество"¹⁶.

Констатацията на св. Григорий Богослов е твърде строга, но несъмнено тя е обективна, нещо повече нашето време потвърждава

нейната обективност. Не е трудно да се досетим коя е истинската причина за "гнушене" от философията на някои. Не остава скрито и психологическото състояние на човека с маломерна интелигентност, който се страхува от "изобличение в невежество". Не убягва от нравственото ни чувство и прекомерната страст на посредствените хора, желаещи да "видят всички подобни на себе си". Все пак строгата оценка на св. Григорий Богослов не би трябвало да се разбира като упрек, а като насърчение за промяна на неблагоприятната позиция.

Посредством специфичен нравствен подход, чрез степенуване на добродетелите на "първа" и "втора", св. Максим Изповедник (580–662) разкрива както своето отношение към науката, така и връзката ѝ с християнството. Неговата **аретология** се изчерпва с две основни добродетели, които всъщност съдържат всички християнски и философски добродетели. Първата е познаването на Бога с всички произлизащи от това духовни блага за човека, а втората – изучаването на естествените науки.¹⁷ След огромен промеждутък от време (13 века) възгледът на св. Максим Изповедник се потвърждава от гледна точка на естествените науки и естественото откровение.

Както и да разглеждаме отношенията между християнството и естествените науки, между тях според Макс Планк няма никакво противоречие, а обратното – по много важни въпроси съществува съгласие. Естествознанието и християнството заедно водят борба против скептицизма, безверието и суеверието, а призивът, който отправят е: "Към Бога!" Внимателният прочит само на няколко текста от книгата Псалтир, в които се говори за (създаването на) човека, също ни подтиква към размисъл за Бога като наш създател и промислител и ни указват пътя към Него, път който започва от нас: "Твоите ръце, Боже, ме сътвориха и устроиха. Ти нареди моята вътрешност и ме изтъка в майчината ми утроба. В Твоите книги са записани всичките назначени за мене дни" (Пс. 118:73; 138:13–16). Познаването на Бога включва самопознанието, което означава, че втората добродетел, за която говори св. Максим Изповедник, е съществен компонент на християнското богопознание (и антропология).

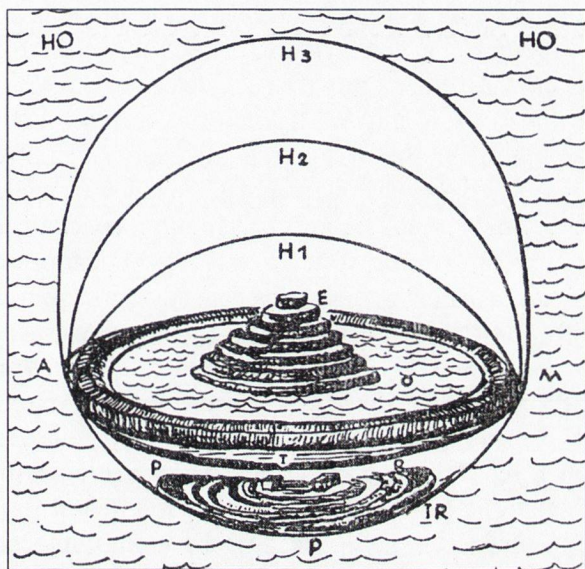
В подкрепа за изучаването на гръцката философия през VIII век се обявява и св. Йоан Дамаскин, който разкрива две гледни точки. Според втората, която има значение за съвременното богословие, без философията борбата срещу отрицателите на християнството не би била успешна¹⁸. Или смисълът на сътрудничеството между хрис-

тиянството и науката, който учените откриват, е бил известен на светите отци. Днес едва ли се страхуваме от отрицателите, но не сме безразлични към съвременните предизвикателства, каквито са **секуларизмът в Църквата**, който, подкопавайки устоите на вярата, отхвърля съществуването на Бога като трансцендентно духовно същество и ограничава религиозната свобода на вярващите, така и към религиозните култове и нехристиянските религиозни учения, които нанасят нравствени поражения на много хора.

За отношението между теологията и философията може да се пише много (особено в исторически план), но целта на настоящия раздел е скромна – да посочи дали изучаването на едната и на другата е полезно както за вярващия, така и за невярващия. Известно е, че св. Йоан Дамаскин не е последният църковен писател, който разбира какво е **значението на философското знание за богословието**. От философията и от античната култура преди него са се учили и Тертулиан, Лактанций, александрийските св. отци и църковни писатели, св. Григорий Нисийски, св. Йоан Златоуст, св. Амвросий Медиолански, блаж. Йероним, блаж. Августин, Псевдо-Дионисий Ареопагит и други. Благодарение на тях се утвърждава представата за високата образователна ценност на античната философия и литература, която е немаловажна предпоставка за богословската образованост и за прилагането на различни методи за изследване в богословската наука.

През XI век, когато дискусиата по назованата тема понякога се е изостряла за положителни отношения между богословието и философията говори и монах **Михаил Псел**. Като познавач на античното философско богатство, той е поддръжник на традиционното православно християнството, което е не само култ, **но и доктрина** и нравствена система, в която наред с веровите истини се отразява и **мъдростта на човечеството**. Според Михаил Псел идеи от античната философия кореспондират с богословски истини. Подобно на св. Василий Велики и на св. Григорий Богослов той бил почитател на философията – обикнал бистрата част от нея, а пренебрегвал мъгната. По примера на св. Максим Исповедник изучавал и естествените науки и въз основа на своя опит Михаил Псел съветва учениците си да извличат полезното от елинската философия – учението за природата, а в богословието да търсят истината и първоизвора на истината¹⁹. Критичният прочит на философията му помага да разпознае нейните два образа – единият, пълен с митове и измислици, а дру-

гият, чрез който се изследва светът; именно чрез втория той утвърждава вярата си. За връзката между веровото знание и знанието, което е придобито чрез ума, свидетелстват стотици текстове от Священото Писание. В Библията мъдрият човек се описва като постоянно търсец истината: "Блажен е оня човек, който се упражнява в мъдрост и в своя разум се учи на свети неща. Който размисля в сърцето си, той получава разбиране и на нейните тайни" (Сх 14:21 сл.). Копнежът за знание е присъщ на всички хора, защото Бог е надарил човека с възможността да черпи от "дълбоките води на мислите си, на сърцето си" (Пр 20:5). Връзката между вярата и знанието е ясно изразена в Священото Писание. Заобикалящият ни свят и явленията в него се изследват с помощта на нашия ум, което обаче не означава, че в този процес вярата е пренебрегната²⁰.



Вавилонски модел на Вселената. Е – земя; H₁, H₂ и H₃ – първото, второто и третото небе; HO – небесният океан; O – земният океан; Т – дълбочина на земния океан; А – вечер (запад), планина на слънчевия залез; М – утро (изток), планина на слънчевия изгрев; TR – седемте стени и дворец (P) на царството на мъртвите. Трите Небеса произвеждат 3 троичности. Те образуват 9-степенната Небесна йерархия. Най-долната част – 9-те кръга на ада.

Монах Михаил Псел придава голямо значение на философията за богословската наука и намира полза от тяхното съгрудничество, но едва ли е допускал, че някой друг освен Църквата със своето учение и традиции може да оказва помощ в спасението на човека.

Представата ни за отношението между богословието и философията не би била пълна, ако не вземем предвид и възгледа на св. Константин-Кирил Философ.

Неговият възглед е много съществен за нас, защото св. Кирил е един от най-забележителните мъже на Ранното средновековие, и защото старобългарските извори му придават равноапостолно значение, представяйки го като пръв учител на българския народ, а Атанасий Библиотекар го нарича "дивен философ" и "премъдър мъж". Високото прозвище "философ" св. Кирил получава приживе от най-образованите хора в Цариград през IX век. Св. Кирил също изучава античната философия и литература и добре познава образователна традиция във Византия. С особен интерес той изследва съчиненията на Платон и Аристотел, които са четени от всеки образован човек през онази епоха. Известно е, че през VIII и IX век образованите среди във Византия, включително и висшите представители на Църквата, високо оценяват философията на Аристотел. Византийските богослови, главно св. Йоан Дамаскин, използват философията и логиката на Аристотел, за да обосновават основни положения на християнската доктрина и да докажат превъзходството ѝ над другите религии. Привърженик на Аристотелевата философия е и св. патриарх Фотий. Разбира се, отците на Източната църква и византийските богослови отхвърлят тези идеи от Аристотелевата философия, които не хармонират с християнското учение. Не по-малък е авторитетът и на Платоновата философия, срещу която също не липсвали нападки, насочени главно към някои нейни метафизични тези²¹. Фотий е учител на св. Константин-Кирил Философ.

Като философ и преподавател в Магнаурската школа св. Кирил имал свое разбиране за предмета на философията, което е достигнало до нас в дефиницията му за нея. Тук няма да се спираме на анализа на Кириловата дефиниция за философията, защото нейното съдържание е известно на богословите и философите, дефиниция, в която се разкрива богословско-философската ориентация на св. Кирил Философ. Все пак е важно да обърнем внимание на още един

факт, а именно че св. Кирил използва, както богословските, така философските си познания в своята практическа мисионерска и книжовно-просветна работа. В неговия живот философията и богословието придобиват характер на приложна етика, а това е най-ценното, което те допринасят за човека²².

След основаването на първите университети богословието се сблъсква с науките, преподавани в тях. От това време различията между богословието и философията преминават в раздалечаване, а самата философия се дистанцира от веровите истини. Последица от това отчуждаване е недоверието към действията на ума, а неговото отхвърляне е свързано с осигуряване място на вярата²³.

Извлечението, чрез което илюстрирахме отношението на богословието към философията, не е пълно, но за нашата цел е удовлетворително, тъй като е изградено върху принципните позиции на най-авторитетните свети отци и църковни писатели през периода II–XII век; върху опита на мъже, които са изучавали **философията** поради огромната си любов към знанието, които са повярвали в Бога заради самия Бог, които са усвоили учението на Исус Христос и на Неговата Църква и са се посветили на служение. В практическата им дейност, която е образец за следващите поколения християни и богослови специалисти, те по уникален начин съчетават втората добродетел на св. Максим Изповедник – естествената наука, с първата – познаването на Бога (знанието с вярата).

2. Философията зачита религията

Отношението на богословието към философията е положително, а от своя страна философията уважава религията. Дори философите от предхристиянските векове не са допусkali компромис с религията си заради философстването.

Първите гръцки философи не са нерелигиозни, и макар тяхното философстване да не съдържа култови действия, религията е основен компонент на светогледа им. Известно е, че държавната религия и институцията на мистериите оказват влияние върху религиозността на хората от тази епоха. Чрез религиозни обреди, принадлежащи към задължителния религиозен култ за всички граждани на полиса, се цели да се извърши вътрешна промяна у отделни личности.

Сократ, който оказва голямо влияние върху морала на своите съвременници, е обвинен и осъден, защото "развращавал" младежите и "въвеждал" нови божества към определените от държавата. Несъмнено той се отнася с предубеденост към племенните богове, на които приписвали човешки страсти, но остава набожен човек. Дори възгледът му за Бога клони към философски теизъм; той вярва в един върховен Бог, Който по природа е добър²⁴.

Най-задълбочените мислители на античната култура Платон, Аристотел и Плотин, след като се усъмняват в реалността на племенните божества, насочват вярата си към идеята за доброто като основа и цел на битието, към първопричинителя на движението на света, към Единия. Затова тук е важно (като имаме предвид християнското учение за Бога) да подчертаем връзката на християнството с постиженията на античните гърци. Техният копнеж за истинския Бог се изразява в търсенето на абсолютното битие и в създаването на изразни средства, с които може да се говори за Непознаваемия. В действителност те не достигат до Бога на християните, но откриват познавателния хоризонт, в който се разкрива религиозният опит, свързан с християнското откровение и с Благото (едно).

Обобщително можем да отбележим, че без пътищата, очертани от гърците, трудно може да се разбере християнската визия за философията и религията. Античните философи, конструирайки своя имперсонален бог, не изоставят религията заради рационалния философски синтез. Нещо повече, те се съобразяват с нея, защото тя задоволява потребности, които философията не може да удовлетвори. Философстването не ги е превръщало във врагове на религията и дори софистите са приемали вярванията като елементи на обществения живот.

През този античен период религията (благодарение на домогванията на философията) стеснява своите компетенции, като става изразител само на религиозните чувства на хората. Това продължава до появата на християнството, когато философията се сблъсква с нови въпроси и трудни ситуации.

Тук възниква един много интересен въпрос, който е актуален както преди появата на християнството, така и днес: защо философското знание за Бога не е убило религиозното чувство у езичниците?

Въпреки това знанието за Бога, Който "оставя Своето слънце да грее над лоши и добри и дава дъжд на праведни и неправедни" (Мт 5:45), не може да се придобие без помощта на Исус Христос. Отговорът на този въпрос е пряко свързан с отношението между християнството и философията.

3. Има ли същностни основания в нравствеността, които да обуславят връзката ѝ с религията?

Може би една от най-широките сфери на съприкосновение между християнството и философията е **нравствеността**, тъй като традиционно **моралът на всеки народ се свързва с неговата религия**. В какво се изразява тази връзка?

В религиозната общност нравствените задължения се възприемат като изисквания на Бога, които човек изпълнява както заради тяхната самоценност, така и от уважение (или страх) към Бога. Традициите възникват също във връзка с религията и се санкционират от Бога или от религиозните институции. Често пъти религията определя формите на личния и обществения живот. Дори държавни учреждения, закони и обряди се изграждат според религиозните указания и се утвърждават с авторитета на божеството. В настоящата тема този исторически факт за връзката между морала и религията не ни интересува специално, защото може да е случаен; връзката между морала и религията е възможно да е временна, или пък да е характерна само за определени народи и през конкретни периоди от историята им. Тук бихме желали да установим нещо друго – дали **в нравствеността се съдържат компоненти, които произлизат от същността на религията**.

Този въпрос ни ориентира в профила на темата "Нравственост и религия", чието развитие се илюстрира с няколко идейни направления, зависими от духовни, културни или политически ситуации. Тук ще разгледаме три от тях.

Според представителите на първото направление моралът не е свързан с религията и автономната нравственост не се вмести в границите на християнския морал. Представителите на второто идейно направление редуцират нравственото съдържание на религията в няколко морални принципа, а привържениците на третото

не споделят крайните позиции на защитниците на първите две направления. Те не определят религията и морала като несъвместими, но също не ги възприемат и като съдържателно тъждествени области. Християнската етика поддържа сходна позиция, която обаче е строго специфична поради нейната обусловеност от самия характер на християнството и християнската философия.

В контекста на темата "Нравственост и религия" ние разбираме религията като средство за разкриване на основните аспекти на нравствено-възпитателните отношения между Бога и човека. Тук имаме предвид не само християнството, което изисква от човека да постигне лично съвършенство и благодатно го стимулира (Мт 5:48), но и по-нисшите форми на религиозност. Всяка религия говори за определени връзки между хората и божеството и предлага кодекс от нравствени норми, произтичащи от религиозната доктрина²⁵. От своя страна **моралът е система от нравствени принципи** (чиято устойчивост е различна в отделните системи), които се прилагат в обществения живот, и чрез които се регулират отношенията между хората. Добрият морал на човека е постижение, изразено в прилагане на етическите ценности и трансформиране на духовната енергия в нравствено съвършенство. С тези щрихи на религията и морала загатваме и за по-важните тенденции в техните отношения.

а) Опит да се откъсне моралът от религията

Представители на феноменологичната философия и на философско-идеологическите течения се опитват да освободят морала от религията и да го защитят от влиянието на църковните просветни институции. Сред тях като ярък изразител на безрелигиозното направление във феноменологията, се откроява Николай Хартман, който разработва цялостна философско-етическа система.

Като убеден привърженик на безрелигиозната нравственост, той не формулира теоретични аргументи против съществуването на Бога, но изгражда тезата за несъществуването Му, която превръща в основна предпоставка за свободните действия на човека и за накърняване на достойнството му. В центъра на изследователските му интереси е разположен човекът като свободно същество. Според Н. Хартман животът притежава нравствена ценност и разумните

действия са реални, само когато човек мисли и постъпва свободно. Заплаха за свободните човешки действия, обаче философът съзира в способността на Бога да познава (във формата на предзнание) живота на човека от началото до края.²⁶ Този реален факт – Бог знае всичко и за всичко промисля, придава на неговата безрелигиозна етика постулативен характер. Тази е едната страна на възгледа му, който ни интересува.

Същевременно Н. Хартман не отхвърля, нито пък омаловажава дълбоката връзка между религията и морала. В своята "Етика" той пише: **Митът и религията** са изворите на здравия човешки морал и негови поддръжници. Те съдържат най-старите и най-достоверни свидетелства за зараждането на нравствеността. Всъщност религията е най-древният израз на нравственото съзнание на човека, а религиозните институции са постоянните школи за актуализиране на нравствените ценности²⁷. Въз основа на тази убеденост (нямаме основание да се съмняваме в думите на автора), Н. Хартман оценява съгрудничеството между религията и морала през миналите векове като естествено и полезно, без то да се превръща в задължително. Независимо от същественото влияние на религията върху (тук имаме предвид конкретно християнството) етиката, според философа, би трябвало да се дистанцира от религията. Н. Хартман вярва, че това е осъществимо и е добро за нравствената автономия на човека. Тази е другата страна на Хартмановия възглед. Заради свободата на човека философът жертва Бога, но дали тази "жертва" е оправдана? Тази е другата страна на Хартмановия възглед.

Постулирането на безрелигиозния морал от Н. Хартман е резултат от едностранно и неправилно познаване както на съдържанието на християнската религия и на етиката така и на взаимната им обвързаност. Неговата констатация, според която християнската религия съдържа знание за трансцендентния свят, а християните се стремят към есхатологични цели, е вярна. Но също толкова вярна е и другата истина – религиозният човек постига целите си отвъд този свят без да се откъсва от сегашния, където творчески се проявява и осъществява. Би трябвало тогава да е разбираемо и за самия Н. Хартман, че постигането на трансцендентните цели и на висшето Благо в духовния свят зависи главно от духовно-нравственото съ-

вършенство на човека и от неговата добродетелност, придобити тук, които в същото време са компонент и на целите му.

Хартмановата теза – човекът е достоен, когато е свободен²⁸, е правдива, но нейната правдивост е разкрита в пълнота още в кн. Битие, трета глава, където човекът се описва като свободно същество. Не е голям пропуск, че Н. Хартман не се досеща за разказа за грехопадението, където е показана независимостта на човека от Бога, (т.е. човекът притежава реална свобода). Странно е, че философът не различава степените на човешката свобода, която е свобода у Бога, Който е абсолютно свободен, поради което и човекът е свободен. Тогава "жертвата", за която говорихме по-горе, не е оправдана. Все пак възникналите противоречия във връзка с отношението между свободата на човека и Божието всезнание, които смущават Н. Хартман, са трудно изясними. Но невъзможността да вникнем по-дълбоко в тях не означава, че Божието всезнание и човешката свобода са антиномични. Обратнo! Според Свещеното Писание Бог сътворява човека със свободна воля, която зачита. Дори Той не би накърнил свободата му и тогава, когато определено негово действие застрашава спасението му. Спасението на хората е генерална цел на Бога, но Той не би решил да спаси човека, ако самият човек не желае, за да не го лиши от свободата му.

Възгледът на Н. Хартман за несъвместимост между библейските заповеди и автономния морал също е неправилен, тъй като християнският нравствен кодекс съдържателно съответства на естествения нравствен закон в неговата първоначална форма преди грехопадението. Неправилността на този възглед се потвърждава от християнското учение за съвестта. Според кардинал Джон Нюман (+890) съвестта (като орган за нравствени оценки, които се съгласуват с Бога) е общият изходен пункт на религията и етиката²⁹. Затова състоянията на съвестта – тревожност, самоосъждане или спокойствие са разбираеми само в отношението Бог-човек, където човекът се чувства отговорен пред Бога.

Темата – Божие всезнание (всеомогъщество, промисъл) – човешка свобода – може да бъде правилно изследвана само в християнското богословие. Липсата на тази основна предпоставка във възгледа на Н. Хартман и несъобразяването му със сложността ѝ по-

ражда съмнения относно правилността на самия възглед. За действията на Бога Н. Хартман сякаш съди по поведението на хората, а подобна аналогия е несериозна. Всезнанието и могъществото на Бога имат нравствен характер. Те са насочени към добри цели, към които се стреми самият човек. Ние можем да приведем десетки библейски текстове, с които да подкрепим богословската истина за пълната съвместимост между Божието знание и човешката свобода. Две групи текстове по косвен път илюстрират това:

Първа – човек е свободен (и блажен в начинанието си) тогава, когато вниква в съвършения закон на свободата (Як 1:25; 2:12) и когато познава истината (Йн 8:32; Рм 8:2 и други), а истината и пътят е Исус Христос (Йн 14:6).

Втора група, чрез която се говори за ограничаването на човешката свобода, за несвободата на човека – всеки, който върши грях е роб на греха (Йн 8:34; 2Пт 2:19; Рм 6:16, 20 и други). Тези текстове опровергават Хартмановата теза за несъгласуваност между Божието знание и човешката свобода. Несъгласието ни с Н. Хартман може все пак да бъде смекчено предвид едно негово разбиране, което проф. Иван Панчовски определя като показателно: Чрез несъвместимостта между Божието всезнание и човешка свобода не се опровергава нито свободата на човека, нито Божието всезнание. Бог вероятно съществува, но Той остава **ирационален**. Ако се замислим, ще установим, че богословското знание постоянно се занимава с **ирационални** неща. Нима съществуването на Бога не е също така недоказуемо, но в същото време е неопровержимо?³⁰ Едва ли ще бъде справедливо, ако не отбележим, че Н. Хартман не отхвърля Бога и християнството, но е недостатъчно знанието му за тях. Бог и християнството не изпъкват в действителните си битийни и мисловни форми.

б) От един извор ли произхождат религията и етиката?

Ако Николай Хартман отхвърля влиянието на религията върху морала заради автономията на етиката и свободата на човека, но не изразява основания против съществуването на Бога, то Имануел Кант и Анри Бергсон поддържат друга позиция – религията се разкрива най-пълно в нравствеността.

Привърженикът на метафизиката като наука И. Кант се съмнява в класическите аргументи на теоретическия разум за съществуването

на Бога. Той отхвърля ирационалните доводи за обосноваване на богословието, но го подкрепя чрез практическия разум, с помощта на реалните нравствени ценности. Оттук възниква следната конфигурация: етиката е същинската основа на религията, а не религията – на етиката³¹. Религията се основава на нравствеността и е истинска, когато е нравствена; съответно на това той допуска възможността за "нравствено богословие", но отхвърля съществуването на "богословски морал" и по този начин религията се ограничава в пределите на етиката. Разбира се, когато характеризира степените на човешкото знание, той не пропуска да постави вярата на най-високата степен, над знанието и създанието.

Как се отнасят вярата и знанието в етиката на И. Кант?

Знанието се придобива посредством личен опит и учене, съжденията се формират в сферата на рационалните занимания, а вярата образува основния елемент на духовно-нравствения живот на човека. Във връзка с тази структура философът изказва следния оспорван и често пъти различно разбиран израз: "Аз трябваше да огранича знанието, за да направя място за вярата."³² Следователно истината за съществуването на Бога се съдържа във вярата, и Бог се познава най-дълбоко по веров път. Тази Кантова вяра не е ирационално-емоционално преживяване, а се основава на знанието за света и за нравствените ценности: "Две неща – пише И. Кант в заключението към "Критика на практическия разум" – изпълват духа ми с винаги ново и нарастващо възхищение и благоговение, колкото по-често и по-продължително се замислям над тях: звездното небе над мене и моралният закон у мене"³³. Философът не ги търси извън обсега на духовния си поглед като забулени в мрак или намиращи се отвъд границите на неговото познание, а виждайки ги пред себе си непосредствено ги свързва със съзнанието за собственото си съществуване. Второто "нещо" (нравственият закон) според философа включва човека в сложния ритъм на безкрайната Вселена. За И. Кант безкрайността на Космоса и нравственият ред у човека са много важни основания за вярата в Бога.

Философът съсредоточава вниманието си повече върху нравствения закон, поради което той определя закона, респ. етиката, като същинската основа на религията. От тази гледна точка може да бъде разбран парадоксът на неговата философия, а именно –

свързването на етическата автономия на човека с хетерономните основи на нравствеността. Според И. Кант проявите на нравствения закон и изискванията на нравствения дълг са обусловени от свободната воля на човека. Всеки човек чувства своя вътрешен категоричен императив и съзнава дълга си да изпълнява нравствените изисквания, най-елементарното, сред които е: да прави добро. Но истинското добро изисква готовност за безкористно изпълнение на дълга. Сферата на действията на човешката воля, чрез която се осъществяват нравствените изисквания, се разбира правилно чрез вникване в съдържанието на трите постулата на практическия разум: съществуването на Бога, безсмъртието на човешката душа и свободата на човека, разбираана като умопостижима способност. В този контекст И. Кант не се интересува както от произхода на нравствения закон, така и от произхода на човека.

Доброто, което И. Кант определя като най-висока нравствена цел на Земята, се извършва свободно (третият постулат засяга свободата)³⁴ и съзнателно, а **всяко добро, което е извършено от човека чрез насилие върху него, загубва своята ценност**. Поради това психологическият детерминизъм (автодетерминизъм) е първият постулат на всяко рационалистично етическо учение. Всъщност никой не може в границите на земния си живот, който, естествено е недостатъчен за осъществяване на етическите ценности, чрез добротворство да се идентифицира с доброто като абсолютна ценност. Поради това етиката изисква човекът да не бъде ограничаван в духовното си развитие нито тук, нито отвъд този свят. По логически път оттук е изведен вторият постулат за нравствения живот – безсмъртието на човешкия дух³⁵. Двата постулата изискват съществуването на Бога³⁶. В новата духовно-нравствена ситуация, определена от назованите постулати, И. Кант се надява надеждата за вечна награда и страхът от наказание в отвъдния свят да не възпрепятстват човека да извършва добро заради самото добро.

Чрез учението си за постулатите И. Кант се възвръща към християнството, макар да го цени само откъм неговата морална страна. За нравственото съдържание на християнството той говори в няколко свои съчинения. В "Религия в границите само на разума" отстоява независимостта на морала от религията. Но автономният морал неизбежно води към християнството, защото, от една страна,

нравственият закон е проява на Божия образ у нас, чиято метафизична основа е Божията воля, а от втора, постигането на висшето Благо е възможно само ако съществува Бог като върховен нравствен законодател³⁷.

Изложените дотук Кантови мисли не съответстват на аргументите му за изграждане на традиционна теодицея. Кантовата философия изисква съществуването на Бога заради очакваното равновесие, което трябва да настъпи между доброто и щастието на човека. Авторът на "Критика на практическия разум" въвежда Бога в своята система като въздаващо същество. При подобно разбиране на християнската доктрина, богословието придобива функционален характер, защото Бог е необходим за преодоляване на действителната антиномия между доброто и желаното от човека щастие. Това разбиране от богословско гледище е неприемливо, тъй като на Бога се предоставят маргинални функции. Философската аргументация на И. Кант е неустойчива и поради личните му колебания между неговия стремеж към етическа автономия на човека и търсене на хетерономни основания на някои важни нравствени въпроси. В действителност съществува сериозно различие между богословското и Кантовото тълкуване на характера и произхода на нравствените изисквания: християнското богословие определя Бога като първоизвор на нравствения закон и на произтичащите от него изисквания, а И. Кант – съответно човека и неговата воля.

Макар И. Кант да се отнася критично към християнството, той е свързан с него чрез основните тези на нравствената си система. Неговата религиозност и философстването му са в близко отношение с ранното християнство, а моралът му е своеобразно превеждане на християнството на езика на мисленето: вместо Бог – чистият разум, вместо Десетте Божии заповеди – нравственият закон, вместо небето – умопостижимият свят (Ф. Паулсен). В книгата си "Религията в границите само на разума" И. Кант заявява, че от всички нравствени религии в собствен смисъл на тази дума, такова е само християнството. Обективна и пълна аналитична оценка на отношението религия-етика у И. Кант извършва проф. Иван Панчовски в студията си: "Етиката на И. Кант с оглед на отношението ѝ към религията", ГДА "Св. Климент Охридски", Т. XXV, С., 1978 г.

в) Богословският възглед за отношението между религията и морала

По този въпрос християнското богословие се разграничава от позициите, изложени по-горе. Християните не отделят добрия морал от същността на християнската религия, но и не редуцират религията в границите на морала. Във връзка с този възглед е неправилно да се вижда само единият аспект на интересувания ни въпрос, а именно, да се разглеждат единствено различията или само сходствата между християнската вяра и нравствеността. По своето съдържание и назначение религията и етиката са две отделни сфери, които обаче са органично свързани помежду си.

Един от аспектите на несходството между тях се изразява в мотивите за нравствено поведение: в етиката са съществени както религиозните, така и антропологичните и аксиологичните мотиви. Сходството – религията и моралът имат един общ извор – Божественото откровение.

В какво се изразяват по-конкретните различия между религията и моралът? Религията е лична връзка на човека с Бога, единствено по рода си духовно общуване, през време на което човек преживява Божието всемогъщество и святост, както и взаимна диалогична любов. Християнската религия има свой вечен извор и собствено лице; тя не произхожда нито от етиката, нито от философията, макар да се разкрива и с тяхна помощ. Бог – източникът на християнската религия, е вечен и съвършен, поради което към Неговите абсолютни качества и към Неговото битие човек не може да добави нещо.

Моралът е сфера, където се откриват нравствените ценности от човека, и се прилагат. Там се постигат и съответни духовни идеали.

И в доктринален аспект религията и моралът са различни.

Особеностите на религията и морала се отразяват по-ярко в структурата на християнското учение за морала, където се очертават два вида мотиви: философски и религиозни. Първият мотив се основава на философията на човека и на философията на ценностите, а вторият – на Свещеното Писание, догматическите формулировки на вселенските събори и патристичната литература. Не е изненадващо, че първият мотив не се възприема, защото не е достатъчно нравствените изисквания да бъдат философски аргументирани.

Според Дейвид Хюм преходът от описателните изречения от типа "той е", към изречения, чрез които се изразява дългът на човека – "той трябва", няма рационални основания. Натурфилософските основи на морала се оспорват и от римокатолически и от протестантски богослови и философи. Сьорен Киркегор се опитва чрез примера си за старозаветния патриарх Авраам, който в изключително трудна ситуация на планината Мория изпълнил Божието изискване, а не се подчинил на дълбоката обич към сина си, да внушава, че истинският нравствен светоглед се изгражда чрез вярата в Бога³⁸. Подобна позиция поддържа и Емил Брунер, който противопоставя на Кантовата концепция за нравствената антиномия на човека тезата: добро е това, което Бог изисква от нас. Може би тук не е необходимо в детайли да излагаме православното разбиране за Бога като абсолютно добро, знанието за Когото и вярата в Когото преобразяват живота на човека, превръщат го в човек с нов ум и ново сърце.

А какво свързва религията и морала? Някоя религия не е напълно аморална, а всяка философско-етическа система, която изследва съдържанието на основните категории добро и зло, навлиза в сферата на религията, откъдето черпи знания и психологически опит.

Взаимодействието между религията и морала се изразява и в екзистенциален смисъл – човекът е едновременно религиозно и нравствено същество. Известно е, че религиозното общуване с Бога разширява моралните потребности на човека, стабилизира духовния му живот и изостря неговото ценностно чувство. Любовта, която човек изпитва към Бога, е също и любов към ближните, тъй като всички хора са Божи синове и всички са включени в Божия промислителен план. Вярата в Бога като върховен нравствен законодател създава необходимост от изграждане на определени нравствени образци. И още, религиозното преживяване е немислимо без съзнание за лично призвание, т.е. без сакрална нравственост³⁹. В социалната сфера връзката между религиозния и нравствения живот също е забележима.

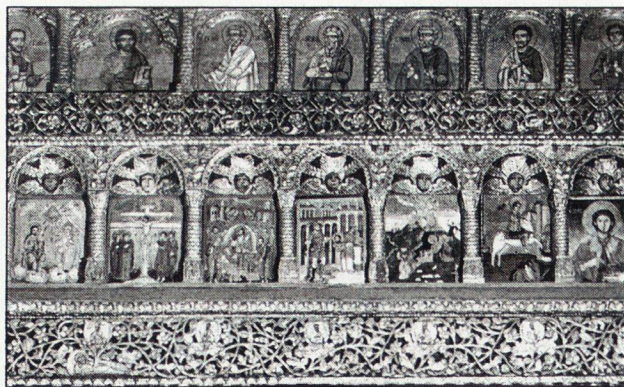
Религията и моралът са специфични човешки явления; единствено човекът познава религиозните и нравствените ценности като Божи и ги прилага с чувство за отговорност. Но същевременно религията и моралът могат да бъдат и автономни сфери, които се разли-

чават доктринално, различно се преживяват от човека и насочват хората към различни цели. В същото време спецификата на религията и морала и тяхната относителна независимост не изключват връзка, защото християнската религия облагородява човека и развивайки у него чувство на уважение и любов към другите хора, тя укрепва морала чрез сакрални санкции. Нравствената активност пък е своеобразна екзистенциална проверка на действителността на религиозния живот, защото истинското общуване между Бога и човека се изразява в добротворството на човека.

4. Богословието и философията влизат в съприкосновение и в сферата на антропологията

Най-широко религията и философията взаимодействат в сферата на нравствеността. Но разбирането на съдържанието на нравствения кодекс (християнски или нехристиянски) и неговото изпълняване, е свързано с познаването на човека, който е предмет на науката антропология. Трудно може да се каже точно как двете науки са се съотнасяли назад във времето, но винаги взаимно са се повлиявали. Въпросът на цар Давид: "Що е човек та го помниш, и син човечески, та го спохождаш" (Пс 8:5), както и девизът на Сократ "Познай себе си!", взет от фронтоната на Делфийския храм, следват историята на човешката религиозна и философска култура. Тук ще приведем само някои фрагменти, чрез които се пояснява връзката между философското и богословското учение за човека и особеностите на тази връзка, предвид нейната обусловеност от библейския възглед за човека.

Философските интереси на античните мъдреци са насочени главно към Космоса, поради което човекът остава незабелязан. Антропоцентричното съждение на Протагор – "Човекът е мярка за всички неща – на съществуващите, че съществуват, а на несъществуващите, че не съществуват" не се развива във философията. Малко по-късно Сократ и Платон концентрират заниманията си върху антропологията, върху битието и характера на човека и свързаните с него нравствени въпроси като набожност, красота, справедливост, мъдрост и други.



Арбанаси. Възрожденски храм “Рождество Христово”.
Част от иконостас

Според Платон истинският човек, това е неговата душа, поради което философът разбира човека като душа, която в този свят си служи с материално тяло. Платон не придава особено значение на човешкото тяло: определя го като зло, отнася се пренебрежително към него и не се надява да придобие истината, за която копнее в този живот. Антропологичното му учение е дуалистично, в него човешкото у човека е редуцирано до душата, но дуализмът на Платон притежава и онтологичен характер.

Според християнската антропология Бог е сътворил човека по Божия образ (Бт 1:26) като добробитийно двусъставно същество, чиято душа е по-ценна от тялото, но Божият образ се отразява и в тялото. Затова човекът е единно хармонично същество.

Именно на знанията си за човека Аристотел основава своите опити и да проникне в същността на висшето Благо и да намери най-правилния път за неговото постигане. Според Аристотел човекът е органично свързан със света, но той е и цел на неговото развитие. Ето защо специалната цел на човека и смисълът на неговото съществуване може вярно да се разбират чрез делата, които са резултат от разумната му дейност. Изводът е ясен: доброто поведение на човека се свързва с проявите на душата.

Тялото на човека, според Аристотел, е свършено и жизнеспособно; то актуализира ентелехията. Не е изключено Аристотел семантично да отъждествява ума с душата, а след това и с ентелехията като форма на човешкото тяло, защото човешката душа според философа се състои от два пласта – разумен и неразумен.

Според християнското учение човекът води началото си освен от Бога и от този свят: "Създаде Бог човека от земна пръст и вдъхна в лицето му дихание за живот; и стана човекът жива душа" (Бт 2:7). У човека Бог съсредоточава съвършенството на органичния свят и посредством човека го трансформира в нов свят, съответен на духовната степен на развитие на човека.

Въпросът за "видовете" души у човека: Платон – разумна сфера на душата, неразумна сфера (висша, нисша); Аристотел – разумна и неразумна; стоиците – душа с осем дяла и пет сетива, се разрешава най-правилно от ап. Павел, според когото противоположността е от нравствен, а не от онтологичен порядък. Без преувеличение може да се каже, че без Павловото учение за човека нито една антропология не би трябвало да претендира за пълнота.

Свещеното Писание не съдържа учение за човека в същинския смисъл на тази дума, тъй като библейските писатели не изследват човека по философски път. Основоположни за християнската антропология са следните текстове: Бт 1:26–28; 2:7; 5:1, 2; 9:6; Пс 8:6; 138:13; Ек 12:7; Сх 17:1–3; Мт 10:28; 1Сл 5:23; Евр 4:12 и други, които имат значение и за нехристиянската антропология. В много книги на Стария Завет човекът е описан като една цялост, която извършва различни функции. Тази концепция се определя като монистична. Но идейният хоризонт на Свещеното Писание се простира по-нататък. То разкрива духовните измерения на човека като ги отнася към есхатологичното бъдеще: ще се спаси не само безсмъртната душа, но и тялото, с което душата си е служила, ще възкръсне в своето време. Възкресението на човека с душа и тяло има изключително значение за етиката и антропологията, за ценността на човешката психическа цялост.

Античната философия е космоцентрична, а богословието – христоцентрично и антропоцентрично. Именно върху Бога и човека съсредоточават вниманието си св. Василий Велики, св. Григорий Нисийски, св. Григорий Богослов, блаж. Августин, преп. Максим Исповедник и други. Според св. Василий Велики човекът, това е разумната част на душата му, а тялото – съвършен инструмент на душата. Светителят развива т.нар. свещена антропология, в която отношението между Бога и човека е централна ос. Интересни са възгледите и на св. Григорий Нисийски, на блаж. Августин, на св.

Тома Аквински, който се позовава на Аристотел и развива неговата концепция за душата като форма на човешкото тяло. Възгледите на светите отци за човека са разгледани в специализирани български богословски изследвания.

Така наречената "свещена антропология", според която човешката личност е битийно свързана с Бога, посредством Когото може да достигне желаното блаженство (за което говори и Аристотел), е главното основание на Макс Шелер да се противопоставя на биологизирането на човека в съвременната философия.

Нови перспективи за изследване същността на човека се раждат под влияние на Едмунд Хусерл, който подхожда към този проблем чрез анализиране на човешкото съзнание. Едмунд Хусерл установява, че съзнанието е знание (съзнание) за някого, или за нещо, съвместно с някой друг. В съзнанието си човек чувства присъствието на друго по-висше същество, което в хармония с действията на собствената му личност изисква, но императивно. Съзнанието означава, че придобитото от нас знание (истина) се намира в отношение с познаващия субект и с първоизвора на истината. Тази антропологична реалност е послужила и на Мартин Хайдегер, за да изведе следната теза: човекът е "битие в света," но чрез съзнанието си той се различава от физическия свят. Очевидно човекът не може да бъде квалифициран като представител на някой от съществуващите видове битие.

Християнската етика изгражда систематично учение за съвестта (и съзнанието), за произхода и формата им на проявяване, както и за значението им за духовния и нравствения живот на човека. Десетки са библейските текстове, които разкриват психичната ѝ структура; налице са и академични проучвания по тази тема в българската и руската богословска литература.

Как изглежда човекът според възгледите на водещите екзистенциалисти? Начало на това направление поставя Сьорен Киркегор, който диференцира три типа хора, или три фази в развитието на човека: естетически, етически и религиозен. Тук няма да се спираме на естетическото разположение на човека, което е често срещано сред хората. Етическият тип човек се чувства отговорен, когато приема задължения; етическото разположение често се обвързва с религиозното. С. Киркегор приема религиозността на човека за негово най-висше духовно постижение. Пример за особено религиозно раз-

положение към Бога е Авраам, който вярвал абсурдно. При анализането на човешкото битие С. Киркегор и Г. Марсел акцентират върху неговата екзистенциална връзка с Бога.

Много са философските теории за човека; съществуват оптимистични и песимистични, натуралистични и религиозни, дуалистични и пантеистични интерпретации на човешкото битие и други. Някои от възгледите за човека са едностранни дори повърхностни, но въпреки това се установяват и общи характеристики относно статуса на човека в света. Поради това изложеният по-долу извод, който се основава главно на християнската антропология, може да бъде възприет и от привържениците на други концепции за човека.

В християнското богословие човекът се разкрива като изключително същество, което произхожда от Бога и от физическия свят и се стреми към Бога (Ек 12:7). Той е безсмъртен и неговият живот продължава отвъд границите на този свят. Централно място в християнската антропология заема учението за Божия образ у човека (за неговата персоналност) и във връзка с него се изгражда цялата индивидуална и социална нравственост. Личността на човека (неговата персоналност) е носител на нравствено съзнание и е върховна ценност; нейните дела определят смисъла на живота на човека. Но човешката личност въздейства и върху света (върху живота и хората в света), променя го и го усъвършенства, като винаги остава негов духовен център и цел, която продължава своето развитие с оглед на вечността.

5. Богословието и философията могат да си сътрудничат в културния и социалния живот

Въз основа на направения дотук бегъл преглед може да се заключи, че отношенията между християнството и философията са сравнително безпроблемни, но дали е така в действителност, тъй като историческият опит напомня, че между тях са съществували противоречия и съперничество. Основания за подобни действия се свързват главно с претенцията и на богословието, и на философията да бъдат фундаментални и при това – еднакво ценни науки, за да не може човек да отхвърля едната или другата, дори и тогава, когато добре се познава съдържанието както на богословието, така и на философията.

Преди да изясним този въпрос, е необходимо да припомним, че християнското богословие разграничава действията на естествената от евангелската благодат, характера на знанието, което е придобито по рационален път, от знанието – чрез вяра; познаването на Бога чрез физическия свят от богопознанието посредством Божието откровение. Разграничаването, което не означава дистанциране на едната система от другата, има характер и на степенуване на форми, при което богословието зачита философията, но не позволява детерминиране на вярата от рационални фактори. Според учението за естествената Божия благодат, която получава всеки човек за живот и усъвършенстване, и философите и философията са покровителствани от Бога, а тяхната история е част от богочовешката история. Поради това философията може да бъде партньор на християнството и на богословието му.

Да вземем предвид още един много важен фактор, който обуславя връзката между двете. Както предхристиянското естествено откровение, така и евангелската благодат са насочени към цялостния човек – към човека, който едновременно мисли и вярва. Християните са убедени, че светът и човекът са сътворени реалности, а умът на човека е отражение на ума на Бога, Който освен че е извор на истината, е инспираторът и на естественото откровение посредством Логоса сред езичниците, с цел да се развива цялото творение. От това следва, че всичко, което се намира извън новозаветното откровение, извън традициите и опита на Църквата и нейното богословие, не е въвн от Божия промислителен план и не е чуждо за Бога. Именно затова християните не абсолютизират богословието (отнемайки от философията), за да не накърняват връзката между богословието и Бога, а също и да не засягат характера на богословието, което е учение за Бога и действията Му в сътворения от Него свят. Християните знаят, че в света съществува множественост, която е допусната от Бога и, която никой друг освен Бог не може да поддържа в единство и хармония.

От гледна точка на този извод, когато се стреми да придобие рационално влияние над човешкия живот (дори към това да се стреми философска система с най-силно изразена трансцендентна насока), философията не трябва да пренебрегва религията, защото

навсякъде и през различните епохи тя е съществен компонент (през последните две хиляди години за християнството това се отнася във висша степен) на човешкото съществуване. Същевременно ако философията не е философия на религията или естествено богословие (без оглед на неговите форми) то тя не би била добра философия, тъй като не би проникнала дълбоко в предмета на собствените си изследвания. Тук особено важно значение имат следните аспекти:

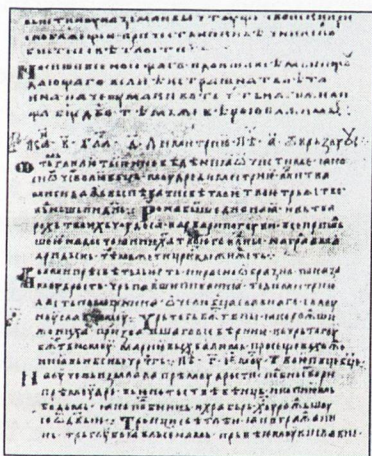
– Първи, ако философията се стреми да проникне в трансцендентното чрез рефлексия, т.е. да бъде размишление за отвъдното, тя не трябва да очаква, че по този път може да стане спасителна (в смисъла, в който се разбира християнската спасителна религия) или пък точна тълкувателка на Божиите действия в света. Неоправдано би било и внушението, че философията може да изпълни мисията на християнството, както и целите на богословието като теоретичен и мистичен синтез на опита на Църквата. И още, ако философията се надява да бъде повече от рефлексия за трансцендентното, повече от естествен посредник между земното и отвъдното, ако желае да бъде маевтика, която въвежда в конкретна битийна действителност (а може би и в конкретна религия), тогава тя би се преконструирала в сложно единство от богословие и философия, синтез от априорна очевидност и Божие откровение, разкрити във философска система, или пък би се превърнала в секуларно богословие. Условните тези в абзаца ни пренасочват към друга тема, свързана с употребата на конкретни термини и с точен анализ на концепцията за съществуващото, тема, която ни препраща към въпроса за хармонията между разума и вярата, на който няма да се спираме тук. Но, след като философията, според своите традиции, се възприема като рефлексия за трансцендентното, то следва да отбележим, че такова размишление едва ли би обхванало и изчерпило знанието за първопричината на съществуващото, макар първопричината да се преживява като основа на съществуващото. От опит знаем, че историчността не е равна на истинската история, конкретната любов е по-голяма от задължението да обичаме и преживяният страх е по-силен от представата за това състояние на човека.

Ако обаче констатацията за теоретичните мащаби на философията и за нейните онтологични способности се отнася към основ-

ните заключения на самата философия, която като основна наука няма пред себе си друга от по-висш порядък (дори само като база за съотнасяне), то тогава философията като наука за духовното отвъд този свят би трябвало да изгражда човека като потенциален боготърсател, да го подготвя да разбира посланието на божествения Логос и да го упътва към Бога като абсолютна личност. Вероятно тези действия са имали предвид християнските писатели, когато са определяли философията като "пропедевтика" за християнството. Може би философията не би претендирала да обяснява смисъла на човешкото съществуване в двете му измерения – и земно и вечно – и да упражнява попечителство или контрол върху него. Ако тя разбира добре основанията си за своето съществуване и неговия смисъл, както и автентичната творческа свобода (знаем че ги осмисля и разбира дълбоко), то тя е рационално обяснение на съществуващото, което насърчава човека да изследва тази действителност и да участва в нейната история. В същото време, по този начин, философията предоставя на човека възможността именно в историята да открие Бога, Който стана човек, живя на земята и обяви Своето спасително учение, което е в основата на богословието.

– Втори, християнството, което се разкрива в своята доктрина, морал и култ, основателно претендира да познава първопричината на физическата действителност и на нейното назначение. Твърдата убеденост на християните, че учението на Църквата е авторитетно само по себе си, е последица от тази двехилядна църковна реалност. Вярно е, че църковното учение не е основен извор на емпирични и рационални знания за философските разбирания на християните, но то е най-високата норма за правилен живот, провеждан според доктрината на християнството. Приемането на плуралистичния характер на философията и на религията като факт, множественост, която не се отхвърля и от християнското богословие, не означава, че синтезът между вярата и знанието (между вярата и знанието у самия християнин) трябва да бъде демонстриран или експериментално доказван. Може би човек трябва да повери цялостния си живот (живот, изпълнен с вяра и знание) единствено на Бога, Който е Бог както на богословието, така и на философията, и Който е неизменно по-високо както от богословите, така и от философите.

А относно богословието, то е необикновен размисъл върху Свещеното Писание и опита на Църквата. По време на такъв размисъл човекът слуша Бога, мисли и пита, макар често пъти да не успява да съгласува смисъла на Божието слово със своето разбиране за този свят и живот. Размисляйки (понякога възниква неразбирателство между човека и Бога), той се старее по-дълбоко да проникне в съдържанието на Свещеното Писание и в делото на Иисус Христос, за да извлече истини, с помощта на които да изгради най-добрата програма за живот на Земята. Размислящият върху Откровението се опитва да си го обясни, да го разбере в неговия най-дълбок смисъл, както и изхождайки от Христовото учение, критично да оцени собствения си светоглед. Именно заради четенето, обяснението и оценяването е необходим размисълът в богословието (или т.нар. философване). Рефлексивното (философско) предразбиране на човека за самия себе си е действие, което подтиква развитието на богословската мисъл и показва, че богословието се различава от Божието откровение. Това "зачеване" на богословието чрез размисъл е не само полезно, но и възможно, защото като послание на Бога Свещеното Писание е насочено към цялостната човешка личност (личност, която мисли и вярва едновременно), което означава, че то трябва да бъде разбирано и с ума, и със сърцето.



Канон за св. Димитър Солунски от св. Методий, препис от XIII в.



Св. Димитър Солунски. Фрагмент от мозайка в едноименната църква в Солун, VII в.

Богословието като знание посредством вяра се изгражда върху два принципа: *auditus fidei* и *intellectus fidei* (слушане на вярата и разбиране на вярата). Чрез слушане на вярата ние се ползваме от даровете на Божието откровение, а самото откровение Църквата предава чрез думи и мисловни форми. Когато говорим за втория принцип – разбиране на вярата – установяваме, че Божията истина като истинска мъдрост е разбираема по един неповторим и закономерен път⁴⁰. В този процес, който води човека към Бога, вярата помага на разума, както и разумът на вярата.

Ако някой, който изучава богословие (а още повече, който изгражда богословска система) не се упражнява да размисля (философства), защото според него това е непотребно, скоро богословието му ще се превърне в морализаторска проповед, от каквата Църквата не изпитва особена необходимост. Задълбочената рефлексия в богословието (философстването) не означава превръщане на богословието в някаква философия, нито въвеждане на философска система в него. Философията резултатно взаимодейства с богословието по друг път, а не чрез въвеждане на свое учение в богословието.

От друга страна, сътрудничеството на философията с богословието не означава, че философията е "слугиня" на богословието, нито пък, че е само дял от една цялост, към която по естествен път е отворена. Богословието също заявява готовността си за диалог с философията и желае да знае за новите постижения в нейните специализирани направления.

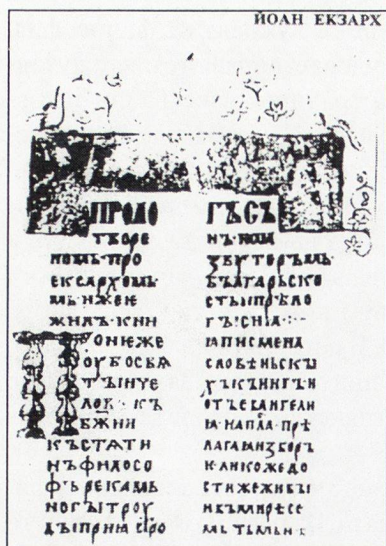
6. Заключителен аспект

Известните модели на отношения между религия и философия показват неправилността на двете крайни позиции: фидеистична и рационалистична. Фидеистите подценяват приноса на ума за вярата на човека (не приемат вярата да бъде изразявана чрез разума), а рационалистите не допускат участие на вярата в познавателния процес. Неправилна е и алтернативата "религия" или "философия", защото погледнато още по-отблизо, такава алтернатива не съществува. По своя произход и цели двата компонента на сложната релация "религия-философия" са съдържателно различни, но като фактори в културно-творческия процес на човечеството, те не се изключват взаимно.

Истина е, че мнозина християни не се нуждаят от философия, защото Свещеното Писание напълно удовлетворява техните духовни потребности. Но университетската традиция изисква богословското знание да бъде систематизирано в наука, което налага логическо и методологическо съдействие на философията и на други науки. В това съгрудничество философията се проявява по два начина: отрицателен – разкрива непротиворечивостта на истината за вярата, и положителен – привежда доказателства за съществуването на Бога и чрез своя логически инструментариум помага за доктриналното изграждане на богословската система. В историята на човечеството философията е била един от интегриращите фактори за създаването на духовната култура и редом с християнството нейната ценност в този свят е неоспорима.

Необходимостта от взаимодействие между богословието и философията се потвърждава и от самата Църква, която от своето начало проповядва Христовото учение с езика на различните народи, с техните езиково-изразни средства и литературни жанрове, а по-късно с помощта на методологични понятия, категории и символи, създава неговата доктрина. По този начин евангелските истини са приведени към съответната степен за разбирането им от необразованите и образованите езичници. Християнското богословие се ползва от традиционната култура и от философията на християнизирания народи, за да им представи по-разбираемо Божията премъдрост.

Срещата на Евангелието с гръцката култура е значимо събитие с положително значение за много народи. Същевременно не трябва да забравяме, че християнството е богооткровена религия, която е трансцендентна спрямо всички култури и философски системи. Елинизмът е само една от многото възможни литературно-философски интерпретации на християнството. Усвоената от Западната църква Аристотелева философия е послужила на някои нейни доктринални направления, но от друга страна – метафизиката на Аристотел не е най-доброто средство за разкриване на божественото знание. Ето няколко примера: старогръцките понятия за време и история не успяват да изразят пълнотата на християнската есхатология; теорията за хилеморфизма трудно се съгласува с представата



Небеса. Синадален препис
от XIII в.

една културна традиция или философска система. Същевременно неговият богооткровен характер не създава дистанция, а обратно – възможности за сътрудничество с философията и културата в обществения живот на хората.

БЕЛЕЖКИ

¹ PG 6, 476, гл. 2, с. 2.

² Пак там.

³ PG 6, 481–488; 489–492, 496–497. За проявите на Логоса у хората пишат Моисей и ап. Павел. Когато съобщавал Десетте Божи заповеди на юдеите, Моисей им припомнил, че съдържанието им е близко до тяхното съзнание (Вз 30:11–14). Истината за присъствието на Бога у всеки посредством неговия естествен нравствен закон е изразил още по-ясно ап. Павел: "Щом езичниците, макар и да нямат Закона (Декалога), по природа вършат законното, те, без да имат закона, сами на себе си са закон..." (Рм 2:14–15). Същото мислят и св. Иринеи Лионски, преп. Антоний Велики, св. Василий Велики, св. Григорий Богослов, св. Исидор Пелусиот, св. Йоан Касиан, св. Йоан Лествичник, св. Исаак Сириец и други.

за динамичната действителност; дуалистичното антропологично учение на Платон и Аристотел контрастира на библейския възглед за единната хармонична човешка личност. Противоположна е и елинската представа за Бога като неподвижна първопричина на света на християнското учение за Бога, Който общува с хората и промисля за тях. Ако християнството и философията си сътрудничат в културният живот, то в областта на доктрината и култа това е немислимо.

По своята същност християнството е единственото богооткровено учение, поради което не трябва да бъде привързвано към нито

⁴ PG 6, 441.

⁵ PG 6, 448–452; 456–457, Апология II, с. 3–4, 7; С. Риболов. Послание до Диогнет – един древнохристиянски анонимен документ. – Духовна култура, 2001, кн. 10.

⁶ Παλαδόπουλος, Στ., Πατρολογία, Αθήνα, 2000, σ. 183; PG 6, 944.

⁷ PG 9, 529–545, Климент Александрийски, Стромати, 7, 16, PG 8, 227–246, Протрептик 11, 12.

⁸ PG 8, 805–813, Стром. 1, 19.

⁹ PG 8, 784–796, Стром. 1, 16; PG 9, 265–276, Стром. 6, 6.

¹⁰ PG 8, 728–732; 717–728; 709–712, Ibid., 1, 6; 1, 5; 1, 2. Умът може да се проявява като лично умонастроение, мислене, чувство, съзнание, дори като разположение на духа. Той избира целите и формите на човешките постъпки, вследствие на което мисленето се разкрива първо като практическа, а след това като теоретическа човешка способност.

За да може умът правилно да ръководи поведението на човека, той трябва да кореспондира с Бога (с Неговия ум). А това се постига по два пътя: първи, чрез изучаване на Священото Писание, където Бог се разкрива: "Аз самият с ума си служа на Божия закон" (Рм 7:25 сл.);

втори, посредством изследване на творението; "Невидимото у Него – вечната Му сила и божествената същност, като се съзерцават творенията Му" (Рм 1:20).

За ценността на ума се говори в много текстове на Священото Писание. Ще приведем само три, които особено ясно илюстрират това:

– "Ще се моля с духа си, но ще се моля и с ума; ще пея с духа си, но ще пея и с ума" (1К 14:15 сл.).

– "Да бъдем свързани в един дух и в една мисъл" (1К 1:10).

– "Възлюби Господа, Твоя Бог, с цялото си сърце и с цялата си душа, и с целия си разум" (Мт 22:37). Най-голямата заповед – любовта към Бога – може да се изпълни само ако човек обича и с ума си. Молитвата, единството между хората и любовта към Бога биха се извършвали успешно, ако духът и умът се единни. С тези текстове може би се признава равнопоставеността между духа и ума.

¹¹ Християнски философи във Византия V–XI в. Превод от гръцки език и встъпителна студия Николай Цв. Кочев. С., 2005, с. 15.

¹² PG 13, 500 sq. Омилия върху Йеремя 19, 14.

¹³ PG 31, 163–618.

¹⁴ PG 31, 546–590.

¹⁵ Цоневски, И. Патрология. С., 1986, с. 241–248.

¹⁶ PG 36, 508–509.

¹⁷ PG 90, 1388.

¹⁸ **Кочев, Н.** Цит. книга, с. 61, 67.

¹⁹ Пак там, с. 48, 49, 51, 55, 64, 65, 73.

²⁰ Енциклика "Вяра и разум" (Fides et ratio) на папа Йоан Павел II, превод от латински Георги Каприев, с. 27–29.

²¹ **Панчовски, Ив.** Философски и богословски концепции на св. Константин-Кирил Философ. ГСУ "Св. Климент Охридски", ГБФ, Т. 2, Нова серия, 1995, с. 232.

²² Пак там, с. 235, 244.

²³ Енциклика..., с. 63.

²⁴ **Платон.** 1. Диалози. Евтифрон, С., 1979; Държавата. Втора книга. XVIII–XX. Превел Ал. Милев. С. 1975.

²⁵ **Kaminski. S.** Definicja religii a typu nauk o religii. Roczniki Filozoficzne, 1984, 22, s. 103–106.

²⁶ **Keilbach, W.** Atheisme et phenomenologie: N. Hartmann. – W: L` Athéisme dans la philosophie contemporaine. Т. II, Vol. 1, Paris 1970, p. 503–510.

²⁷ **Hartmann, N.** Ethik, Berlin – Leipzig, 1935, S. 60.

²⁸ Ibid., S. 737; **Schuster, J. B.** Die Antinomien zwischen Moral und Religion bei Nicolai Hartmann und die idee der Gottesebenbildlichkeit, Scholastik, 1959, S. 240–244.

²⁹ **Newmann, J. H.** Logika wiary. Wwa, 1996, s. 107–111, 334.

³⁰ **Hartmann, N.** Цит. съч., с. 740–743.

³¹ **Имануил Кант.** Сочинения в шестих томах. М., 1964, Т. 4 (1), с. 6–7.

³² Пак там. Т. 3, с. 95. Под "знание" И. Кант вероятно разбира мнимото знание на догматичната философия, а може би и на естественото богословие, които превръщат вярата в знание и ѝ отнемат основното значение.

³³ Пак там. Т. 4 (1), с. 499.

³⁴ Пак там, с. 315.

³⁵ Пак там, с. 454–457.

³⁶ Пак там, с. 481.

³⁷ Пак там, с. 6.

³⁸ **Kirkegard, S.** Bojaźń i drżenie, tłum. **J. Iwaszkiewicz.** Wwa, 1969, s. 78.

³⁹ **Haring, B.** Świętość a dobro. Wzajemny stosunek religii i moralności, Poznań, 1963, s. 61–71.

⁴⁰ Енциклика..., с. 740–743.