

**ГАЛЯ ЙОРДАНОВА**

**КРАТЪК НАРЪЧНИК  
ПО ХРИСТИЯНСКА ЕТИКА.  
ЧАСТ I**

**ШУМЕН  
2013**

**Рецензенти:** проф. д.теол.н Димитър Киров  
проф. дин Иван Карайотов

**Отговорен редактор:** проф. д.теол.н Димитър Киров

**Коректор:** проф. д-р Ивайло Петров

ISBN 978-954-577-679-3

Университетско издателство „Епископ Константин  
Преславски”, Шумен, 2013

## **СЪДЪРЖАНИЕ:**

<b>УВОДНИ</b>	<b>4</b>
<b>БЕЛЕЖКИ.....</b>	
<b>I. ПОНЯТИЕ ЗА НРАВСТВЕНОСТ. ПРЕДМЕТ</b>	<b>5</b>
<b>И ЗАДАЧИ НА ХРИСТИЯНСКАТА ЕТИКА.</b>	
<b>ИЗВОРИ.</b>	
<b>II. АНТРОПОЛОГИЧНО ВЪВЕДЕНИЕ В</b>	<b>12</b>
<b>ХРИСТИЯНСКАТА ЕТИКА.....</b>	
<b>III. ФИЛОСОФСКО ЗНАНИЕ ЗА ЧОВЕКА.....</b>	<b>16</b>
<b>IV. БОЖИЯТ ОБРАЗ У ЧОВЕКА.....</b>	<b>30</b>
<b>1. Старозаветният възглед за човека.....</b>	<b>30</b>
<b>2. Новозаветното разбиране за човека.....</b>	<b>33</b>
<b>V. ТРАДИЦИОННА АНТРОПОЛОГИЧНА</b>	<b>37</b>
<b>ПОСТАНОВКА - ТЯЛО И ДУША.....</b>	
<b>VI. ОСНОВНИ ЕТИЧЕСКИ КАТЕГОРИИ.....</b>	<b>44</b>
<b>1. Нравствена потребност и нравствено чувство.</b>	<b>44</b>
<b>2. Нравствен закон.....</b>	<b>51</b>

## УВОДНИ БЕЛЕЖКИ

Предлаганото учебно пособие обхваща въпроси от дисциплината *Християнска етика*. Тематично съдържанието обхваща по-важни теми от основните дялове на нравственото богословие, посредством които може да се изгради устойчив християнско-етически светоглед, приложим в социалния живот.

В методологически план в края на всяко тематично изложение са заложили задачи за самоконтрол на студентите. За тяхно улеснение е посочена и литература, която дава допълнителна информация по тематичната проблематика в помагалото.

Настоящото учебно помагало е част от замислен по-голям труд, основната идея на който е да представи християнското учение за морала въз основа на Свещеното Писание, светоотеческата литература, веровите истини и опита на Църквата. В първата част са разгледани предмета, задачите, изворите на християнската етика. Акцент се поставя върху антропологичното въведение в нравственото богословие. Представени са основоположителни етически категории като нравствена потребност, нравствено чувство, нравствен закон.

## **ПОНЯТИЕ ЗА НРАВСТВЕНОСТ. ПРЕДМЕТ И ЗАДАЧИ НА ХРИСТИЯНСКАТА ЕТИКА. ИЗВОРИ**

Нравствеността лежи в сферата на човешката дейност. Най-общо тя се определя като съвкупност от норми за човешкото поведение в обществото. Чрез нея се изразява поведението на човека в социума и проявените духовни качества.

Християнската нравственост е живот в Христос, живот по Божия закон. Тя е дълбоко-съзнателно, деятелно и свободно осъществяване на човека в своя живот на нравствените изисквания.

За да разберем значението на науката нравствено богословие е необходимо да се изясни понятието за нравствена ценност.

Нравствените ценности изграждат ценностната система на човека. Чрез тях се мотивира поведението на личността. Ценностите са изразител на връзката между възгледите и убежденията на личността като предизвикват активността на личността. Нравствените ценности характеризират мотивационната сфера у човека, както и нейната насоченост. Съдържанието им се свързва с общочовешките идеи, норми, принципи за нравствеността, за красотата, за отношението на човека към себе си и към обществото.

Християнската етика<sup>1</sup> е научно-богословска дисциплина от сферата на систематическото богословие, която излага в определен ред православното християнско учение за нравствеността. Представя се учението за нравствената природа на човека, за богооткровения нравствен закон, както и за нравствените задължения на християнина според учението на Исус Христос.

Човекът, търсещ спасение, просветен от вярата, е длъжен да има знание за това, какво изисква от него християнската вяра, как трябва да живее и да действа като християнин.

Това знание може да бъде придобито чрез четене и слушане на Божието слово, на светоотеческите писания, четене на жития на светците, в общение с Църквата. Необходимо е също така човек да бъде запознат с правилата на християнския живот. Правилата на живота в този случай леко могат да бъдат усвоени и прилагани.

Систематическото изложение на учението за християнския живот е необходимо, защото много от правилата за християнски живот, идват до сведения по частен път и затова се допуска многообразие на техните тълкувания, а по този начин се изпуска главното в религиозно-нравствения живот. Затова

---

<sup>1</sup> Другото название на науката е нравствено богословие. Според епископ Герасим подобно название е неточно, защото, от една страна, то означава нравствено учение за Бога и би следвало да има и обратното учение за Бога, а подобно учение не може да има. От друга страна, науката няма за главен предмет Бог, а учението за човека и неговото отношение към Бога. – **еп. Герасим.** Православна християнска етика. Синодално издателство, София, 2005, с. 10.

подобни отклонения лесно се предотвратяват чрез пълно представяне на християнското нравоучение.

Християнската етика се занимава с теоретичното обосноваване и осмисляна не нравствените ценности. Тя се основава на Божието откровение и разглежда християнската нравственост като изпълнение и крайна цел на естествената нравственост, характерна за всеки човек, изискваща нейното усъвършенстване и развитие. Християнската етика се основава върху съборната вяра на Църквата в божественото призвание на човека.

Науката за християнската нравственост подпомага формирането на висока нравствена култура у християните в условията на съвременните предизвикателства към вярата днес. По този начин християнската етика като дисциплина обхваща две неща: теоретично разглеждане на фундаменталните общочовешки базиси на нравствеността и изучаването на конкретното приложение на етичните норми в християнския живот.

Християнската нравственост има изключително важно значение за оформянето на богословските възгледи за природата на човека, за назначението на човешката личност, за нравствения идеал, постиган от човека чрез обожението и светостта

Християнският морал като дисциплина излага в систематичен порядък понятията за основните категории на етиката в техния библейско-богословски аспект. По този начин се оформя светогледни предпоставки и теоретична основа за църковно благочестие.

Християнската етика, изхождайки от учението на Иисус Христос, определя, с една страна, същността, висшия смисъл и крайната цел на човека-християнин, а от друга страна, указва на пътят, по който трябва да върви християнина за постигане своето предназначение. По този начин християнската етика е наука, която излага в систематически ред учението за нравствения живот на човека, такъв, какъвто трябва да бъде според Божиите закон, разкрити в Откровението и учението на Църквата.

Следователно предмет на християнската етика е християнската нравственост и нравствените задължения на християните (обща и частна). Задачите на науката се обуславят от нейния предмет. Една от задачите е да се посочи същността на християнската етика, да се разкрият елементите на нравствеността и да се посочи процеса на нравствения живот на християнина, като посочи общите му длъжности, а от друга страна – да представи конкретните нравствени задължения на християнина.

В основата на нравоучението стои идеята за спасението на човека (сотерология). Целта на живота на християнина е спасението, а целта и задачата на нравственото учение е да изясни пътя към спасението, пътя за следване на Христос.

За да не бъде само теоретично учение, но да има жизнено-практичен характер, християнската етика трябва да съединява теория и опит. Това нравоучение използва богатата съкровищница на



светоотеческите писания, примери от живота на светците и подвижниците<sup>2</sup>.

За по-пълното изследване на нравствеността много подходящи са методите на самопознанието, самонаблюдението и наблюдението. Чрез тях човек прониква в собствените си духовни дълбини и в характерните особености на други хора. При анализ на данните от самопознанието се прилага методът на сравнение. Този метод има главно приложение при изследване на Свещеното Писание за верифициране истинността на данните на самопознанието в сферата на нравствеността. При разглеждане на въпроси от областта на нравствеността християнската етика си служи с индуктивния и дедуктивния метод. С цел оформяне на последователна система от знания в науката за нравствеността се използва методът на систематизиране. Чрез него всички нравствени истини се представят в една система, която показва естествената връзка между тях – те взаимно се поясняват и допълват.

Християнската етика разглежда нравствеността като изпълнение на естествената нравственост, присъща на всеки човек, изискваща усъвършенстване и развитие.

Науката за християнската нравственост използва доста източници, като на първо място се посочват Свещеното Писание и Преданието на Църквата. Има и други източници, коти не са свързани с Божието откровение.

Основен извор на християнската етика е Свещеното Писание на Стария и Новия завет. То дава

---

<sup>2</sup> Вж. **Стефанов, Ст.** За светите мощи. София, 2011, с. 39-56.

богооткровени правила и светли образци на нравствен живот. Важни положения на християнската нравственост са представени в Евангелието според св. апостол и евангелист Матей от пета до седма глава и в Посланията на св. апостол Павел. Цялото Свещ. Писание се явява като основа за оценка и изяснение на данните на човешкото съзнание относно нравствените прояви на човека. Както пише апостол Павел: „ Всичкото Писание е боговдъхновено и полезно за поука, изобличаване, изправяне и назидавано в правдата, за да бъде Божият човек съвършен и годен за всяко добро дело” (2 Тим. 3:17).

Друг извор е Преданието на Църквата. То е най-обширният източник. Тук се отнасят догматическото учение на Църквата, нравствено-екзегетическите съчинения на св. отци и учители на Църквата, агиологията, каноническите определения и богатата аскетическа литература.

Християнската етика се базира върху основните доктринални положения на догматическото богословие. Изучават се Божиите действия по отношение на света и човека. Християнската етика анализира както действията на Бога, така и действията на човека. Посочва се на човека как да конкретно да постъпва в съответствие с Божието призвание.

Обширен материал християнската етика черпи от нравствено-екзегетическите съчинения на св. отци и учители на Църквата. В техните творби изясняването на нравствения смисъл на свещения

текст се преизпълва с дълбочина и с църковен авторитет.

Агиографската литература предоставя паметници с изключителна ценност на представените в тях нравствени примери от живота на светците, които възплъщават в своя живот Христовия евангелски нравствен идеал.

Наследството на Църквата в областта на омилетиката съдържа изобилен материал, включващ практическия пастирски опит от религиозно-нравственото възпитание на членовете на Църквата.

От източниците, които не са свързани с Божественото откровение, е необходимо да се посочат философската и приложна етика, които имат важно научно и методологическо значение.

Интерес за християнската етика представляват философията, медицината, биологията, психологията и социологията.

### **Литература:**

**Герасим, Бранички, епископ.** Православна християнска етика. София: Синодално издателство, 2005.

**Карамихалев, Й.** Записки по православна християнска етика. София: СамИздат, 2010.

**Киров, Д.** Структура и граници на християнската етика. София: Унив. изд. "Св. Климент Охридски", 2010.

**Мандзаридис, Г.** Християнска етика, Т. I. София: Изд. Омофор, 2010.

**Мандзаридис, Г.** Християнска етика, Т. II. София: Изд. Омофор, 2013.

**Платон, архимандрит.** Православно нравствено богословие. София: Омофор, 2001.

**Стефанов, Ст.** За светите мощи. София, 2011, с. 39-56.

### **Задачи:**

1. Определение за нравственост.
2. Защо е необходимо систематично изложение на учението за християнската нравственост?
3. Дайте определение за християнска етика!
4. Какъв е предметът на християнската етика?
5. Цел и задачи на науката християнска етика.
6. Задачи и методи на науката.
7. Кои са изворите на християнската етика!
8. Направете кратка характеристика на отношенията между християнската етика и другите науки!

## **АНТРОПОЛОГИЧНО ВЪВЕДЕНИЕ В ХРИСТИЯНСКАТА ЕТИКА**

Етическите изследвания и нравствения опит показват, че нравствеността е най-ярката проява на човека, посредством която се разкрива същността на човешката личност. Персоналност и нравственост са неразделно свързани у човека. Битието на човека се проявява чрез поведението му, а смисълът на морала може да се разбере само в контекста на

антропологическите знания и в светлината на човешката психо-физическа битийност. Единствено етиката се докосва до най-дълбоката същност на човека, до битийната му връзка с Бога, от която се обуславя достойнството на човека на земята и участва му във вечността.

Много важен е въпросът за мястото на антропологията за правилното осветляване на нравствеността. Всички сериозни етически съчинения са предшествани от антропологически встъпления. Този подход свидетелства за интереса и насочеността на етиката към конкретния човек, към формирането му в нравствена личност.

От всички съществуващи етически учения християнската етика изцяло се основава на знанията за човека като сътворен но Божий образ, изкупен от Иисус Христос и призван за вечен живот. В този контекст е разбираемо, че за богословската антропология централна е темата за богообразността на човека (Бит. 1:26-27). Също така антропологията засяга знания от учението за грехопадението на първите хора, от боговъплъщението и от изкупителното дело на Иисус Христос.

Християнската антропология се разбира като учение за духовно общ ние и за творческо взаимодействие на Бога с човека. Същността на човека се разкрива във връзката му с Бога в неговото богообщение и следването на Иисус Христос в обсега на благодатните действия на Св. Дух.

Отправна точка в християнското учение за човека е учението за Бога и отношението Му към човека.

Шлинк в „Границите на богословската антропология” посочва, че не е възможно да се създаде пълно антропологическо учение за човека дори да бъде включена цялата догматика в това.

Антропологията включва сътворяване на човека, грехопадение, изкупление и духовно усъвършенстване, Божиите действия в света, възраждащите действия на Св. Дух. Е. Брунер завършва своето антропологично изследване „Човекът в противоречие” със сбита препратка към възродения в Исус Христос човек. Противоречието между грешния и оправдания човек е преодоляно.

Не е достатъчно за православната антропология само библейско-богословското учение за човека, която се ограничава само с антропологичните възгледи на библейските автори, с тяхното тълкуване и обобщаване. Много ценен е систематично-антропологическият анализ. Антропологията се нуждае от детайлно изследване на човешката същност, от систематизиране на знанията за човека и от аналитична оценка на значението им за етиката.

Системно-конструктивна антропология включва библейско-богословските знания за човека и се основава на тях.

В своята спасително-просветна и социална мисия Църквата се нуждае от пълно и разбираемо от нашите съвременници учение за човека, учение, което не е изкуствено и некомпетентно формирано.

В християнското учение за човека трябва да се внесе разбираемост: да не се пропусне богообразността и специалното назначение на

човека, и да не се гради антропологическото учение с грехопадението, и да се изоставят следващите важни събития: изкупление, възкресение и вечен живот.

Християнското учение за човека е необикновено. Не може да се сравнява с никое друго. То ги превъзхожда, защото описва у човека греха, вината, нравствения упадък, но същевременно говори единствено за достойнство и чудното величие на човека;

В първата книга на Св. Писание е записано е записано свидетелства за сътворението на човека по Божий образ и Божие подобие (Бит. 1:26-27), разкрито е и назначението и призиванието на човека. В последната книга на Св. Писание се говори за новото време, за отварянето на голямата книга със седем печата, за тези, които са желяели да я отворят, и за тези, които са плакали, защото не са могли да я отворят (Откр. 5:9-10). Този образ на човека, за който е писано във всички книги на Библията – образът на сътворения и образът на усъвършенстващия се човек, трябва да бъде изяснен пълно и задълбочено.

Проблемите в християнската антропология се отнасят към самия човек, към собственото му съществуване, а не към нещо друго, което е по-далече от човека, напр. – строежа на вселената, развитие на икономиката и др. към последните проблеми човек може да се отнесе с безразличие, но във връзка със себе си е длъжен да знае кой е, какво е длъжен да извърши и за къде се придвижва? Църквата, християнската антропология и нравствено учение, да разкриват достойнството му в този свят и да предпазват хората от грешни възгледи за човека.

На въпроса – от къде идва човекът, за къде отива и какво е назначението му, предлагат пълен и изчерпателен отговор антропологията и етиката в системата на богословската наука. Този отговор може да бъде изложен в следната теза: човекът е сътворен по образ Божий, удостоен е да бъде съработник на Бога, призван е към съвършенство и вечен живот (Човекът е богообразен).

## ФИЛОСОФСКО ЗНАНИЕ ЗА ЧОВЕКА

Същността на човека в системата на философията изучава същността на човека и неговото място в света, назначението и целта на неговото съществуване. Според изходните постановки тя се дели на емпирична антропология и метафизична антропология. Емпиричната антропология се изгражда въз основа на резултатите от изследванията на природните науки (К. Леви-Строс, Пиер Тейар де Шарден). Метафизичната антропология има за своя основа знанията за човека в определени философски системи (М. Хайдегер, К. Ясперс).

Самият термин „антропология” се появява доста късно във философията. В 1501 г. лайпцигския магистър Магнус Хунд публикува книга със заглавие: „Anthropologium de hominis dignitate, natura et proprietatibus”. През 1594 г. Отто Касман написва „Psychologia antropologica”, втората част на книгата се излива със закъснение от две години. Историята на философската антропология като дисциплина може да се проследи в немската академическа философия



до края на XVI век. Но в края на XVIII век във философската антропология настъпват своеобразен „пробив”. По тази проблематика важно място заема кантовската лекция „Антропология в прагматическо отношение” (1772-1773). Предметът на тази лекция е човекът, който заедно с реалния свят, в който живее, е длъжен да се държи подобаващо, а за това поведение той носи и името човек.

Антропологията представлява един вид жизнена философия, която с помощта на метафизични формули се опитва да разбере човека в неговата екзистенция. След Кант и други немски философи като Фойербах, Фихте, разбират под антропологическо знание специфичната същност на човека и неговите особености на физически, психически, моралния и духовно-културен живот.

Заедно с тези характерни за немската философия идеи, има и други направления в Англия и Франция. В тази връзка е необходимо да се споменат и философията на морала, която при изучаване на нравствеността на човека много често стига до скептични изводи. В 1580 г. Монтен, изследователят на философията на морала във Франция, публикува своите „Опити”, след които по-късно ще последват размишленията, мислите и афоризмите на Ларошфуко. В Англия граф Шефтсбъри пише „Моралисти”, насочен срещу трактата на Хомас Фобс „За човека”. Тази традиция по-късно ще се развие в дисциплината „културна антропология”.

Идейното обръщане към натурализма в края на XIX век и началото на XX век, води до

обсебването на понятието антропология от емпирическите и социални науки, и особено като биологията, генетиката и науката за расите. През 1927 г. феноменологът Макс Шелер (1874-1928) в работата си „Положението на човека в космоса” възражда понятието антропология в неговото истинско значение. Това произведение на Шелер, заедно с неговата известна работа „Човек и история”, кара отново да се осъзнае антропологията като философска дисциплина. След това, Шелер, както и другите след него, решават да утвърдят, че в известен смисъл „всички централни проблеми на философията се свеждат към въпроса за това, какво е човек и какво метафизическо положение заема той в битието, света и Бога”.

Важният тласък на философските произведения на Шелер е свързан с това, че въпросът за човека престава да се разглежда като априорно философски и е длъжен да бъде върнат на философията. От работата на Макс Шелер следва, че независимо от огромното количество знания за човека, все още не е изяснена концепцията за човека. Човечеството в многобройните изследвания за човека е изгубило самият човек. Малко по-късно се появява друго фундаментално произведение по философска антропология, което за разлика от съчинението на Макс Шелер, много късно привлича внимание. Става въпрос за антропологията на Хелмут Плеснер. Същото може да се каже и за публикуваната за излязлата от печат в 1927 г. книга на Мартин Хайдегер, която дава своя принос в развитието на тази дисциплина, въпреки, че Хайдегер да отрича

всякакво „антропологическо” тълкувание на своята книга.

Терминът „философска антропология” обикновено се разбира в два смисъла: 1) в широк смисъл това е философско учение за природата и същността на човека; 2) в тесен — това е направление в западноевропейската философия (главно немска) от първата половина на ХХ век, водещо началото си от идеите за жизнена философия на Дилтай, феноменологията на Хусерл и други, която се стреми към създаването на общо изследване за човека чрез използването и тълкуването на изследванията на различни науки като психология, биология, социология, религия и др. Класици на съвременната философска антропология са Макс Шелер и Хелмут Плеснер, които през 20-те години на ХХ век оформят новия облик на философската антропология, която има предистория в немското философстване върху човека в епохата на Просвещението.

Въпросът „Какво е човекът?” се явява фундаментален въпрос във философията. В най-ранните паметници на философската мисъл достигнали до нас е представен въпросът за човека: от къде идва и накъде се отправя. В древногръцката философия два класически философа – Платон и Аристотел – са развили най-пълно теориите за личността, в какво отношение един към друг се намират човешкото тяло и дух; какво означава човек да е духовно и мислещо същество; как е съотнесен човека към другите живи същества. Подобни въпроси занимават Платон и Аристотел. Наред с теориите на

тези философи, се появяват и други философски традиции, например като школата на стоиците. Посочените подходи за разбиране на човека, появили се още преди Рождество Христово, способстват за оформянето на юридическото понятие за субектното право в правото на римското културно пространство.

Ранното християнство дава насоки за търсене отговор на най-важните въпроси за човека. Без християнската концепция не е възможно да се дадат правилни отговори на въпросите за същността на човека, за отношението му към други хора и към Бога. Влиянието на ранното християнство в духовната история на човечеството най-отчетливо се изразява при християнските философи като блажени Августин и Боеций, чиито разбирания за личността налагат отпечатък на философско-теологическите произведения на следващите епохи.

Човекът винаги се е интересува за смисъла на живота, за своя произход. Всяка религиозно-философска система по свой начин разрешава въпросът за връзката между душата и тялото, проблема за смъртта и безсмъртието, за ценностите в живота.

Започвайки от Протагор, който казва, че човекът е мярка на всички неща, и Сократ, изискващ от човека да познава себе си – философията стъпка по стъпка задълбочава и конкретизира представите за човека, като ползва постиженията на естествените и социални науки.

Едни мислители смятат човека за уникално същество, най-изумителното творение в света. Например, френският философ П. Тейар де Шарден

смята човека за „ос и връх на еволюцията”. Други утвърждават, че човекът е уникално явление, той постоянно се усъвършенства физически и интелектуално. А трети, например немският мислител А. Шопенхауер, вижда в човека „природна халтура”, нейно жалко потомство, притежаващо неизброими пороци, а заради това лишен от бъдеще.

В древногръцката философия при разработката на проблема за човека може условно да се различат два периода. През първия (досократически) период човекът се е разглеждал като част от космоса и подчинен на неговите закони. Неговия живот, съдба са определят от космически процеси.

През втория етап, свързан с дейността на софистите и Сократ, става обрат в разбирането за същността на човека. Човекът се разглежда като активно и творческо същество, осъзнаващ своите разнообразни способности.

Платон поставя акцент върху двойственият характер на човека, смятайки, че той се състои от две начала – духа и тяло. Тялото е тъмница за душата, а душата – безсмъртна същност, имаща природен произход. Според Платон, въпреки че същността на човека се определя от душата, то и телесните характеристики имат своето значение.

Аристотел разсъждава по друг начин за човека. Той веднага отхвърля идеята за божествеността и безсмъртието на душата. Като характеризира човека, Аристотел го определя като „политическо същество”, реализиращ своите

способности в държавата. Именно социалността отличава човека от животните.

Особено внимание Аристотел обръща на активната същност на индивида. Активността – това е сферата на самореализация на личността. Добрите качества или благите намерения не могат да се реализират, ако човек бездейства.

Значителен принос в представите за мястото и ролята на човека в света внася християнството. В него се утвърждава сътворяването на човека по „образ и подобие Божие”. От тук следват много важни следствия. Първо, след като човек е подобен на Бога, той се възвисява над останалата природа. Човекът е част от свръхприродния, божествен свят, където ще се върне. Второ, като „подобие на Бога” човек има свободна воля и разум, за да различава добро и зло. Трето, човек е надарен от Бога с тяло и душа. Нещо повече човекът има възможност за спасение чрез Иисус Христос и наследяване на вечен живот. Актът на боговъплъщението е основание за безсмъртно съществуване в божествения свят. Тази идея в християнското учение в течение на годините оказва влияние върху формирането на ценностните принципи за разбирането на самостоятелността и активността на личността, характерни за европейската култура. Човекът, надарен със свободна воля, трябва сам да определи мястото си в света и творчески да реализира себе си – това са мотивите на Просвещението. Вече се цени съзидателната и творческа дейност, която прави човека господар над природата. Акцент се поставя ценността на отделната

личност, нейната уникалност, своеобразие и оригиналност.

На първоначалната идея на греховност на човека и аскетизъм Възраждането противопоставя идеята за вродения стремеж на човека към добро, щастие, съвършенство. Такъв подход за разбиране на същността на човека е развит и задълбочен в Новото време, когато главен критерий за човека е разумността. Например, Декарт смята, че човек – носител на две начала – душа и тяло, е „мислеща субстанция”. Като телесно същество човек е подчинен на механистичната причинна закономерност. От друга страна, човек, имащ индивидуална душа, се явява независима и затворена в себе си субстанция, притежава свободна воля и разум, способен е на творческа дейност въз основа на усъвършенстването на своя разум.

Тази мисъл е развита в немската философия от Имануел Кант, който смята, че волята позволява на човека да действа въз основа на своите цели, поставени от разума. Само така се постига свободата, т.е. независимост от определящите причини за сетивно възприемане на света. Свободата води началото си само от разума на човека и не е обусловена от природна необходимост. Зачита само вътрешните правила на ума с висшия нравствен закон.

Идеята за активната творческа воля на човека получава мащабно развитие във философията на Георг Хегел, който първи подчертава ролята на труда, практическата дейност във формирането на психиката на човека. Според Хегел човекът е

социално същество, включено в системата на обществените отношения – правови, морални, политически, икономически. Именно в тази система се реализира потребността за свобода, която според Хегел, се отличава от произвола по това, че е ограничена в рамките на правата и собствеността. Частната собственост е условие за лична свобода, и затова в условията на робовладелство и феодализъм свободата на човека е невъзможна.

Единственият материалист в немската класическа философия Лудвиг Фойербах създава антропологическа концепция, в която на първо място се поставя човека. Неговата същност е единство на тяло и дух, които са неразривно свързани и зависят един от друг.

Определящото свойство на човека – стремежът към щастие, Фойербах разбира като безпрепятствено удовлетворение на индивидуалните потребности. Но щастието е непостижимо в изолация. А любовта към себе си е предпоставка за любов към другите. Всеобщата любов между хората трябва да замени любовта на човека към Бога, като по този начин се позволява да се създаде общество, където всички са щастливи.

В посткласическата философия, независимо от многото концепции, изобщо се променя представата за човека. Ако по-рано са се стремили да разберат неговата същност, то посткласическата мисъл или изцяло се отказва да разбере същността, или я смята за изгубена, и преди всичко вследствие на съществуването (екзистенциализъм, отчасти неофройдизма). Човекът, както показват



философските събития на XX век, наистина не притежава непроменлива същност, т.е. невъзможно е да се отдели едно качество или свойство, което да изразява в най-голяма пълнота неговата самобитност и феноменалност. Освен това, нещото, което окончателно да определи човека, трябва да бъде това, което е обект на размисъл. Човекът не може да изучава себе си като обект сред други обекти. Той винаги е „обременен” с културни и исторически предразсъдъци, и това как разбира себе си в много случаи зависи от условията на мястото и времето. Въпреки всичко философията се стреми да намери нещо общо като основание на човечността, присъща на всички хора от всякакви епохи и култури. Така в края на XX век се появява особено антропологично направление във философията (М. Шелер, А. Гелен), които си поставят за задача да направят програма за изучаване на човека, която да са синтезирани естествено-научните, хуманитарни, социално-етически и философски подходи.

Във философската антропология особено се открояват **биологическата, психологическата и религиозната концепции за човека**. Най-известен представител на биологическата концепция за човека е немският философ Арнолд Гелен. Той смята, че човек е биологически неспециализирано животно, което не му позволява да води чисто естествено съществуване, а неговият интелект и живот са обусловени от телесно-анатомически особености. Физиологическия недъг на човека, по мнението на Гелен, се явява стимулатор на неговата активност,

представляваща компенсация на неговата биологическа неспециализираност.

Според Гелен животът на човека се регулира от три основни инстинкти: 1) загрижеността за потомството; 2) възхищение пред жизнената и страдание пред гинещата природа; 3) безопасност. Именно на тази основа се формират стабилните черти на индивидуалния характер. От загрижеността за потомството се оформя хуманизма. От възхищението и състраданието – потребителството, а от инстинкта за безопасност – формира се етиката. Законът и редът пораждат държавата. Социалният статус на човека се определя от преференциалното развитие на един от инстинктите.

Друг представител на биологическата концепция е австриецът Конрад Лоренц. Той смята, че биологическата природа на човека се определя от комплекс от инстинкти, регулиращи храненето, размножаването, дишането.

Според Лоренц основополагащ инстинкт е агресията. Тя е присъща и на животните, и е вродено качество. То се проявява в социалните отношения на хората. Всяко отклонение от общоприетите норми на общуване, предизвиква агресия, затова хората трябва да следват установените норми. Това става възможно не само чрез всевъзможни забрани – табу (правови, нравствени, религиозни), но и чрез възпитателни методи.

Психологическата концепция най-пълно е изложена в творчеството на Зигмунд Фройд и на неговите последователи, създали теорията на психоанализата. В основата ѝ стои тезата за „вечната

война” между дълбоко скритите в индивида несъзнателни психически сили и обществените норми и правила за поведение на хората в обществото, които препятстват реализацията на света на несъзнателното. Доколкото съзнанието и несъзнателното постоянно си противоречат един на друг, дотолкова човек винаги се намира в състояние на конфликт, понякога дори в непоносими условия. Според Фройд причина за това е развитието на културата, което води към повишаване на ръста на неврозите и на нещастните хора, към увеличаване на чувството за вина, отказ от собствени желания. Културата се явява като забранителен механизъм и затова човек я ненавижда, т. к. „пречи” за осъществяването на неговата същност.

Виден представител на религиозната концепция за човека през XX век е френският учен Тейяр де Шарден.

Учението за човека, създадено от този мислител, се основава на важният за християнството принцип за божественото сътворяване на човека. Обаче този принцип се разглежда не в традиционното разбиране. Актът на творението представлява процес на дълга еволюция на вселенското начало. Тази дейност преминава през три равнища: 1) физикохимичен; 2) биологичен; 3) психосоциален, обхващащ възникването на обществото и социалните институции. Човекът се представя като заплануван резултат на тристепенната космическа еволюция.

Ако традиционното католичество смята, че Бог създава света още до появата на човека, и неговата негово задължение е да се възхищава и

преклоня през това съвършенство. То Тейар де Шарден смята, че процесът на творение на света не е завършил и продължава. И в този процес за човека има необозримо поле за действие. Достоинството на човека се определя от неговия дял в процеса на творение на света, осъществен чрез труд и работа. Затова работата не се явява наказание за човека поради греха му, а е важна нравствена задача. Безделието, празнословието, пасивността са зло.

Чрез тези свои концепции Тейар де Шарден един вид модернизира християнството, като се отказва от редица догмати, за което е изгонен като преподавател от Католическия институт.

Най-много разработвана проблематика в изучаването на човека е въпросът за неговия произход, дори и в наши дни споровете продължават. Оформят се две принципни решения: едното, има свръхестествена основа, т.е. човекът е сътворен от Бога; другото – на естествена основа – човекът е продукт на природната еволюция. Основоположник на подобен възглед е Чарлз Дарвин, който първи обръща внимание на близостта на човека с маймуните. Той излага своите възгледи в труда си „Произход на човека и полов подбор“ (1871 г.). Според тази теория фактор за очовечаването на древния животински предтеча се явява не само природните явления, но и процесите на социалния план.

Ако се разглежда човека като биосоциално същество, то непременно възниква въпроса за съотношението на природното и общественото в него, за тяхното влияние един на друг, за тяхното

единство. По този въпрос във философията има две гледни точки: 1) биологизаторска, която смята, че природните качества са определящи в развитието на човека; 2) социологизаторска, тръгваща от това, че водещо начало в човека е социалността, т.е. обществената среда, в която живее.

Съвременната наука различно оценява биологическите възможности на човека. Едни учени смятат, че неговата наследствена система е толкова съвършена, че му позволява да се адаптира към всякакви природно-климатични и социални условия. Затова човек може да води пълноценен живот.

Други, смятат, че човек като биологичен вид, е изчерпал своите природни потенци, и е започнал застой и физическа деградация, изразяваща се в повишаване на едни функции и органи и минимализация на други. Причина за това е, от една страна, комфортната среда на живот, която подтиска действието на закона за естествения подбор, а от друга – постоянното нарастване на стресовите ситуации.

Трети, напротив, смятат, че човек е млад биологически вид, в който има потенци за развитие, осъществими чрез генното инженерство.

Социологическият подход към човека се налага още през XVII век, особено пълно е разработен от френските материалисти. Според него същността на човека е съвкупност от всички обществени отношения. Човекът като чели се „разтваря” в обществото. Характерът на качествата, които човек притежава се определя от обществото, в което живее. Негативните качества се отстраняват

чрез промяна на обществените отношения. За да има човек позитивен потенциал е необходимо в основата на обществото да лежат идеите на хуманизма, справедливостта, свободата. Опитът показва, че подобни твърдения са несъстоятелни.

Разбира се значението на социалните фактори за развитието на човека не означава да се премахне природното в него. Природното и социалното са свързани помежду си.

Уникалността на човека се състои не в биосоциалната екзистенция, а в духовния му потенциал.

## **БОЖИЯТ ОБРАЗ У ЧОВЕКА**

Свещеното Писание разкрива спецификата същността на човека чрез понятието Божий образ. Библейският разказ за сътворяването на човека (Бит. 1:26-27) разкрива изключително високото достойнство на човека като богообразно същество. След грехопадението Божият образ у човека в същността си останал незасегнат, но потъмнял. Изкуплението възвърна възможността на човека да се богоуподобява. В глобален план човекът се схваща като Божий образ и като венец на Божието творение. Божият образ у човека характеризира вложената от Бога у човека способност да господства в света.

### **1. Старозаветният възглед за човека**

Понятието *Божий образ* се среща в няколко текста в Стария завет, но същността, която е вложена в него, изпълва цялото Старозаветно богословие.

Старият завет изследва човека във връзката му с Бога, в отношението Творец-творение.

Библейската дума образ не се употребява често. В Стария завет тя се среща само 17 пъти (5 пъти в книга Битие, по 3 пъти в книга Царства и книгата на пророк Иезекиил и др.). Богословската концепция в Бит. 1 гл. показва човека на върха на природата като Божие творение. С този образ човекът се отличава от целия животински свят, с който е свързан в две отношения. Първо, и човекът, и животните имат *дихание за живот и са жива душа*. (Бит 1:20, 20,24). Второ, и човекът, и животните са свързани със *земята, природата*. (Бит. 2:7).

В двата разказа за сътворението на човека се подчертава нещо уникално – личното участие на Бога в сътворяването, като по-специално във втората глава библейският автор дава антропоморфично описание, че Бог *вдъхва в лицето му дихание за живот*. Това означава, че образът Божи е в духовните качества на човека, в духовните му способности, което намира съответен израз и в телесната му структура, която има също красота и величие. Той е личност именно като психофизическо същество. Образът Божи е във всеки човек. В Стария завет няма намек за неговото загубване след грехопадението. Всички хора го имат. Според св. Григорий Нисийски божият образ е само скрит, замазан от греха.

Според Стария завет отношението на Бога към човека е напълно различно от отношението на Бога към останалите същества. Бог се открива на човека и очаква човекът да откликне на Неговия зов, на призива за специално спасително отношение с Бога:

„Бъдете свети, защото Аз, Господ, Бог ваш Съм Свет” (Лев. 19:2). В този библейски текст се съдържа същинският смисъл на понятието *Божий образ* и неговото старозаветно значение.

Богоподобие то е зададеност лично на всеки човек и се придобива от него чрез нравственото му усъвършенстване. Следователно Божият образ в човека е условие и средство за богоуподобяването, което е цел в живота, и което означава човек да върви по пътя на правдата, светостта и съвършенството. Самото подобие Божие е вложената в човека способност да може да се усъвършенства, да се уподобява на Бога в добродетелта. Образът Божи е даденост, а подобие то трябва да се реализира. Сътворяването на човека не се предава статично, но се подчертава динамиката в живота от момента на появата на този свят на всеки член на човешкия род. Човек се явява лице от момента на своето раждане. Личност той става в процеса на осъществяване свободата, дадена му от Твореца, в резултат на нравствени усилия.

Богообразността на човека се съдържа в светостта. Разбира се, категорията *святост* не принадлежи в същинския смисъл на никой човек и на никой предмет от този свят; чрез богообщение участваме в светостта на Бога, като развиваме и собствените си зачатъци на святост. Светостта се състои в утвърждаване на свободата на човека и в осмисляне на неговата автономия.

Образът Божи в човека и заложбата за богоуподобяване имат универсален характер. Затова се споменава за тях именно в Бит. 1:26, където



вниманието е концентрирано върху сътворяването на първия човек. Всеки отделен човек, като самостоятелна личност (ипостас), е единосъщен с останалите хора по своята природа.

## **2. Новозаветното разбиране за човека.**

Представата за човека, сътворен по Божий образ, се среща рядко в Новия завет. Там доминира предадената нова връзка между Бога и човека; в новозаветните текстове по различен начин се описва съдържанието на понятието *Божии образ*. Иисус Христос не използва понятието *Божии образ* с неговото традиционно старозаветно съдържание. Той изисква от своите последователи да се богоуподобяват: „Бъдете съвършени, както е съвършен и Небесният Ваш Отец”(Мат. 5:48). Проповедта на планината (Мат. 6:24-34) е призив на Спасителя за осъществяване на истинското назначение на човека – общението му с Бога: „Първо търсите царството на Бога и Неговата правда, и всичко това ще ви се придаде”(Мат. 6:33). Основната идея, вложена в приведените текстове, разкрива призиванието на човека, което той следва да осъществи като образ на Бога. Тук се включва и притчата за блудния син (Лука 15:11-32), в която се говори за новото синовство, придобито чрез покаяние и прошка, и първоначалното синовство, с което злоупотребили първородителите в Едем.

Човешката богообразност се разкрива с още една характеристика: Иоан 4: 24 – Бог е Дух; и 1 Иоан 4:16 – Бог е Любов, ясно се говори за същността на Бога и разкриват нови черти от Божия

образ у човека. Човекът е подобен на Бога, Който е Дух и любов, следователно същността на човека се състои в неговия дух, а неговото призвание обхваща осъществяването на любовта му към бога и към ближните.

Богообразността на човека може да се разгледа въз основа на следните ап. Павлови текстове: Кол 1:15; 2 Кор. 4:4; Рм. 8:29.

Иисус Христос е истинският образ на Бога, а тези, които вярват в Него и израждат живота си според Неговото учение, са сходни с образа Му и се уподобяват на Бога. Чрез вярата си в Иисус Христос християните се уподобяват на Спасителя и по естествен път се превръщат в живи органи на Божията света воля и на любовта на Бога. Божия Дух свидетелства на вярващите за богосиновството и за принадлежността им на Бога.

От Еф. 4:22-24 се разбира, че първообразът на новия човек е Богочовекът Иисус Христос, а нравствено обновление се постига, когато се освободи от стария човек. Борбата със стария, грешния човек и стремежът към правда и святост са основните насоки, в които протича животът на изкупения човек; Този процес (движението) на човека към целта на съществуването му, е описан от св. ап. Павел като преобразяване в Христа.

Различието между Бога и човека са в следните характеристики:

Бог е Дух.	Човекът е сътворено духовно същество
Бог е абсолютна Личност	Човекът е образ на

	Божествената личност
Бог е абсолютно Свободен.	Човекът е сътворен със свободна воля, за да служи на Бога.
Бог е абсолютен Господар.	Човекът е удостоен от Бога да господства над земята и да я стопанисва.

Бог е сътворил човека като личност, която може да взема свободно решение. Човекът е Божи образ с постоянно призвание за богоуподобяване.

Темата за образа и подобие то Божие е една от централните за християнската антропология. Тя е разработвана доста често от древните църковни мислители. Например Филон Александрийски нарича човека „създаден по образа на идеалния Първообраз”<sup>3</sup>. Гръцката дума „образ” (eikon – от тука и „икона”) означава „портрет” или „изображение”, т.е. нещо създадено по образец (prototypes – „първообраз, прототип”) и имащо сходство с образа, разбира се, нетъждествен по природа на последния.

Чертите на образа Божии някои Отци и учители на Църквата виждат в разумната духовна природа на човека (на гр. Zoon logikon). Според Ориген нашият ум е родствен на Бога, той служи като умствен образец на Неговия ум. А св. Василий Велики пише, че човекът е сътворен по образ на Създателя, има разум и слово, които съставят съвършенството на

---

<sup>3</sup> .De orificio mundi 69. Цит. по: **Киприан (Керн), архимандрит**. Антропология св. Григория Паламы. Париж, 1950.

човешката природа. Дали тялото на човека е образ Божи? Според св. Василий Велики това не е така, защото Бог е дух и образът Божи трябва да бъде духовен. Съгласно Фотий, патриарх Константинополски, тялото, както и всяко Божие творение, носи в себе си отображение на Твореца: „Човешкото тяло, както и душата, са дело на Божия човеколюбив и благодетелен промисъл. Някои виждат образа Божи в свободната воля на човека и в неговата способност на избор. Бог създава човека напълно свободен: по Своята любов Той не иска да принуждава човека нито към добро, нито към зло. От друга страна, Той чака от човека не просто сляпо подчинение, но взаимна любов. Само като свободен, човек може да се уподоби на Бога чрез любов към Него.

Способността на човека за творчество се явява отображение на творческите способности на самия Творец. Бог се явява „изпълнител”. На човека също е заповядано да „култивира” рай (Бит. 2:15), т.е. да се труди в него, да го обработва. Човекът не може да твори *ex nihilo* (от нищо), но той може да твори от материал, създаден от Твореца, а за материал служи цялата земя, където той е господар и стопанин. Не толкова светът се нуждае от това да бъде подобрен, колкото сам човек се нуждае от прилагане на своите творчески умения, за да се уподобява на Бога.

Някои Св. Отци на църквата отличават „образ” от „подобие”, отбелязват, че образът е изначално вложен от Твореца в човека, а подобие се свързва с предстоящо израстване в добродетелния живот. Според св. Иоан Дамаскин изразът „по образ”

означава разумно и надарено със свободно воля, а изразът „по подобие” означава уподобяване чрез добродетел, доколкото това е възможно<sup>4</sup>. Св. Григорий Ниский отбелязва, че всички свои способности човек трябва да реализира в света, в творчество, в добродетел, в любов, за да може чрез това да се уподоби на Бог.

В заключение може да се каже, че валидността на християнската антропология се определя от нейната здрава структура и от богатото ѝ съдържание. Християнската антропология е библейски и светоотечески обоснована, а изложението ѝ е аргументирано и действително. Изграждането на антропология извън знанията за Бога, за човека и за света, изложени в Св. Писание и в патристичната литература, не би удовлетворило изискванията на съвременните хора за придобиване на верни знания за човека и неговия свят.

## **ТРАДИЦИОННА АНТРОПОЛОГИЧНА ПОСТАНОВКА - ТЯЛО И ДУША**

За това, че в човека има не само нещо материално, но и духовна, загатват всички древни религии, но съотношението между тези начала се разбира различно. В дуалистичните религии материята е началото на всяко зло: така например, манихеите са смятали, че сатаната е създател на

---

<sup>4</sup> Св. Иоан Дамаскин. Точно изложение на православната вяра. София: Талия, 1996.

материалния свят. В античната философия тялото е затвор, в който е заключена душата. Според Платон и Аристотел тялото и душата се разграничават и разделят. Душата произхожда от висшата сфера, а тялото е земно. Така например, Платон използва термина *soma* (тяло) като производно от *seam* (могила, гроб)<sup>5</sup>. Философът смята, че душата е неунищожаема и безсмъртна по своята природа. Тя пребивава в тялото като в тъмница, спасението си постига чрез освобождаване от тялото си. В диалога „Федър“ душата е представена като колесница, впрегната в два коня. Единият я тегли нагоре, а другият надолу. Тялото се схваща като отделно от душата.

Древните индийски философски системи говорят за преселение на душите от едно тяло в друго, в това число от човека в животно (и обратното). Учението за метемпсихозата (превъплъщението) е отхвърлено от християнската традиция като несъответстващо не само на Божественото Откровение, но и на здравия разум: човекът, като притежаващ разум и свободна воля, не може да се превърне в неразумно същество, защото всяко разумно битие е безсмъртно и не може да изчезне. Нещо повече, учение за това, че човек на земята търпи наказание за своите грехове от предишен живот, противоречи на понятието за благодат на Бога.

Светите отци въз основа на Библията учат, че душата и тялото не са чужди елементи, съединени в индивида, но дадени едновременно и завинаги в

---

<sup>5</sup> Платон: Менон, Горгий, Кратил, Пирът, Федон, Федър – В: Диалози, Т.2, София, 1982.

самия акт на творението. Само съвкупността от душа и тяло е пълноценната същност на личността. Неразривността между тялото и душата св. Григорий Ниский нарича „дружба” и „любов”, които се съхраняват дори след смъртта. Подобна концепция е различна от платоновския и източния дуализъм.

Говорейки за тялото и материята изобщо, св. отци на църквата подчертават техния Божествен произход. Дълбоко невярно е твърдението, че християнството се отнася презрително към тялото. Във всички случаи, когато в християнската аскетична литература се говори за вражда между плътта и духа (тръгвайки от ап. Павел: „Защото плътта желае противното на духа, а духът – противното на плътта; те се противят един другиму, за да не правите онова, що бихте пожелали.” Гал 5:17), става дума за греховната плът като съвкупност от страсти и пороци, а не за тялото въобще. И когато се говори за „умъртвяване на плътта”, става дума за умъртвяване на греховните склонности и похоти, а не за презрение на тялото като такова. Новозаветните писатели продължават старозаветната традиция като възприемат термините на библейските писатели. По-важни термини са тяло (soma) и душа (psyche), чрез които се характеризират целия човек или част от него вместо целия човек.

Апостол Павел означава телесността с две думи: тяло (soma) и плът (sarks). Терминът „тяло” в посланията на апостол Павел изразява жива материя с конкретна форма. Погрешно е схващането за тялото като проста идея за форма без телесно съдържание. Затова тялото като конкретен организъм се определя

чрез плътта, отколкото чрез формата си. Понятията „тяло” и „плът” понякога се използват като синоними, но не и като еквивалентни. В посланията на апостол Павел понятието „тяло” има значение на човешка личност (Рм. 1:24), „външен човек”, тяло в истинския смисъл на думата (Рм. 8:10), единство на вярващите в Исус Христос (Рм. 12:5).

Плътта е образувана от елементи на физическия свят. Тя е пълнежът на тялото. То никога не е описвано отделно от съдържанието си, а се възприема като цялостен организъм. Много често апостол Павел представя целия човек като личност, която контролира страстите си, извършва добро и избягва зло (Рм. 6:12).

Апостол Павел влага богато съдържание в понятието „плът”. Докато в античната философия плътта обикновено се свързва с определена материалност, то в Павловите послания понятието плът е почти изчистено от физическия му смисъл. Вече то изразява не само земното, външното и преходното, но и с разумния живот на човека: с желанията, мислите и гнева. Смисълът на понятието плът у апостол Павел е разширено и задълбочено. Плътта се отъждествява не само с физическата същност на човека, но се свързва и с духовно-нравствения му живот. Затова апостол Павел представя плътта вече не като пасивна телесна същност, а като средство, чрез което се проявява естественият и духовен човек. Плътта в антропологичния смисъл на думата има по-специални функции и в психо-соматичния живот на човека, тъй като е свързана с разума и духа на човека.



Християнският идеал не е в това, да се унизи плътта, а в това, да се очисти и освободи от последствията на грехопадението, и връщането ѝ към първоначалната чистота, за да бъде достойна за Божие уподобяване. „душа”(psyche). В Библията с тази дума понякога се означава всяко живо същество (Бит. 2:9), в други случаи – някой жизнен принцип или жизнено начало, заключено в плът (Бит. 9:4) и даже кръвта (Лев. 17:11) на живо същество, нередко – самия живот на човека (Бит. 19:17). В псалмите на Давид често се говори за душата като вътрешно нематериално начало в човека: „Боже, Ти си Бог мой, Тебе търся от ранни зори; за Тебе жадува душата ми, за Тебе чезне плътта ми в земя пуста, изсъхнала и безводна.” Пс. 62:2

С това последно значение думата „душа” идва в патрологията. Определение за душата дава св. Атанасий Велики като я определя като умна, безтелесна, безсмъртна. А св. Григорий Ниски допълва това определение като казва, че душата има жива, умна същност, която придава органичен и чувствена жизненост на тялото. В двете определения душата е определена като същност (osia), т.е. тя не е само функция на тялото, негова способност да чувства, но има самостоятелно съществуване.

Апостол Павел отъждествява душата с нравственото състояние на човека. В неговите послания се забелязва противопоставяне на „душа” на „дух”, а не „душа” на „тяло”. Душата се схваща като плът, а „душевен” е синоним на „плътски” (1 Кор. 2:14).

В допълнение към душата на човека има висше духовно начало, наричано „дух“ или „ум“. Терминът „дух“ (евр. Ruah, гр. Pνευμα) е с библейски произход и означава по-скоро “дихание”, понякога и „полъх“ (Пс. 148:8). Терминът „ум“ (гр. Nous) е заимстван от античната философия и в Стария завет изобщо не се среща (заменен е с понятията „разум“ и „разсъдителност“), обаче често се използва от апостол Павел, а при гръцките отци на църквата именно този термин (а не „дух“) става основно антропологическо понятие. По своята природа умът значително се отличава от всичко, което е в човека. Той има способността да вникне в смисълът и същността на нещата. Св. Антоний Велики казва, че умът всичко вижда, дори и в духовния свят, и нищо не го помрачава, освен греха. Именно чрез ума човек може е в контакт с Бога и да Му се моли. Св. Григорий Палама нарича ума „частица от Божеството“, като подчертава неговият неземан произход.

За библейско-християнската традиция е характерен изключително възвишен възглед за човека. Изобщо не може и дума да става за „унижение“ на човека. Само християнството дава истински възвишен образ на човека. Той е личност, сътворена по образ Божи. По своето достойнство човек не е по-ниско от ангелите.

### **Литература:**

**Бабева, С.** Философия. Шумен:изд. УИ „Ип. Константин Преславски“, 2004.

- Бердяев, Н.** О назначении человека. - Москва 1993г.
- Бубер, М.** Проблемы человека. - Москва 1993г.
- Герасим, Браницки епископ.** Православна християнска етика. София: Синодално издателство, 2005.
- Димитрова, Н.** Образи на човека (Антропологични идеи в българската философска мисъл между двете световни войни). Велико Търново: Faber, 2003.
- Димитрова, Н.** Образи на човека (Антропологични идеи в българската философска мисъл между двете световни войни). Варна: LiterNet, 2005.
- Киров, Д.** Измеренията на човека. София: изд. „София-С.А.“, 2005.
- Киров, Д., Т. Коев, Ив. Петев.** Вяра и живот. Велико Търново: Унив. изд. „Св. св. Кирил и Методий“, 1993.
- Киров, Д.** Трите аспекта на етиката – християнска антропология. София: Унив. Изд. „Св. Климент Охридски“, 2001.
- Св. Иоан Дамаскин.** Точно изложение на православната вяра. София: Талия, 1996.
- Тутеков, Св.** Личност, общност, другост. София: Омофор, 2009.
- Шиваров, Н., Сл. Вълчанов.** Вечното в двата библейски завета. Велико Търново: Изд. „Слово“, 1993.

### **Задачи:**

1. Какво съдържа понятието „философска антропология“?
2. Кои концепции за човека най-общо се открояват във философската антропология? Направете им кратка характеристика.
3. Анализирайте философско-антропологическата концепцията на Макс Шелер.
4. Как е представено антропологичното знание за човека в Стария завет?
5. Анализирайте образът на човека в Нови завет.
6. Анализирайте позицията „дихотомия“ или „трихотомия“.

## **ОСНОВНИ ЕТИЧЕСКИ КАТЕГОРИИ**

### **1. Нравствена потребност и нравствено чувство**

Сътвореният по Божий образ и възстановен в истинското си достойнство от Исус Христос човек чувства доброто, осъзнава го и изпитва потребност да го извършва. Тази потребност (се нарича нравствена) се проявява първоначално като несъзнателно влечение към доброто и към красивото в света, като не напълно познато ни чувство, което постепенно се превръща в съзнателна и целенасочена проява.

Нравствените актове са постоянна проява на човешката духовна природа. Нравствените качества са присъщи и неотделими свойства на човешкия личен дух.

Както човешкото тяло изпитва необходимост от въздух, храна и движение за съществуването и развитието си, така човешкият дух се нуждае от нравствени чувства, оценки и от прояви. Човекът носи в същността на личното си битие естествена сила да извършва добро и да осъществява нравствени ценности. Както Бог по природата Си е добър, благ (Мат. 19-17) и свят (1Цар. 2:2) и всичките Му прояви се са любов, така и човека като сътворен по Божи образ е насочен към доброто и чувства необходимост да го извършва. Поради естественото влечение на човека към доброто, от една страна, и поради самооценността на доброто от друга страна, извършването на добро води човешката природа към нравствено усъвършенстване. Вследствие на непосредствената устременост на човешката духовна природа към доброто, поради вътрешния подтик за извършването му и поради чувствата на удовлетворение от извършването му основателно се говори за нравствена необходимост у човека, която е психологическа основа на нравствеността.

Нравствената необходимост действа като инстинкт; тя е основно влечение на човешката духовна природа. Поради нравствената си необходимост човек чувства непосредствена нужда да постъпва морално.

Нравствената необходимост се проявява като сила, която насочва човека към доброто. Дори когато

нравствената потребност, напр. у децата, още не е добре осветлена от ясно съзнание, извършваните под непосредственото ѝ действие нравствено добри постъпки не загубват моралната си ценност и красота.

Интерес представлява процесът на отключване на нравствената потребност. Ценностното ориентиране на човека, познаването и осъществяването на ценностите е много сложна работа. Във връзка с този процес са се оформили две тези, които в известна степен го изясняват. Етическият интелектуализъм (Сократ, Имануел Кант) развива теза, според която умът поражда първоначалният импулс в този процес. Според Кант нравственият живот е функция на практическия разум. Етическото априори трябва да бъде схванато също от разума във формата на понятия и съждения, както и теоретичното априори. Нравственият избор и нравственото решение, нравствената оценка и становище към постъпки, поведение и лица – всичко това се изгражда върху логическа основа и притежава интелектуален характер. При обективен и критичен анализ се установява, че интелектът не изпълнява такива функции и няма такова значение за нравствения начин на живот, каквито му отрежда етическият интелектуализъм. Нравствени оценки се извършват и нравствени становища се вземат най-често непосредствено и интуитивно, а не чрез логическите функции на разум.

Според противоположната теза двигателят на първичните нравствени актове е чувството, интуицията. Всички първични нравствени актове не

носят чисто интелектуален характер те са емоционални актове, които се извършват чрез чувството и притежават емоционална природа.

Феноменологичната философия (Едмунд Хусерл) установява също съществуването и активността на емоционално априори. Чрез него се оценява всичко, което се обхваща от човешкия кръгзор и е проява на съзнателната и свободната му дейност.

Изследването на етическа действителност и на нравствения опит показва, че нравствените прояви, преди да бъде предмет на логическо обсъждане и на обхващане в точни понятия и съждения, намират поцялостна оценка от чувството. Свещеното Писание определя сърцето (или чувството), а не интелекта като първичен психически орган, чрез който човек придобива нравствени познания и взема нравствени решения. Според Мойсей предписанията на нравствения закон са в сърцето на човека (Втз. 30:40). Св. апостол Павел учи, че делото на закона е написано в сърцата на хората. (Рм. 2:15)

Първенството на чувството в нравствения живот се споделя и от редица писатели. Например Антоан Сент Екзюпери казва, че най-хубавото се вижда само със сърцето. Най-същественото е невидимо за очите.

В етиката е превъзмогнат интелектуалният априоризъм на Имануел Кант. Етическите изследвания клонят към емоционалния априоризъм. В него се признава основно значение на емоционалния фактор в областта на нравствените прояви. Николай Хартман отбелязва, че до

интелектуалното априори се нарежда самостоятелно и първоначално емоционално априори. Ясно е, че нравственото чувство е първият психичен орган, чрез който се изявява нравствената потребност. Чрез него човек отключва сърцето си за света на нравствените ценности и влиза в сферата на нравствеността.

Нравственото чувство най-често се смесва със съвестта и с нравственото съзнание. Нравственото чувство се изразява в непосредствено почувствана очевидност, а не се формира като императив или като логическо съждение. Независимостта на нравственото чувство се обуславя от неговия свръхемпиричен характер; то има духовен произход, прониква у човека, заявявани норми на живот, изразява безпристрастни оценки. Съществуват случаи, когато оценката на нравственото чувство е смътна и решителна. Тогава то е склонно повече да отрича и забранява, отколкото да позволява и заповядва. Стоическите философи обръщат внимание на тази особеност в проявите на нравственото чувство и препоръчват максимата на Плиний Млади, който препоръчва да не се върши това, в което човек се съмнява.

Някои схоластици (Тома Аквински) наричат нравственото чувство практически силогизъм. Съдържанието на нравственото чувство действително може да приеме формата на силогизъм, но само след обработката му от разума. Съществената разлика на нравственото чувство от нравственото съзнание се състои в първичността, непосредствеността и произволността му.



В Свещеното Писание се разказва как сърцето на цар Давид „трепнало”, вследствие на което той веднага осъзнава греха си и се разкайва тежко (2 Цар. 24:10). Ясно е, че нравственото чувство се проявява спонтанно.

Нравственото чувство има две страни: обективна и субективна. Обективната страна на нравственото чувство се състои в основното ядро на съдържанието му, което изявява нещо ценно, валидно за всички и независимо от ничие действие. Но като проява на индивидуалната човешка личност нравственото чувство носи и субективно-индивидуален характер. Това не означава, че съдържанието на нравственото чувство е зависимо от действията на човека. Нравственото чувство се съзнава само от отделната личност, която в насочеността си към обективно ценното винаги го вижда индивидуализирано с оглед особеностите, социалното битие, историческата епоха и конкретната ситуация.

Функциите на нравственото чувство са разнообразни и проявите му са многолики. Нравственото чувство внася в съзнанието оценка на мислите, желанията и намеренията. То долавя моралния дълг и с мащабите му измерва всички съзнателни прояви на човека. Всичко, което е съобразено с дълга, се оценява от нравственото чувство като добро. Обратно, всичко, което не хармонира с изискванията на дълга, се оценява от нравственото чувство като зло и като недостойна проява на извършителя му; то се порицава.

Основната противоположност – приятност и неприятност, която обхваща многообразието на емоционалните преживявания, е характерна и за нравственото чувство. Свидетелство за това се намира в Свещеното Писание – Мат. 5:3, Рм. 7:22.

Във функциите и проявите си нравственото чувство действа като автономна сила на нравствено ценното. Нравственото чувство не се поддава на влиянието на разума и волята на човека, когато те не следват указанията му. Всички съзнателни усилия на човека да потисне нравственото чувство, когато то разкрива съдържанието на нравствения дълг или укорява за безнравствено постъпване, най-често остават безрезултатни. Поради обективно ценното си съдържание нравственото чувство се проявява като инстанция, която е независима от емпиричното „аз“ на човека и която се издига по-високо от него.

Нравствеността психологически се основава върху нравственото чувство. Посредством него човек се пробужда за нравствен живот и тръгва по творчески път. Само чрез нравственото чувство се постига първото интуитивно познание за добро и зло. Нравственото чувство поддържа човешката душа будна за нравствен дълг, то подтиква човека да извършва нравствени оценки и да взема нравствени становища; то насочва волята му към доброто.

Нравственото чувство най-общо може да бъде определено като непосредствено, интуитивно и субективно-индивидуално нравствено средство за улавяне на ценното и задължителното в живота на човека, въз основа на което човек се проявява като

личност, която избира, постъпва свободно и оценява поведението си според евангелските критерии.

## **2. Нравствен закон**

Както сетивното възприятие и познание са отражение в съзнанието на обективната действителност, така нравственото чувство не поражда само нравствените норми и оценки. Нравственото чувство изостря духовното зрение на човека за доброто и злото, за разграничаването им и стимулира към добри дела и постъпки. Съдържанието на нравственото познание и постъпване е обективно и независимо от нравственото чувство, понеже идеалното съдържание на нравствеността е обективно и независимо от човека, нравствените актове като нравствено чувстване, нравствена интуиция, нравствено познание и оценяване не са произволни процеси. Нравствените актове са закономерни процеси. Те отразяват обективната действителност, изграждат се върху обективен нравствен закон и протичат закономерно.

Повечето етици смятат, че в основата на нравственото оценяване съществува всеобщ нравствен принцип или закон, който служи за критерий, за мащаб на нравственото. Този общ ръководен принцип, въз основа на който човек различава добро от зло, извършва нравствени оценки, осъзнава нравствения си дълг и регулира нравствената си дейност, се нарича в етиката нравствен закон.

Понятието „закон” е взето от юридическата област. Често правовата страна на понятието закон, която не отговаря на етическата действителност, се превъзмогва чрез характеризирането му като нравствен. Тогава понятието „**нравствен закон**” не е вече юридическа, а етическа категория. В него се влага чисто етическо съдържание и то може а служи като условен термин в етиката.

Концептът „**ценност**” е психологическо понятие. Под ценност се разбира нещо или свойство на нещо, което отговаря на определена потребност и е пригодено да я удовлетворява. Поради това ценностите се променят заедно с потребностите. Все пак в ценностите има нещо, което съществува обективно и независимо от субекта и което именно се желае и търси от него. това е т. нар. **ценностна основа**. Ценностите са желани, защото притежават обективно ценностно съдържание.

Някои философски направления – етически ниҳилизъм, скептицизъм и релативизъм – отричат съществуването на обективен и общозадължителен нравствен закон.

Не може да се намери човек, който да не извършва нравствени оценки на свои и чужди постъпки, който да не мисли едни за добри, други – за лоши. Различното съдържание, което се влага в понятията добро и зло, не противоречи на съществуването на нравствения закон. То само свидетелства, че поради греховното си падение и нравственото си несъвършенство хората не познават в пълнота истинското съдържание на нравствения

закон, но винаги се стремят да го познават и осъществяват.

Нравственият закон обхваща в себе си нравствените ценности, които посочват дълга на човека и чрез чието изпълняване човек осъществява назначението си в света и постига висшето благо. Нравственият закон не препоръчва и не съветва, а предявява изисквания. Тези изисквания и повели нравствения закон отправя към човешката воля, като търси от нея съзнателно и свободно признание и осъществяване на съдържащите се в тях нравствени ценности. Само свободното признаване и осъществяване на нравствено-ценното съдържание на нравствения закон отговаря на особената му духовна структура.

За да извърши оценки на свои и на чужди постъпки, човек трябва предварително да чувства и да знае в известна степен що е добро и зло. Това знание той не може да придобие изцяло от нравствения си опит, защото всеки опит за добро или зло изисква предварително съзнание и познание за същността на доброто и злото. Ако човек няма у себе си първично съзнание за нравствено ценното, той не може да развива усет и разбиране за него, когато то му се представя отвън.

Нравственият закон като мащаб за различаване на добро от зло принадлежи към духовно-нравствената природа на човека като **априорна даденост**. Това не означава, че нравственият закон е даден на човека в завършена форма още от рождение. Нравственият закон е

априорна даденост, която се развива и формира *чрез опита, в него има и апостериорни елементи.*

Според Имануил Кант практическият разум, или волята, дава сам на себе си нравствен закон. Изискванията на автономен нравствен закон не гарантират своята обективна ценности и не може да претендират за валидност извън субекта, който ги съзнава. Автономният априоризъм води до етически субективизъм, което означава край на нравствените ценности, защото те винаги се съзнават като обективни норми.

Николай Хартман отбелязва, че ценностите не произхождат нито от предметите, нито от субектите. Ценностите не са „формални”, безсъдържателни образувания, а съдържателни. Те могат да бъдат схванати само чрез вътрешно „съзерцание”, както идеите на Платон.

Нравственият закон действително принадлежи към духовно-нравствената природа на човека (и се съзнава като негов собствен закон), но същевременно той принадлежи и към свръхестествената духовна действителност, където се намират последните основи на неговия произход.

Метафизичната основа на нравствения закон се намира в Божията абсолютно ценна и свята природа; *нравственият закон е Божията вечна и премъдра воля.*

Идеята за нравствения закон като Божий вечен закон се основава на Божието откровение. Тъй като Бог твори, устройва и върши всичко според волята Си (Еф. 1:11). Неговата воля е последната основа и

същност и на нравствения закон. Св. ап. Иаков съобщава, че Бог „един е Законодател”(Иак. 4:12).

Вечният закон (lex aeterna), според блажени Августин, е Божията премъдра воля, която повелява да бъде запазван установеният от нея нравствен ред и забранява той да бъде погазван.

Идеята за нравствения закон като Божий вечен закон е позната на човечеството отдавна. Много древногръцки философи стигат до тази идея чрез проникновено философско изследване на дълбочините на собствената си духовна природа и на обективно ценното и всеобщо валидно съдържание на доброто. Например според Зенон всички природни закони, към които според стоическата система принадлежи и нравствения закон, произхождат от Божествения разум. Хераклит подчертава, че всички човешки закони се подхранват от единствения божествен закон. От римските философи особено ясно се изказва по тази тема Марк Тулий Цицерон. Според него над всички човешки закони се издига един вечен закон, който владее над света. Този всеобхватен и висш закон е самият Бог.

*Според християнската етика нравственият закон е отражение на Божията воля в човешкия дух и разкритие на Божите действия в сърцето.*

Въпрос, който заслужава внимание, е отношението на нравствения закон към природните закони.

Още стоиците развиват етически натурализъм, според който нравствеността се свежда към всеобщия природен закон. Тази теза се поддържа и от Фридрих Шлаермахер. В съчинението си „За разликата между

нравствения и природния закон” той изравнява природния и нравствения закон. Нещо повече на нравствения закон се гледа като на най-висш природен закон.

Главната грешка на етическия натурализъм се състои в допускането на непосредствен преход на законите на неорганичната природа в закони на органичната и на законите на органичната природа в закони на съзнателно-свободната личност.

Оперирайки само с природните категории и с основния за тях закон на необходимостта, етическия натурализъм може да установи единствено това, което е, но не и това, което трябва да бъде.

Между законите на природата и законите на духа има аналогия и последователност защото физическият и духовният пласт на битието образуват един свят, едно тяло. Те са създадени според премъдрия план на Бога.

Според Иманиел Кант у човека се води жестока борба между разума и естественото влечение, между дълга и склонността. Крайният дуализъм между природния и нравствения закон предполага непримирим дуализъм в същността на Бога, т. к. както природният, така и нравственият светопорядък водят началото си от Бога и са разкритие на Неговата воля. Иманиел Кант неоснователно превръща битийната разлика между тялото и духа в човека в битийна противоположност.

В Свещеното Писание се говори за раздвоение у човека. То обаче не е битийно, а е духовно-нравствено. До него човек не достига нито по Божие предопределение, нито по природна необходимост.



То е последица от съзнателно-свободното решение на човека, от неговото отклоняване от Божията воля. Свети апостол Павел изпитва в себе си непримирима борба между доброто и греха (Рм. 7:22-23). Понятието плът, което свети ап. Павел противопоставя на понятието „дух“, не е битийна категория – то не означава човешкото тяло. То е духовно-нравствена категория и посочва създадената греховна разположеност в човешката душа вследствие на грехопадението. Човешкото тяло само по себе си не е зло и греховно, то е Божие прекрасно създание. Поради това то може да стане храм на Светия Дух. (1 Кор. 6:19-20)

Нравственият закон се характеризира като обективен, всеобщ и неизменяем.

Нравствените ценности имат битие, което е независимо от тяхното осъзнаване и осъществяване от нравствения субект. В своята нравствена слепота човек може да не се съобразява с нравствените ценности, но не може да ги унищожи, не може да отмени тяхната валидност. Поради човешката духовна ограниченост и нравствена притъпеност не всяко нещо, което е добро или зло само по себе си и за всички, се възприема и мисли от всеки за добро или зло. По много обективни и субективни причини чувството за ценност може да не е в състояние винаги да схваща правилно в какво се състои доброто и злото. Този психологически акт няма нищо общо с онтологията на доброто и злото. Обективното съдържание на доброто и злото продължава да съществува, като апелира към нравственото съзнание да го схваща все по-пълно и по-правилно. В

нравствената област човек не създава ценности, а ги открива, ясно осъзнава и пълно осъществява.

Нравственият закон е всеобщ. Всеки човек различава добро от зло, стреми се да избягва злото и да извършва добро. Нравственият закон важи за всички хора, на всички места, през всички времена. Според думите на Цицерон нравственият закон всякога е обърнат към всички народи и векове. Всеобщността на нравствения закон е отбелязана от свети апостол Павел със следните думи „Знаем, че каквото говори законът, говори го на ония, които са под закона”. (Рм. 3:19)

Всеобщността на нравствения закон не се накърнява от обстоятелството, че не винаги има единство в съдържанието на етическите понятия. Често пъти се установяват противоположни и противоречиви нравствени изисквания. Според Владимир Соловьев историята на нравствеността свидетелства, че няма такава мерзост, която да не се признавала някъде и някога за добро. Тези различия между нравствените понятия и възгледи обаче не пречат да се поддържа основателно убеждението, че доброто и злото се обективни етически категории, вследствие на което хората навсякъде всякога поставят рязка граница между добро и зло.

Всеобщността на нравствения закон не означава, че той не се съобразява с индивидуалните способности и дарби на човешката личност и с конкретните условия и задачи на живота ѝ. Нравствените ценности се разкриват на всяка личност съобразно с индивидуалните ѝ особености и

характеристики, както и с оглед на жизнената, нравствената и историческа ситуация.

Друго свойство на нравствения закон е неизменността му. Според думите на Цицерон нравственият закон съществува вечно и неизменно. От тук следва, че нравствените ценности имат постоянно и вечно валидно съдържание. Нравственото съзнание изисква само на доброто да се приписва неизменяемост и вечност, защото само то е ценно и достойно вечно да съществува. А Ф. Достоевски казва, че праведникът отхожда, а светлината му остава. Неизменяемостта на нравствения закон се отнася на пълно до идеалното му съдържание, а не до реалното му осъзнаване и изпълняване, което е обусловено от много фактори, например, от индивидуалните особености, от социалната среда.

Нравственият закон се осъществява в емпиричния свят само чрез свободното решение и усилие на човешката воля. На физичните закони човек се подчинява непосредствено, а на нравствения закон той се подчинява чрез свободното си самоопределение и решение. Ето защо нравственият закон предявява повече норми, правила и изисквания, които направляват човешката воля, но не я принуждават.

Християнската етика не възприема схващанията на натурализма и вулгарния социологизъм относно произхода на нравствения закон.

Натурализмът обявява нравствения закон за чисто естествено явление и се опитва да го изведе от природата. Опитът доказва, че природата не познава

нравствените категории, не различава добро и зло и не се съобразява с тях в процесите и развитието си. Затова природата ас еднаква сила поражява с бедствията си както безчестния, така и праведния.

Вулгарният социологизъм не вижда в нравствения закон нищо друго освен съвкупност от правила и норми, които обществото постановява като полезни за своето запазване и развитие в определено време.

Ролята на социалността в нравствения живот е толкова голяма, че хората често пъти са смятали за морално явление това, което носи само социален характер. Обаче основно ядро на нравствеността е първично и самобитно явление, което е вкоренено дълбоко в духовната природа на човека, а оттук се проектира в обществения живот и се повлиява от него.

Необходимо е да се различава онтологията на доброто и злото от социално-исторически обусловените понятия „добро” и „зло”. Тези понятия зависят в голяма степен от историческото развитие и от социалната структура на обществото, но първоначалната идея за доброто действа като постоянна духовна заложба и импулсираща сила.

Привържениците на етическия емпиризъм и релативизъм възразяват, че идеята за доброто се конструира в обществения живот и е плод на опита. Това възражение засяга единствено моралните понятия, схващания и идеали, а не първичната и неизяснената в своята същност идея за доброто.

Априорният характер, обективната валидност, всеобщността, неизменността и необходимостта на нравствения закон подтикват да бъде търсено

началото му в свръхприродната, свръхемпиричната, свръхсоциалната и свръхчовешка действителност.

Според християнската етика основана на нравствения закон се намира в Божия вечен закон, а не в нещо сътворено. В подкрепа на тази мисъл могат да бъдат приведени разсъжденията на Сократ – в анализа си за законите той установява, че съществуват писани и неписани закони. Според убедителната аргументация на Сократ неписаните закони имат божествен произход и характер.

Мнозина натуралисти, които се опитват да изведат нравствения закон от природата, влагат в последната всички атрибути на Бога, абсолютизират я и я обожествяват. По този начин те говорят за анимизъм, панпсихизъм и антропоморфизъм. Социологическата школа на Е. Дюркейм, която вулгарно-социологически обяснява нравствения закон, достига до обожествяване на обществото. За Макс Щирнер нищо не е абсолютно освен неговото „аз“ и неговите нужди. А Фр. Ницше отхвърля същностната разлика между добро и зло.

Тезата за религиозните основи на нравствения закон е библейска истина, която се разкрива в творбите на църковните отци и учители и се обосновава в богословската етика.

Според Свещеното Писание Бог сътвори всичко видимо и невидимо, като в природата му вложи закони, по които то се проявява, запазва и постига назначението си. Такъв закон за духовно-нравствената природа на хората е естественият нравствен закон. От една страна той е израз на Божията воля, а от друга страна напълно съответства

на богоподобната природа на човешката личност и на нейното назначение. Светостта на Божията воля обуславя висшата ценност и безусловна задължителност на постановения от нея нравствен закон.

Отците и учителите на Църквата обосновават истината за съществуването на естествен нравствен закон като вложен в душата на човека още преди създаването му.

Свети Иринеи Лионски учи, че старозаветните патриарси не са се нуждаели от писан закон, защото носят в сърцата си неписания естествен нравствен закон. Преподобни Антоний Велики изтъква, че на човешкото сърце е присъщо естественото добро.

Преподобни Ефрем Сирийски казва, че „човешката душа по природа е добра, но се превръща в зла по свое свободно искане”. А свети Василий Велики обхваща цялото съдържание на нравствения закон в любовта към Бога и свързаната с нея любов към човека. За свети Йоан Златоуст Бог, който създал в началото човека, му дарил естествен закон. Според свети Йоан Лествичник пороци или страсти по естествен начин в природата няма, т. к. Бог не е творец на страстите. А много добродетели са дадени от Бога със самата природа.

Религиозно-философската и богословската етика като намира началото на естествения нравствен закон у Бога, от векове е обсъждала проблема за отношението на този закон към Божията воля. В диалога си „Ефтифрон” Платон поставя въпроса: Добро ли е доброто, защото Бог го иска, или обратното – Бог иска доброто, защото е добро.

Платон и Тома Аквински, като се придържат към етическия фундаментализъм и универсализъм, твърдят че Бог желае доброто, т.к. то е добро само по себе си. Противоположна позиция заемат схоластическите философи Пиер Абелар, Уилям от Окам. В желанието си да подчертаят всемогъществото, възвишеността и превъзходството на Бога над природата и над човека, споменатите мислители, учат че добро е само това, което Бог иска, и то единствено, защото Той го иска. Ако предположим, че Бог промени волята Си и престане да иска нещо, последното от добро се превръща в зло.

Критично осветлявайки този въпрос може да се каже следното: Бог като абсолютна и всеобхватна ценностно-святата действителност обгръща в Себе Си всичко. Доброто принадлежи към природата на Бога. То е същностен предикат на Божието битие. Вследствие на това като добър по същество Бог не може да иска нещо друго освен добро, защото святата Му и добра воля не се намира в противоречие към същността на Божията природа, доброто трябва същевременно да се мисли за изява на Божията воля.

У Бога като абсолютно ценна действителност няма разделение между битие и ценност и между битие и искане. Божието битие е необходимо от царството на ценностите – от истината, доброто, любовта и красотата. Между Божието битие и Божията воля няма разделение и противоречие. Святостта на Божията природа обуславя Божията воля като ценностно искане, на което се чужди произволът и отклоняването от ценностите.

Според номизма нравственото поведение на човека се регулира от моралния кодекс, чиито постановления и изисквания следва да бъдат изпълнявани буквално и безусловно без оглед на индивидуалните особености и жизненото призвание на отделния човек и на конкретните обстоятелства. Нравствеността, формирана в духа на номизма носи легалистичен, законнически, а не морален характер.

Според легализма е важна само външната съгласуваност на човешкото поведение с фиксираните в моралния кодекс норми и изисквания. При номизма е важна само буквата на закона, а не вложеният в него дух. Законът винаги се поставя над любовта и се прилага без оглед на конкретната лично

с

Номизмът се утвърдил в старозаветната епоха чрез поведението на фарисеите, които ограничавали религиозния и нравствения живот на израилтяните. Законът (Тора) бил превръщан във фетиш. Създадо се убеждението, че външното, формалното изпълнение на закона довежда до съвършенство и святост. (Ос. 8:11)

Иисус Христос остро се противопоставя на неправилното отношение към старозаветния закон, като изисква да се вниква в неговия дух и да се постъпва съобразно с него, да се уважава човешката личност и да се зачита нейната свобода. Сам дава пример за това като изцелява болни в съботния ден (Марк 2:27) В подкрепа на това хуманно и персоналистично разбиране и прилагане на закона Той посочва постъпката на цар Давид и свитата му. Когато, преследван от цар Саул, Давид огладнява,



влиза в божия дом при първосвещеника Авиатар и изяжда хлябовете на предложението (1 Цар. 21:6)

Въпреки несъвместимостта на номизма с евангелския морал в християнския свят са се развили номиналистични тенденции:

- в католицизма – на Евангелието се гледа като на закон, а на Църквата като на законническа институция. Отношението към Бога е регулирано със законнически актове на църковното законодателство.
- в протестанството – калвинизъм, пиетизъм. В нравоучителните наставления на пиетистите се долавят изискванията на ранните еретици: не се докосвайте, не вкусвай, не пипай и др.
- в Православната църква – старообрядците в Русия и Украйна. Те придават сакраментално значение на всяко външно свещенодействие

Християнската етика схваща нравствения закон като норма, която ръководи човека в поведението и дейността му при зачитане на нравствената му свобода, индивидуалните му особеност. Основното съдържание на християнския нравствен закон се състои в любовта, която не може да бъде изпълнявана формално и схематично. Затова християнската етика не носи формален характер. Тя е етика на любовта с персонален и творчески характер.

В сравнение с номизма и легализма противоположна позиция към нравствения закон заема антиномизма. Това понятие означава „против закона”. Като явление в религиозния и нравствения

живот антиномизъм има дълга история, която започва от античната епоха и има свои представители след софистите. Според антиномизма при вземане на решение човек не се нуждае от принципи и от закони.

В проповедническата си дейност свети апостол Павел изпитва затруднения с поддръжниците на либертинизма и на гностицизма – направления, в сферата на антиномизма. Според либертинизма Божията благодат, посредством новия живот в Исус Христос и чрез изкуплението въз основа на вярата законите или предписанията не са валидни за християните. Привържениците на този антиномизъм смятат, че християнинът е постигнал висшето назначение на живота си, поради което може да върши каквото желае (1Кор. 6:12)

Другият вид антиномизъм е гностицизма. Според него притежателите на висшето знание те се нуждаят от принципи или от предписания. Те само знаят какво е право и добро. Гностическата форма на антиномизма намирала по-широко разпространение и дълго време владеела умовете на мнозина християни в древността, които са се гордеели не само с вярата си в Христос, но и с елинската си образованост. Според гностиците не е велико дело да се въздържа от удоволствия този, който никога не ги е изживял; велико дело е сред насладите човек да не бъде победен от тях. Те са се борели с похотта като се отдават на нея. Истинският гностик е океан от духовна сила и не може да се замърси от нищо, защото нечистотията веднага се измива от голямото му благочестие.

Антиномизмът не изчезва със залеза на гностицизма, в различни превъплътения се проявява през цялата история на Църквата.

Различават се главно три вида антиномизъм:

- индивидуален;
- обществен;
- йезуитски

Индивидуалният антиномизъм издига волята на личността над всеки нравствен и граждански закон и я обявява за необвързана с никакво задължение. На християнска основа индивидуалният антиномизъм злоупотребява с учението за Божията благодат на угаждане на плътта. (Рм. 5:20) Мнозина са склонни да извиняват слабостите и отклоненията от нравствения закон на богато надарените хора. Нещо повече, колкото по-надарени е човек, толкова повече се изисква от него да служи на човечеството и да бъде пример за изпълнение на нравствения дълг. (Лука 12:48)

Общественият антиномизъм е развитие на индивидуалния чрез пренасяна на неговите принципи от човека върху цялото общество. Той се изразява в стремежа да бъдат освободени хората от правилата и постановленията, които нравственият закон въздига като необходими условия за изграждането на обществото.

Разновидност на обществения антиномизъм е политическият или дипломатическият антиномизъм. Той се основава върху произволното разделяне на нравствените принципи на две категории: висши и нисши. Първите изисквания са валидни за обикновените граждани на държавата, но не и за

нейните ръководители. Държавниците, дипломатите и политиците се издигат над изискванията на нравствения закон и мотат да ти нарушават заради интересите на представляваната от тях обществена група, организация или държава. Така се създава убеждението, че в политиката няма морал и че тя се направлява единствено от интереси, за чието постигане са позволени всички средства.

Системата на политическия антиномизъм е развита от италианският политик и историк Н. Макиавели в съчинението му „Владетелят”. Тук е представен възгледът, според който, за да постигне целите си на управление, владетелят не трябва да подбира средствата, с които ще си служи.

Отношението политика-морал Имануел Кант разглежда в съчинението си „За вечния мир”. Този философ разграничава нравствени политици и политически моралисти. Първите се стремят да направляват политиката в съгласие с нравствените принципи, а вторите си изграждат особена система за морал, в която интересът на държавника има меродавна роля. Политическият антиномизъм се отхвърля от нравственото и от общественото съзнание, т. к. той отстоява принципи, които не носят хуманен и социален характер.

Разновидност на обществения антиномизъм е йезуитският. Приема се за типична следната максима: целта определя средствата. Според тези думи последната цел определя нравствената качественост на постъпката, а също и на средствата, употребени за нейното извършване. Йезуитският морал е

антиномистично заобикаляне на закона в името на закона.

Съмнителна е нравствената ценност на пробабилизма – друг принцип на йезуитския морал. Те са убедени, че относно повечето постъпки човек трудно или въобще не може да си състави ясна и точна представа, поради което той трябва да се ръководи от правдоподобно или вероятно мнение. Но правдоподобно е това мнение, което се основава върху авторитета на няколко благочестиви, мъдри и опитни мъже от средата на йезуитите. Антиномизът на пробабилизма се състои главно в обстоятелството, че при избора между различните правдоподобни мнения човек може да се ръководи от своите изгоди, а не от изискванията на дълга.

Антиномистични възгледи се срещат и отстояват и съвременността. Техни поддръжници изхождат от понятието „интуитивна съвест“, което сочи пътя на доброто, без това да се нуждае от обективен нравствен закон. Известен антиномизъм се забелязва и в екзистенциализма. Според Жан-Пол Сартр човек трябва да избира постъпките си независимо от нравствения закон и от обществените норми, да не се ръководи никакви обективни критерии и влияния от други хора или обществени групи. Моралният избор човек трябва да извършва в пълна самота, като се подчинява единствено на свободните си мисли.

Общо казано антиномизът е погрешно учение, т. к. нравствеността се изгражда върху обективни ценности и валидни принципи.

Християнската етика не приема антиномизма, защото нравствения закон е изява на Божията света воля. Иисус Христос е нов религиозно-нравствен Законодател. Той освобождава човечеството „от закона на греха и смъртта” и му завещава „закона на духа и на времето”.

Изследванията върху произхода, съдържанието и значението на нравствения закон за морала на човека са били често свързани със ситуационната етика или с т. н. контекстуален морал.

Ситуационната етика се разполага между едностранността и крайността на номинализма и легализма, от една страна, и на антиномизма, от друга страна. Ситуационната етика признава съществуването на нравствени изисквания, но същевременно смята, че нравственият дълг не може да бъде определен чрез една всеобща и еднакво валидна формула, а само във връзка със „ситуационната постъпка”. Ситуацията винаги има особена неповторима структура, следователно за нея не са валидни предварително начертани норми и правила на поведение

Ситуационната етика има своята основа още в древността. Например Херил Картагенски приема, че съществува най-висше благо (знанието), но последното не е постоянна величина, а се променя според обективните отношения на наличните обстоятелства.

Според стойка Аристон Хиоски добродетелта не е константна величина. Тя получава форма при всеки отделен случай или се осъзнава от случая.

Според ситуационната етика човек винаги се намира в конкретна и неповторима ситуация. Единствено в ситуацията се разкрива нравствения ред и само в него той може да бъде схванат и разбран.

Йозеф Флетчър първи развива в англо-американския печат модел на ситуационна етика (1959 г- „Нов поглед върху християнската етика”). Основни положения на това съчинение са етически изводи от тезите на англиканския епископ Дж. Робинсън за нова разбиране на Бога. Ситуационната етика се държи на разстояние от естественото право, защото тя признава разума като инструмент за вземане на нравствени решения, но отхвърля схващането, че доброто е обективно дадено в природата на нещата. Те признават Откровението като извор на норми. Човек се ръководи от ситуационната етика, следва или нарушава един нравствен закон, както изисква любовта. Решенията на етиката са хипотетични, а не категорични. Само заповедта за любов е категорично добра. Положителната нравствена постъпка се обуславя не от всеобщ закон и безусловно задължение, а единствено от обстоятелствата. Нравственият дълг винаги се намира в отношение към ситуацията, но задължението в ситуацията е абсолютно.

Ситуационната етика на Й. Флетчър се доближават до етическия релативизъм. Тя изисква не доброто и правото, а подходящото.

Християнската ситуационна етика признава и познава само един принцип, който е валиден постоянно – независимо от обстоятелствата, именно

любовта като най-висша от всички заповеди: обичай Бога и ближния (Мат. 5:43-48). При това любовта се отъждествява от ситуационната етика със справедливостта. Всички закони, заповеди са валидни само дотолкова, доколкото при дадени доминиращи обстоятелства служат на любовта. Християнската ситуационната етика има за предмет единствено ближния. Любовта е дадена заради човека, а не заради принципите. Това означава, че тя е персоналистична. Ситуационната етика заема средно място между легализма и антиномизма. В зависимост от обстоятелствата ситуационната етика изисква от вярващия да изпълнява нравствения закон или да го нарушава. По съдържание тя е агапичен номизъм. Любовта като единствена цел на християнския живот формира цялото поведение и дейността на вярващия и оправдава средствата за осъществяване на изискванията ѝ.

Ситуационната етика приписва голяма роля на ситуацията не само при вземане на решение, но и при установяване на нравствените различия.

Наистина всяка нравствена ситуация, при която човек е поставен да вземе решение и да изпълни дълга си, е историческа даденост, която не могат да бъдат схематично приложени предварително определени етически норми и изисквания. Все пак във всяка нравствена ситуация има и нещо общо и аналогично, което позволява тя поне донякъде да бъде подvejдана под общи категории и закономерности и към нея да се подхожда не формално, а творчески. В поведението на хората, колкото и те да са индивидуално различни и да са



поставени при особени обстоятелства да изпълняват нравствения и обществения си дълг, има относително устойчиви начини на постъпване, които съответно на нравствената си структура носят положителен или отрицателен характер, следователно могат да бъдат препоръчвани и отхвърляни от етиката като ръководни принципи.

Ситуационната етика се движи в сферата на индивидуалната нравственост. Тя дава насока за формиране отношенията между отделни личности. За нея е типичен въпросът: трябва ли винаги да казваме истината? Но християнинът е изправен също пред социални и политически въпроси, които не може да разреши сам, а чрез сътрудничество с всички хора с добра воля, без оглед на това, дали те споделят или не веровете му убеждения.

Изтъква се, че „новия морал“ на ситуационната етика на любовта е напълно празен морал. Понятието „любов“ е без значение, докато не му се даде определено съдържание и конкретна форма в структурата на обществения живот. За да има социална валидност, християнският морал не може да се изгражда без правила и без обвързващи законоположения. Любовта трябва да се изрази в принцип, които се отливат в предписване на определени начини на постъпване и във формиране на съответни на нея социални структури.

Като се взема под внимание постоянната духовна същност на човека, закономерностите на историческия процес, съществуването на изпълнени със съдържание и постоянно валидни ценности и нравствени закони, философската и богословска

мисъл установява едностранчивостта на ситуационната етика. Като не отхвърля пълноценното съдържание и ръководното значение на нравствения закон, християнинът определя поведението и дейността си според изявените чрез този закон нравствени ценности, но никога формално, а винаги схващайки дадената му от Бога дарба и възложеното му служение.

Православната християнска етика държи за съществуването и валидността на обективни нравствени ценности, които са излъчвания на Божията свята воля, от една страна, и не само за правото, но и за задължението да се зачита личното достойнство и индивидуалната особеност на всеки човек, който може да изпълни нравствения и обществения си дълг и да осъществи всичкото си призвание, когато постъпва свободно и творчески в индивидуалното си усъвършенстване и в общественото си служение, от друга страна.

### **Литература:**

**Герасим, Браницки епископ.** Православна християнска етика. София: Синодално издателство, 2005.

**Киров, Д., Ив. Панчовски.** Християнска етика. Том I, Философия на морала (част I). София: ЕТ Йори-92, 1996..

**Платон (Игуменов), архимандрит.** Православно нравствено богословие. София: Омофор, 2001.

**Монстров, М.** Уроци по християнскому православному правоучению. Изд. 2. СПб., 1914, с. 12-20.

**Butchvarov, P.** Skepticism in Ethics. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1989.

**Fletcher, J.** Situation Ethics: The New Morality, Philadelphia: Westminster Press, 1966.

**Wong, D.** Moral Relativity. Berkeley, CA: University of California Press, 1986.

### **Задачи:**

1. Характеризирайте нравствената потребност!
2. Какво е нравствено чувство?
3. Какво се разбира под нравствен закон?
4. Сравнете нравствения закон и природния закон по признак на всеобщност и необходимост.
5. Какви са теориите за произхода на нравствения закон?
6. Може ли външният човешки опит да бъде източник на нравствения закон?
7. Кои са отличителните характеристики на номизма и антиномизма?
8. Дайте определение за нравствен априоризъм?
9. Можем ли да се съгласим с мнението на Иманиел Кант, признаващ човешкия разум за източник на нравствения закон?
10. Характеризирайте накратко ситуационната етика!