

КАПАДОКИЙСКИ СИНТЕЗ

. Характерни черти на класическата гносеология.

Отправна точка за нашето изследване ще бъде един проблем, с който Църквата се е сблъскала още в зората на християнската ера – какво да се прави с онзи корпус от знания, които са достигнали до нас от Античността? Този корпус не само се е състоял от определена сума от знания, но и е отразявал едно цялостно възприятие и практикуване на вяра, богословие, философия, изкуство, наука, медицина и т. н. Тези дисциплини не са били разбивани на отделни видове дейност на човешкия дух или на отделни области на знанието, както ние ги познаваме днес. Те са представлявали части от едно наистина цялостно явление и са работели вътре в границите на една и съща епистемологична парадигма. В Античността, следователно, днешната дилема между наука и богословие просто не е съществувала, тъй като те и двете са говорили на един и същи език и са отразявали един и същ цялостен подход към света.

Това наблюдение ни дава ключ към едно възможно решение на въпроса, който вече поставихме: каква може да бъде методологията на сближаване между богословието и науката? Това, на което ни учи Античността, е, че те трябва да бъдат поставени в едни и същи философски рамки при сходен познавателен светоглед. За да достигнат до по-добро взаимно разбиране богословите и учените трябва да се научат да говорят един и същ философски език, да използват еднакъв апарат от философски катерогии, да имат общ светоглед и да прилагат еднакви гносеологични методологии. Друг важен момент тук е изборът на такава област от знанието, където богословието и науката да могат да се срещнат най-лесно. В класическата традиция това е главно проблемът за произхода на вселената (космогонията) и на човека, включително проблема за състава на нашата природа (антропологията). По всичко личи, че космогонията и антропологията са областите, в които богословието и науката могат отново намерят своята цялостност. И тук обаче трябва внимателно да бъдат съблюдавани някои важни гносеологични и епистемологични предпоставки.

II. Възприемането на античното знание от християнството

В Античността почти не е имало разлика между религията, философията, науката и останалите видове дейност на човешкия дух. В резултат от това за ранните християни е било изключително трудно да приемат едни елементи от интелектуалното и духовното наследство на древността, а други да отхвърлят, тъй като тези части от цялото почти не са се различавали помежду си. Сблъсквайки се с това, на първоначалния етап пред християнството са съществували два очевидни и нелеки пътя в третирането на корпуса знания, изработен в Античността – или да го приемат изцяло, или да го отхвърлят изцяло. Съответно възникват и две паралелни традиции, вървящи по всеки от тези два пътя.

Първата от тях е на гностицизма, който възприема Античността в цялата нейна пълнота, заедно с научното ѝ богословие и с нейната богословска наука. Гностицизмът следва безусловно античната гносеология и епистемология, като равностетката от това е извършеното от гностиците рационализиране на християнското откровение. Самото спасение на човешката природа те свеждат до интелектуалните усилия. Те чертаят една неясна демаркационна линия между тварния и нетварния свят, като прилагат еднакви когнитивни методи както по отношение на видимата реалност, така и по отношение на Небесното Царство. Без всякакви ограничения гностиците приемат една смес от всички философски течения, популярни в тяхното време, и особено с неоплатонизма, който за тях играе централна роля. Като резултат от това те

изработват своя космогония и своя антропология, които се оказват непримирими с християнското откровение. В крайна сметка Християнската църква осъжда гностицизма, а заедно с това и методологията на безусловното възприемане на Античността.

Другият път за третиране на Античността се заключава в безусловно отхвърляне на всичко онова, което е било привнесено в християнското откровение и което не може да бъде открито в Св. Писание. Богословите, вървяли по този път, механично отхвърлят всичко, което е изработено от „езическата мъдрост“. Познаваме не малък брой ранни християнски автори, които се придържат към тази традиция. Най-изтъкнатият от тях, Тертулиан, ясно формулира кредото на тази група: „Какво общо има между Атина и Йерусалим, между Академията и Църквата, между християните и еретиците?... Вън всеки опит за смесване на християнството със стоиците, платониците и диалектиците! Ние не желаем никакви любопитни спорове след като придобихме Христа Иисуса, не желаем никакви разследвания след радостта от Евангелието! Не искаме никакви други вярвания, смесени с нашата вяра“. Тази традиция обаче също не се оказва жизнена, тъй като води много от своите последователи, включително и Тертулиан, до сектанството.

Така нито един от споменатите два подхода не се оказва удовлетворителен, за да реши проблема с възприемането на Античността в християнската традиция. Ето защо от самото начало на християнското образование някои писатели, сред които св. Юстин Мъченик, Климент Александрийски и Ориген, се опитват да приложат друг подход. Този подход се свежда до възприемане на полезните елементи от „езическата мъдрост“ и отхвърляне на онези елементи, които са несъвместими с християнското откровение. Тази методология изглежда очевидна, но тя не е била така несъмнена в онези времена. Една от причините за това отделянето на пшеницата от плевелите в античната мъдрост да е толкова трудно е, че, както казахме и по-рано, елементите от цялостната традиция на Античността са били трудно различими.

Красноречива илюстрация за еkleктичния подход към Античността, който като краен резултат преобладава в християнството, е начинът на включване на класическата философия в системата на християнското знание. Понякога ние дори не осъзнаваме, че целият корпус на класическата писменост е съхранен за бъдещите поколения именно от Християнската църква. Текстовете на класическата мъдрост стигат до нас в резултат от работата на християнските писачи, повечето от тях монаси, които правят старателни преписи на древните ръкописи. В света не остават дохристиянски ръкописи с текстове на Омир, Платон, Аристотел и др. Всички тези мислители стават известни на човека от времето след Античността благодарение на християните. Това обаче още не означава, че в християнската епоха всички философи са четени и изучавани в еднаква степен. По всичко личи, че на определен етап най-популярен от древните философски трактати е Категории на Аристотел. Този трактат е четен и коментиран повече от всички останали философски трактати. Поразително големият корпус коментари върху Категории става символ на епохата на активно включване на античната философия в християнското богословие и в християнското образование. Аристотеловите Категории се превръщат в основа на учебната програма по философия главно благодарение работата на нейните тълкуватели-неоплатоници.

Така християнската рецепция отбира от целия корпус на античната философия диалектическия апарат на основните работни категории. Християните се интересуват не от класическите философски тълкувания за това, че съществуват светът, човешката душа и Бог, а от техническите термини, с чиято помощ същите тези въпроси могат да бъдат изразени в съгласие с християнското откровение. Този подход е симптоматичен за християнското отношение към класическото наследство. Тук има две основни черти:

1. Нарушаване на целостността на античната мъдрост.
2. Предпочитане на нейните „технически“ и категориални елементи.

Тези елементи се превръщат в тъкан, от която след това е изработен новият език на християнското богословие. Не всички опити обаче да бъдат отбрани елементите от „езическата мъдрост“, които могат да влязат в християнска употреба, са били успешни, тъй като изработването на критерий за този избор се оказва невероятно трудно. Ясните критерии за това са установени не по-рано от IV век и то благодарение на богословския принос на **кападокийските отци**.

III. Кападокийският синтез

Направеното от кападокийците за богословието и за философията обикновено се определя като „синтез“, тъй като именно на тях се удава да изразят аксиомите на християнското откровение на езика на философията. Чисто философски термини, като единосъщие или ипостас се смятат с право за великите доситжения на този синтез. Ако продължим тези разсъждения, можем да допуснем, че кападокийците са достигнали и до синтез между богословието и науката. И действително, както ще видим по-долу, те успяват да приложат данните на науката за решаване на богословски проблеми, без да предизвикват конфликт нито с научните методи на своето време, нито с християнското откровение.

В същото време бих добавил и една поправка към теорията за „кападокийския синтез“. Според мен, преди синтеза е съществувал коренен разрыв между богословие, философия и наука като отделни страни на единния когнитивен подход, което е било характерна черта на Античността. Моята хипотеза се състои в това, че християнството (при водещата роля на кападокийците) е дало мощен тласък на една дезинтеграция в богословието, философията и науката в класическия им смисъл. Този процес, разбира се, съвсем не е бил инициран от християнството, защото той е започнал по-рано. Все пак обаче за християнството са съществували сериозни основания да бъде поддържан разрывът между трите дисциплини. От християнска гледна точка единственият начин да бъде съхранено онова, което е било здраво в „езическата мъдрост“, е било отначало тази традиция да бъде разбита на отделни части, след което тези части да бъдат отново събрани в нова традиция. Това ни напомня за начина, по който ранните християни са използвали елементите на езическите храмове за строителството на нови християнски църкви. Преди обаче елементите да бъдат обединени в нови здания, старите е трябвало да бъдат разглобени и техните елементи – отделени един от друг. Същото се случва и с античното знание, което отначало е било разделено на съставните си елементи и едва тогава някои тях са отделени и отново събрани в нови интелектуални конструкции.

Сред елементите от класическото знание, които са били приложими за употреба от християнството, са били онези, които са съответствали на науката в съвременния смисъл на тази дума. Християнските богослови са използвали тези елементи в своите изследвания на произхода на света и човека. За разлика от гностиците обаче те не са ги прилагали към областта на божественото. Произходът на света те са изследвали като ἐπιγένεσις/тълкувание на шестте дена на творението, съгласно с книга Битие (Hexameron). Вероятно най-успешните разсъждения върху Шестоднева принадлежат на св. Василий Кесарийски. От една страна, той твърдо изповядва creatio ex nihilo (творение от нищо) и се дистанцира от аристотелевото твърдение, че светът няма начало. От друга страна обаче, когато говори за тварния свят, той здраво стъпва върху научните данни на своето време. Така например, в неговото описание на животните лесно могат да бъдат видени позовавания на аристотелевите трудове и по-специално на История на животните. Св. Василий изхожда от мисълта, че, когато Бог е творил света, Той го е обезпечил с негов собствен порядък и с природни закони. Този „порядък на природата, получил своето начало с първата заповед, продължава във всички времена, докато не стигнем пълния завършек на всички неща”. Цитираното твърдение е крайно важно за диалога между богословието и науката, тъй като науката се основава на идеята за автономен порядък и естествени закони, присъщи на видимия свят.

Що се отнася до учението за човешката природа, до антропологията, образцови тук са трудовете на друг кападокийски отец – св. Григорий Нисийски. Своите идеи в областта на антропологията той развива в редица свои работи, сред които най-важен е трактатът „За устройството на човека”. Парадигмата, в която св. Григорий разглежда човека, прилича на парадигмата, разработена от св. Василий Кесарийски и приложена към тварния свят. Своето съчинение св. Григорий започва с твърдения за човека, които са свойствени само за християнството. Човекът е сътворен от Бога. Неговата природа е тварна и, като такава, коренно се различава от нетварната природа на Бога. В същото време обаче човешката природа отобразява по уникален начин Божията природа, тъй като човекът е образ и подобие на Бога. Човекът е същество, което живее на границата между нетварния и тварния свят (μεθόριος). Тъй като не е ограничен от света, човекът и не следва да бъде разглеждан като копие на света, като микрокосмос, както предполагат древните философи. В същото време обаче човекът възплъщава тварния свят и именно като такъв е предмет на онзи „научен” анализ и класификация, които са приложими към останалата част от творението. Към човека са приложими също така класическите философски категории. Най-любимата от тях за св. Григорий е категорията движение (κίνησις), която той нашироко прилага към човешката природа като нейна характерна черта. По такъв начин човекът от самото начало се движи от небитие към битие. След това, в течение на своя живот той се стреми да се движи към Бога. Неговото движение към съвършенството е безкрайно.

Св. Григорий Нисийски и св. Василий Кесарийски стигат още и до някои важни уточнения върху познавателните способности на човешкия ум – както по отношение на тварния свят, така и по отношение на нетварния, а становищата им по тези въпроси са ключови за разбирането на епистемологията на Отците. Те отчетливо формулират възгледи, които впоследствие Църквата приема като част от своето учение, в отговор на учението на Аеций и Евномий.

Кападокийският синтез продължава да ни поставя въпроси, като например :

- дали обоженият човек в царството небесно ще достигне до цялата истина за Бога и за Неговите творения и дали ще види същността на Бога, която е недостъпна и непостижима на земята.

Зато за нас вярващите Православната догматика не бива да се затваря в антологии, а да влиза в жив диалог със съвременността, да задава въпроси и да дава адекватни отговори. В заключение ще добавя че **Кападокийските Отци** разкриват разбирането ни за личност и качествата която тя носи.

Св. Василий, св. Григорий Нисийски и св. Григорий от Назианз – правят тази връзка. Така за пръв път в историята на мисълта личността е концептуализирана, въведена в мисловния свят на човека. Така се ражда личността. Повратът в мисленето е само израз на цялостния антропологичен поврат – от света на общото към света на конкретното, от рода към личността.

За гърците човекът е тяло, сома. За пръв път в творбите на атинските трагичи се появява понятието "лице" – просопон. Просопонът е маската на актьора, т. е. неговата роля – нещо призрачно, неонтологично. Такъв е античният мироглед – индивидуалните черти на човека, това, с което той претендира, че се различава от другите и от човешкия вид като такъв, са призрачни, привидни. Мисленето на римляните върви по същия път. Понятието persona (personage, "звуча", "звучене") означава театрална маска (през чийто отвор звучи гласът на актьора) и оттам – театрална роля. Специалистите спорят по това до каква степен гръцката употреба на термина просопон е повлияла върху римската, както и дали терминът persona се извежда от гръцки или латински корен. По-късно persona започва да се употребява в речника на римските юристи като термин за обозначаване на "ролята", която даден човек "играе" в обществото – "юридическо лице", правна фикция, зависеща от иерархичното положение на индивида в обществото и социалните условности, която няма отношение към реалното битие на човека.

За пръв път в историята личностното усещане се ражда в монотеистичните религии. За евреите човекът е "жива душа", нефеш. Това схващане обаче само привидно противоречи на "телесната" антропология на гърците. Нефеш е "душа", но не в спиритуалния смисъл, който ние придаваме на тази дума, а в смисъла на "дишане", "дихание". И вдъхна в ноздрите му дихание (нефеш) за живот (Бит. 2:7). Докле си жив и има дихание в тебе (Сир. 33:21). Нефеш е спялата витална, жизнена сила, която слиза след разрушаването на тялото в шеола, мрачната преизподня, съответстваща на гръцкия Аид (Пс. 62:10). Но за разлика от гърците, еврейското светоусещане е пропито от силното усещане за преходността, призрачността на "всяка плът", която е като повяхващата трева (Пс. 89:7) или земната прах (Бит. 2:7), разнасяна от вихрушките в пустинята. Престанете да се надявате на човек, чието дихание е в ноздрите му, защото какво знае той? (Ис. 3:1). Защото съдбата на синовете човешки и съдбата на животните е една: както умират едните, тъй умират и другите, и едно е диханието (нефеш) у всички, и човек няма предимство пред добитъка (Екл. 3: 19). Те са плът, дихание, което отива и не се връща (Пс. 77:40). Ако плътта е преходна, ако в нея няма истинско битие, трайност, постоянство – емуна – то нейното увековечаване в портрети и статуи, подобни на античните, е безсмислица, дори кощунство. Човешкото лице не се изобразява никъде в Стария Завет – традиция, подета и развита по един абсолютен начин в исляма. Зад тази забрана усещаме чисто семитското гнусене от възпроизвеждането на образа, от видимата форма, фигура на човека или животното с нейната изразителност, цветове и форми. За семитското мислене всеки образ е идол. Сетивната действителност е без значение. Това напомня за притчата на Платон от Държавата

– обитателите на пещерата, които гледат пред себе си формите на земните неща, виждат всъщност само сенките на истинската реалност. А изкуството, особено изобразителното, е “сянка на сянката”. Човешкото лице е маска и в двете традиции, неговите индивидуално различни черти само прикриват, забулват първичната реалност – тялото при гърците, “диханието” при евреите; но ако първите приемат тази маска като възможност, социална условност, вторите я отхвърлят като заблуждаващ образ и идол. Откъде ще се вземе тогава битийната значимост на личността, на неповторимия лик?

Единствената личност в този старозаветен свят е Бог. Яхве е единственото Лице, чиито черти са битийни и вечни, чиято ликовост не е призрачна, измамна. Само Яхве е суверен на своята съдба, владетел на пълнотата на своята субектност, Той е единственият деец и творец. Само Яхве може да използва с пълна сила местоимението ани – “Аз”: Аз съм, който съм (Исх. 3:14). Хората предпочитат да говорят за себе си в трето число – той: “ако твоят раб е намерил милост в очите ти...” (вместо “ако аз съм намерил милост в очите ти”). Пред абсолютния лик на Яхве лицата на всички неща се топят, чезнат. Това отеква и в думите на Корана: Всичко, що е на земята, ще изчезне, само Божият лик ще остане (Коран 55: 26-27). Но Божият лик е невидим или по-скоро забранен за гледане: “Който види лицето Ми, ще умре”. И не защото Бог е ревнив за славата Си, а защото тленният човек, “плътта”, ще се стопи, ще изгори, ако Го види. Бог остава *Deus absconditus*, скритият Бог, Забуленият. Неговата екзистенция е зашифрирана, обвита с мрак, битието Му е загадка. Лице, което крие Себе си от света. Човешкото лице е само маска на “плътта”, но Божието е страховито, тайнствено, несподелимо. Яхве е чиста спонтанност, воля, екзистенция, в Него няма “природа”, “субстанция”, “плът” – нищо, което да се “крие” зад Лицето Му. Той целият е гняв или милост, решение или съд.

Така за пръв път в историята се извършва откритието – и откровението – на субекта, на личността. Субектността на субекта, мощта на азовите му сили изригва с огромна сила, метафизична мощ. Но тази субектност е единствена, самотна. Аз-ът за пръв път полага себе си като метафизична реалност, осмисля се като единствен, несподелим. Но това е отрицателно самоутвърждаване, то не допуска *alter Ego*, Другия Аз, мултиплициране на азността. Божественото “Аз” не познава “Ти”. Гръцкото мислене върви към “природата”, фюсис, семитското – към субекта, лицето. Но първичната нагласа, мощната праинтуиция на семитите ги води с непреодолима сила към убеждението, че ако има субект, той е само един. И тогава неговото съществуване трябва по неизбежност да бъде тъмно, тайнствено, творческо наистина, но и стихийно, напълно непредсказуемо, неуловимо. Той не може да се обективира, липсва му “природата” като външна реалност. Такъв субект остава пленник на своя произвол, на метафизичната си самота. Над него няма норми, закон – това се казва с потресаваща сила във финала на Книга Иов. Съдбата на човека в тази вселена на единствения субект е чистата рецептивност, покорност – Авраам и Иов – която отговаря на непрестанната активност на божеството, на безспирното му самоутвърждаване.

Очевидно е, че тази първична идея за субектността трябва да бъде снета в един по-висш синтез, който да включва и персоналистичните измерения на човешкото битие. Очевидно е също така и че тази древна парадигма не отговаря в пълна степен на религиозната потребност на човека, както и на истинското достойнство и величие на Бога. Старозаветното откровение за Бога като за непреодолима воля, която тегне над света и човека, отговаря на едно паднало творение и на един греховен, безличностен човек. Библейският Бог е “принуден” да се разкрива

единствено като суров Господар, за да вкарва, ако трябва и насила, в правия път "коравовратите люде", които не желаят да излязат доброволно от робството на греха. Новият Завет, който преодолява зиналата пропаст между Бога и човека, сменя също така и това овехтяло богомислие. Божественото битие разкрива вътрешния си процес, диалектика, редом с божественото "Аз" се появява и божествено "Ти". Някога затворената, непристъпна Монада се разкрива като диалогично съществуване, динамично единство, ко-екзистенция, в която може да участва и творението, човекът. Живият Бог се разкрива като божествен Живот. Отецът предава битието си като дар на Сина и Духа, Те Му отвърщат с послушание и любов – всяко Лице на Троицата е в уникално взаимоотношение с всяко от другите Две. Това е цялостен персоналистичен универсум, космос от личности, едновременно и динамични, и пребъдващи в съвършено единство. Самотата на Бога е преодоляна, метафизичната Му изолираност – също, без да се разрушава единството и уникалността на Единствения. Несподелимото, тайнствено съществуване се обективира, разкрива вътрешната си пълнота, богатство, всеобщност – и ние можем да участваме в него, да „влезем в радостта на своя Господар". Единствената по рода си субектност на субекта се оказва споделима – и това ни полага като възможни субекти. Троицата ни дава възможност да мислим, да постигаме личностното битие. Само имайки пред очи архетипа на Троицата, ние можем да се самоосъзнаваме като личности, само върху основата на Троичното битие можем да бъдем личности. Метафизиката, онтологията на личността може да се гради единствено върху троичното откровение, и това не е философско допускане, а исторически факт – самото понятие "личност" се появява и добива гражданство едва в контекста на тринитарното богословие.

Първият, който използва понятието "личност" по отношение на вътрешнобожествения живот, е Тертулиан. На него принадлежи изразът *una substantia, tres personae* (една същност, три личности) за обяснение на тайната на Троицата. На Изток терминът е посрещнат с недоверие тъкмо защото на гръцкото съответствие на *persona*, *πρόσωπον*, липсва все още реалност, онтологична дълбочина – старото значение на "маска", "роля" (*πρόσωπτεῖον*) се запазва. Страхуват се от ереста на савелианството – Савелий разбира троичността на Бога като призрачност, проява на едната същност в три последователни роли. Вместо това Изтокът още от времето на Ориген предпочита да говори за "ипостас" (*υπόστασις*). Ипостас е безличностно понятие в античен дух, използвано още от Аристотел; то не означава нищо друго, освен "природа" (*φύσις*), "същност" (*οὐσία*). То може да означава и "собственост". В този смисъл това понятие е тълкувано и от св. Атанасий: "Ипостаста е същност и не означава нищо друго, освен самото битие... защото ипостаста и същността са съществуване". В тези две противопоставящи се понятия – персона и ипостас (те са били възприемани като противоположни) – виждаме противопоставянето на все още призрачната, неонтологична личностност и безличностното битие-природа. Тук все още личността не може да се обективира, а природата – да стане персонална. Мъките на мисълта, която следва все още античното си русло, която не е в състояние да разбере и възприеме личността, но която е принудена да го направи, да роди този абсолютно нов смисъл, са очевидни. Християнската патристика, водена от благодатта, извършва този подвиг. Истинското понятие за личност е могло да се появи само от синтеза на просопон и ипостас, на Аз-а и неговата обективация, на лицето и природата.

След кападокийците света вече не може да бъде друг. Новият Завет води към Новото Време. Историята е взривена, пренасочена. Съвършва векът на масите – започва епохата на лицата. Хората все още гледат назад, копнежът им е да се върнат към родовото единство, към

щастливата безименност, но това вече не им е дадено. Всеки е сам пред Бога и пред Другите. Вината, дългът, отговорността са си твои, и съдбата – и твоята, и на всички – е връчена лично на теб. Аристотел беше нарекъл роба “говорещ инструмент” и в това нямаше никакво противоречие – за него и човекът като такъв беше само разумна вещ. Но християнинът вече не може да търпи робството, и то не от някакви сантиментални съображения, а защото той е рожба на онтологическия поврат към персоналността и не може, дори и да иска, да вижда вещно битие в когото и да е. Измъчени сме от неумолимата си личностност, но вече не можем да я променим – освен ако не унищожим себе си. Достоевски го каза по най-добрия начин: “Всеки е виновен (сиреч отговорен) за всичко и за всички”. Такъв е нашият жребий и трябва да сме достойни и за тежестта, и за висотата му.