



В статията си „Вярваме в единия Бог“ (отпечатана в сп. Духовна култура, кн. 3/1989 г.) се постарях да разкрия в синтезирана форма православното учение за единия по същност Бог, което е в основата на християнската вяра. В тясна връзка с този въпрос и като естествено негово продължение са и въпросите за познанието на Бога: познаваме ли е Бог за човека, и ако е познаваем, до каква граница или степен стига това познание, както и условията за богопознание и богообщение. Акцентът тук пада, естествено, върху богопознанието, което имплицитно съдържа в себе си богообщението. Целта на настоящата статия е да се изяснят именно тези въпроси.

1. Възможност и граници на богопознанието

Според учението на Православната църква по отношение на Бога трябва да се различават две страни: едната е непознаваема, другата – познаваема. Първата се отнася до същността на Бога, втората – до проявите на Бога в света.

Що се отнася до същността на Бога, нея не може да знае никое творение, дори и безплътните сили, защото не може да се прави сравнение между Твореца и творението. Двете са несъизмерими величини: първата е Абсолютното, втората – относителното. При все това Абсолютното не е дистанцирано и откъснато от относителното. Доколкото ние като творение Божие можем да знаем за своя Творец, Той ни се е открил чрез творението Си и чрез Своя промисъл; открил ни се е също чрез Закона и пророците и главно чрез Единородния Си Син. Макар и непостижим в същността Си, Бог за нас е частично постижим чрез действията и проявите Си в света. Поради това човек може да постигне такова познание за Бога, което му е достатъчно при земните условия на живот.

В Божественото Откровение е посочено ясно, че същността на Бога е непостижима за нито едно от творенията и че тя е пълно достойние само на Самия Бог. „Никой не познава Сина, освен Отец; и нито Отца познава някой, освен Синът“ (Мат. 11:27). Така е дори със самия човек. „Кой човек знае какво има у човека, освен човешкият дух, който

живее в него? Тъй и Божието никой не знае, освен Божият Дух" (1 Кор. 2:11). Но словото Божие не се задоволява само да посочи непознаваемостта на Божията същност, а сочи и на причините, поради които за човека не е възможно да вникне в тази същност. И тези причини са именно в ограничеността и несъвършенството на човешката природа. Затова Бог обещал на Моисей: „Кога минава славата Ми, Аз ще те туря в пукнатината на скалата и ще те покрия с ръката Си докле отмина; и кога си сваля ръката, ти ще Ме видиш изотзад, а лицето Ми няма да бъде видимо (за тебе) " (Изх. 33:22-23). Тук изразът „лицето Ми няма да бъде видимо за тебе" означава, че Божията същност не е достъпна за човека.

Новозаветното Откровение, което свидетелства, че „Бога никой никога не е видял" (Иоан 1:19), учи, че Бог, „Който е едничък безсмъртен и живее в непристъпна светлина", Него „никой от човеците не е видял, нито може да види" (1 Тим. 6:16).

Следователно за хората не е възможно да видят Бога, защото Той живее в непристъпна светлина, т. е. в такава област на битието и живота, която превишава човешкия разум – такава област, гдето око не е в състояние да проникне във вътрешността на духовната светлина. Църковното съзнание за непостижимостта на Божията същност е намерило израз и в православното богослужение. Така например в Литургията на св. Иоан Златоуст, преди освещаването на хляба и виното в тяло и кръв Христови, свещенослужителят се обръща към Бога с думите: „Ти бо еси Бог... недоведомъ". А в акатиста на Иисуса Сладчайши (икос 7) се казва: „Иисусе, мудросте недоумислима!"

Изцяло противоположно на учението на Божественото Откровение за непостижимостта на Божията същност е учението, което допуска пълна постижимост, т.е. пълна познаваемост на тази същност. Такова схващане имало още от езическа древност. Езичниците, които са мислели за своите богове през призмата на собствените си човешки измерения, са могли да кажат, че те знаят за тях така и толкова, както и колкото знаят за себе си. Това схващане проникнало в някои християнски среди посредством различни ереси. Така например през II в. то се разпространявало чрез тези гностически системи, в основата на които лежала пантеистическата идея за Бога. През IV в. мисълта за пълната познаваемост на Бога поддържали последователите на Арий – Аеций и Евномий. Тогава била широко разпространена т. нар. теория на имената. Според тази теория който знае името, знае и същността, защото същността се изразява напълно чрез нейното име. Според представителите на тази теория името, което всецяло обхваща и напълно изчерпва същността Божия, е нероденост. Аеций твърдял, че той знае Бога така добре, както не знае себе си, защото Бог е нероден, а той (Аеций) е роден[1]. Според Евномий неродеността е отличителен белег на Божието битие. Бог няма друго свойство, освен неродеността. Тя е самата божествена същност, т. е. Бог е неродена същност[2]. Неродеността не е недостатък; тя свидетелства, че само Бог има битие в собствен смисъл на думата. Относно познаваемостта на Бога Евномий казвал: „Аз зная Бога така, както Сам Бог знае Себе Си[3]". И по-нататък: „Който казва, че Бог е непознаваем, не заслужава името християнин"[4].

Мнението на Аеций и Евномий е съвсем крайно. На тяхното мнение убедително възразявали главно съвременниците им – светителите Василий Велики, Григорий Богослов и Григорий Нисийски, които в полемиката си с тях разкривали православното учение.

„Аз бих казал, пише св. Василий Велики, че Божията същност е неродена, но не бих

казал, че неродеността е същност"[5]. „Евномияните говорят, че Бог е нероден, и ние сме съгласни с това, но че неродеността е същност, на това възразяваме, защото според нас това име (нероденост, ск. м.) означава, че Бог съществува нероден, а не че неродеността е Бог"[6]. Името „нероден" е подобно на другите имена, отнасяни към Бога, и то по нищо не се различава от тях. Ако пък, както твърдял Евномий, „нероденост" означава „същност", ще трябва да се приеме, че и другите имена са същности Божии. „Но по такъв начин Божията неизменяемост и безначалност ще има още много същности"[7]. А всичко това противоречи на истината за едната Божия същност. „Нима и безсмъртие, и непорочност, и неизменяемост съставляват Божията същност? – Ако е така, у Бога има не една, а много същности. Божията същност е това, което принадлежи само на единия Бог и е свойствено само на Него... Думата „нероден" показва само, че у Бога няма раждане, но не обяснява какво е Той по природа, не казва какво е това, което няма раждане"[8]. С тези и подобни на тях аргументи кападокийците доказвали ясно и убедително, че чрез имената не може да се вникне в същността на Бога, а още по-малко да се разбере тя частично или дори напълно, както твърдели Аеций и Евномий. Имената не изразяват същността Божия, а по-скоро свидетелстват за отношението на Бога към света и човека.

Други от еретиците в древността, например маркионитите, изпадали в противоположната на Аеций и Евномий крайност, като учили, че Бог е напълно недостъпен за нашето познание, следователно за Него не можем да знаем нищо[9]. Св. Кирил Иерусалимски с подходящо сравнение отхвърля тази крайност. Той пише: „Нима поради това, че аз не мога да изпия цялата река, няма да взема част от водата и за моя полза? Нима поради това, че очите ми не са в състояние да вместят цялото слънце, няма да гледам от него толкова, колкото ми е нужно? Нима поради това, че аз като вляза в някаква голяма градина и не мога да изям всичките плодове, ти би желал да изляза от нея съвсем гладен?"[10]. Има съществена разлика между това да не можеш да знаеш нищо за Бога, и това да нямаш пълно познание за Него.

В по-ново време мисълта за пълната непознаваемост на Бога е намерила израз в двете философски направления – позитивизъм и агностицизъм. Всъщност и двете не казват нищо ново, само по нов начин възпроизвеждат предишните аргументи.

Църквата учи, че човешкият ум е ограничен, в смисъл несъвършен, а Бог е съвършен. Несъвършеното не може напълно да обхване, да разбере съвършеното. Безкрайното би престанало да е безкрайно, ако ограниченото същество го обхване напълно. Ако ние познаем напълно същността Божия, Бог би престанал да е за нас Бог. Същността Божия е недостъпна не само за хората, но и за всички други разумни същества, т. е. и за духовно-ангелския свят. Поради своята ограниченост човешкият дух не може да вникне напълно дори в същността на много от тварните същества и предмети. Ако човек не винаги може да вникне изцяло в тварната област, колко по-малки претенции може да има да вникне в абсолютния Дух!

Тук на земята човешкият дух е съединен с тяло, което е подчинено на времето и пространството. Поради тази си ограниченост тялото на свой ред ограничава възможностите на и без това несъвършения дух, ограничава ги особено в областта на богопознанието.

Към несъвършенството на човешкия дух и ограничеността му от тялото следва да се прибави и греховната повреда, която сериозно препятства човека в стремежа му да се възвиси към чисто богосъзерцание.

Трябва да се прави разлика между невъзможността на човешкия дух да вникне в същността Божия и способността му частично да познава Бога, т. е. да се прави разлика между постижение и познание. Едно е за човека непостижимостта Божия, друго е познанието му за Бога.

Ако християнинът не би могъл да има никакво познание за Бога, тогава евангелската проповед и нашата вяра губят своя смисъл. Но в него са вложени възможност и стремеж към богопознание и богообщение, – нещо повече – за него те и двете са нравствен дълг: „Възлюби Господа, Бога твоего, с всичкото си сърце и с всичката си душа и с всичкия си разум. Тази е първа и най-голяма заповед" (Мат. 22:37-38). За да възлюбиш някого с цялата си същност, трябва да го познаваш, да познаваш добродетелите му, които всъщност възлюбваш.

За християнина богопознанието и богообщението са висше благо: „Вечен живот е това, да познават Тебе, Едного, Истиннаго Бога, и пратения от Тебе Исуса Христа" (Иоан 17:3). С думата „живот" тук се означава пълното удовлетворение на всички духовни потребности: живот за ума, за волята, за сърцето. Без познание на Бога и общение с Него няма този живот за душата на християнина, защото няма истина за ума му, няма добро за волята му, няма блаженство за сърцето му. У Бога е „изворът на живота" (Пс. 35:10) за нашия дух.

Има два пътя, които водят християнина към богопознание. Те са: естествен и свръхестествен. И двата са обусловени от това, че Сам Бог се открива по естествен и по свръхестествен начин. Следователно и двата начина са благословени от Бога. Естествения път на богопознание включва всичко, което Бог е открил за Себе Си чрез творението и в частност чрез богоподобната природа на човека. „Онова, що може да се знае за Бога, тем (на човеците, ск. м.) е явно, понеже Бог им го откри. Защото онова, що е невидимо у Него, сиреч вечната Му сила и Божеството, се вижда още от създание мира чрез разглеждане творенията"(Римл. 1:19-20). Видимата природа с нейното единство и многообразие, с нейната хармония и целесъобразност, с нейната грандиозност и мащабност красноречиво проповядва на хората, говори им на разбираем език живо и убедително за всемогъществото, за премъдростта и благостта на Твореца и Промислител Бог. „От величието на хубостта у създанията ще се познае сравнително Виновникът на тяхното битие" (Прем. Сол. 13:5).

Свръхестественото откровение на Бога включва това, което по вдъхновение свише са записали богоизбрани мъже в Стария Завет; което пряко ни е открил Сам Бог чрез възплътилия се Син Божи Исус Христос, записано в свещените новозаветни книги от Неговите ученици и апостоли и предадено на Църквата. Ако за някого богатството и разнообразието на творението не водят до съответно познаване на Твореца, то свръхестественото Божествено Откровение достатъчно силно и убедително разкрива Неговите черти и свойства. Субектът, който постига по-малка или по-голяма степен на богопознание, е сам човекът, сътворен по образ Божи. Божественото Откровение е, което ни говори за боголикостта на човека (Бит. 1:27), а човешките познавателни и творчески способности потвърждават ярко тази боголикост. Човешката душа със своето богатство, сили и способности, със своите нравствени потребности говори за Бога и за отклика ѝ на Божия призив за съвършенство (Мат. 5:48). Тя е своеобразно звено между естественото и свръхестественото Божествено Откровение, защото има в себе си елементи и от двете: чрез първото свидетелства и изявява себе си, второто утвърждава неземното ѝ битие и узаконява познавателните ѝ способности.

Като наблюдава делата Божии и размишлява за Бога, човек може да придобие познание за Него, както наблюдаващият дадено произведение (картина, статуя и др.) може от самото произведение да направи заключение за неговия създател. Човекът може да наблюдава и размишлява именно защото е образ Божии. Ако липсваше този образ, той не би могъл от видимото и ограниченото да премине с мисълта си към невидимото и неограниченото. Пътищата по които разумът може по естествен начин да достигне до познание на Бога, са:

1. Път на отричане или изключване. Това ще рече, от идеята за Бога като същество безкрайно да се изключат всички черти на ограниченост, каквито се наблюдават в този свят, защото те не съответстват на вродената идея за Бога. „Бог не е човек, та да лъже, нито е син човешки, та да се отмята. Той ли ще каже, и не ще направи? Ще говори и не ще извърши?" (Числа 21:19). По пътя на изключване от Бога несъвършенствата на този свят разумът може да стигне до заключението, че Бог е безкраен, неограничен, вечен, безсмъртен, неизменяем и пр.

2. Път на причинност или включване. Това значи в понятието за Бога да се включи най-красивото и най-съвършеното, което човешкият разум открива в света, особено в духовно-разумните същества, които отобразяват Бога. По този път разумът може да стигне до идеята за Бога, че Той е дух, обладаващ разум и свобода, че е благ и праведен, любящ и милващ.

3. Път на превъзходство. По този път разумът стига до заключение, че съвършенствата, приписвани на Бога, са в абсолютна степен, защото Бог е едни и единствен, и абсолютността е присъща само на Него.

Но оставен сам на себе си, разумът макар и да постига определено познание за Бога, няма гаранция, че не може поради греха да се заблуди било в познанието си, било в словесната формулировка на това познание. Историята на човечеството е наситена с такива заблуди. Така например у древните народи идеята за единия Бог била почти изчезнала. „Славата на нетленния Бог (те, ск. м.) измениха в образ, подобен на тленен човек, на птици, на четвероноги и на влечуги" (Римл. 1:23). Вместо Твореца хората обоготворявали творението. Макар древните пророци и философи да знаели повече от своите съвременници, и те изпадали в заблуда – в пантеизъм, дуализъм и др.[11] Разумът, колкото и да е напреднал в познанието, не може в областта на богопознанието да се осланя само на себе си. И в миналото, и днес християнското съзнание намира здрава основа в свръхестественото Божествено Откровение, което дава на вярващия отговор на сложните въпроси относно битието и живота, удовлетворява висшите потребности на човешкия дух: на разума дава светлина, на волята – сила, на сърцето – успокоение. Това Откровение неизмеримо превишава човешката мъдрост. „Понеже светът със своята мъдрост не позна Бога в премъдростта Божия, Бог благоволи да спаси вярващите с безумството на проповедта..., защото онова, що е безумно у Бога, е по-мъдро от човеците, и онова, що е немошно у Бога, е по-силно от човеците" (1 Кор. 1:21, 25). Човек сам не е в състояние да познае „ума Господен" още по-малко „да го обясни", но чрез Божественото Откровение християнинът има „ум Христов" (1 Кор. 2:16), чрез който познава Бога. „Бог не ни е оставил в пълно незнание, пише св. Иоан Дамаскин. Защото познание за това какво е Бог, Той Сам е всадил в природата на всекиго. И самото създаване на света, неговото запазване и управление възвестяват Божието величие (Прем. Сол. 13:5). Над всичко това Бог отначало чрез Закона и пророците, после чрез Единородния Свой Син, Господа и Бога и Спасител наш Иисус

Христос ни е съобщил познание за Себе си, което ние можем да поберем. Поради това всичко, което са ни предали Законът и пророците, апостолите и евангелистите, ние приемаме, познаваме и почитаме, а повече от това нищо не изпитваме... Като всезнаещ и промислящ за благо на всекиго, Бог ни открил това, което е потребно да знаем, а туй, което не можем да понесем, го премълчал. От това трябва да сме доволни, в него да пребъдваме и да не прекращваме вечните предели (Прем. Сол. 22:28) и Божиите предания"[12].

Обобщено казано, богопознанието е сложен и многообразен процес. Божията същност е недостъпна както за човека, така и за ангелите; тя остава непостижима. При все това Православната църква, като отхвърля двата крайни възгледа – единият за пълната познаваемост на Бога, и другият за пълната Му непознаваемост, учи, че с помощта на естественото и на свръхестественото Божествено Откровение човек може да постигне една или друга степен на богопознание – може да постигне толкова, колкото му е необходимо при тукашния земен живот. Разбира се, за човека не е достатъчно само да желае да познае Бога. Има някои условия или изисквания, чието спазване е предпоставка за постигане на богопознание.

2. Условия за богопознание

За християнина е самопонятно, че човекът като личност и образ Божи търси Бога като личност, с Когото желае и може да влезе в общение. Общението е възможно и резултатно само между личности; то се осъществява свободно и драговолно. При него няма насилие, няма принуда. При истинското общение няма корист. Като абсолютна личност Бог е над човека; Той е същество самобитно, самостоятелно и независимо от човека. И човекът е същество самостоятелно, но не е самобитно, и оттук -не е независимо. Зависимостта на човека се отнася до произхода му, до началото на неговото битие, което е у Бога и от Бога. Тази му изначална зависимост не противоречи на неговата свободна воля. Бог призовава човека към Себе Си („Дойдете при Мене всички отрудени и обременени, и Аз ще ви успокоя“ – Мат. 11:28), призовава го, но не го принуждава. Човекът е свободен да откликне или не на Божия призив, „Ето, стоя пред вратата и хлопам, казва Господ: ако някой чуе гласа Ми и отвори вратата, ще вляза при него и ще вечерям с него, и той с Мене“ (Откр. 3:20). Вечеря се приятно с човек, когото драговолно си поканил у дома си, и който драговолно е приел поканата. Драговолна е поканата, отправена към човек, когото познаваш, в когото вярваш – вяра в смисъл на доверие; когато няма корист нито у канещия, нито у поканения. Бог кани всички хора безкористно, както любящ баща кани децата си. На този Божи призив откликват само тия, които вярват в Него. Тук не става дума за вяра в смисъл на доверие, а на увереност, че Той съществува, и не само съществува, но и награждава онези, които искрено Го търсят и искат да бъдат в общение с Него, награждава ги с най-ценното – с вечния живот (Ср. Иоан 17:3).

Вярата е първото условие за богопознание. Християнската вяра в Бога, която включва в себе си и доверие в Него, по своето съдържание е равна на знание, но това знание не е още познание. „Аз зная някого“ не е адекватно на „аз го познавам“. „Зная го“ значи видял съм го, или съм слушал, или съм чел за него. Познаването предполага общуване, лично

възприемане. По силата на вярата християнинът знае, че Бог „съществува и награждава ония, които Го търсят" (Евр. 11:6); знае също, че вечният живот е познаване на Бога и на пратения от Него Исус Христос (Иоан 17:3); че Бог е изявил и явил Себе Си в Откровението, което поради тази изява е Божествено; че вярата е жизнено необходимо условие и средство при богопознанието; че тя е „жива представа на онова, за което се надяваме, и разкриване на онова, що се не вижда" (Евр. 11:1). Тези думи на св. апостол Павел са класически в Новия Завет. Те ни дават най-ясно, най-точно и най-пълно определение на християнската вяра, разкриват ни нейната гносеологическа основа. Тук вярата се сравнява със знанието: чрез разума и опита ние познаваме видимите неща и тези, до които достигахме по логически път; чрез вярата пък познаваме невидимите. Макар че начините и средствата за познаване при вярата и при разума са различни, резултатът е еднакъв – ние получаваме познание[13].

Наистина, „Бога никой никога не е видял" (Иоан 1:18), нито може да Го види с телесните си очи, защото Той е дух (Иоан 4:24). Но Той е „видим" с духовните очи на вярата, защото чрез вярата невидимото се разкрива и се възприема като видимо. Именно тук е най-голямата сила на християнската вяра, понеже чрез нея истината се възприема от човешкия дух непосредствено. „Във вярата човешкият дух преминава зад пределите на дадената налична действителност, утвърждава съществуването на такива предмети, които не го принуждават да ги признае; той свободно ги възприема и признава. Вярата е подвиг на духа, който разкрива невидимите неща"[14], при това подвиг свободен.

„Блажени, които не са видели, и са повярвали" (Иоан 20:29). Свободният подвиг е в това – да не си видял, и да повярваш. Видяното не се нуждае от вяра; то се налага дори мимо волята ни. Християнската вяра в смисъл на знание е сигурна предпоставка към познание. Учениците Христови изповядвали: „Ние повярвахме и познахме, че Ти си Христос, Синът на Бога Живий" (Иоан 6:69). „Чрез вяра проумяваме, пише св. апостол Павел, че вековете са устроени по Божия дума и че от невидимото произлезе видимото" (Евр. 11:3). Увереността в познавателната сила на вярата дава основание на св. апостол Петър да замени понякога думата „вяра" с „познание". „Благодат вам и мир да изобилва в познаване Бога и Христа Исуса, нашия Господ. Понеже божествената Негова сила ни е подарила всичко потребно за живот и благочестие, чрез познаване Оногова, Който ни е призовал със Своята слава и съвършенство" (2 Петр. 1:2-3).

Като основно богословско понятие в Новия Завет вярата се разглежда не само от интелектуалната ѝ страна, но също от емоционалната и волевата ѝ страна. Посочено беше, че единият път за достигане до истината за Бога е чрез разглеждане на творението, т. е. интелектуалният, логическият път. Но вярата не е само теоретическо знание, водещо до логическо познание. Нещо повече – тя е чувство, което прониква и изпълва сърцето на човека, и по пътя на религиозното преживяване той познава Бога. „Вкусите и видите, яко благ Господ" се казва в едно от богослужебните песнопения на Православната църква[15]. Вкусването тук не е нищо друго, освен дълбоко и силно преживяване на вярващата душа, чрез което тя влиза в общение с Бога и Бог с нея. В Новия Завет емоционалната сила на вярата е посочена ясно при кръщението на етиопския велможа, извършено от дякон Филип. След благовестието от страна на Филип етиопянинът казал: „Ето вода; какво ми пречи да се кръстя? А Филип му каза: ако вярваш от все сърце, – може да се кръстиш" (Деян. 8:36-37). В този случай предшестващото кръщението вяра не е плод на логически анализ, а е дело на сърцето, на чувството у човека. Християнската вяра не предполага само признаване на дадена

истина, а включва и нейното преживяване. Тази вяра като дело на сърцето има всякога ясно фиксиран свой обект. Такъв обект имала и вярата на етиопския велможа. Затова преди да се кръсти той изповядал: „Вярвам, че Иисус Христос е Син Божи" (ст. 37). Волевата страна на вярата изключва мисълта за натрапване на чуждо мнение по силата на външен авторитет. Иисус Христос призовавал Своите слушатели да вярват в Бога и в Него Самия: „Да се не смуцава сърцето ви; вярвайте в Бога и в Мене вярвайте" (Иоан 14:1). И апостолите вършели същото. Св. Иоан Богослов свидетелства: „Бог толкоз обикна света, че отдаде Своя Единороден Син, та всякой, който вярва в Него, да не погине, а да има живот вечен" (Иоан 3:16), т. е. който свободно и доброволно повярва, той има възможност да се ползва от плодовете на изкуплението. Като продиктувана от свободната воля на човека вярата е добродетел; тя е необходима в нравствения и религиозния живот. Като всяка добродетел, и вярата получава своята награда, която е живот вечен. „Който... вярва в Оногова, Който Ме е пратил, има живот вечен" (Иоан 5:24), казва Иисус Христос.

И така, вярата като свободна изява на човешкия дух е плод на ума, на чувството и на волята.

Християнинът има ясно съзнание, че човек не е самобитен; че той е творение и образ Божи. Следователно онова, което той е, което носи в себе си, включително и вярата, е от Бога; тя е дар Божи. По думите на св. апостол Яков: „Всеки свършен дар иде отгоре, слизайки от Отца на светлините" (Иак. 1:17). Вярата е един от тези свършени дарове. Тя е общо достояние и за мъдри, и за прости. Като божествена даденост у човека вярата се подхранва и възгрява чрез благодатта Божия. „По благодат сте спасени чрез вярата; и това не е от вас – Божи дар е" (Ефес. 2:8). Иисус Христос казва на учениците Си: „Както пръчката сама от себе си не може да дава плод, ако не бъде на лозата, тъй и вие, ако не бъдете в Мене. Аз съм лозата, вие пръчките; който пребъдва в Мене, и Аз в него, той дава много плод; защото без Мене не можете да вършите нищо" (Иоан 15:4-5). Участието или заслугата на християнина тук е с помощта на Божията благодат свободно да развива и усъвършенства дара на вярата.

Но колкото и голяма стойност да има вярата като дар Божи и като отклик човешки, тя няма самостоятелна ценност. Лишена от добри дела, вярата е мъртва (Иак. 2:16). Тя получава жизнена сила, когато се съедини с любовта и надеждата. Тогава и трите творят дела достойни за християнина. При все това в основата на тези три християнски добродетели стои любовта. „Да имам... такава силна вяра, че да мога и планини да премествам, – щом любов нямам, нищо не съм" (1 Кор. 13:2). Вярата, съединена с любовта и надеждата, определя нравствения облик на християнина. И тъй като тя е проява на цялостния човек – на ума, чувството и волята, то нейната познавателна сила в областта на богопознанието на свой ред е обусловена от чистотата на сърцето, което дава правилна насока на ума и импулсира волята.

Следователно второто условие за богопознание е чистотата на сърцето. Наистина за правилния път към богопознание са необходими умствени способности и разсъдъчна дейност, защото „вярата иде от слушане, а слушането – от слово Божие" (Римл. 10:17). Но това не е достатъчно. „Словото Божие е живо и действено" (Евр. 4:12); то има „думи за вечен живот" (Иоан 6:68), които не се разбират по умозрителен път. За тяхното възприемане е необходима нравствена чистота, която на свой ред води към добродетелен живот. Който се стреми към богопознание, трябва първо да очисти сърцето си от влеченията на греха, от пороците и страстите, които замъгляват Божия

образ у него; трябва да възвиси духа си. Сам Исус Христос казва: „Блажени чистите по сърце, защото те ще видят Бога" (Мат. 5:8). Виждането на Бога, т. с. познаването и общението с Него е най-възвишеното духовно състояние, което е възможно само при чисто сърце. Св. Григорий Богослов съветва: „Трябва първо да очистим себе си и след това да беседваме с Чистия"[16]. Както здравото око е способно да вижда светлината, така и чистото сърце е способно да съзерцава Бога. Двата ученици – Лука и Клеопа – не познали с ума си възкръсналия Христос, Който им се явил по пътя за Емаус, но със сърцата си Го почувствали: „Те си казаха един другиму: не гореше ли в нас сърцето ни, когато Той ни говореше по пътя и когато ни обясняваше Писанията?" (Лука 24:32). По думите на св. Иоан Богослов: „Който казва, че пребъдва в Него (в Бога, ск. м.), длъжен е да постъпи тъй, както Той е постъпил" (1 Иоан. 2:6). За да постъпва така, трябва в нравствената си чистота да се уподобява на Бога; да разпалва у себе си религиозното чувство: да възпламенява любовта си към Бога чрез любов към Неговите „малки братя" – хората; да се очиства и възвисява духовно. Св. Теофил Антиохийски пък пише на езичника Автолик: „Бог е видим за тези, които са способни да Го видят... Всички имат очи, но у някои те са покрити с мрак и не виждат слънчевата светлина... Човек трябва да има душа чиста като блестящо огледало. Когато на огледалото има тъмни петна, в него не може да се види човешкото лице; така и човек, когато в него има грях, не може да съзерцава Бога"[17]. Като има за основа при богопознанието необходимостта от нравствена чистота на сърцето, Климент Александрийски заключава: „Който познава себе си, той познава и Бога"[18]. Св. апостол Павел пише, че езичниците „се заблудиха в своите помисли, и неразумното им сърце се помрачи". (Римл. 1:21). Ясно е, че божественото не може да се възприема без необходимата нравствена чистота. „Душевният човек не възприема онова, що е от Божия Дух: за него това е безумство; и не може да го разбере, защото то се изследва духовно" (1 Кор. 2:14). От цитираните мисли е ясно, че първата и основна предпоставка за духовно изследване на божествената чистота е чистото сърце.

Чистотата на човешкото сърце не предполага пасивност на духа, а възможно най-пълна негова изява, особено в любовта. „Който казва: „познах Го" (Бога, ск. м.), а заповедите Му не пази, той е лъжец, и истината не е в него" (1 Иоан 2:4). „Нека любим един другого, защото любовта е от Бога, и всякой, който люби, е роден от Бога и познава Бога; който не люби, той не е познал Бога, защото Бог е любов" (1 Иоан. 4:7-8). Следователно чистото сърце в съчетание с дейна любов води към вярно и сигурно богопознание, а чрез това и към сигурно богообщение, защото и чистотата на сърцето, и чистотата на любовта са вложени в човека от Първоизточника на духовната чистота – от Бога. Доколкото човек ги реализира в своя живот, дотолкова отобразява и познава Бога. Относно необходимостта от нравствена чистота и дейна любов при богопознанието и богообщението св. Атанасий Велики пише: „За изследване и истинско разбиране на казаното в Писанието са потребни добър живот, чиста душа и христоподражателна добродетел, за да може умът, преуспявайки в това, да достигне желаното и да получи познание за Божието Слово в такава мярка, която е възможна за човешката природа. Защото без чист ум и без подражание на живота на светиите никой не ще може да разбере думите на светиите. Който пожелае да види слънчевата светлина, трябва да си разтрие и избистри очите, довеждайки себе си почти до еднаква чистота с това, което иска да види"[19].

В сферата на богопознанието нравствената възвишеност и чистият живот имат и това

значение, че съдействат даровете на Св. Дух да достигнат до сърцето. Разумът не е в състояние сам да достигне до свръхестествената истина, но Бог отваря ума на вярващите, „за да разбират Писанията" (Лука 24:45). Той ги упътва „на всяка истина" (Иоан 16:13); открива тайните Си само на достойните (Мат. 11:25-27). Когато св. апостол Петър от името на всички апостоли изповядал Иисуса Христа като Син на живия Бог, Христос му казал: „Блажен си ти, Симоне, син Ионин, защото не плът и кръв ти откри това, а Моят Отец, Който е на небесата" (Мат. 16:17). В същия смисъл са и думите на св. апостол Павел: „Никой не може да нарече Иисуса Господ, освен чрез Духа Светаго" (1 Кор. 12:3). Колкото по-възвишен и по-чист е човешкият дух, толкова той е по-пригоден да възприема даровете на Св. Дух и да достига до богопознание и богообщение. Третото условие за богопознание е молитвата. Тя е възнасяне на ума и сърцето към Бога, изразявано с благоговейни думи и с подходящи на тях действия. Молитвата е беседа, разговор на човека с Бога. Гносеологическата основа на молитвата е в боголикостта на човешкия дух. Като творение Божие, като образ Божи човекът има в себе си потенциални заложби и стремеж към богообщение. Наред с ума и сърцето в копнежа по Бога участва и волята, която намира израз в молитвата. За християнина да вярва в Бога не значи само да приема, че Той съществува, но нещо повече – да насочи цялата си същност към Него, защото Той е причината, целта и смисълът на нашия живот. Молитвата е най-важният и най-съществен израз на живата и дейна вяра в Бога. За усвояване истините на вярата е необходима благодатна помощ, която се получава със съдействието на молитвата. „Ако ли някому от вас не достига мъдрост, нека проси от Бога, Който дава на всички щедро" (Иак. 1:5). Сам Иисус Христос се молил на небесния Си Отец (Лука 3:21; 5:16; 6:12; 9:28; 10:21; 11:1 и др.); молил се за Своите ученици да ги освети с божествената истина (Иоан 17:17-20). Той многократно и настойчиво подканя всички към постоянна молитва, като уверява, че искрената молитва стига до Бога и Бог откликва на нея. „Всичко, каквото бихте поискали в молитва, вярвайте, че ще го получите; и ще ви бъде дадено" (Марк 11:24. Ср. Мат. 7:7-11; 22:21. Лука 11:9-13). Апостолите също се молили както за себе си (Деян. 4:29), така и за повярвалите чрез тяхното слово – да ги просвети Бог чрез познание на истината и да възрастват в познаването му (Ефес. 1:16-23; 3:14-21 и др.). Когато молитвата идва от чисто сърце и богопросветен разум, тя доближава човешкия дух до Бога; дава му сили да вникне в Божественото Откровение и да прозре в тайните на вярата. „Преди всичко се моли, съветва св. Юстин Филосов, за да ти се отворят вратите на светлината, защото тези неща (възвестеното в Откровението, ск. м.) никой не може да види или разбере, ако Бог и Неговият Христос не му дадат разбиране"[20]. Никой не може да живее като истински християнин, ако не се моли. Църквата приканва своите членове, чрез молитва да отворят очите на ума и сърцето си за разбиране словото Божие и за придобиване на богопознание.

И така, колкото християнинът по-искрено вярва и очиства сърцето си от греха и порока; колкото повече усъвършенства нравствените си сили и укрепва любовта си; колкото по-усърдно и искрено се моли, толкова повече се богоуподобява и познава Бога. Така недостъпното за разума става достъпно за сърцето[21]. Така по пътя на богопознанието се разкриват свойствата, които Бог като абсолютен Дух притежава. В заключение би могло в резюмирана форма да се подчертае: 1. че макар същността Божия да е непознаваема, ние имаме възможност да достигнем необходимата ни степен на богопознание, защото Сам Бог ни се открива както по естествен, така и по

свръхестествен начин; 2. че за постигане на необходимото богопознание са потребни силна вяра, чисто сърце и искрена молитва и 3. че богопознанието и неразривно свързаното с него богообщение са две взаимно преплитащи се страни на един и същ духовно-благодатен процес, който води християнина към вечния Източник на живота – към Бога.

*Публикувано в Духовна култура, 1989, кн. 5, с. 23-33.

Авторът, проф. д-р Тотю Коев (1928-2006) е дългогодишен преподавател в Катедрата по Догматическо и Нравствено богословие в Духовната академия в София, както се нарича Богословският факултет при СУ в периода 1950-1991 г. От 1991 г. отново носи старото си име Богословски факултет при СУ.

[1]. Св. Епифаний Кипърски, *Adversus haereses*, 76, 2.

[2]. Св. Василий Велики, *Adversus Eunomium*, I, 5.

[3]. Св. Григорий Нисийски, *Contra Eunomium*, XI.

[4]. Пак там.

[5]. *Adversus Eunomium*, I, 11.

[6]. Св. Григорий Нисийски, *Contra Eunomium*, XII.

[7]. Св. Василий Велики, *Adversus Eunomium*, IV, 1.

[8]. Св. Григорий Богослов, *Oratio* 29, *Theologica* III, *De Filio* X.

[9]. Св. Иринеи Лионски, *Adversus haereses*, I, 25, 1, 2; III, 24, 2.

[10]. *Catechesis* VI, 5. Ср. св. Григорий Богослов, *Oratio* 38, 7.

[11]. Ср. Полный православный богословский энциклопедический словарь, т. I, Спб., 1913, кол. 365 сл. сл.

[12]. *De fide orthodoxa*, I, 1.

[13]. Хр. Гяуров, *Въведение в православното догматично богословие*, София, 1926, с. 139.

[14]. Д. В. Дюлгеров и Ил. К. Цоневски, *Православно догматическо богословие*, второ издание, София, 1948, с. 37.

[15]. Причастен на Преждеосвещената литургия (по Пс. 33:9).

[16]. Св. Григорий Богослов, *Oratio* 20. Ср. Св. Григорий Нисийски, *De virginitate*, с. 21.

[17]. *Ad Autolycus*, I, 2.

[18]. *Paedagogus*, III, 1.

[19]. *De incarnatione Dei Verbi*, 57.

[20]. *Dialogus cum Tryphone Judeo*, с. 7.

[21]. Прот. Н. Малиновский, *Православное догматическое богословие*, ч. I, издание второе, Сергиев Посад, 1910, с. 180. {comments off}