



Из книгата на проф. Георгиос Мандзаридис "Християнска етика", том II, ИК "Омофор", 2013

Търсенето на доброто. Желанието за доброто е вкоренено в човека[1]. При това доброто винаги е красиво, а злото – грозно[2]. Това става ясно и от отвращението, което човекът чувства към злото. В какво обаче се състои доброто и как човекът участва в него?

Преди да продължим с търсенето на доброто трябва да отбележим някои предпоставки. Доброто не трябва да се търси като идея, защото то не може да бъде идея. То трябва да бъде реалност, защото само като реалност може да има връзка с човека и с неговия живот. Освен това доброто не трябва да се търси извън, или най-малкото само извън света, защото ако се намираше само извън света, то щеше да бъде недостъпно и безполезно за него. В този случай светът нямаше да може да го почувства и да го живее. Следователно, доброто трябва да се намира в света, както и в човека, защото, ако се намира само в света, но не съществува и в човека и няма да е истинско добро. В този случай доброто би довело до користо търсене и би предизвикало разногласия и вражда между хората. Така обаче самото добро би се превърнало в причина за собственото си отрицание. За да може доброто да е наистина добро, то трябва да е достъпно за човека. И накрая, доброто трябва да е достъпно за всички хора, за да може участието им в него да не създава проблеми в техните взаимоотношения, а да бъде причина за сближаването им и за премахването на препятствията, които предизвикват разделение.

Доброто като личност. Според християнското учение доброто не е идея, а личност. Доброто е Бог. Бог като единствено благ[3] и „като първото и най-висшето благо"[4] се намира както извън света, така и в него. Той обаче присъства не само в света, но и в човека. Бог се предлага на всички хора, защото всички са сътворени по Божий образ и

подобие[5] и сродяването с Него става причина за тяхното оцеляване и за сближаването помежду им.

Творецът и тварите. Човекът е сътворен във времето и причината за неговото съществуване се намира извън него[6]. Както цялото творение, така и той е сътворен от Бога от небитието и затова то е неговото последно онтологично начало. Като имаш начало, човекът е подвластен на промяна, защото самото начало е първата промяна[7]. Въпреки че цялото творение е изменчиво, само разумната природа, която притежава свобода, може да се движи към доброто или злото и този факт открива перспективата на нравствения живот.

„Твърде добро“. Бог е сътворил всичко „твърде добро“[8]. Той не го е явил като „превъзходно“ в неговата окончателна форма от самото начало, а е призовал човека към труд и грижа, за да осъществи крайната цел на творението си[9]. От друга страна, тук понятието за добро не се ограничава до красотата на тварите, а „се оценява според логоса на творението“[10]. Разбира се, красотата на тварите е израз на красотата на Твореца. Той е свръхсъщностната красота, която предава изящество на всички сътворени неща в зависимост от тяхната възприемчивост, обединява ги помежду им, движи ги и ги поддържа чрез привличането на собствената Си красота[11].

Красотата на творението. Човекът пръв в света отобразява божествената красота и е способен да се радва на красотата на творението. Характерно е, че Божията заповед към човека е свързана с употребата на света в съгласие с Божията воля[12]. Човекът обаче е нарушил Божията заповед и последвал дяволското внушение. Той се отчуждил от Бога и стигнал до падението, което въвлякло цялото творение. Чрез отчуждението си той се отделил от Извора на доброто и изгубил „първосъздадената“ си красота[13]. Заедно с това той загубил усещането за истинската красота и престанал да се радва на творението по правилен начин.

Пътят на творението. Пътят на творението се преплита с пътя на човека и се определя от него. Падението на човека е падение и на творението[14]. Унищожаването на околната среда, достигнало своята кулминация в нашата епоха, ясно открива безскрупулността и неподобаващото отношение на човека към нея. Преходът от сетивната към духовната красота обаче не е прост, нито лесен за човека, който се подчинява на страстите. Този преход предполага очистването на ума и освобождаването на сетивата от острастените отношения с вещите[15].

Мястото на човека. Човекът е „малък свят“ в големия свят[16]. Той се намира в родствено и приятелско отношение със света, но има върховно положение и царствена власт в него[17]. Човекът не е подчинен никому напълно, а съществува като даденост дори за Бога. Затова неговите отношения с Бога се основават върху принципа на свободата. Човек може да пренебрегне Бога и да се отдалечи от Него и в това се състои трагичната страна на свободата. Това обаче е необходимо, за да може и той да стане участник в божествения живот, който не е предварително предопределен[18]. Открояването на царствената власт на човека без паралелното обозначаване на неговата тварност и връзка с Бога лесно води до трагични недоразумения, като например тези, които са довели до съвременната екологична криза. Затова трябва да се помни християнската истина за човека и неговото отношение към света и Бога.

„По Божий образ и подобие“. Разликата между човека и другите творения се състои в това, че той е сътворен „по Божий образ и подобие“, на което се дължи и неговата царствена власт. В масоретския текст еврейските думи "целем" и "демут", които

съответстват на гръцките думи "ἐκὼν" и "οἰοῦμαι", означават едно и също нещо съгласно известната форма на синонимичния паралелизъм. Има обаче известна разлика в начина, по който 70-те предават тези думи. В своя превод те използват не думите "ἐκὼν" и "οἰοῦμαι", а думите "ἐκὼν" и "οἰοῶσις". Думата "οἰοῶσις" обаче има динамично съдържание и не е обикновено повторение на "ἐκὼν", която по-скоро изразява някакво дадено състояние. С употребата на тези понятия се предава динамичният дух, присъщ за еврейските думи. Това библейско място се тълкува по такъв начин въз основа на цялостния динамичен дух на Стария Завет. Затова за светите отци, които обикновено използват превода на 70-те, "по образ" означава състоянието, в което човек е сътворен от Бога, докато "по подобие" обозначава динамичното му предназначение[19]. Когато сътвореният „по Божий образ“ човек, пази Божиите заповеди, той активира „по подобие“.

Благото като отношение. Не само думата "οἰοῶσις", която изразява движението към първообраза, но и думата "ἐκὼν", която изразява отобразеното, има динамичен характер. Същото важи и за думата "οἰοῦμαι". Нито образът, нито подобие могат да се разглеждат самостоятелно, защото тяхната истина се намира в първообраза. По отношение на живия образ, какъвто е човекът, подобие е естественото движение за запазване на неговата идентичност.

По този начин благото винаги съществува във връзка с Бога. Бог е пълнота на всички блага, а човекът, който Го отобразява, е участник в тази пълнота[20]. Както Бог, така и сътвореният по Божий образ човек съществува не безлично, а лично, в отношение на любов.

Като творение „по Божий образ и подобие“, човекът не е статично, а екстатично битие, което съществува в отношение с Бога, Когото отобразява и към Когото се насочва. Разбира се, всеки човек преди всичко отобразява Христос, Който е образ на невидимия Бог, а цялото човечество заедно – Света Троица. Трябва да се отбележи смяната от единствено в множествено число при описанието на сътворяването на човека: „След това рече Бог: да сътворим човек по Наш образ, (и) по Наше подобие; и да господарува..."[21]. Единият Бог използва множествено число („да сътворим“), като за човека отново се използва множествено число („ἀρχέτωσαν“). Същото се наблюдава и при описанието на падението на човека, както и на изгонването му от рая[22]. Тук употребата на множественото число, която смътно загатва троичността на Бога, е характерна за принципа на личността - личността не се ограничава в себе си, а съществува в общение. Бог Отец се открива напълно за Сина и Светия Дух. Човечеството също е многоипостасно, без да престава да бъде един човек[23]. Всяка човешка ипостас става автентична, когато изцяло се открие за другите човешки ипостаси по примера на троичния Бог; когато с любов „вмества“ цялото човечеството в себе си като един човек.

Общението с истински Вечносъществуващия. Всичко произлиза от Бога на любовта. Нищо не е чуждо на Бога[24] и всичко открива Неговото лично присъствие. Всичко призовава човека към лично общение с Него. Това обаче става възможно след самооткровението на Бога като личност, започнало на Синай с думите: „Аз съм вечно Съществуващият“[25]. Така човекът влиза в една безкрайна широта, чийто предел е неговото богоуподобяване и превръщането му в истинска личност[26]. Всичко, което се отклонява от това лично общение, се насочва към небитието. Животът извън това общение води до смърт. Характерно е, че след падението, както отбелязва св. Йоан

Златоуст, Бог нарича човека „пръст“[27]. Напротив, общението с Бога дарува на човека истински живот.

Катафатически и апофатически възглед. Според обобщения израз на катафатическото богословие Бог е благ и източник на всяко благо. Но строго погледнато от богословска гледна точка, Бог се намира отвъд всяко човешко понятие и следователно отвъд всяко понятие за благото. Както и всяко друго човешко понятие, благото е относително понятие. Затова и възгледът за Бога като благо лесно може да доведе до погрешни представи. За да се избегнат обаче подобни представи, Бог бива определян като "свръхблаг" и чрез това определение Той се поставя над всяко благо. Така стигаме до апофатическото богословие, което преодолява всички човешки понятия. Бог не е благ като всяко друго благо в света, а стои над всяко подобно понятие, за което човек може да си помисли. В Свети Симеон Нови Богослов говори за Бога като за несъществуващо същество, неродено раждане, неипостасна ипостас и свръхсъщностна същност[29].

Определянето на Бога като благ не Го детерминира и затова не Го ограничава в логически схеми, а удовлетворява вътрешната нужда на човека да мисли и говори за Бога. С други думи, това определение, както и всяко друго подобно определение за Бога, е средство за изразяване на любовта на човека[30]. Предпочитания метод за изразяването на Бога обаче не е катафатическият, а апофатическият метод[31]. Катафатическото богословие има педагогически характер и се допълва от апофатическото богословие. В крайна сметка, апофатическото богословие не противоречи на катафатическото, а подчертава неговото духовно измерение[32]. Следователно апофатическото богословие поставя Бога над всяко понятие за доброто. Като трансцендентен и свърхсетивен Бог стои отвъд и над всяко понятие. От друга страна, човекът винаги определя доброто във връзка с или по-скоро в противоположност на злото. Злото обаче не е противоположност на доброто, а негово отрицание. То не съществува като природа, а се явява като навик и затова е по-слабо от доброто[33]. Доброто няма край, от което следва, че то няма ограничение или предел. За да може обаче човек да разбере това, той противопоставя на доброто неговото отсъствие, т. е. злото[34].

Мистическото приближаване до доброто. Доколкото човек живее с абстрактни понятия и идеи за Бога или се опитва да Го доближи по апофатически начин, той не живее в истинско общение с Него. Затова наред с катафатическото и апофатическото богословие съществува и мистическо богословие, което достига своя връх в опита от присъствието на Бога, т. е. боговиждането. Мистическото богословие прави излишно всяко приближаване до Бога чрез разума или въображението, защото води човека до лично общение с Него и го прави участник на Неговата благодат. В това състояние човек вмества в себе си цялото човечество, за което се моли подобно на Христос в Гетсиманската градина. По този начин човекът става истинската личност, истинска ипостас[35].

Идолизация и самодостатъчност. Когато човекът няма лично отношение с Бога, Той лесно бива обективиран и превръщан в идол. След това към този идол се прибавят други обективирани ценности, които всъщност унищожават Бога и умъртвяват общението с Него. Освен това тези ценности създават в човека една самодостатъчност, която подхранва лицемерието и дава поводи за съд и осъждане на другите. Затова Христос строго осъжда идолите на обективирания религиозен и нравствен живот. Той бичува благочестието, молитвата, поста и благотворителността на фарисеите, които те

изтъквали като самодостатъчни ценности, а не като средства за отношение с Бога.

Ценностите на социалния живот. Ценностите, които се формират и доминират в живота на дадено общество, имат голямо значение за неговата сплотеност и правилно функциониране. Същото важи и за религиозните добродетели, които се възприемат и установяват като ценности в обществото. От гледна точка на християнската етика обаче, установяването на Божиите заповеди като социални или нравствени ценности носи големи рискове. Така Божиите заповеди лесно се автономизират и губят истинското си съдържание. Те престават да бъдат приемани като воли или енергии на личния Бог и се разглеждат като безлични задължения или обективни ценности.

Религиозните добродетели и ценности. Религиозните добродетели са носители на ценности. Етимологически думата ценност ("αξία") означава нещо, което води („άγει“) на някъде. Ценността не е нещо добро само по себе си, а средство, което води към доброто. Ако ценността не води към доброто, тя става нещо вредно. Добродетелта е движение, което води към истината. Ако не води към истината, а към лъжата, тя не е добродетел, а порок. Добродетелта съществува заради истината, а не истината заради добродетелта. Както знаем от опит, едно и също нещо може да се употреби и за добро, и за зло; може да бъде ценно или вредно. Определящият фактор е човешката личност. Например ядрената енергия може да се използва и за добро, и за зло, може да бъде предимство, но и бедствие. Това важи и за всичко останало, както и за т. нар. религиозни и нравствени ценности. Нищо не е добро само по себе си извън Бога и общението с Него. От друга страна обаче нищо не може да бъде определено като зло само по себе си, освен отричането на Бога и Неговото изоставяне, т. е. грехът[36]. Религиозните добродетели са нещо добро и ценно не когато се развиват сами по себе си, а когато се поставят в перспективата на отношението на човека с Бога. Добродетелта е автентична и дава плодове, когато води към смирение. Без смирение добродетелта се отчуждава и разрушава[37]. Смирението, което е присъщо на Самия Бог, унищожава греха и утвърждава добродетелта.

Участието в благото. Бог е извор на всяко благо и се намира отвъд всяко тварно добро. Това обаче води до въпроса: как доброто съществува в света и каква е връзката на света с него?

В отговор на този въпрос можем да кажем следното. Доброто, което съществува в света, не може да се отъждестви с Бога, но от друга страна то не може да бъде отделено от Бога, защото дължи съществуването и запазването си на Него. Всички твари съществуват, защото участват в Божията благодат, която се разкрива във вид на божествени енергии. Едни обаче участват само в осъщостяващата енергия на Бога и съществуват просто като твари, други участват и в животворящата енергия на Бога и съществуват като живи същества, други участват и в омъдряващата енергия на Бога и съществуват като разумни същества, а само ангелите и светците участват в обожаващата божествена енергия[38].

Сетивно и духовно. Съществуването на тварите свидетелства за съществуването на Твореца. Причината и целта на сетивния свят се намира в духовния свят. Невидимото се разглежда чрез видимите неща[39]. Правилното разглеждане на видимите неща от поробения на греха човек обаче става възможно чрез личното откриване на Бога, което има своята пълнота във Въплъщението.

Материализъм и идолопоклонство. Хората обикновено определят като добри онези неща, които задоволяват нуждите и желанията им. Изолираното разглеждане на тези

неща без връзка с тяхната причина, т. е. с Бога, води до материализъм, а тяхното материализиране и обожествяване – до идолопоклонство. Идолопоклонството и материализмът съществуват във всяка една епоха в различни вариации и метаморфози. За разлика от това, християнския светоглед се осъществява чрез възхождането на човека от сетивното към свръхсетивното, от тварното към нетварното, от тленното към нетленното[40]. Красотата на земните неща не трябва да държи в плен християнина, а да стане повод за неговото възхождение до търсенето на висшата красота. Това става не само чрез човешката воля, но и с подкрепата от страна на Бога. Как обаче човек може да се обърне към нетленното, ако се е привързал към тленното? И как може да се издигне до небесата, ако не бъде окрилен от благодатта на Светия Дух[41]? *Различаването на нещата.* Когато човек вярва в Бога и разглежда света чрез светлината на вярата, той различава Неговото присъствие в творението и историята. В този случай всички неща придобиват положителен смисъл, макар да изглеждат неприятни и опасни. Когато обаче човекът не вярва и се отнася към света по нихилистичен и егоцентричен начин, тогава всички неща стават непонятни и опровергават човека, макар да се определят като добри и полезни. В крайна сметка, различаването на нещата на добри и зли зависи не толкова от самите тях, колкото от положението на човека пред Бога и Неговите дела. От това положение се определя нравственото качество на човека. Доброто не е статично, а динамично. То се явява не като обект, а като Личност, Която влиза в лично отношение и общение. Добро за човека е общението с Бога, а движението за развитието на това общение е осъществяване на добродетелта.

[1] Аристотел, Никомахова етика I,1,1094a1-3. Св. Василий Велики Обширни правила 2, 1 (PG 31, 912A).

[2] Вж. св. Дионисий Ареопагит, За божествените имена, 4, 7 (PG 3, 701C).

[3] Вж. Мат. 19:17; Мк. 10:18.

[4] Св. Григорий Нисийски, За живота на Моисей 1, изд. W. Jaeger, Gregorii Nysseni Opera. t. 7,1, Leiden, 1964, стр.+ 4 (PG 44, 301A).

[5] Вж. Бит. 1:26.

[6] Вж. Rendtorff, Ethik, t. 1, Stuttgart, Berlin, Köln, 1990, s. 62, където събитието на човешкия живот, т. е. фактът, че човек не е причина за своето съществуване, се използва като основоположен елемент за съставянето на етиката.

[7] Вж. Св. Григорий Палама, Омилия 22 (PG 151, 288B).

[8] Вж. Бит. 1:31.

[9] Вж. Бит. 2:15.

[10] Св. Василий Велики, Шестоднев, 4, 6 (PG 29, 268C).

[11] Св. Дионисий Ареопагит, За божествените имена 4, 7 (PG 3, 704A). Вж. и св. Василий Велики, Шестоднев, 1, 2 (PG 29, 8C-9A).

[12] Вж. Бит. 2:16-17.

[13] Св. Андрей Критски, Велик Канон, тропар на Втора песен.

[14] Вж. Рим. 8:20-21.

[15] Св. Максим Изповедник, Богословски и домостроителни глави, 1, 67 (PG 90, 1108 B).

[16] Вж. Св. Григорий Богослов, Слово 38 За Богоявление 11 (PG 36, 324A); вж. и св. Никодим Светогорец, Наръчник с духовни съвети, Атина, 1991, стр. 40-41 (на гръцки).

[17] Вж. Бит. 1:28.

- [18] Вж. Archim. Sophrony, His Life is Mine. Oxford, 1977, p. 67.
- [19] По-подробно вж. Н. Merki, Ομοίωσις Θεῷ: Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa, Freiburg, 1952, стр. 44. I. Καραβιδοπούλου, "Εικὼν Θεοῦ" καὶ "κατ' εἰκόνα" Θεοῦ παρὰ τῷ Ἀποστόλῳ Παύλῳ, Θεσσαλονίκη, 1964, σ. 21. Π. Νέλλα, Ζῶον θεούμενον, Ἀθήνα, 1979, σ. 19. Γ. Μαντζαρίδου, "Ἡ περὶ θεώσεως τοῦ ἀνθρώπου διδασκαλία Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, Παλαμικά, Θεσσαλονίκη, 1998, σ. 155.
- [20] Вж. св. Григорий Нисийски, За сътворението на човека 16 (PG 44, 184 B).
- [21] Бит. 1:26.
- [22] „И рече Господ Бог: ето, Адам стана като един от Нас да познава добро и зло" - (Бит. 3:22). Тук Бог също използва множествено число, докато с Адам се съ-подразбира и Ева. Вж. също Бит. 2:23-24 и 11:7.
- [23] Вж. арх. Софроний, Аскисис и теория, Есекс, Англия, 1996, стр. 123-124.+
- [24] Вж. Йоан 1:3.
- [25] Изх. 3:14.
- [26] Вж. Χρυσοστόμου Μοναχοῦ Διονυσίου, Θεὸς Λόγος καὶ ἀνθρώπινος λόγος, Ἅγιον Ὅρος, 1998, σ. 56, където има показателен антропологичен анализ.
- [27] Бит. 3:19. Вж. св. Йоан Златоуст, За неяснотата на пророчествата 2, 5 (PG 56, 183).
- [28] Св. Дионисий Ареопагит, За мистическото богословие 4-5 (PG 3, 1040 D-48 A).
- [29] Св. Симеон Нови Богослов, Първо богословско слово, 65-68, 79-81, изд. J. Darrouzés, "Sources Chrétiennes", t. 122, Paris, 1966, стр. 100-101.
- [30] Св. Дионисий Ареопагит, За божествените имена 13, 3 (PG 3, 981 AB).
- [31] Св. Максим Изповедник Мистагогия (PG 91, 664B).
- [32] Вж. Дионисий Ареопагит, За мистическото богословие (PG 3, 1000). Св. Максим Изповедник, Богословски и домостроителни глави 2, 39 (PG 90, 1141D-44A).
- [33] Блажени Диадох Фотикийски, Гностически глави 3, изд. J. Weis-Liebersdorf, Lipsiae, 1912, стр. 6.
- [34] Св. Григорий Нисийски, За живота на Моисей 1, изд. W. Jaeger, Gregorii Nysseni Opera, t. 7,1, стр.3-4, PG 44,300D-301A.
- [35] Подробно по темата вж. Арх. Софроний Ще видим Бога. . . .+
- [36] Св. Григорий Палама, Омилия 16 (PG 151, 213C).
- [37] Св. Исаак Сириец, Слово 37, изд. I. Σπετσιέρη, Τοῦ οὐρίου πατρὸς ἡμῶν Ἰσαὰκ ἐπισκόπου Νινευὶ τοῦ Σύρου, τὰ εὐρεθέωτα ἀσκητικά, Ἀθήνα, 1895, σ. 160.
- [38] Вж. св. Григорий Палама, Опровержение към Акиндин 5, 27, 116, изд. Π. Χρήστου, Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, Συγγράματα, τόμ. 3, Θεσσαλονίκη, 1970, σ. 375.
- [39] „Защото онова, що е невидимо у Него, сиреч, вечната Му сила и Божество, се вижда още от създание мира чрез разглеждане творенията". - Рим. 1:20. Св. Максим Изповедник, Мистагогия 2 (PG 91, 669CD).
- [40] Вж. Пс. 18:2-3; Евр. 3:4.
- [41] Св. Григорий Нисийски, За девството 11, изд. W. Jaeger, Gregorii Nysseni Opera t. 8, 1, стр. 293-4, PG (46, 364B).{jcomments off}