



От времето, когато християнството от религиозен феномен се превръща в ценностна система, която безусловно търпи своята философска обосновка, можем да кажем, че човешкият разум се опитва да съвмести разнопосочните идеи, които имаме в наличност в библейските текстове. Примери за това можем да открием във всяка една от книгите в Стария и Новия завет. В евангелието според Йоан 10:30 се казва: „Аз и Отец едно сме”, а в Йоан 14:28: „Отец е по-голям от Мене”. В тези текстове се вижда противоречието, което принципно се отразява в тринитарния догмат на църквата за Светата Троица, където отците на църквата полагат много усилия да обосноват йерархичното отношение и битийното равенство между Сина и Отца, което по същество е парадокс (съществуването на равенство и йерархия са несъвместими). В православната и донякъде в католическата църква проблемът за изначалния битиен източник, Който е Отец, внася субординация, която остава в учението за Св. Троица.

Ако пренесем този проблем към посланията, които отправя Христос към света, ще видим че в гносеологически аспект думите на Иисус Христос често внасят недоумения и противоречия. В Марк 13:32 се казва: “А за оня ден или час никой не знае, нито ангелите на небесата, нито Синът, а само Отец”, противоположно на това в Йоан 15:15, Христос казва: „Защото ви явявам всичко, що съм чул от Отца Си” и Йоан 16:15 “Всичко, що има Отец, е Мое; затова казах, че от Моето, като взема, ще ви известява”. Тук е налице противоречие, което е свързано със знаниевия потенциал на Отца и на Сина. Ако Синът не знае всичко, което знае Отец, от това безусловно произтичат съмнения относно истинността на словата на Христос и тяхната вечна значимост. Интелектуалните усилия, които полага Църквата, за да осмисли парадоксалната идея за Богочовечеството – Бог и Човек в образа на Иисус Христос, се превръщат в изграден логически-екзегетически метод, който се прилага като универсален към библейския

текст. В този смисъл парадоксалната идея за Кръста, която за юдеите е съблазън, а за елините е безумие, според апостол Павел се обезсилва откъм нейното антиномично съдържание и се превръща в добре построена догматическа система, която по същество цели да убеждава тези, които смятат Библията за безумие. Така постепенно в историята на църквата и християнското мислене се раждат катехизисите на различните църкви, всеки един от които претендира за абсолютна истинност. Или с други думи, създават се множество ортодоксии, които по същество представляват философски системи, изградени върху определена логическа обосновка за сметка на библейския ирационализъм, провокиращ всяка логосна завършеност.

В реда на тези обосновки общо за християнството (отново парадоксално) се преекспонира спасителното дело на Иисус Христос и идеята за вечните мъки, или идеята за Бог е любов и Страшния съд. В обичайния логически ред на мисли, ако спасителят не може да спаси давящия се, то той няма необходимите качества да бъде спасител. Ако давящият се има свободната воля да отхвърли действията на спасителя, то спасителното дело не може да бъде конституирано като такова поради факта на наличието на свободен избор. В този смисъл спасението не е универсално, а е част от живота, в който човек може да определи себе си в друга посока. Видно е, че пътят на тази логика не отговаря смислово на посланието, което отправя Господ Иисус Христос към света, където Той Сам Себе Си нарича: „Аз Съм пътят, Истината и Животът” (Йоан, 14:6).

Ако през IV и V век по свидетелствата на Св. Василий Велики и други отци на църквата, християните страстно са спорили за троичния догмат, в днешно време, след преживените две световни войни и безспорното умилостивяване на човека в световен мащаб (премахване на робството и смъртното наказание и по-хуманното отношение към човека и децата), пред християнството въпросът за любовта и вечните мъки се превръща в основен екзистенциален и хуманитарен въпрос.

За информация на не добре запознатите с историята на християнската църква ще споменем, че от древността е имало християни, които са се вълнували и от този въпрос. За древната църква това са Ориген, Теодор Мопсуесийски, Св. Григорий Нисийски и др. По време на реформацията това е Мартин Лутер, а през XIX и XX век това са: отец Сергей Булгаков, Николай Бердяев, Николай Лоски, Фьодоров и др., някои от тях видни представители на Руския религиозен ренесанс.

Цялата плеяда от гореспоменатите мислители изгражда виждането си върху идеята за преходността на ада, на база думите на св. Апостол Павел: „Когато казвам, ще Му е било покорено всичко, тогава и Сам Синът ще се покори на Този, Който Му е покорил всичко, за да бъде Бог все във все”. За изследователите на християнството апостол Павел е първият християнски мислител, който се опитва да придаде универсален характер на християнството според понятийната система и езикова форма, които той е притежавал. В този смисъл думите, цитирани по-горе, може да бъдат отнесени към преодоляване на антиномията Бог-човек, рай-ад, време и вечност и др., където във всеприсъствието Божие се реализира универсалният план на Бога за смисъла на битието и човешкия живот. В най-общ смисъл от Ориген до наши дни се изгражда религиозна позиция, която се опитва да обоснове идеята за смисъла на Боговъплъщението. Да му придаде универсален безусловен характер. Едно от най-ярките произведения, посветени на това, че Бог ще обезсили всяка богоненавист и всяка воля, противоречаща на Неговата, дори и дяволската, е „За природата на човека” от св. Григорий Нисийски. В него светият отец обяснява, че макар неизказано съвсем ясно, Евангелието подсказва, че Божията любов ще надделее над всяка тварна воля, защото Неговата воля превъзхожда всяка тварна воля, както това е описано от апостол Павел:

„И колко превъзходно велика е силата Му към нас вярващите - сила, която е според действуването на могъщата Негова мощ, с която подежда в Христа, когато Го възкреси от мъртвите и Го тури да седне от дясната Си страна на небесата, далече по-горе от всяко началство и власт, сила и господство, и всяко име, с което се именуват, не само в тоя свят, но и в бъдещия. И всичко покори под нозете Му, и постави Го да бъде глава над всичко за църквата, която е Негово тяло, изпълнено с пълнотата на Този, Който изпълнява всичко във всички.” (1Еф. 1:19-23)

Св. Григорий Нисийски възпроизвежда учението на Ориген за апокатастасиса, което ще рече възвръщане на творението към първоначалния замисъл на Бога, светостта. Разбира се, в интелектуален план Ориген изхожда от идеята на Аристотел, която е доминираща в средновековното богословие, че Бог като неизменяем, трябва да се намира в абсолютен покой. Следователно, зародишът на греха е движението, излизането от покоя, историческият процес. Преодоляването на историята, апокалипсисът за християнството, е край на това движение. За съжаление не без съдействието на императорската власт в лицето на Юстиниан Първи, учението на Ориген е осъдено на V Вселенски събор (документите на този събор са оформени близо 130 години по-късно на Трулския Пето-Шести събор /680-681 г./), като основният мотив е, че учението на Ориген е свързано с езическата философия и не отговаря на библейския дух на Евангелието. За много историци и изследователи на догматичната дейност на църквата, разправата с Ориген и учението му за апокатастасиса е недоразумение, което ние ще определим в християнско философски план като

не-дораз-умение. Видно е, че църквата се е опитала да запази моралните послания към вярващите и света за сметка на трансцеденталната проблема, за смисъла на християнската етика по отношение на замисъла на творението и природата на Бога. Разбира се, поради наличието на Божествен дух в църковните среди, църквата допуска това учение в творчеството на несанкционирания св. Григорий Нисийски. Не е възможно в исторически план отците на църквата да не са знаели за неговите произведения. Ако пък приемем, че това е някакъв исторически пропуск, защо в днешно време привържениците на директивите на седемте Вселенски събора не осъдят личността и творчеството на св. Григорий Нисийски? Отново ставаме свидетели на парадокс този път от църковно-каноничен характер, който ясно указва наличието на мълчаливо или явно признаване от църквата на личности, автори, мислители, противоречащи на официалната доктрина.

Признат като авторитет за църквата св. Григорий Нисийски променя акцента в учението на Ориген, като се съсредоточава върху идеята за волята Божия. (виж 1, Тим 2:4 „Който иска да се спасят всичките човеци и да достигнат до познание на истината.”) При него аргументацията за преодоляването на „вечните” мъки се извършва върху идеята за това, че само Бог може да бъде вечен в пълния смисъл на думата. Оттам логически единствено и само Неговата воля може да се осъществи във вечността. На никоя друга тварна воля не ѝ принадлежи определението вечност, следователно няма воля, която да надделее над Божествената.

През XX век отец Сергей Булгаков доразвива детайлно тезата на св. Григорий Нисийски в произведението си „Невеста Аганца”, като запазва основния аргумент за несъвместимостта на идеята за вечност при Бога и творението. Акцентът на тезата на Булгаков се прехвърля върху семантиката на думата вечност, от което следва, че в новозаветния текст тя не може да се тълкува еднакво спрямо Бога и творението. Важно е да се отбележи, че нито един от мислителите, които защитават идеята за апокатастасиса не отричат учението за ада, а подлагат на съмнение определението „вечни мъки”. В по-различен аспект идеята за ада разглежда православният мислител Николай Бердяев (идеите му могат да бъдат проследени в следните творби: „Смисълът на историята. Опит за философия на човешката съдба”, „За предназначението на човека”, „За робството и свободата на човека. Опит за персоналистическа философия”, „Екзистенциална диалектика на божественото и човешкото” и др.), според него човечеството твърде бавно осъзнава и се развива според повелите на Евангелието – теза, която защитава също и покойният мъченик отец Александър Мен, убит 1990 г. В духа на персоналистичната му философия, Бердяев критикува разбирането на човечеството за истинност и справедливост. В теологичните спорове за необходимостта от ада се акцентира върху необходимостта от справедливост, наложена от абсолютния авторитет на Бога, която в историческите измерения на християнското мислене

безспорно минава през анатемите, социалната сегрегация, инквизицията, аутодафетата, като форми на справедливо въздаяние. Според Бердяев идеите за справедливостта и въздаянието безспорно се хуманизират в историческия процес на осъзнаването на църквата в присъствието на Божията благодат.

Затова, преодолявайки всяка една историческа, битийна ограниченост, църквата приоритетно трябва да изхожда за всичко в своето учение от идеята за Божията любов в образа на Исус Христос. Ако в съзнанието на църковните среди не се допусне възможността светът да бъде преобразен и всеки в определен миг или време да има възможността да се промени, това би означавало крах на християнското учение и евангелския максимализъм, който е жива проява на надеждата за спасение на християните в този ограничен свят.

Освен идеята за историческата ограниченост на християнското мислене, Бердяев акцентира и върху възможния дуализъм, който е логическо следствие от идеята за вечния ад, узаконяваща богоборческото мислене във вечността.

Ако приемем наличието на отделен свят от райското съществуване, то това би означавало, че Бог в Своя предвечен замисъл е предвидил реализацията на различни светове, което по същество ни връща към различните дуалистични концепции, появили се в християнството. В този смисъл Бердяев се опитва да спаси християнството от две опасни тенденции, особено актуални в наше време. Първата е във връзка с религиозния фанатизъм, който се обосновава на буквалното разбиране на библейския текст – позиция, критикувана и от апостол Павел: „Който ни направи способни като служители на един нов завет, - не на буквата, но на духа; защото буквата убива, а духът оживотворява.” (2 Кор 3:6) . В буквата, зад нея, под нейния смисъл, охолно битийстват омразата, човеконенавистта, богохулството, богоборчеството, духовната и нравствена слепота, които се прикриват под фарисейската праведност. Втората тенденция е свързана в днешно време с прокламирането на идеята за гражданското общество. По отношение на нея можем да кажем, че съществуват опасни тенденции за християнския светоглед, да се отхвърли идеята за универсалния Бог, в която се обезсмислят всички тези на Евангелието. В исторически план обаче, вместо обогатяване на хуманистичните идеи след Фр.Ницше, наблюдаваме разпад на духовните ценности от края на XIX и целия XX век. В този некротък период за основна причина на най-тежката хуманитарна криза – двете световни войни, се представя наличието на тоталитарни и античовешки идеологии.

Парадоксалното тук е, че идеята за гражданското общество се осъществява върху плуралистичната идеология, която по същество отхвърля християнския универсализъм, чрез прокламирането от Ницше – Бог е мъртъв. Странно е, че някои от радетелите на идеята за гражданско общество не отчитат, че при липсата на абсолютен авторитет по отношение на морала, постулат утвърден от Кант като жалон за европейската култура,

се стига до незачитане на каквито и да било права.

Допускането на други светогледи минава задължително през идеята за смъртта на християнския Бог, Който се възприема и като абсолютен нравствен закон и в този смисъл вторичните идеи, като: вечен живот, дух, душа, възкресение, ад, рай, придобиват релативен характер и по-скоро представляват личен избор на светоглед, отколкото да имат общо задължителен морален и ценностен характер. Анализирайки тежкия крах на идеологиите и на възможността да се наложи интелектуално идеята за Абсолюта, Бердяев ни насочва към образа на Исус Христос и към евангелските тези, провокиращи осъзнаването на невъзможността да си създадем идеален свят без наличното му екзистенциално присъствие, което в историята се изявява по неповторим начин в личността на Исус Христос. В екзистенциален план според Николай Бердяев християнството може да запази своята значимост като личностна провокация към всеки човек. С проникателен дух руският философ и писател, заедно с други представители на Руския религиозен ренесанс, предричат опасностите от духовните тенденции на съвременната култура от осъществилия се болшевишки режим в Русия, националсоциализма в Германия, фашизма в Италия - нещо, което избягва от хуманистичния поглед на ярки философски умове, като Хайдегер и др.

Явно е, че съвременното общество в името на хуманизма и плуралистичните идеи притъпява трансцендентния усет на християнина за ценност, като му дава възможност да изявява претенции единствено само в областта на психологията. Като че ли забравяме думите на Бердяев, че съвременното общество "е обърнало дървото с корените нагоре, но още яде от неговите плодове". Идеите, вложени в конвенцията за правата на човека, за неповторимостта и уникалността на човешката личност, са безспорно следствие на християнската култура – нещо, което кара голяма част от християните да преживяват драматично отхвърлянето на техните ценности.

В стремежа си да защитим идеите на християнството и християнската култура, предопределена към постоянно обновление – нещо, което до известна степен ни приближава към съвременните визии за света, за постмодерен свят и други „пост“, трябва да отчитаме разликата, която е поставена още при оформянето на Библията, за старозаветното и новозаветното мислене, за стария и новия човек, за новата твар, за новата земя и новото небе. Видно е, че средновековните представи за ада и страшния съд не представляват основния мотив днес, да се обича Бог и да се отстояват идеите на съвременния християнски хуманизъм. С това кратко въведение върху проблема за оформянето на моралното съзнание на християнина в контекста на неизчерпаемия Божествен идеал, се опитваме да поставим въпроса за изграждането на една автентична християнска метафизика.