



**СОФИЙСКИ УНИВЕРСИТЕТ „СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ”
БОГОСЛОВСКИ ФАКУЛТЕТ
КАТЕДРА „ИСТОРИЧЕСКО И СИСТЕМАТИЧЕСКО БОГОСЛОВИЕ”**

**Професионално направление „Религия и теология” - 2.4.
Научна специалност: Психология на религия**

РОСИЦА ИВАНОВА ТОДОРОВА

**СТАДИИ В РАЗВИТИЕТО НА РЕЛИГИОЗНАТА ВЯРА
И ФОРМИРАНЕТО НА ЛИЧНОСТТА**

(ПСИХОЛОГИЧНО-РЕЛИГИОЗЕН АНАЛИЗ И ИЗМЕРЕНИЯ)

А В Т О Р Е Ф Е Р А Т Н А Д И С Е Р Т А Ц И Я

за присъждане на образователната и научната степен „доктор”

Научен ръководител:

доц. д-р ИВАН ХРИСТОВ

София, 2015

СЪДЪРЖАНИЕ

ВЪВЕДЕНИЕ	3
Актуалност.	3
Интердисциплинарен характер.....	4
Обект на изследване.....	5
Основна цел на дисертационната проблематика.....	5
Задачи на изследването.....	5
Структурна характеристика.....	6

I. ГЛАВА ПЪРВА

Религиозното преживяване в научната периодизация на психичното развитие на личността

1.1. Стадии на вярата в психологично-религиозната интерпретация на Джеймс Фаулър.....	7
1.1.1. Нулев стадий.....	7
1.1.2. Първи стадий: Интуитивно-проективна вяра.....	7
1.1.3. Втори стадий: Митично-буквална вяра.....	8
1.1.4. Трети стадий: Синтезираща конвенционална вяра.....	9
1.1.5. Четвърти стадий: Индивидуално-рефлексивна вяра.....	11
1.1.6. Пети стадий: Вяра, свързваща в непротиворечиво единство елементите на религиозното преживяване (Conjunctio fidei)	12
1.1.7. Шести стадий: Всеобхватна (универсална) вяра като цялостна изява на човешкия дух.....	13

II. ГЛАВА ВТОРА

Развитие и формиране на личността в християнската антропологично-психологична традиция (критично-аналитичен съпоставителен дискурс)

2.1. Аналози във възрастовите периоди на човешкия живот.....	14
2.2. Фундаментални различия в понятийно-категориалния апарат	15
2.3. Психологичната категория „развитие” – разделителни линии.....	16
2.4. Религиозна вяра и психосоциална криза	19
2.5. Богословската рефлексия на Доналд Капс.....	23

III. ГЛАВА ТРЕТА

Екзистенциалните кризи в развитието на личността и духовно-нравственият ресурс на религиозната вяра

3.1. Психологични аспекти и функции на религиозната вяра като фундамент и съзидателна сила във формирането на личността.....	24
3.1.1 Връзка между вяра и екзистенциален смисъл на човешкото битие.....	24
3.1.2. Психологични функции на религиозната вяра.....	25
3.2. Религиозната вяра в кризите на екзистенциалните гранични ситуации.....	25
3.2.1. Екзистенциалната „Иов-ситуация” – изкушение на вярата посредством абсурда (Н. Л. Мухелишвили и Ю. А. Шрейдер, Карл Г. Юнг, М. Елиаде)	26
3.2.2. Психологичният „Иона-комплекс” – загуба на вярата в собствения „аз” и откриване на мотивацията за дълг (Ейбрахам Маслоу, Паул Тилих, Ерих Фром)	32

3.2.3. Жертвоприношението на Авраам – психологичната драма на синеубийството и подвигът на вярата на Авраам (Сьорен Киркегор, Лев Шестов)	34
3.2.4. Пророк Иеремия пред развалините на Иерусалим – вярата във възможността на невъзможното (Карл Ясперс, Лев Шестов)	37

IV. ГЛАВА ЧЕТВЪРТА

Реализация на богосътворената човечност и богообразност: път към развитие на цялостния духовен потенциал на личността

4.1. Онтологична основа, духовно-ценностна ориентация, мотивация и пределни цели в развитието на личността (антропологично-психологични измерения)	38
4.2. Преодоляване на тъмната страна в човешката психика: борбата със страстите и деструкцията на греха (психологично-религиозни измерения)	39
4.3. Лествица към небето (патристично-психологични измерения)	46
4.3.1. Висотата на духовната лествица: богоуподобяване и обожение („theosis”) в учението на св. Григорий Палама и св. Николай Кавасила	48
4.3.2. Обожение („theosis”) и съпричастност на еклезиологичната личност в Църквата	48
4.3.3. Духовна концентрация – Иисусова молитва – мистично съзерцание	50
Заклучение	53
Приложения	54
Авторска справка (самооценка) на приносните моменти в дисертацията	57
Публикации по проблематиката на дисертационния труд	58
Участия в международни и регионални научни форуми и конференции	58

КРАТКО ОБЗОРНО ПРЕДСТАВЯНЕ НА ДИСЕРТАЦИОННИЯ ТРУД ВЪВЕДЕНИЕ

Актуалност. Изключителният и колосален напредък на психологичната наука в нашето съвремие – с всичките ѝ направления и специализирани научно-изследователски области – е едно от многото сериозни предизвикателства към православното богословие. Особен интерес в това отношение представлява психологията на развитие на личността, характерна с идеен плурализъм, разнообразие, противопоставеност и напрегнато търсене на нови теоретични опции, съпътстващи различните психологични школи. Това обстоятелство предполага широк спектър от познавателно-аналитични задачи за критично осмисляне на новите научни реалии и вграждането им чрез творчески синтез в системата на богословското знание. Така проблемните постановки, поставени в тази област на психологичната наука, напълно закономерно поставят като актуална задача пред богословската мисъл да се потърси тяхното решение и възможното им интегриране върху православна антропологично-психологична основа. Теориите за „личностното развитие” в настоящия момент заемат едно от ключовите места в съвременната култура и наука и отказът от тяхната богословска рефлексия би поставил психологията на религията извън този актуален и изключително съществен за тях контекст. Това от своя страна предполага аргументирано да се обоснове и актуализира концепцията за фундаменталната роля на религиозната вяра като съзидателна сила при разрешаването на психосоциалните кризи

и екзистенциалните гранични ситуации в епигенетичното и духовно-нравственото развитие и формиране на личността.

Интердисциплинарен характер. Без значение колко разнообразни са проблемите на психологията и философската антропология в съвременното им динамично развитие, а също и на интердисциплинарните връзки между тях, основният проблем е и си остава фундаменталният методологичен подход на библейската и светоотеческата антропология в специфичното ѝ разбиране за човека в цялостта на онтологичната му духовна психосоматична тримерия. И това се отнася до целия огромен комплекс от всички науки за човека. От позициите на християнската и духовно ориентираната психология в много случаи се възприема подходът на синтез между религия и психология.¹ Това може да се прецизира като диалогична проблемна постановка на откритост и взаимно търсене на позитивното при създаването на нова парадигма за изследване на сложния и комплексен характер на религиозното преживяване.² Ако изходният пункт на психология на религията се свързва с духовното и психофизичното единство на личността, то тогава се разкриват както за психологията, така също и за богословието, благоприятни перспективи, при които се прави опит научно да се съчетаят два определени аспекта на сложното многосъставно и многоизмерно човешко битие. Така от психологията се включва психичното, а от религията – духовното измерение. Възможното в случая диалектическо съвпадение на противоположностите (*coincidentia oppositorum*) може по-скоро да се характеризира като „суплементарно” (допълващо се), защото то има уникалното си направление и обяснение единствено и изключително само в религиозния опит и духовността на личността:

- *богословски погледнато* – то протича от Бога към човека;
- *от гледна точка на психологията* – посоката на движение е от човека към Бога.³

В това интердисциплинарно поле се търси и диалогичното решение между тези два търсещи се полюса, защото тук става дума за действителна среща в духовния опит:

- от една страна – на изразяващата се с научната психологична терминология, на копнееща за Бога личност;
- и от друга – формулирано с езика на богословието – тогава, когато Бог посещава Своего творение човека.

Така научно-богословският подход към *диалогичната същност на личността* в психологията на религията установява и разкрива преди всичко същностния паралел на връзката ѝ с Бога. Това е християнската антропологична основа при разрешаването на познавателно-аналитичните задачи за изследване стадите на развитието на религиозната вяра. Тази методология се определя също така от критериите за

¹ Спв. *Carter, J. D. & Narramore, S. B.* The Integration of Psychology and Theology: An Introduction. Grand Rapids: Zondervan, 1979. S. 277; *Carter, J. D.* Secular and Sacred Models of Psychology and Religion. – Journal of Psychology and Theology. 1977, N 5, p. 197-208; *Ouweneel, W. J.* (1993). Psychologie. Ein bibelorientiert-wissenschaftlicher Entwurf. Bielefeld (holl. Original 1984), S. 290.

² Спв. *Utsch, Michael.* Religionspsychologie: Voraussetzungen, Grundlagen, Forschungsüberblick. Stuttgart – Berlin – Köln. 1998, S. 227 – 229.

³ Спв. *Schroer, H.* Die Denkform der Paradoxalität als theologisches Problem. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1960, S. 45.

абсолютното върховенство на теоцентризма и христоцентризма над автономния антропоцентризм, както и от приоритета на вярата в Бога над разума, а също така и от доминацията на богословската рефлексия над сциентистския подход при интердисциплинарното осмисляне на емпирично-експерименталните данни в научната психологична теория. Ето защо в това направление антропологичните и психологичните принципи са конституирани от божественото (свръхемпиричното) към тварното (емпиричното) – или образно казано „отгоре надолу” – в истинската им контекстуализирана теоцентрична, христологична и антропологично-психологична парадигма.⁴ Така същността на човека е потърсена не във физичното начало, не в материята, от която той е създаден или в детерминацията на природните начала и фактори, но в Първообраза, според Който той е сътворен и към Който отделната личност се стреми в духовно-нравствено усъвършенстване и в търсене на по-съвършени форми на организация на личния и социалния живот. Това е основната разграничително-методологична линия, която се следва в психологичния анализ на развитието на личността, в интерпретирането и крайните цели при стadiaите на религиозната вяра и в търсенето на вечния смисъл на човешкото битие. По този начин психологията на личностното развитие се превръща в психология на духовно-нравственото възрастване и светостта, в които се разкрива висотата на спасяващия се човек: в красотата на неговата богоуподобяваща се личност.

Обект на изследване. Това са стadiaите в развитието на религиозната вяра и формирането на личността в психологично-религиозен план и в богословската им рефлексия.

Основна цел. В съпоставителен критико-аналитичен план с теориите на съвременната психологична наука да се изследват стadiaите на религиозната вяра в съответствие с духовното психофизично развитие и формиране на личността. Паралелно с това да се обоснове централната концепция в дисертацията, че под християнска самореализация се разбира напълно определено личностно формиране – като свободна и творческа проява на сътрудничество в синергия с изпратената от Бога благодат – за осъществяване на неизчерпаемия потенциал, зададен в богоподобие на човека (срв. Мат.5:48).

Задачи на изследването. Като реализация в настоящето изследване е направен опит:

а) да се потърси работещият модел за синтез на богословско познание и психологична наука;

б) да се представят и разкрият чрез научнотеоретичен анализ и съпоставителни оценки теориите на Ерик Ериксън, Жан Пиаже и Лауренс Колберг, при което основната цел е да се изследва тяхната фактология в богословската рефлексия на Джеймс Фаулър за стadiaите на религиозната вяра;

г) да се потърсят конвергиращи опции за прецизно позициониране на православната антропология и психология спрямо концепциите за съхраняване на идентичността на „аз-а” и преодоляване на психосоциалните кризи (Е. Ериксон, Л. Колберг, Д. Капс, Дж. Уестърхоф);

⁴ Срв. Лосский, Владимир. По образу и подобию. Москва. 1995, с. 105.

д) да се разкрият същността и функциите на религиозната вяра като основоположна екзистенциална и психосоциална категория, обуславяща смисъла, качеството на живота, както и съдържанието на човешкото съществуване в различните стадии на развитието на личността (Дж. Фаулър);

е) да се изследва и докаже концепцията за фундаменталната роля на религиозната вяра като съзидателна сила при разрешаването на психосоциалните и екзистенциалните кризи в епигенетичното и духовно-нравственото развитие на личността;

ж) в заключение: да се изведе и обоснове истинността на основната теза, че пътят на развитие на цялостния духовен потенциал като „лестница към небето” – заложен и зададен като задача за всеки човек – е път на творческа реализация на богосътворената човечност и богообразност, така както е засвидетелстван в светлината на светоотеческото учение за степените на духовно-нравственото съвършенство, на възхождането, преобразяването и благодатното единение с Бога, разкрито в учението за обожението (theosis).

Структурна характеристика. Дисертационният труд е с обем общо 350 машинописни страници на редакторски стандарт. Съдържа предговор, въведение, четири основни глави, заключение, приложения, списък на ползваната литература (извори, справочници, статии, студии и монографии), общо 317 заглавия на ползвана литература, от които 107 на латиница. Дисертационното съчинение е с приложен научен апарат, състоящ се от 469 бележки под линия. Към дисертацията има приложения и анкета по изследователски проблем: *„Ролята на религиозната вяра в моя живот”*.

I. ГЛАВА ПЪРВА

Религиозното преживяване в научната периодизация на психичното развитие на личността

Човешкият живот включва отделни възрасти и периоди, които се съпътстват с взаимосвързани верижни поредици от промени, различия и изключително разнообразна феноменология в цялостното духовно психосоматично развитие на личността. В него отчетливо се разграничават възрастовите различия в психичните процеси и свойствата на личността, наличието на преломни и кризисни моменти, както и дълбоки качествени промени, проявяващи се в разгръщането на потенциала на *conditio humana*.⁵ Ерик Ериксън се основава върху „епигенетично развиващия се план на личността” при взаимодействието ѝ със социокултурната среда и съпровождащите я епигенетични стадии и психосоциални кризи.⁶ Жан Пиаже изследва когнитивните функции на психиката за интелектуалното развитие и формиране на абстрактно-логическото мислене,⁷ а Лауренс Колберг разкрива фазите в нравствената реализация на личността в

⁵ Срв. Gehlen, Arnold. Der Mensch – Seine Natur und seine Stellung in der Welt. Bonn: Athenäum Verlag. 1950, S. 53-102; Noack, Winfried. Anthropologie der Lebensphasen: Grundlagen für Erziehung, soziales Handeln und Lebenspraxis. Berlin. 2007, S.30-79.

⁶ Вж. Ериксън, Ерик. Идентичност: младост и криза. София, 2013; Эриксон Э. Г. Детство и общество. СПб., 2000.; Erikson, E., Erikson, J., & Kivnick, H. Vital involvement in old age. New York: Norton. 1986.

⁷ Вж. Пиаже, Жан. Избранные психологические труды. Москва, 1994; от същ. авт.: Речь и мышление ребёнка. Москва, 1994; Психология интеллекта. СПб., 2003; Моральное суждение у ребенка. Москва: Академический проект. 2006.

духовно-нравственото ѝ формиране.⁸ От своя страна Джеймс Фаулър в богословската си рефлексия интегрира и систематизира техните теории от гледна точка на психологията на религията.⁹ Под силното влияние на Ричард Нибуър той разглежда начина, според който човек вярва („fides qua creditur”), а не самия обект на вярата с конкретното ѝ предметно съдържание („fides quae creditur”).¹⁰ Така в онтологичната структура на религиозния опит Джеймс Фаулър изследва предимно субективния полюс т. е. религиозния опит като комплексен психологичен конструкт и разглежда вярата със смислово формиращата ѝ функция като най-фундаменталната категория в търсенето на връзката на човека с Бога и със света.

1.1. Стадии на вярата в психологично-религиозната интерпретация на Джеймс Фаулър

Конкретно в теорията на Джеймс Фаулър се различават шест стадия в развитието на вярата.

1.1.1. Нулев стадий. В самото начало (от 1 до 3 години) се предполага наличието на *стадий на недиференцирана първична вяра*, определен като *нулев стадий*. И ако се започне от най-ранна детска възраст – от етапа на раждането до две-три години – това е фаза, която се характеризира като най-начален стадий на *неоформена вяра*. Тук не съществуват език и понятия. Детето формира основния си усет за доверие с психичната нагласа, че то има мястото си в този свят. Преди всичко през този период възникват първичният образ за Бога или за Свещеното, както и образът на света, в който живеем.¹¹ Именно върху основата на това доверие или недоверие се формира онова, което впоследствие ще стане вяра. По-късният религиозен опит или ще потвърди, или ще даде възможност да се преформулира това базисно доверие. *През този стадий се формират доверието, както и чувствата за вътрешна сигурност и смелост.* Те се полагат и остават за целия оставащ живот на човека. Поради това трябва да се осъзнава колко важни в тези първи години от живота на детето са любовта и топлината на ласките, които му се оказват.¹²

1.1.2. Първи стадий: Интуитивно-проективна вяра. Той се определя като стадий на *интуитивно-проективната вяра*, която е типична за децата от две до седем-годишна възраст. Тя е постоянно изменяща се, растяща и динамична вяра и се отличава с развитие на детското въображение. При детето тогава все още не е развито логическото мислене, което да прави възможно и необходимо рационализираното проучване на възприятията и фантазиите. В случая удивителен е фактът, колко мощно и продължително е влиянието, както положително, така и отрицателно, което оказват

⁸ Вж. Kohlberg, Lawrence. Moral Development and Behavior. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1976; от същ. авт.: Moral Stages and Moralization. –In: Thomas Lickona (Hs.), 1976; Zur kognitiven Entwicklung des Kindes. Frankfurt am Main. 1982; Die Psychologie der Moralentwicklung. Frankfurt am Main, 1996; Die Psychologie der Lebensspanne. Frankfurt am Main, 2000.

⁹Срв. Fowler, James. Stufen des Glaubens: Die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach dem Sinn. Gütersloh. 1991, S.136-229; вж. също: Myers, P.G. The Human Puzzle: Psychological Research of Christian Belief. New York: Harper & Row. 1978.

¹⁰Срв. Niebuhr, Richard. The Responsible Self. New York, 1962. Myers, P.G. The Human Puzzle: Psychological Research of Christian Belief. New York: Harper & Row, 1978.

¹¹Срв. Отто, Рудолф. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. Изд-ство Санкт-Петербургского университета. 2008, с.11-14 и с.210-219.

¹²Срв. Fowler, James. Цит. съч., с.136-138; Эриксон Э. Г. Детство и общество, с. 236 –237.

опитът и образите, получавани от детето до шестата година. *Детето живее в приказен свят и основното съдържание на вярата са фантазията, въображението, образите.* В развитието на интелекта това е степен на предоперационална форма на логично мислене (Жан Пиаже)¹³, а според ролевата теория за личността на Роберт Зелман вече са започнали рудиментарните възможности за вживяване в определена роля.¹⁴ В моралните оценки ориентацията е според схемата „послушание с награда за добро поведение” като поведение за отклоняване на наказанието. Доминира психологичната установка за избягване на неприятностите и стремеж към личен престиж (Лауренс Колберг).¹⁵ Границите на социалното познание, свързани с религиозната вяра са единствено семейната среда и обкръжението при първите контакти. Формите на връзката със света са епизодични, а символните функции се определят като магично-нуминозни. В този стадий, интуитивно-проективната вяра е типична за деца на възраст от три до седем години. Той е изпълнен с фантазии и с имитационно пространство. Това е стадий на подражаване, защото върху детето оказват мощно и продължително влияние, примери, настроение, действие и истории на видима вяра от възрастните в заобикалящото го обкръжение. Този е стадият, в който детето за първи път осъзнава себе си. Това „осъзнаващо себе си” дете е твърде центрирано в собствения „аз” при перспективите на неговото обкръжение. Тук то за първи път се запознава със смъртта и секса и с техните мощни табу, които формират културата и семейството в тези важни области на човешкия живот. Дарът на родения в този стадий е въображението, способността да се обедини и обхване света чрез усещане в образи и истории, които отобразяват интуитивното разбиране и чувството на детето за пределните условия на човешкото съществуване. Основен фактор на прехода на следващия стадий е възникването на конкретно-оперативното мислене. Главното в този период става растящата необходимост на детето да знае как стоят нещата наистина и да изясни за себе си, кое е реално и кое изглежда само привидно действително.¹⁶

1.1.3. Втори стадий: Митично-буквална вяра. При развитието на вярата вторият стадий се квалифицира като *митично-буквален*. Наблюдава се при децата от 7 до 12 години, които вече са склонни да мислят с логични понятия, но с буквално разбиране на истините на вярата и на религиозните преживявания. Границите на социалното познание се разпростират в по-широкия кръг на контактите със семейство, етнос, раса. Символните функции обаче са едноизмерни и буквални. Налице е елементарното възприемане на ролеви функции (Р.Зелман).¹⁷ Моралната оценка се свързва с инструментализирания хедонизъм върху основата на удоволствието от нещата, а ориентацията е наивно-егоцентрична, както е в определението на Л. Колберг. От друга страна на тази възраст започва да се цени повествованието, което става важно средство за самопознание. При него детето се обучава да взаимодейства със заобикалящия го свят, като му придава свой собствен смисъл. Ето защо, то може да

¹³ Вж. *Piaget, Jean. Sechs psychologische Studien*, Wien, München und Zürich, 1972; същ. авт.: *Meine Theorie der geistlichen Entwicklung*, Frankfurt/M, 1983.

¹⁴ Вж. *Selman, Robert. Interpersonale Vethandlungen, eine entwicklungstheoretische Analyse*. Frankfurt/M.1984.

¹⁵ Срв. *Kohlberg, Lawrence. Moral Development and Behavior*, p. 98–118.

¹⁶ Срв. *Fowler, James. Цит. съч.*, с.139-151.

¹⁷ Срв. *Selman, Robert L. Die Entwicklung des sozialen Verstehens. Entwicklungspsychologische und klinische Untersuchungen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984, S.82-97.

оценява и да подлага на критична оценка предишния стадий на въображение, на фантазни сюжети и образи. Благодарение на това при този стадий е вече налице способността да се разказва логически свързано повествование. Сега детето може да измисля и преразказва значими истории, обхващащи смисъла на преживяването. В този психичен акт, обаче, има определена буквалност. Детето все още не е в състояние да погледне на историята дистанцирано, отстрани и да схване нейното значение. То все още разбира символите и митовите буквално, въпреки че в редица случаи те биха могли да го развълнуват същностно и да го придвижат на по-дълбинно ниво. Този стадий е характерен за деца от началната училищна възраст, макар че неговата основа често се открива и в подрастващи и при някои в по-напреднала възраст. Тук се укрепва способността да се възприема гледната точка на другия човек. Намиращите се на този стадий, формират своя свят въз основа на взаимното доверие и присъщата вътрешна справедливост, основана на взаимност. Налице е нова способност или сила и тя намира израз във възникването на свързани съвместно повествование и история, драма и мит като способ за намиране и предаване на смисъл от преживян опит.¹⁸

1.1.4. Трети стадий: Синтезираща конвенционална вяра (*Conjunctio fidei*).

Тя се отнася към периода след тринадесет години, при който в процеса на мисленето се използват по-ранни формално-логични операции, целящи да съединят в осмислено цяло разпокъсаните и фрагментарни части на собствения „аз“¹⁹ Това се прави посредством най-типичните форми на релииозната вяра, обособена като вероизповедание за дадена общност и свързаната с определен тип местна социокултурна среда и произтичащата от това обстоятелство обусловеност върху личността, което дава основание през този стадий вярата да се характеризира като „конформна“ (конвенционална) в смисъл на съобразяваща се с „веруюто“, култа и санкцията на съответната Църква или религиозна общност. Поради това в етически аспект тази степен се определя от Л. Колберг като „степен на (конвенционален) конформен морал. На 12-13 годишна възраст подрастващият вече е встъпил в *синтезиращо-конвенционалния стадий* на развитие на вярата, отличаваща се с възникване на формално-логическо мислене и включваща много по-сложните мисловни операции на висш анализ и синтез, на индуктивните конструкции и дедуктивните изводи. С други думи това означава, че при тази възраст може да се проверява и да се размишлява критично върху собствените логически изводи и мисловен свят.²⁰ През този период личността обикновено е загрижена да формира основно собствената си идентичност. Тя отделя голямо внимание на оценките на общественото си обкръжение, като отчита значимостта на обратната връзка в междуличностните си отношения. Това обстоятелство на съобразяване с порядъка и одобрението (санкцията) на общността на групата дава основание на Л. Колберг да определя съответното поведение като „съобразяващо се („конформно“)²¹. Това се нарича *синтезиращо-конвенционален стадий* в смисъл че, обединява значимите образи

¹⁸ Сrv. Fowler, James. Цит. съч., с. 151-167.

вж. също: <http://integralportal.ru/docs/DOC-1531> {Електронна версия, м. април 2014 г.}

¹⁹ Сrv. Пиаже, Жан. Речь и мышление ребенка, с. 239-249; същ. авт.: Психология интеллекта, с. 53-67.

²⁰ Пак там.

²¹ Сrv. Kohlberg, Lawrence. Die Psychologie der Moralentwicklung, S. 102-112.

и ценности у човека и обединяващ всичко в единен психичен конструкт като възприемане за собствения „аз” или идентичност. Един от най-важните и съществени признаци в този стадий е формирането на образа на Бога като Образ на по-широки и всеобхватни лични отношения. Често Бог се възприема като обичащ Отец, като Лична Реалност на едно Абсолютно и същевременно, намиращо се винаги близко до мен, обичащо ме и разбиращо ме във всичко „Ти”, при взаимоотношенията с Което ме познават и ценят. С увереност може да се твърди, че в тази възрастова фаза за вярващия юноша или девойка Бог е истинска религиозна потребност. Това е именно Този Бог, Който ги познава и цени истински, поради което е Гарант за тяхната значимост в света, в който те се борят за разбирането на това, което са те като действителна идентичност.

Като се започне от този трети стадий, в следващите етапи по-нататък вече се срещат и много вярващи в далеч по-напреднала възраст, които са изостанали възрастово в неговите граници, без да са могли да преминат към следващата по-горна фаза. Ето защо този стадий може да се нарече и стадий на порасналия (възрастен) човек. Поради това често пъти духовници, богослови, психолози или социолози срещат много вярващи, като членове на Църквата или извън нейните предели, чиято вяра може да се опише в базисните структури и формата, създадени и възприети още в юношеската им или пубертетна възраст. Синтезиращо-конвенционалният стадий обикновено възниква по време на юношеска възраст. Вярата става явна и така в този стадий се установява цялостната ориентация на човешкото развитие. Тя често се определя като стадий на конвенционалност и социална адаптация, доколкото човек се съобразява точно с правилата, очакванията, преценките и поведението на групата или общественния слой, към който принадлежи. Тук социалната формация има определящо значение. В третия етап на развитие светът на човека излиза извън рамките на семейството. Ето само някои области от живота, върху които се центрира вниманието: семейство, училище или работа, приятели, съседни, медии и може би религия. Вярата трябва да предостави свързани ориентири в пространството на всички тези все по-сложни и разнообразни реалности и техните влияния. Вярата трябва да синтезира ценности и информация: тя трябва да предостави основа за изграждане на идентичност и перспективи. Третият стадий на развитие на вярата обикновено се проявява и оказва влиянието си по време на юношеството и пубертета, а след това се превръща в основна точка на равновесие и за човека в зрялата му възраст. Тя структурира окончателно реалността по отношение на личните взаимоотношения. Нейните образи, обединяващи ценност и сила, възникват от по-широкото разбиране на личните взаимоотношения. Това е стадий на конвенционалност в смисъл, че човек много точно се адаптира към очаквания и решения на значими други авторитети и в същото време не е достатъчно уверен в разбирането на собствената си идентичност и лични решения, за да изгради и поддържа гледната си точка. Новата способност, която възниква в този стадий на развитие, е създаването на *личен житейски проект*, формиращ идентичност и вяра, съчетана със съответните личностни характеристики, включваща в себе си и миналото

на човека, и неговото предполагаемо бъдеще под формата на осмисляне на живота *sub specie aeternitatis*.²²

1.1.5. Четвърти стадий: Индивидуално-рефлексивна вяра. Това е период, свързан предимно с отделянето от дома на родителите. Взаимоотношенията се определят въз основа на собствено избрана класа или група.²³ Формите на логиката са дихотомни (Ж. Пиаже).²⁴ Започва демитологизация, подлагане на съмнение и отрицание на традиционните убеждения и образуване на собствен, незаимстван от другите мироглед. Формите на отношението към света са понятийно опосредствани с яснота за границите и за вътрешните взаимовръзки на системата, в която става личностната реализация. Ориентацията на личността е с обществено насочени перспективи, съобразени със социалния ред. Поведението се определя от религиозни и нравствени критерии за дълг по отношение на по-високо стоящите институции и с уважение към властта.²⁵ За достигналите до четвъртия стадий, това е периодът, в който човек е вече изтласкан или сам излиза и напуска кръга на досегашните си лични взаимоотношения, в които до този момент е протичал и съзрявал животът му. Сега той попада под тежестта на размисъла (рефлексията) за самия себе си като за отделна личност, вън от каквито и да било обществени групи и формации, определящи неговия живот в света. Затова, за да се попадне в четвъртия стадий, е необходимо да се излезе по някакъв начин от тази среда и да се тръгне с размисъл за нея т. е. рефлектиращият субект трябва да има необходимата дистанцираност и познавателна граница за действителността, която той осмисля критично-аналитично в съотношение към собствената си същност. За мнозина този преход се оказва невъзможен и те се задържат между третия и четвъртия стадий. Преходът към четвъртия стадий може да започне на седемнадесет години, но завършва едва на 20 – 25 година, а понякога дори и не се случва в тази възраст. Най-често естествено той протича през ранните години на младостта. Същевременно обаче при някои хора този период не приключва даже с приближаването на четиридесетте години. В тази възраст понякога такава трансформация се оказва психично твърде травмираща, защото им се налага построеният и устроен вече от тях живот да бъде отново преустройван, а личните им отношения да бъдат основно и радикално преобразени и променени в съответствие с критично направените нови прозрения и открития на този стадий.

Основната интенционалност на този стадий намира израз в определянето на екзистенциалните граници на личността. Къде свършвам „аз” и къде започваш „ти”. Къде завършват убежденията и областта на действие на общността, на групата, към която принадлежа и къде започва действието на другите – на тяхната общност, формации и институции. Човек извънредно съсредоточено изучава въпроса за автентичността, достоверността и съответствието на това „аз”, което разбира и възприема като самия себе си, като взема оценъчно отношение спрямо общността,

²² Срв. Fowler, James. Цит. съч., с.167-192.

²³ Срв. Selman, Robert. Die Entwicklung des sozialen Verstehens, S.115-132. Montada, Leo, Silbereiser, Rainer (Hrsg). Entwicklungspsychologie. S.125-128, S.131-138; Schwinger, Thomas. Perspektivenübernahme als Basis des Psychodramas (Vortrag an der Clemens-Ochridski-Universität, Sofia, 1999), S. 2-8.

²⁴ Срв. Пиаже, Жан. Психология интелекта, с.36-39, с.127-142.

²⁵ Срв. Kohlberg, Lawrence. Die Psychologie der Moralentwicklung, S.118.

идеологическата обвързаност и задълженията към собствената си жизнена среда. Четвъртият стадий на развитие най-естествено възниква в началото на зрялата възраст, но нека не бива да се забравя, че много хора в зряла възраст така и не влизат в него, а за много други този стадий започва едва след тридесет и пет години или на четиридесет години. Основната придобивка в четвъртия стадий на развитие е в способността за вземане на критични решения по отношение на идентичността на собствения „аз” и мироглед.²⁶

1.1.6. Пети стадий: Вярата, свързваща в непротиворечиво единство елементите на религиозното преживяване (*Conjunctio fidei*). Това е обединяваща вяра, защото се определя като процес на консолидация на парадоксите, когато разумът се натъква на антиномичността на вероизповедните истини. Отнася се към средната възраст (не по-рано от тридесет години), когато се стига до убеждението, че рационалното съзнание „не винаги е господар в собствения дом.” Когато човек се намира в петия стадий, той започва да разбира, че съзнателният „аз” – все още не е цялостният „аз” в неговата пълнота. Съществува подсъзнание, безсъзнателното има също така своето съдържание, при което много действия в поведението и реакциите са обусловени от мотиви и теми, чиито измерения тепърва трябва да се осъзнават в нова проекция. За логичното мислене са характерни диалектическите операции и подходи (Ж. Пиаже). Този стадий може да се нарече още „вярата като парадокс”, защото в случая значително намаляват опитите за чисто рационално разрешаване на надхвърлящите граници на разума постановки на вярата. Налице е убеденост в антиномичността и свръхрационалността на истините на религиозната вяра, като посредством собствено извървян път и духовен опит отново се открива богатството на религиозната символика, елементи и тайнства. Така възниква дълбоката готовност към такива взаимоотношения и приобщеност с Бога, включващи идеите за Неговата апофатичност, тайнственост и недостъпност, но заедно с това и за Неговата близост, свързана с усета за реалното присъствие на Бога в религиозното преживяване и в живота на човека. Далечният трансцендентен и апофатичен Бог става едновременно непосредствено и изключително близък в преживяването отношение „Бог-човек”, което за страничния наблюдател може да изглежда като някакъв непонятен парадокс. При Л. Колберг тази степен се определя още като „степен на постконформен морал” с вътрешно възприемане на основоположните принципи на ненасилие, обществена сигурност, ангажираност в служението на ближните и на обществото. Оценъчно-опитният процес диалектически се свързва с оптимизация на междуличностните отношения. Така се зачитат обоснованите потребности и на другите членове на общността съобразно с изискванията на различните изразни форми на натрупаната общочовешка мъдрост и знание. Някъде между тридесет и пет и четиридесет години мнозина се приближават до състоянието, което се определя като *свързваща вяра*. Това е вярата, формираща се в средата на жизненото поприще на човека. Там, където при четвъртия стадий критичната рефлексия внася яснота и очевидност в контекста на границите и идентичността на личността, то при петия стадий процесите вече протичат в друго направление. При него се създава психологична установка на откритост и

²⁶ Срв. Fowler, James. Цит. съч., с 192-201.

личността става все по-отворена като система, самокритично утвърдена в идентичността си, но вече търсеща нови елементи с оглед на усвояването им като обогатяване и по-пълноценно разгръщане в общението със съответната социокултурна среда. В петия стадий човек е готов също така да преоцени и да се вгледа по-дълбоко в социално безсъзнателното. А това са всички митове, табути, предразсъдъци и стандарти, с които сме откърмени заедно с майчиното мляко, и които по най-непосредствен начин формират поведението и реакциите. Ние ги изследваме отново в съпоставителен план, което означава нов вид близост с общности и формации като социална класа, религиозна традиция и етнос, които се отличават от самите нас и попадат в категорията на „другите” – на „другостта на другите (*die Andersheit des Anderen*).” Готови сме за сътрудничество зад пределите на обществените бариери или образно казано „с хората от другия бряг на реката или барикадата.” В петия стадий човек откликва живо и на тези парадокси. Той разбира, че истината има много измерения, които се вплитат заедно и се преживяват реално в парадоксално равновесие.²⁷ В този стадий на развитие – стадият на свързващата вяра – личността интегрира в своя мироглед всичко, което е било потиснато или неразпознато през четвъртия стадий, с нейната потребност за ясно и съзнателно когнитивна и афективна адаптация към реалността. Този стадий е това, което Пол Рикъор характеризира като „вторична наивност”, когато силата на символите отново се обединява с концептуални смисли.²⁸ Освен това, тук човек трябва да преразгледа и преработи своето минало. Той трябва да открие своя глас на „дълбинния аз”. Важно е, че това включва критично преосмисляне на социалното в безсъзнателно – митове, идеални образи и предразсъдъци, дълбоко вкоренени в системата „аз” на възрастните от определена социална класа, религиозна традиция, етническа група и други подобни.

1.1.7. Шести стадий: Всеобхватна (универсална) вяра като цялостна изява на човешкия дух. Към такова разбиране за вярата човек може да стигне не по-рано от 40 – 50 години. Тогава той въплъщава в живота принципите на вярата си, превъзмогва противоречията между начина на живот и религиозните традиции и е склонен към пълно самоотричане от себе си заради вярата си, защото неговите убеждения изпълват като водещи идеали целия му живот. Този най-висш стадий, както се възприема и формулира от Дж. Фаулър в раздела „Стадий шести и иудейско-християнският образ на Царството Божие” от неговата книга, включва пълно доверие и всеотдайност към Бога като Първопричина на всяко битие с дълбоко преосмислено и изцяло възприемане на Божието Откровение. Това е форма на вярата, при която Божията реалност преобразува структурите на човешкия живот и на самата вяра с есхатологична ориентираност към изпълнението на Царството Божие.²⁹

Малцина напредват и могат да достигнат до шестия стадий, определян като всеобхватна (*универсална*) вяра. В определен смисъл може да се каже, че на този етап човек наистина пребивава в такава осъществявана и същевременно есхатологично очаквана като Божие обетование реалност, която християни и юдеи наричат „Царство

²⁷ Срв. Fowler, James. Цит. съч., с. 201-217.

вж. също: <http://integralportal.ru/docs/DOC-1531> {Електронна версия, м. април 2014 г.}

²⁸ Срв. Рикъор, Поль. Конфликт интерпретаций. Москва. 2006, с. 373-481.

²⁹ Срв. Fowler, James. Цит. съч., с. 217-231.

Божие”. Като психолог, но същевременно и като протестантски богослов, Джеймс Фаулър не ограничава тази реалност с вероучителните истини на християнството или юдаизма. Особено в тази част, където той теоретизира проблемите за универсалната и всеобхватната вяра, фактически при него вече става въпрос за една надконфесионална, космополитна и хуманистично абстрактна религиозност, типична за плурализма и еklektизма на постсекуларната действителност.³⁰ Например, една евхаристийна еклезиология за него е не само напълно непозната, но и в идейно конфесионално отношение – без никакви допирни точки и безкрайно далечна. При Джеймс Фаулър подвигът на вярата и религиозният опит се свързват с имажинерна божествена реалност, квалифицирана от него като общорелигиозно „съдружие на битието,” в което влизат личности като Мартин Лутер Кинг, майка Тереза от Калкута, Махатма Ганди, както и Дитрих Бонхофер. Това са велики личности, които в определен смисъл са се отказали от себе си, и в името Божие са се жертвали за ближния в кризисни ситуации на тежки бедствия, социален или политически гнет. Поради това те наистина са поставени напълно справедливо на пиедестал в пантеона на безсмъртието на общочовешката хуманност, но това в никой случай не дава основание тази вяра да се подменя с вярата на Църквата и с вероучителната истина за Царството Божие.

II. ГЛАВА ВТОРА

Развитие и формиране на личността в християнската антропологично-психологична традиция (критично-аналитичен съпоставителен дискурс)

2.1.Аналози във възрастовите периоди на човешкия живот

Православните антропологично-психологични концепции за психичното развитие – в техния духовно-алегоричен и психосоматичен контекст – са неразривно свързани с многообразието и богатството на преживяванията, съпътстващи жизнения път на човека. Целият духовен процес на сеене, зараждане, израстване, съзряване и даване на плод се осъществява в живота на човека, откликващ на призива за превъзможване на тъмните начала на злото и греха и за разгръщане на вложената в него възможност за богоподобие. Така истинското духовно развитие и съзряване като класически образ се разкрива в притчата на Исус Христос с алегорията за житното растение, което израства от посятото семе, съзрява и дава своя плод. Св. апостоли от своя страна използват друга аналогия за изобразяване на личностното развитие в Църквата Христова, а именно идеята за развитието на човека от неговото зачатие, раждане, израстване, възмъжаване и полезен труд (срв.1Кор.3:1; Еф.4:13-14; Евр.5:12). В природната си зададеност човешкият живот протича в четири възрасти или стадии на развитие: детство, юношество, младост и зрялост. Нещо подобно става и в духовния живот на вярващия. След духовното раждане също следват четири духовни степени на развитие или четири духовни възрасти: духовно детство, духовно юношество, духовна младост и духовна зрялост. Тази периодизация има предвид и св. апостол Йоан Богослов, когато пише: „Пиша вам, чеда, защото ви са простени греховете заради Неговото име. Пиша вам, бащи, защото познахте Оногова, Който е отначало. Пиша вам, момци, защото победихте лукавия. Пиша вам, момчета, защото познахте Отца. Писах

³⁰ Вж. Klappenecker, Gabriele. Glaubensentwicklung und Lebensgeschichte: eine Auseinandersetzung mit der Ethik James Fowlers; zugleich ein Beitrag zur Rezeption von H. Richard Niebuhr, Lawrence Kohlberg und Erik H. Erikson; Stuttgart: Kohlhammer, 1998.

вам, бащи, защото познахте Оногова, Който е отначало; писах вам, момци, защото сте силни, и Божието слово пребъдва във вас, и победихте лукавия”(1Иоан.2:12-14). Този откъс от Свещ. Писание разкрива четири духовни възрасти. Възможно е да се предположи, че на тези места в евангелския текст се говори за обикновена физическа възраст на човека. Никъде обаче словото Божие не свързва духовното състояние на човека с физическите му възрасти, защото както човек в напреднала възраст може да се окаже духовен младенец, така и обратно – млад човек може да бъде духовно зрял християнин. За тези четири духовни възрасти образно се говори и в книгата на пророк Иезекиил (Иез.47:1-5) като за четири нива в дълбините на потока от благодатта Божия, извираща от храма Господен. Духовният живот на вярващия би могъл да се изрази също и под формата на три етапа на духовно развитие и израстване, характеризирани като: начало на религиозната вяра, съзряване на личността в еклезиалната общност и theosis (обожение) по пътя на личностното спасение.

2.2. Фундаментални различия в понятийно-категориалния апарат

Включването на духовния вертикал при подхода към личността – в съответствие с православната антропологично-психологична тримерия – означава напълно ново съдържание на основни понятия и категории, поради което става въпрос за духовен ум, духовна воля, духовни чувства.³¹ Освен това се борави също и с духовно съзнание, духовен опит, духовна дейност, духовно общение, духовни способности и др.³² Така включването на духовното измерение на психичното в съпоставителен план с емпирично-експерименталната психология намира израз в следната понятийно-категориална диспозиция със съответните фундаментални различия:

При генезиса на човешката природа. Предмет на секуларната психология: това е човекът като венец на еволюцията на материята с неговата смъртна психосоматична и природно детерминирана същност. Предмет в православната антропологично-психологична традиция това е сътвореният от Бога човек в онтологичната тримерия „дух – душа – тяло.” Така човекът като образ и подобие на Бога е надарен с безсмъртна душа, която е свръхемпирична даденост.

При онтологичния подход към човека. Предмет на секуларната психология е човекът с неговата психика, разглеждана и изследвана като чисто природна даденост. Предмет на православната антропологично-психологична традиция е духовният човек в разграничаване на психичното и духовното, при което духовното е разбирано като специална категория в терминологията на т.нар. „вътрешен човек”.

При базисния смисъл на живота. В предмета на секуларната психология при определяне целите на живота са в употреба термините самореализация, самоактуализация, индивидуация. Тук се имат предвид също възпитанието на характера и усъвършенстването на личността. При формулиране целите на живота в богословската им рефлексия, те се свързват със спасението на човешката душа и пребиваване на еклезиалната личност в благодатта и в общността на Църквата.

³¹Срв. *Евламтиев, И. И.* Идея целостности человека. - В: Сборник Антропологический синтез. СПб. 2001, с.307-349; *Манеров, В. Х.*, Духовность человека как ценность и предмет психологии: Материалы международного семинара „Человек и его ценности в XXI веке”. СПб., 2002.

³²Срв. *Знаков, В. В.* Духовность человека в зеркале психологического знания и религиозной веры. - Вопросы психологии, № 3, 1998, с.104-114 (перезд.: Психология духовности.- В: Хрестоматия. Липецк. 2002, с.25-35); *Шадриков, В. Д.*, Духовные способности. Москва, 1996.

При категорията духовност. Предметът на секуларната психология включва нравственост, свобода, творчество, автономна себerealизация. В богословската мисловност духовността е живот в Бога.

При категорията личност. Предметът на секуларната психология е самorealизацията на личността и разгръщането на природно заложения потенциал у човека. В православния антропологично-психологичен възглед личността е не само даденост, но тя е също така зададен и незавършен проект. Realизацията на този проект е изпълнение на предназначението на човека в осъществяване на идеала на богоуподобяването и в непознаващото граници съвършенство по пътя на светостта.

При термините „самorealизация и самоактуализация.“ Предметът на секуларната психология е адаптацията към околната среда, социализацията, индивидуацията, преодоляването на психосоциалните кризи. В православния духовен опит това е изследване на процесите на интроверсия и духовна концентрация, стремеж към вътрешна свобода при очистване на съзнанието от привързаността към материалното, свързано с духовно възрастване и разкриване на потенциала на богоуподобяването.

2.3. Психологичната категория „развитие“ – разделителни линии

Терминът „развитие“ се използва широко и в православната антропология и психология, при която realизацията на човешката личност означава развитие на човешката свобода, любов към ближния и Бога и цялостно разгръщане на психичния потенциал по пътя на духовно-нравственото усъвършенстване, разбирано като възходящ и безграничен процес на богоподобие. И това обстоятелство пределно ясно очертава върховенството на духовния вертикал. „В християнската антропология формирането на личността се определя безусловно от определена крайна цел: достигане „до пълната възраст на Христовото съвършенство“ (Еф. 4:13), като това е естествено, защото без полагането на окончателна цел и смисъл не може да се постави начало на развитието по пътя към създаване на духовно зрялата и завършена личност. Определянето на крайна цел на развитието е от ключово значение и разкрива различието между нехристиянската и християнската концепции за личността. Първата е концентрирана единствено върху индивида, докато при втората се излиза извън рамките на самоактуализацията и се поставя проблемът за достигане на все по-голяма пълнота на безгранично съвършенство. Една от основните задачи на християнската антропология е да подходи диференцирано към всичко, което изопачава истинския образ на личността, да укаже пътя към спасение, и да посочи пътя на духовното възрастване и единение с Първосъздателя (срв. Мат. 5:48).“³³ В тази взаимовръзка и протопрезвитер Василий В. Зенковски пише: „Цялото своеобразие на човешката душа се състои в безграничното ѝ развитие.“³⁴, а в други определения този процес се характеризира още и като „формиране, възпитание и развитие“.³⁵ „От зачатията си човек е цялостно битие, което съдържа в себе си соматично, психично-ноетично,

³³Срв. Пенков, Д. Човешката личност: Битие във връзка или самоактуализираща се единичност. http://www.sustz.com/Proceeding08/Papers/THEOLOGICAL%20STUDIES/Penkov_Dimo.pdf {Електронна версия, м. септември 2013 г.}

³⁴Зенковский, Василий. Апологетика. Москва, 2002, с. 70.

³⁵Срв. Шестун, Евгений прот. Православная педагогика. Москва, 2001, с. 405.

социално и духовно измерение. Всички тези части, както и човекът като цяло, не са статично представени, а всяко от тези измерения е в непрестанен процес на движение и промяна. Този постоянен процес създава *развитието* на човека, в чиято основа се намира Божият план за него.”³⁶

*Човекът не е само биологично, но и духовно-душевно единно същество и в този план следва ясно да се открие уникалният характер на животворящата роля на Божията благодат. Тя е която „дарява на човека неговото „природно” и „естествено развитие”, при което „той се разбира едновременно и като „открито битие”, природно обладаващо в себе си „божествена искра” и като личност, динамично ориентирана към по-нататъшно усъвършенстване в Бога.”*³⁷

Като алтернатива на положителните степени на възхождение и положително развитие в света също така съществува и *деградация*, която не е основен, а вторичен, паразитен процес. Този процес е зараза, болест, придобита вследствие от първородния грях. Както при болест тук са възможни два изхода в зависимост от това, коя е преобладаващата доминанта. В православната антропологично-психологична традиция се утвърждава, че Източникът на живота, на всеки растеж и изменение са Словото Божие и благодатта Божия, които в най-висока степен създават възникващото външно въздействие. Следователно не става дума за саморазвитие, а само за взаимодействащо развитие (съ-развитие), синергия. Природата на човека според православната антропология е динамична реалност, а това означава, че тя е изменяща се и „пластична” същност.³⁸ Нека си припомним за стълбицата, видяна от библейския патриарх Иаков, чийто завършек води в Царството Небесно (Бит. 28:12-13). Тази стълбица би могла да бъде типологично интерпретирана като библейски символ на развитие: възхождение към по-високи нива на съзнанието и усвояване от личността на необятните висоти на духовния полет не само в индивидуалния жизнен път на човека, но и в историята на човечеството. При подобен херменевтичен подход е необходимо да се приеме, че в цялото „устройство” на човека е заложен изключителен потенциал от възможности. В онтологичен план това е „реалност на такова битие, което в развитието си се стреми да премине към нови степени на съвършенство, защото тази възможност е зададена още в акта на Творението на човека по образ и подобие Божии като проекция за съработничество с Първосъздателя. Така развитието в християнската психология е същностно и изначално присъщо за човешката психика, защото: „...изменяемостта не само не е чужда на душевния живот, но е и характерна нейна вътрешна страна... Бидейки в себе си устойчиво свръхвременно единство, нашата душа в своята действителност, в своето формиращо творчество приема характера на развитие, на последователно осъществяване на стадии и състояния на душевното битие.”³⁹

³⁶ *Йеротич, Вл.* Христианство и психологически проблеми човека. Москва: Издателский совет Русской Православной Церкви. 2009, с. 346 и сл. *Виж също: Йеротич, Владета.* Психотерапията в служба на Църквата.

http://dveri.bg/component/com_content/Itemid,100522/catid, 281/id,15573/view,article/. {Електронна версия, м. април 2013 г.}

³⁷ Срв. *Майендорф, Йоан протопрезвитер.* Византийско богословие. София. 1995, с. 176-177.

³⁸ Срв. *Лосский, В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви, с. 96.

³⁹ *Франк, С. Л.* Реальность и человек, с. 190.

Измененията обаче произтичат не по пътя на автономното саморазвитие, а в съработничество с Твореца. В Свещ. Писание и Свещ. Предание на Църквата се срещат множество места, които на съвременен език могат да се прочетат като описания на различни форми на развитие: възхождение по „духовна лествица”, състояние на съзнанието и душата като етап към висш стадий, т.е. осъществяване, формиране, растеж и усъвършенстване.

Православният антропологично-психологичен подход към категория „развитие” се основава на следните принципи, изложени в тезисен вид:

а) Развитието е разгръщане от възможност в реалност; то е проява и осъществяване на неизчерпаемия потенциал в битието на човешката душа като образ и подобие Божие, заложен още в акта на сътворението.

б) Развитието не предполага създаване на нови форми, изхождащи от вътрешни причини или превръщане на по-елементарни форми в по-сложни конструкции.

в) Понятието „развитие” е универсално: то се разпростира както върху природата, така и върху личността на човека, както на онтогенезата, така и на историческия процес, както върху отделния човек, така и върху цялото човечество.

г) Развитието, когато става дума за природата на човека, има различни форми, вече известни като традиционни *termini technici* и в научната психология: осъществяване, формиране.

д) Развитието не е автономно саморазвитие, а взаимодействащо развитие, *синергия* и тук са съществени два момента:

– или самостоятелно негативно развитие на човека, отхвърлящ участието на Бога и въздействието на Божествения Логос и Неговата благодат върху човешкото естество;

– или волево участие на личността във взаимодействащо развитие - съразвитие, *синергия* („една воля в творението, но две в процеса на „*theosis*”(обожение).

е) *Развитието е антиномичен процес.* То се разгръща във времето, но паралелно с това е и свръхвременно, защото дълбинният обуславящ смисъл на личностното развитие предполага цели, надхвърлящи емпирично даденото.

ж) Процесът на развитие е усложнен и обременен от паразитирането и деструкцията на греха.

з) Развитието съответства на Божествения замисъл за човека и на Божествената икономия (*oikonomia*), в които предварително е предузната възможността от грехопадение на човека. Ето защо:

–Развитието има смисъл в изправянето, възраждането и обновяването на човешката природа, нахвърлена от грехопадението.

–Пътят на развитие *не е линеен*, а има много по-сложна траектория.

–Резултат от процеса на развитие може да бъде както състоянието на обожение, така и път на израждане, изразяващ се в деградация, регрес, „падение” и увреждане на човешката природа, както това е разкрито по-горе в екзистенциалната опозиция на Владимир Лоски.

– Решаваща роля за резултата в процеса на развитие има свободният избор на личността между стремежа към Бога и пътя на богоотрицанието.⁴⁰

Целта на развитието е спасение, богоуподобяване, единение на личността с Бога и преобразяване на човешкото естество по образа на Христос, на Словото Творец.

2.4.Религиозна вяра и психосоциална криза

„Проблемите възникват тогава, когато ние откриваме, че нашият свят е неадекватен за нас или ние сме неадекватни спрямо света.“⁴¹

Роло Мей

Кризата е сблъсък на две реалности: от една страна това е психичната реалност на човека с неговата миросгледна система, поведение, цялостна душевна нагласа и ценностна иерархия и от друга - тази част от обективната действителност, която противоречи на неговия предишен духовен, социален опит и поведение на живот. Тази действителност вече е възприета от човека като неизбежно дадена, но все още не е преобразувана от субекта и нейното преобразуване е критично затруднено, или в момента е невъзможно, защото за това се изисква качествено нов подход, който именно в дадения момент се търси като адекватна реакция по пътя на осмислянето на новата ситуация. Специфичната особеност при възникналата криза е, че човек е винаги сам и единствено сам може да преживее събитията, обстоятелствата и измененията на своя живот, породени от него. Никой друг освен самият субект не може да направи това вместо него. Процесът на кризисното преживяване обаче може в някаква степен да бъде контролирано направляван и насочван, като се осигуряват благоприятни условия за изход от безизходността и се стимулират процеси, които да водят до израстване и усъвършенстване на личността, за да се избегнат социално неприемливи пътища на развитие като например алкохолизъм, наркомания, зависимост от лекарства, невротизиране или поява на суицидно поведение.⁴²

Понятието „психосоциална криза“ е въведено от Е. Ериксън. Неговото определение е: „Криза означава не заплахата от катастрофа, а повратна точка, критичен период на увеличена уязвимост и нарастващ потенциал и поради това тя е онтогенетическият източник както на силата на генерацията, така и на нейната неприспособимост“.⁴³ Всяка криза е амбивалентна по отношение на перспективата, която съдържа. Кризата като принцип е заложена в стила на психоаналитичното мислене, защото в него на човешкия живот се гледа като на *драма* с разиграваща се силна и остра конфликтност между първичните биологични влечения. Въпреки че поставя социалните влияния наравно с биологичните, стилът на психоаналитично мислене у Е. Ериксън си остава непроменен. Той приема необходимостта от съществуването на една неголяма криза между поредицата от всеки два последователни епигенетични стадия, като описва и убедително обосновава *кризата на*

⁴⁰Срв. *Миронова. М.* Категория „развитие“ в психологии и християнско антропологии. – Московский психотерапевтический журнал. 2005 (№3), с. 75 – 98.

⁴¹ *Мей, Роло.* Любавъ и воля. Москва. 1997, с. 8.

⁴² Срв. *Малкина-Пых, Ирина Германовна.* Возрастные кризисы. Москва. 2004, с. 15-27.

⁴³Срв. Срв. *Erikson, Erik.* Childhood and Society, p.270-271; вж. още: *Ериксон, Е.* Младост, идентичност, криза.

идентичността през юношеството като най-голяма, значима и решаваща в жизнения цикъл.⁴⁴

Понятието *криза на идентичността* като термин в психологията също така е на Е. Ериксън и е свързано с концепцията му за психоанализа. Тази криза възниква, когато индивидът изгуби чувството си за тъждественост със себе си, времеви континуитет и историческа приемственост.⁴⁵ *Идентичността* е „субективно чувство, както и наблюдаемо качество на личностна тъждественост и продължителност, съчетани с вяра в тъждествеността и продължителността на някаква споделена картина за света.“⁴⁶

Его-идентичност. Централната смислова и ключова концепция на Ерик Ериксън фактически е понятието за личностната идентичност (его-идентичност). *Идентичността на „аз-а“* – това е цялостност на личността, тъждественост, еднаквост, самоотъждествяване, непрекъснатост и приемственост на нашия „аз“, която остава винаги съхранена, въпреки измененията, възникващи с нас в процеса на растеж и развитие („аз-ът“ си остава все същият).⁴⁷ И ако трябва да се направи още един път аналитичен прочит на теорията на Е. Ериксон, но вече акцентирано от позицията на духовно ориентираната психология, то в съответствие с отделните осем стадия се получава следната концептуална диспозиция:

Стадий първи. Детство. Доверие или недоверие (от 1 години). Предмет на развитие на конфликта: Мога ли да се доверя на света? Ако малкото дете можеше да говори, то би казало: „Аз съм обичан“, „Аз се безпокоя“, „Безопасно е“, „Светът е уютно място, на което може да се доверя.“ Благоприятното разрешаване на този конфликт е *надеждата*.

Стадий втори. Ранно детство. Независимост или срам и съмнение (от 1 до 3 години). „Аз съм сам“. „Аз съм това, което мога“. Предмет на развитие на конфликта: Мога ли да управлявам собственото си тяло и поведение? Благоприятното разрешаване на този конфликт е *волята*.

Стадий трети. Игрова възраст. Инициативност – вина (от 3 до 6 години). Това е такъв период от време, в който се появява съвестта. В поведението си детето се ръководи от собственото си разбиране за добро и зло. Предмет на развитие на конфликта: Мога ли да стана независим от родителите си и да изследвам границите на възможностите си? Благоприятното разрешаване на този конфликт е *целта*.

Стадий четвърти. Училищна възраст. Трудолюбие – комплекс за непълноценност (от 6 до 12 години). Чувството на „аз-а“ значително се обогатява при реалистичното израстване на компетенциите на детето в различни области. Все по-голямо значение получава възможността за сравняване със съучениците си. Предмет на развитие на конфликта: Какви са моите способности? Благоприятното разрешаване на този конфликт е *увереност, компетентност*.

⁴⁴Срв. Минчев, Борис. Психология на човешкото развитие. Варна. 2005, с. 78.

⁴⁵Срв. Böhleber, Werner. Identität und Selbst. Die Bedeutung der neueren Entwicklungsforschung für die psychoanalytische Theorie des Selbst. - In: Psyche. Jg. 46.1992, S. 336-365.

⁴⁶Срв. Ериксън, Ерик. Цит. съч., с. 210.

⁴⁷Срв. Фрейдджер, Роберт и Фейдимън, Джеймс. Теории личности и личностный рост. Спб., 2004, с. 201-203.

Стадий пети. Юношество. Его-идентичност или смесване на роли (от 12 до 19 години). Преходът от детството към зряла възраст предизвиква както физиологични, така и психологични коренни промени. От една страна психологичните изменения се проявяват като вътрешна борба между стремежа за независимост и готовността да се остане в зависимостта на семейната среда и от друга – желанието да бъдеш свободен и отговорен поради обстоятелството, че си вече пораснал човек. Родителите или други значими хора понякога стават предмет на преклонение като „идоли” или обратното – те се възприемат като „врагове”.

Предмет на развитие на конфликта: Кой съм аз? *Положителен полюс:* Ако един млад човек се справи успешно с тази задача при психосоциалната му идентификация, то при него се получава усещане за това кой е той, къде се намира и накъде върви. *Отрицателен полюс:* Обратното чувство за справедливост при подрастващия е на недоверие, срам и неуверено чувство, изпълнено с вина и съзнание за непълноценност. Ако зад някакъв неуспех в детството или при битов проблем младият човек не успее да разреши задачата за идентификация и да определи своето „аз”, то той започва да проявява симптом на неразбиране на ролите и неувереност в разбиране на обстоятелството, кой е той и към коя среда принадлежи. Благоприятното разрешаване на този конфликт е *вярност*.

Стадий шести. Ранна зрялост. Интимност – изолация (от 20 до 25 години). *Предмет на развитие на конфликта:* Мога ли да имам интимни отношения? *Положителен полюс:* Това е любовта. В допълнение на нейния романтичен и еротичен смисъл Ерик Ериксън разглежда любовта като способност да се довериш на друг човек и да останеш верен в тези отношения, дори ако се изисква да направиш отстъпка или да се отречеш от самия себе си. Този тип любов се проявява в отношения на взаимна работа, уважение и отговорност за другия човек.⁴⁸ Етиката установява социалните етични правила, свързани с този стадий и нравствените чувства възникват тогава, когато се осъзнае ценността на истинските човешки отношения, социални задължения и отговорности, дори ако за това се изисква лична жертва. Благоприятното разрешаване на този конфликт е *любовта*.

Стадий седми. Средна зрялост. Продуктивност – инертност и застой (от 26 до 64 години). *Предмет на развитие на конфликта:* Какво означава животът ми днес? В какво направление да го осмисля и какво да правя с оставащия ми житейски път? *Положителен полюс:* Важен момент при този стадий е творческата самореализация, а също така и грижата за бъдещото благополучие на човечеството. Благоприятното разрешаване на този конфликт е *грижата за другия (за ближния)*.

Стадий осми. Късна зрялост. Его-интеграция (цялостност) - отчаяние (безизходица). (Този стадий започва след 64 години и продължава до края на живота). Според Е. Ериксън за тази последна фаза на зрялост е характерна не толкова нова психосоциална криза, колкото обща интеграция и оценка на всички предишни стадии на развитие на егото. Тук кръгът се затваря в себе си: мъдростта и приемането на живота от порасналия и детското доверие към света прилича и се характеризира от Ерик Ериксън с термина *integrity* (цялостност, пълнота и чистота) – с чувството на

⁴⁸ Срв. Erikson, E. Insight and responsibility. New York: Norton. 1964, p.129.

завършеност на жизнения път, осъществяване на план и цели, пълнота и цялостност. Ерик Ериксън мисли, че единствено при старостта се прави отчет, равностметка на настоящата зрялост и полезното чувство „Мъдрост на преживените години“. В същото време той отбелязва: „Мъдростта на старостта си дава отчет в относителността на всички знания, придобити в продължения на живота в един исторически период. *Мъдростта – това е осъзнаване на безусловния смисъл на живота пред лицето на смъртта.*” *Предмет на развитие на конфликта:* Доволен ли съм от преживения живот? Имаше ли смисъл моя живот? Благоприятното разрешаване на този конфликт е *мъдростта*.⁴⁹

Както се вижда от тази диспозиция положителното разрешаване на конфликтите в развитието на его-идентичността става в продължение на целия живот на индивида. Така в резултат от борбата за положителни и отрицателни тенденции при разрешаване на основните задачи по продължение на епигенезата се формират основните „добродетели“ на личността.

In summa. В този контекст една духовно ориентирана психология не може да не оцени следните положителни концепции:

а) *Възгледът за „аз“ – идентичността* на Е. Ериксон и съхраняването на ядрото на личността без фрагментиране е една своего рода емпирична валидизация на учението на християнската антропология и психология за *imago Dei* като неотстранима, неразрушима и неизменна даденост на човешкото битие през всички фази и периоди на неговото съществуване. Този постановка е също така много съществен пункт в апологията на тезата за субстанциалността на душата.

б) Формирането на личността през осемте стадия на епигенетичното развитие става чрез *положително разрешаване на психосоциалните кризи и постепенно надграждане на добродетели, които по своята същност са изначално християнски и оттам вкоренени в общочовешката традиция като нравствена норма.* Така тук става въпрос за конкретни добродетели като любов, надежда, положителна реализация на волята чрез грижа за другия (ближния) и добри дела. Всяка психосоциална криза съдържа както позитивен, така и негативен заряд, и в този смисъл не може да не се установи по-дълбокият смисъл на тази теза в християнската антропология и психология като извечна борба между доброто и злото в човешката душа, така проникновено и дълбинно представена в духовния опит на светите отци. Ако конфликтът се разреши положително, когато човек на предходния стадий на развитие е придобил нови позитивни качества, то неговата личност се оказва обогатена и с нови позитивни компоненти (например, с доверие, продуктивност, трудолюбие). Това гарантира по-нататъшното положително развитие на личността. В противен случай – когато конфликтът остане неразрешен или се реши неудовлетворително, върху развитието на личността се нанасят вреди, като се установяват негативни компоненти (например, недоверие, съмнение и отчаяние). Задачата на резултатното развитие се състои в усилията да се разреши всяка криза адекватно и следователно да се стигне до следващ стадий на развитие като по-зряла личност. Пълноценно

⁴⁹ Erikson, E. The Life Cycle Completed. New York. 1988, p.61; също: Куроедова, Людмила Мичеславна. Развитие теории личности Э. Эриксона. <http://www.b17.ru/article/10683/>{Електронна версия, м. септември 2014 г.}

функциониращата личност се формира само по пътя на преминаване през всички осем стадии във възрастовото развитие и се съпровожда по необходимост от съответните психосоциални кризи – повратни моменти в живота на човека.⁵⁰ Всяка от тези фази на жизнения човешки цикъл се характеризира със специфична за тази фаза задача. От това по какъв начин се разрешава всяка от тези задачи, как се преодолява вътрешната психологична криза, зависят типичните за човека модели на поведение.

в) Ерик Ериксън намира нови коригиращи решения на психоаналитичното учение на Зигмунд Фройд и излиза на нови позиции. Най-напред той пренася ударението от „то“ върху „аз“. Според твърдението на Е. Ериксън съчинението му „Детство и общество“ е психоаналитичен труд за отношението на „аз-а“ към обществото. Е. Ериксън приема идеята за неосъзнатата мотивация, но посвещава изследванията си основно върху процеса на социализация. Второ, Ерик Ериксън въвежда нова система, в която се развива детето. За Зигмунд Фройд това е триъгълникът: дете – майка – баща. Е. Ериксън обаче разглежда развитието в по-широка система от социални отношения, подчертавайки историческата реалност, в която „аз-ът“ се развива. Развитието се отнася до динамиката от отношения между членовете в семейството и социокултурната реалност. Трето, теорията на Е. Ериксън отговаря на изискванията на времето и на обществото, към което сам той принадлежи. Целта на Е. Ериксън е да изяви генетичните възможности при преодоляване на психологичните кризи в живота с положителното надграждане на позитивните страни в човешката психика. Ако З. Фройд посвещава трудовете си на етиологията на патологичното развитие на човека, то Е. Ериксън съсредоточава вниманието си главно върху изучаване на условията за успешно разрешаване на психологичните кризи, като дава нова насоченост на психоаналитичната теория.⁵¹ *„В определен смисъл Ериксън прокарва като контрабанда през цялата психоаналитична територия концепцията за човешкия дух. И това е една от тайните за привлекателността на неговата теория.“*⁵² *Може да се каже, че Ерик Ериксън развива тази теория и я превръща в универсален модел на човешкото развитие.*

2.5. Богословската рефлексия на Доналд Капс

Разглеждането на духовното развитие от гледна точка на *функционализма* интерпретира вярата не само като един от аспектите в развитието на личността, но и като основно, определящо и свързващо звено при различните стадии на човешкия живот. В това отношение широко разпространените в психологичната наука „осем възрастови периода“ на Ерик Ериксън са тематично съпоставени и изпълнени с психологично-религиозно съдържание от Доналд Капс.⁵³ Това ясно разкрива и следният съпоставителен план:

⁵⁰Заб. Осемте психосоциални стадия на Е. Ериксън са разгледани подробно в предходната първа глава (раздел 1.2.1) на настоящето изследване.

⁵¹Фрейдджер, Роберт и Фейдимън, Джеймс. Теории личности и личностный рост, с. 201-203.

⁵²Срв. Фрейдджер, Роберт и Фейдимън, Джеймс. Цит. съч., с. 202-203.

⁵³Срв. Capps, Donald. The Decades of Life. A Guide to Human Development. Louisville, 2008; Capps, Donald. Life Cycle Theory and Pastoral Care. Minneapolis, 2002; срв. също: основния труд по тази проблематика на Ериксън, Ерик. Младост, идентичност, криза.

– На конфликта между „базалното доверие и недоверие” към околната социална среда (Е. Ериксън) са противопоставени провидението и надеждата в противовес на страха, подозрителността и недоверието (Д. Капс).

– На конфликта между чувството за независимост и преживяването за срам и съмнение (Е. Ериксън) – благодаратта и благодарността, както и силата на волята в противовес на срама и съмнението (Д. Капс).

– На конфликта между инициативността и чувството за вина (Е. Ериксън) – покаянието, целеустремеността и инициативата (Д. Капс).

– На конфликта между трудолюбието и чувството за непълноценност (Е. Ериксън) – призиването, компетентността, трудолюбието и предприемчивостта в противовес на социалната принизеност и унижение (Д. Капс).

– На конфликта между разбирането за принадлежност към съответния пол („его-идентичност”) и неразбирането на формите на поведение, характерни за този пол (Е. Ериксън) – вярата, верността и идентификацията в противовес на липсата на личностна идентификация (Д. Капс).

– На конфликта между стремежа към интимност и чувството за изолираност (Е. Ериксън) – любов, съпричастност и социални контакти в противоположност на изолацията на личността (Д. Капс).

– На конфликта между жизнената активност и концентрирането върху собствените възрастови проблеми (Е. Ериксън) – призиване, творчество и социална ангажираност в противовес на стагнацията и душевната демобилизация (Д. Капс).

– На конфликта между преживяването на пълнотата на живота („его-интеграция”) и отчаянието от абсурда в житейската равностметка на отделната личност (Е. Ериксън) – осъзнаването на светостта на живота, неговата цялостност и осъществен смисъл (Д. Капс).⁵⁴

Така при преодоляването на всяка психосоциална криза, съпътстваща разрешаването на задачите, поставени пред отделните възрастови стадии, както е в теорията на Е. Ериксън, положителните компоненти при модела на Д. Капс функционално се свързват с ресурса, произтичащ от религиозната вяра.⁵⁵

III. ГЛАВА ТРЕТА

Екзистенциалните кризи в развитието на личността и духовно-нравственият ресурс на религиозната вяра

3.1. Психологични аспекти и функции на религиозната вяра като фундамент и съзидателна сила в екзистенциалните кризи при формирането на личността

3.1.1. Връзка между вяра и екзистенциален смисъл на човешкото битие

Вярата е смислово определящ фактор и основа за осмисляне на човешкото битие. Поради това тя е съществена част при всяка фаза от развитието на личността. Между вярата и смисъла съществува пряка зависимост. Загубата на смисъл е свързана винаги и със загуба на вяра. Вярата запазва смисъла, а смисълът на свой ред съхранява

⁵⁴Срв. Белорусов, Сергей А. Психология духовности, веры и религии.

[{Електронна версия, м. февруари 2014 г.}](http://www.aquarun.ru/psih/relig/default.html)

⁵⁵Capps, Donald. Pastoral Care: A Thematic Approach. 1979; същ. авт.: The Pastoral Care Case: Learning About Care in Congregations. with Gene Fowler. St. Louis, 2001.

вярата.⁵⁶ Поради това в психологията на религиозното развитие решаващо значение има въпросът по какъв начин в човешкия живот се поражда, развива и съзрява религиозната вяра като динамична величина и фундаментален смислов формиращ фактор. Религиозното преживяване, чието ядро е вярата, е базисна категория и то същностно присъствува в различните фази при развитието на личността, което го прави и обект на системни проучвания. Ние сме създания, вплетени в тъканта на езика, родени в символи и закърмени от историята. Ние дълго не ще просъществуваме без смисли: което означава, че сме създадени да живеем във вярата.⁵⁷

3.1.2. Психологични функции на религиозната вяра

В психологията на личността феноменът вяра се свързва с многообразието на психични процеси и свойства като емоции, чувства, преживявания, убеждения, смисли, отношения, действия и др. По този начин във вярата намира израз цялостното многообразие на психичната действителност. *В интегралната ѝ психологична характеристика обаче, вярата е структурна цялостност, обединяваща процесите, състоянията и свойствата на човешката психика; тя е единна система от психични структури, която не може да бъде редуцирана до някой от елементите на психиката.* Същевременно – с оглед на психологичните аспекти на вярата – в теорията се разграничават пет основни функции на вярата: онтологична, познавателна, мотивационно-енергетична, нравствено-етична (като път за утвърждаване в духовния живот), както и функция, интегрираща човека в цялостна личност. Вярата е самостоятелен феномен, принадлежащ към вътрешния свят на човека, тя не е тъждествена с други психични феномени и не се свежда до тях. Вярата като вътрешно отношение на човека към Бога и света, при което възниква съзнателната структура на субектната реалност, а също и анализът на същностните ѝ характеристики като смислообразуващи структури, цялостност, интегралност и системност е в основата на комплексно-психологично изследване и интерпретиране на този изключителен феномен при критичните преходи на различните епигенетични фази и в кризисните гранични екзистенциални ситуации на човешкия живот.

3.2. Религиозната вяра в кризите на екзистенциалните гранични ситуации.

Изключителното значение на религиозната вяра, като носител на фундаментален смисъл, обхващащ функционално и в цялост всички психични сфери с могъщата и непреодолима сила на духа, мотивиран и стимулиран във възходването към най-висшата реалност на Бога, се откроява още по-ярко в дълбинните кризисни ситуации от екзистенциално естество. В повечето случаи в човешкия живот те се причисляват към категорията „ситуационни кризи“, но дори и ситуационни, с много по-голяма динамика и интензивност те интегрират в себе си психичните процеси, качества, състояния и преживявания, формирани в епигенетичното развитие на личността. Конкретно те възникват непосредствено пред лицето на смъртта и при крайно тежки изпитания в борбата за оцеляване на решаващи и преломни събития, на най-дълбинни вътрешни сътресения (при страх, болести, непосилно страдание, осъзната дълбока индивидуална вина), придружавани с максимални степени на стрес,

⁵⁶ Срв. Франкъл, В. Човек в поисках смысла. Москва, 1990, с.38-39, с.161-165.

⁵⁷ Вж. Fowler, James. Stufen des Glaubens..., S.136-229.

при които личността организира всички свои вътрешни резерви, за да може да оцелее и се самосъхрани. При тези ситуации, определяни от Карл Ясперс като „гранични” (Grenzsituation), човек непроизвольно познава истинската си същност като нещо безусловно спрямо друга най-висша и абсолютна Безусловност.⁵⁸ Така, намирайки се на границата между две реалности, личността взривява обвивката на емпиричната си даденост, на обикновеното си съществуване в света (in der Welt-Sein) и достига до нови битийни измерения, надхвърлящи ограничителните граници на рационалното и логичното и разкриващи истинския и необусловен смисъл на човешкото съществуване (Existenz). Фактически в жизнения човешки цикъл винаги настъпва момент, когато граничните ситуации са неизбежни и *„величието на човека се състи в това, в какво той се превръща при осмислянето на граничната ситуация.”*⁵⁹

В граничната ситуация онова, което има материален характер, е вече незначително. И тъкмо това е, което личността трябва да достигне, като се стреми към собствената си истинска реализация, ако иска действително да стане това, което трябва да бъде. Отклоняването от тази линия на развитие би означавало възвръщане към безсмислието, към празнотата на собствената действителност. Единствено в борбата за самоосъществяване – по пътя си през света – човекът може да бъде засегнат в корена на собственото си съществуване от силата и сериозността на граничната ситуация. И когато в битието на света „аз-ът” (Dasein) търси безспорното и устойчивото като истински смисъл на съществуването и това търсене се окаже напълно без резултат, тогава се възприема силата, с която неизбежно граничната ситуация отправя търсещия в безкрайността на трансцендентността. Човекът вече поставя над всичко Бога и намира изход в безпределните възможности на вярата, където абсурдът обезсилва логиката (страданията на библейския праведник Иов), теологичното – етичното, (когато Авраам вдига ножа, за да принесе в жертва сина си Исаак), а невъзможната реалност на бъдещето – възможна и реална, защото Заветът на Яхве не може да се обезсили в развалините на Иерусалим и Соломоновия храм (пророк Иеремия). В това отношение, като се изхожда от библейския текст и сюжети в психологично-религиозен план, като най-характерни в *архетипната си общочовешка психологична основа* се очертават т. нар. „Иов ситуация”, „подвигът на вярата” на древния праотец Авраам, както и екзистенциалните кризисни ситуации в служението на старозаветните пророци Иеремия и Иона. Въпреки комплексния характер на психичните процеси, мотивация и духовна богоустременост на патриарха Авраам, на Иов и на пророците Иона и Иеремия, при всички случаи в центъра на всичко е поставено с цялата му фаталност изпитанието на тяхната вяра, като фундаменталният изход при тези гранични екзистенциални ситуации е потърсен и намерен отново посредством ресурса на вярата.

3.2.1. Екзистенциалната „Иов-ситуация” – изкушение на вярата посредством абсурда (Н. Л. Мухелишвили и Ю. А Шрейдер, Карл Густав Юнг)

В специализираните студии „Иов ситуацията” се разглежда като емпиричен материал за психологично изследване на ситуации, при които субектът, за да се справи с абсурда, безсмислието и безизходността, трябва да излезе от обичайната структура на

⁵⁸ Срв. Jaspers, Karl. Vernunft und Existenz. München, 1973, S.21-37.

⁵⁹ Jaspers, Karl. Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. München, 1963, S.319.

съзнанието, определяща досегашната му психологична установка спрямо действителността и да намери решение на екзистенциалната си криза чрез създаване на нова психологична нагласа и съзнание.⁶⁰ В центъра на библейското повествование за старозаветния праведник Иов са неговите страдания.⁶¹ И не само страданията на праведника, но страданията на невинно наказания и страдащия човек, който според възприетите обективни критерии за справедливост на обществото не би трябвало да бъде доведен до подобен род унижително бедствено положение и неимоверно жестоки душевни и физически мъки, при които сам Иов се поставя в категорията на: „човеци отхвърлени, човеци без име, измет на земята!” (Иов 30:8). Основното и същественото в случая обаче не са самите страдания, защото в човешката история има много примери, които показват, че страданията могат да бъдат осмислени без да възниква въпросът, защо те са се случили именно на една или друга конкретна личност, тъй като самият субект вече е намерил някаква вътрешна логика за рационалното им обяснение и изход от преживяното изпитание, като се е примирил с него в себе си.⁶² *Преди всичко в „Иов ситуацията” е характерно и уникално обстоятелството, че тези страдания са изпратени на Иов, за да го отведат в света на абсурда и до такава пределна екзистенциална криза, при която той може да изгуби напълно възможността да осмисли собственото си съществуване.* Иов не може да разбере смисъла на всичко, което се случва и поради това той, в пълната си безизходност, се обръща към Бога с искането да получи обяснение за смисъла на ставащото с него. Често пъти този случай се характеризира като бунт на Иов, но тук не става въпрос за бунт или за съпротива срещу Бога. Проблемът има своя действителен психологичен израз в дързостта на Иов, който се обръща към Бога като Източник на смисъл, защото в дадения момент той е загубил всичко и вече не вижда за себе си абсолютно никакъв друг изход. Тук вярата на Иов се разкрива не в специфичния библейски страх Божи, но в дръзновения опит да се достигне до Бога в търсене на смисъла на собствената дълбока и безизходна криза. Той се осмелява да моли Бога: „ако и да знаеш, че не съм беззаконник, и че няма кой да ме избави от ръката Ти? (Иов.10:7). Иов не може да разбере, защо Бог така жестоко преследва творението на собствените си ръце и не може да определи в какво се състои провинението му.⁶³ Отчаянието на Иов е породено от все още не докрай преосмислената му вяра в Божията справедливост, върху която се крепи целият справедлив порядък на света. Тази именно вяра, че светът е разумно и справедливо устроено творение Божие вече не съвпада с новото познание на Иов, който вижда, че този свят е несправедлив, защото бедствията и страданията – резултат от Божия гняв – постигат също така и праведника. *Противопоставянето на тази вяра в справедливото устройство на света и констатацията за несправедливо страдащия праведник е онова противоречие между убеждения и обективна реалност, което разделя неприемливата картина за света, фиксирана в прототипната психологична структура на съзнанието у Иов.* Той приема постигналите го бедствия като съд от

⁶⁰ Срв. Мухелишвили, Н. Л. и Шрейдер, Ю. А. Иов-ситуация: искушение абсурдом. – В: Философская и социологическая мысль, 1991, №8, с.41-53.

⁶¹ Лопухин, А. П. Книга Иова. Толковая Библия. Ветхий Завет в 5 т., т. III. Москва, 2008, с. 40-57.

⁶² Шрейдер, Ю. А. Иов ситуация Йозефа К. – В: Вопросы философии, 1993, №7, с. 172-176.

⁶³ Срв. Элиаде, Мирча. История веры и религиозных идей. Том I: От каменного века до элевсинских мистерий. Москва, 2002.

Бога, защото друго отношение в тази структура на съзнанието не съществува и трябва да признае пред себе си присъдата на този съд за заслужена. Иов изхожда от аксиомата, че Бог е върховна Истина на света, творческа Воля, Разум и Съвест на Вселената. Живият Бог изисква от будната човешка душа непрекъснат и правдив съд на мислите и съвестта над всичко съществуващо. Там, където има съд, има и присъда, заради грях, незнание, непълнота и отклонение от нравствената норма и закона. Отхвърленият от Бога праведник не роптае срещу Бога. Той понася изпратеното му страдание, но постоянно се стреми да разбира всички свои нещастия като следствие от собствените си грехове. Като не открива в себе си подобен род прегрешения, той иска само да оправдае Божията жестокост по отношение на неговата личност. И повече от страданията, от гнойните язви на проказата го измъчва логическата невъзможност да признае справедливото наказание, наложено от Бога на невинния. Главен извор на всичките му страдания е необходимостта в името на истината, в името на логиката, да се откаже от вкоренената в сърцето му идея за абсолютната Божия справедливост. Той знае и чувства, че когато започне да я отрича, с това полага началото и на отричането на Бога, и на убийствения и разлагащ душата атеизъм.⁶⁴ Свят, който не е създаден върху разумни и справедливи принципи, в изходната структура на съзнанието на Иов се възприема като абсурд и несъответствие на здравия смисъл. Но при това все още не възниква съмнение, че светът е построен по законите на здравия смисъл, фиксиран в тази изходна психологична структура. Под непосилното бреме на личното страдание, се стига до търсенето и на световна справедливост. И отчаянието на Иов се разкрива отначало не в мисловната му дейност, не в опитите да се рационализира случващото се, както това се стремят да направят приятелите на Иов, а в психично-рефлексивното преживяване на собственото страдание. Иов не само има обективни основания за страданията си; той фактически преживява и усеща колко болезнено и мъчително те пронизват и разтърсват цялата му същност. Той се бунтува против здравия смисъл, който отстояват приятелите му, но едновременно с това не изоставя своята позиция. Наказанието в този свят е непосредствен резултат от беззаконие и греховност и затова то е логически и онтологично необходимо като причинно-следствено отношение и връзка. Това утвърждаване на справедливостта в света и идеята за Бога, действащ като универсален принцип (като своего рода хегелиански Абсолютен Разум, осъществяващ и гарантиращ необходимостта от разумност), не е приемливо. В този контекст може да се тълкува и възникналото фундаментално съмнение на Иов в разумността на подобно устройство на света: „Има ли в мене помощ за мене, и има ли за мене някоя опора?“ (Иов 6:13). Така в книгата Иов се съдържа типичната за юдео-християнската традиция убеденост като религиозно-психологичен архетип, че ставащото в света има своя смисъл и обяснение на метафизично равнище. Това убеждение може да се установи в наивната вяра на Иов, че Бог въздава на човека по разбираеми за него човешки критерии за праведност и справедливост. Това е и основаниято на погрешното убеждение на приятелите на Иов за реалната му вина. От тази убеденост възниква също така и проблемът за теодицеята, свързвана с оправданието на Бога за допускането от

⁶⁴Срв. *Гофитеттер, Ипполит*. Богоборчество (В чем доблесть Иакова и правота Иова). – Путь. 1930, №22, с.52-66.

Него зло в света. *Книгата на Иов обаче е уникално свидетелство за това как антиномията на теодицеята намира решението си не на идеалната плоскост на мисленето, а в психологично-екзистенциалната криза на конкретния човешки живот.* Ето защо прототипната „Иов-ситуация” се разрешава не по абстрактния и рационален път на теодицеята, защото тази ситуация, определяна като изкушение посредством абсурда, се преодолява и придобива истинския си смисъл едва тогава, когато Бог встъпва в разговор с Иов. Така диалогичната същност, присъща на личността, разкрива екзистенциалния смисъл на връзката ѝ с Бога.⁶⁵ По този начин, в резултат на конкретното богообщение, Иов престава да бъде в плен на чувството си за богооставеност, но получава необоримо потвърждение за правилността на своите търсения и мъчителни екзистенциални проблеми. Именно в този план библейската „Иов-ситуация” придобива и общочовешката си архетипна основа.⁶⁶

Психологичната диспозиция на *изходната структура на съзнанието на Иов* първоначално се характеризира със следните основни семантични опозиции: грях – добродетел; вина – непорочност; нещастие – щастие; бедствие – благополучие; съпротива по отношение на Бога – покорност към Бога; гняв Божи – милост Божия; незнание на законите – знание (справедливост). Така грехът в тази система се разглежда като вина за нарушаване на предписаните закони и той предизвиква Божия гняв и бедствия за грешника като неминуемо наказание в причинно-следствената им връзка и отношение. В развитието на „Иов ситуацията” обаче, по-нататък настъпва фундаментално изменение, при което противопоставянето на отношението „знание – вяра” губи напълно значението си поради обстоятелството, че Бог пределно ясно показва на Иов нищожността на неговите знания и заедно с това неспособността му да съди за замисъла на Бога, за Неговото всемогъщество и за действията на Бога в сътворения от Него свят. И това обстоятелство вече коренно изменя понятието за грях. Грехът се осмисля вече не като вина за безнравствени постъпки, а като отсъствие на истинска вяра. Така вместо класическото противопоставяне „грях – добродетел” в съзнанието на Иов възниква друго съотношение: „грях – вяра”. В резултат на богообщението Иов придобива *нова структура на съзнанието*, в която няма основание за отчаяние. Обаче означава ли това, че в новата структура на съзнанието изчезват предишните противопоставяния между грях и добродетел, вина и непорочност, бедствие и благополучие, съпротива и покорност и т. н.? – Не. Те не изчезват, а се преобразяват благодарение на появата на ново измерение: това е присъствието на Бога или Божията благодат. Това измерение може да се характеризира като ново противопоставяне на всяка една от тях при определяне на изходната структура на съзнанието. В тази нова структура на съзнанието грехът семантично се отъждествява не с вина, а с отпадане от Бога. Когато отсъства Божията благодат, това прави греха не само възможен, но фактически и неизбежен. Религията, това не е откъсване на човека от Бога, а възсъединяване на човека с Бога, сливане с това, което е най-божествено и свято още в богосъздадения земен човек - т.е. в неговата съвест и в неговия разум. Тук е религиозно-психологичното оправдание, моралната основа и великата пречистваща

⁶⁵ Срв. Dirscherl, Erwin. Grundriss theologischer Anthropologie. Regensburg, 2006, 145–155.

⁶⁶ Срв. Шрейдер, Ю. А. Цит. съч., с. 174.

мисия на страдащия праведник, разсъждаващ за делата на Твореца и за порядъка на сътвореното. По този начин главните противопоставяния (опозиции) при новата структура на съзнанието са: грях – вяра; отпадане от Бога – живот в Бога; проклетие – благодат; необходимост – свобода; знание за добро и зло – преодоляване на етичното; покорност, безсилие – смелост във вярата; рефлексия – превъзможване на рефлексията в покаяние и молитва.⁶⁷

В „Иов ситуацията” абсурдът, породен от деструкцията на страданията и смъртта е най-острият въпрос в отношенията на човешкото съзнание към Съществуващия. Вечно Съществуващият и съществуващото в потока на преходността – това са Бог и животът. И двете стават еднакво неразбираеми пред абсурда, който носят със себе си страданията и смъртта в екзистенциалната криза на „Иов ситуацията”. И ако трябва да се проследи тази проблематика на лишеното от смисъл битие пред лицето на един абсурден космос, то в нашето съвремие тя има най-яръкия си израз във философията на *Албер Камю*.⁶⁸ В това направление е и проникновеният психологичен подход на *Франц Кафка* при разкриване на безумието, убиващо с абсурда си съвременния човек в романа „Процесът”.⁶⁹ Проблематиката за невинно страдащия библийски праведник Иов попада и във фокуса на дълбинната психология на *Карл Г. Юнг*.⁷⁰ Първоначално в труда си „Отговор на Иов” той много точно насочва вниманието към съществуващата вроденост на религиозното. Този психологичен първоизточник и корен на религиозната вяра той разкрива с позоваване на Тертулиан в съчинението „За свидетелството на душата”: „Тези свидетелства на душата са колкото по-истинни, толкова по-елементарни, колкото по-елементарни, толкова по-достъпни, колкото по-достъпни, толкова по-известни и по-естествени, а колкото са по-естествени, толкова са по-божествени... Природата е наставница, а душата е ученичка. Всичко, на което те е научила първата, научаваш и от втората, а то е съобщено от Бога, Който е Ръководител на самата наставница.”⁷¹ По-нататък обаче, Карл Г. Юнг се отказва да следва първоизточника, където Тертулиан се обръща непосредствено към действителното свидетелство на душата: „Разкрий се пред нас, душа! Ако ти си божествена и вечна..., ти не ще измамиш никого. Измолвам от тебе това, което ти влагаш в човека; това, което си го научила да чувства или от само себе си, или с помощта на твоя Творец, какъвто и да е Той. Доколкото знаеш, ти не си християнка; нали душата обикновено става християнка, а не се ражда като християнка. Но сега християните настояват за твоето свидетелство... Ако знаеш това, душа, засвидетелствай го. Нали ти, както ние открито чуваме...възвестяваш така: „Каквото Бог даде” и „Ако Бог пожелае”. С тези думи показваш, че съществува Този, Чиято власт ти признаваш и към Чиято воля ти обръщаш своя взор.”⁷² В психологизирането на „ситуацията Иов” обаче, Карл Г. Юнг изоставя „християнското свидетелство на душата” и тръгва по абсолютно друг път,

⁶⁷ Срв. *Мухелишвили, Н. Л. и Шрейдер, Ю. А.* Цит.съч., с.47-50.

⁶⁸ Вж. *Камю, Албер. Чужденецът.* С., 1982; същ.автор: *Митът за Сизиф.* С., 1982; *Чумата.* С., 1982; *Разбунтуваният човек.* Стара Загора.1994.

⁶⁹ Вж. *Кафка, Франц. Процесът.* С., 2012; *Мухелишвили Н.Л. и Шрейдер Ю.А.* Иов-ситуация Иозефа К., с.172-176.

⁷⁰ Вж. *Юнг, Карл Г. Отговор на Йов.* Плевен, 1997.

⁷¹ *Тертулиан. О свидетелстве души. Избранные сочинения.* Москва. 1994, с. 448.

⁷² Пак там, с. 448.

като остава изцяло в плен на гностическите си възгледи. В интерпретацията на архетипния образ на Яхве той се отказва напълно от догматическото учение за Бога и започва да развива гностическата си идея за „тъмната страна на Бога”, въпреки уточнението, че „постоянното смесване на обект и образ не позволява на хората на направят разлика по същество между „Бога” и „психологичния образ на Бога”, поради което мислят, че когато се говори за „образа на Бога”, се говори за Бога, и се предлагат „теологични” обяснения....”⁷³ Карл Г. Юнг разкрива психологичния образ на Бога като динамично амбивалентен психологичен конструкт. В пълнотата си, олицетворяваща човешката природа в нейната цялостност, образът на Бога има две лица – светло и тъмно. Всъщност анализът на Карл Г. Юнг и на неговите последователи за образа на Бога като амбивалентна Личност с тъмна и светла страна много напомня на единството от диалектически противоречия в гностическото евангелие на Филип: „Светлина и мрак, живот и смърт, ляво и дясно са братя помежду си. Те не трябва да се разделят едни от други. Поради което и добрите са недобри, и лошите не са лоши, и животът не е живот, и смъртта не е смърт”(стих 10).⁷⁴ В книгата „Отговор на Иов” Карл Г. Юнг влиза в полемика с християнската идея за същността на Бога като абсолютното Добро и срещу християнското учение за *privatio boni*. Вместо да се придържа и творчески да разгърне истинското християнско интерпретиране на библейската архетипна „ситуация на Иов” и да я преосмисли в прецизни психологични термини, Карл Г. Юнг измества догматическото учение за Бога с „психологичния образ на Бога” и то в духа на модернизиранияте тенденции на неогносиса. На това обстоятелство се дължи и критичната реакция на Мартин Бубер, оправена към Карл Г. Юнг, която се отнася не само до заличаването на коректната граница между психология и теология при вероучителните истини за Бога и „образа за Бога” като психологичен конструкт, но и до религиозно-спекулативното отношение към началата на автентичната трансцендентност.⁷⁵ Историята на Иов открива също така и нещо съществено от опита на човека да вникне в тайната на изкушението и страданията. Мирча Елиаде разкрива една част от този аспект: „И след три хилядолетия тази страстна, загадъчна и вълнуваща книга продължава да очарова и да буди недоумение. Фактът, че Господ е позволил да се поддаде на изкушението на Сатаната и до наши дни внася смут в много наивно-религиозни души. Все пак Иов добре е усвоил урока на боготкровеният слог: ако волята на Яхве е над всичко, ако Той е непостижим и ако е невъзможно да се съдят Неговите деяния, то също така и за Неговото отношение към Сатаната не трябва да се съди по някакъв произволен начин. Скрытият смисъл на урока на Яхве не се ограничава със „ситуацията на Иов”. Той е обърнат към всеки, който не е в състояние да разбере истината за съществуването и тържеството на злото в света. Накратко казано, за вярващия „книгата Иов” е обяснение за злото и несправедливостта, за несъвършенството и ужаса, господстващи в този свят. Ако всичко се управлява от Божията воля, то и всичко, което се случва в съдбата на вярващия, е изпълнено с

⁷³ Самюелз Андрю, Шортър Бани, Плаут Фред. Критически речник на аналитичната психология на К. Г. Карл Г. Юнг. Плевен. 1993, с. 115.

⁷⁴ Филипп – Евангелие от Филиппа. Интернет източник: http://royallib.com/book/filipp/evangelie_ot_filippa.html . {Електронна версия, м. декември 2014г.}.

⁷⁵ Срв. Бубер, Мартин. Аз и Ти. Задушният разговор. Божието затъмнение. Варна. 1992, с. 236.

религиозен смисъл. Поради това само възгорделият се грешник би си въобразил, че човек е способен без Божията помощ да вникне в „тайната на беззаконието.“⁷⁶ В края на краищата Иов определено намира верния изход от изключително тежката си и дълбока екзистенциална криза и това е *месианската му вяра*. Факт, който е убягнал на мнозина интерпретатори на неговата психологична драма. Това е вяра, дълбоко вкоренена в душата на Иов, извела го от абсурда на неимоверните страдания към истинното възприемане на Бога и намерила израз в страдалческият му стон: „... аз зная, Изкупителят ми е жив, и Той в последния ден ще издигне из праха тази моя скапваща се кожа, и аз в плътта си ще видя Бога“ (Иов19:25-26).

3.2.2. Психологичният „Иона–комплекс (Jonah complex)“ – загуба и откриване на мотивацията за дълг, отговорност и реализация на идеала (Ейбрахам Маслоу, Паул Тилих и Ерих Фром)

Иона е един от 12-те малки библейски пророци, живял през VIII-то столетие пр. Р. Хр. Служението на пророците, известно като старозаветен профетизъм, като червена нишка преминава през цялата история на Стария Завет. Профетизмът е явление, чрез което може да се проследи и вникне както във външния ход на основните събития от библейската история, така и в съкровената им вътрешна идейна взаимовръзка и смисъл. Пророческото служение има за цел разкриването на непреходни богооткровени истини посредством въздействието на словото и духовния опит в спасителния им жизнеутвърждаващ смисъл и значение. Предадените по този начин послания могат да имат религиозен, нравствен, социален и политически характер. Така и пророк Иона в Откровение от Бога получава като задача да отиде в Ниневия, столица на асирийската империя, където трябва да проповядва и да изобличи жителите на този град за тяхното идолопоклонство, разврат и безчестие. В психиката на пророк Иона обаче настъпва срыв, той попада в състояние на страх, нерешителност и слабоволие и първоначално се отклонява от изпълнението на Божието поръчение. Той се отказва от изпълнението на тази трудна, изпълнена с рискове задача, защото жителите на Ниневия му се струват прекалено агресивни и опасни, а той самият не вярва, че ще може с проповедта си да промени из основи начина им на живот. Опитва се да се скрие, да избяга по-далеч от огромния град и неговия етос, за да не изпълни възложената му мисия и да остане в уюта на психичния комфорт. Той претърпява не малко беди по пътя на бягството си – дори е погълнат от кит, което алегорично би могло да се изтъкува като потъване в меоналната бездна на страховата психоза и обезличаването. Божият пророк обаче със силата на вярата излиза от смъртната сянка на небитието и китът като по чудо изхвърля Иона от утробата си направо на брега до Ниневия. Така че на Иона не му остава нищо друго освен да изпълни възложената му от Бога задача. Това централно събитие от живота на старозаветния пророк, свързано с бягство от дълг, отговорност и възложена мисия, Ейбрахам Маслоу използва, за да илюстрира концепцията си за психологичния „Иона комплекс“. В интерпретацията на Е. Маслоу този психичен феномен се определя като безотговорна вътрешна съпротива по отношение на цялостната реализация на човешките способности и потенциал, защото той възпрепятства пътя за личностното израстване и самоактуализация. Е.

⁷⁶ *Елиаде, Мирча. Цит.съч., с. 296.*

Маслоу използва историята и образа на Иона, за да покаже нагледно, че личностният растеж и самоактуализацията са задачи, които като съзидателна мисия се осъществяват през целия човешки живот. Импулсите за реализиране на собствените заложби никога не оставят човек в състояние на покой (като психосоциален хомеостаз), а постоянно го тласкат към достигане върховете на заложените в него възможности (като психосоциален хетеростаз). От друга страна самоактуализацията като проява на свобода, изисква от индивида отговорност и поемане на риск за всеки направен избор. В края на краищата *човекът в своя свободен избор отговаря за собствената си съдба*. По-късно, разсъждавайки за личностното израстване Е. Маслоу от своя страна с основание показва, че за този процес се изискват мъжество, много нравствена сила и устойчивост на духа, че тази борба за оцеляване и пълноценна реализация на човешкото битие носи душевен дискомфорт, безпокойство и страдания, както и понякога тежки отговорности при свободното разрешаване на рисковите ситуации.⁷⁷ Точно по същия начин и Ерих Фром, говорейки за свободата отбелязва, че тя не е тъждествена на безотговорността, но напротив, свободата като необходимост предполага сериозна *лична отговорност на човека за всеки избор* в живота и собствената съдба. Именно поради това за мнозина свободата представлява сама по себе си не толкова висш дар и извор на творчество, колкото непосилно голямо бреме, което човек се стреми по някакъв начин да разтовари от себе си. „Бягството от свободата” – е психологична установка, която блестящо е описана и анализирана от Ерих Фром.⁷⁸ Тя намира израз в обстоятелството, че обикновеният човек, характеризирани като „*homo consumens*”, предпочита да отстъпи обременяващата го свобода, като я замени с гарантиран минимум от стабилно благополучие и състояние на психосоциален хомеостаз със съществуване единствено в измеренията на консумираните материални блага. Между другото този феномен е широко разпространен и типичен за съвременното консуматорско общество.⁷⁹

Според Е. Маслоу, аналогично на историята с библейския Иона, който се е опитал да отклони предназначенията му от Бога служение като пророк, много хора бягат от отговорности, рискове и трудно решими проблеми в борбата за самоосъществяване, опасявайки се да използват максимално своя потенциал, талант и способности. Те предпочитат да поставят пред себе си дребни незначителни цели, без да се стремят към сериозни жизнени проекти и да възприемат живота си като изключителна, отговорна и важна мисия. Този „страх пред собственото величие,”⁸⁰ както го формулира Е. Маслоу, възможно е най-опасната преграда за самоактуализацията на човека.⁸¹ Животът в пълнота, пълнокръвният живот, за мнозина е непоносимо труден и невъзможен като *modus vivendi*. Корените на „комплекса Иона (Jonah complex)” могат да се установят в

⁷⁷Срв. Маслоу, Абрахам Гаролд. Дальние пределы человеческой психики. СПб., 1999, с.307; Goud, N. Jonah Complex: The fear of growth. – Journal of Humanistic Education & Development, №32(3).1994, p. 98-111.

⁷⁸ Вж. Фром, Ерих. Бягство от свободата. С., 2005; същ.автор: Изкуството да бъдеш. С., 1999.

⁷⁹ Вж. Маркузе, Герберт. Одномерный человек. Москва, 1994; Бодрийяр, Жан. Общество потребления. Его мифы и структуры. Москва, 2006.

⁸⁰Заб. Специфична формулировка на Е.Маслоу за страха, възпрепятстващ да се тръгне към висотата на идеалния „аз”.

⁸¹Срв.Вахромов Е.Е. Самоактуализация и жизненный путь человека. Москва: Академия. 2000, с.65.

ситуациите, при които хората се боят да се откъснат от обичайното, с което трайно са привикнали и да изгубят контрол над това, което вече имат. Като посочва за пример съвременното му американско общество, Е. Маслоу отбелязва, че причината за многото проблеми е материалното изобилие, „което е предпоставка за възникване на такива патологични явления като скука, егоизъм, чувство на елитарност... спиране на личностното израстване.”⁸² „Комплексът Иона (Jonah complex)” възниква и се развива върху основата на самодоволната пренаситеност и удовлетвореност от постигнатото, като тази *лишена от амбиции психологична нагласа води до отказа от реализацията на собствените способности в цялата им пълнота и функционалност*. Е. Маслоу пише: „Всички ние обладаваме неизползвани или не напълно развити способности и е напълно очевидно, че мнозина избягват призиването си, което им подсказва самата природа. Често ние се отклоняваме от отговорности, продиктувани, по-точно предложени от природата и съдбата, а понякога просто скучаем и подобно на Иона се опитваме да избягаме от своята съдба.”⁸³ В тази взаимовръзка важен компонент при развитието на „комплекса Иона (Jonah complex)” е психологичната нагласа, аналогична на *„комплекса за непълноценност.”* Така по отношение на психологичната структура на съзнанието при „комплекса Иона (Jonah complex)” в заключение се налагат основно следните два извода: а) когато имаме специално отношение към Бога – към трансцендентната и свръхемпирична действителност – това означава, че са необходими непреклонна вяра, доблест, смелост и саможертва в неотклонното следване на възложената мисия, защото страхът от риск, опасности и бягство от нея водят до меоналната бездна на духовната смърт (алегорията с тридневния престой в утробата на кита). Това може да се определи като решаващ критерий в изповядването и свидетелстването на вярата пред риска и отговорностите в общественото служение на всеки Божии служител и вярващ човек; б) когато става въпрос за реализация на собствения „аз”, вярата трябва да е съпътствана и да намери израз в организиращата сила на волята при борбата за реализацията на безграничните възможности на идеалния „аз”, който в религиозното съзнание е изначално вложеният образ Божии в човека.

3.2.3. Жертвоприношението на Авраам – психологичната драма на синеубийството и подвигът на вярата на Авраам (Сьорен Киркегор, Лев Шестов)

В Библията има епизод, който не може да не смути. Това е историята на библейския патриарх Авраам, който по повеление на Бога, се отправя към хълма Мория, за да принесе в жертва своя син Исаак – единствения, дългоочаквания и любимия. Синът, който в дълбоката си старост Авраам и Сара получават като дар от Бога и който изпълва със смисъл целия им живот. И тази единствена надежда трябва да изгасне завинаги на жертвеника като абсолютно послушание пред волята на Бога. Бог, като изкушава Авраам му казва: „Аврааме, вземи едничкия си син Исаака, когото ти обичаш, и иди в земя Мория, и там го принеси в жертва всесъжение на една от планините, която ще ти покажа....Авраам стана сутринта рано, оседла ослето си, взе със себе си двама от своите слуги и сина си Исаака; нацепи дърва за всесъжението и

⁸² Маслоу, Абрахам Гарольд. Цит.съч., с.307.

⁸³ Маслоу, А.Цит.съч., с.307 и сл.

стана та отиде на мястото, за което Бог му говори (Бит.22:1-3)“...„И стигнаха до мястото, за което му бе казал Бог; и направи там Авраам жертвеник, наслага дървата и, като свърза сина си Исаака, тури го на жертвеника върху дървата. Тогава Авраам протегна ръка и взе ножа, за да заколи сина си” (Бит.22:9-10). Защо е било необходимо на Бога да постъпва така с Авраам? Нима Бог не е знаел, че Авраам при всички случаи вярва в Него; вярва, че всичко казано от Бога, се сбъдва. Вярвал ли е Авраам в Бога? – Безспорно! Но вярвал ли е Авраам на Бога? – Да. Затова през тези цели три дълги дни по пътя към Мория той нито веднъж не задава фаталния въпрос: „Защо, защо, Господи, именно аз трябва да направя това?” Авраам не само вярва, но толкова силно вярва в Бога, че всичко което има: и самия себе си, и живота си, и своята радост и надеждата своя – своя единствен възлюбен син, доверява напълно на Бога, така че не е могъл да не тръгне към планината Мория. Той не разбира „как”, той не се замисля „защо”, но вярва, че Бог не ще причини никакво зло нито на него, нито на Исаак. От този момент Авраам е отец на всички вярващи, образец за вяра, наречен от св.апостол Павел „отец на всички вярващи”(срв. Рим. 4:11). С убийството на сина си, от етическа гледна точка Авраам би следвало да бъде квалифициран като убиец и библейският патриарх е осъзнавал много точно и ясно, че когато замахне с ножа ще извърши престъпление, което ще сложи завинаги край на всичките му съкровени стремежи, борби и надежди. От гледна точка на вярата обаче, Авраам е изпълнен с дълбока и непреклонна убеденост, че Бог – неизменно верният на Завета и абсолютно справедливият – не може да допусне никакво зло. Така явното противоречие между дълга и вярата, между етическото и религиозното начало на битието създава екзистенциалната ситуация и психологичната драма, характерна за жертвоприношението на праотеца на вярата Авраам. В тази история е скрит дълбокият парадокс на вярата и тук Сьорен Киркегор се опитва да покаже „необходимостта и страха”, съпътстващи психичната нагласа при дълбокото преклонение пред волята Божия, както и благоговейния трепет и страха пред Свещеното (Misterium Tremendum), които преживява Авраам и които по необходимост присъстват като характерен архетип в душата на всеки истински вярващ човек. Наистина ли тази история действително представлява сама по себе си абсурд? – Авраам все пак е вярвал и е вярвал в противоречието, в абсурда. Той няма рационално обяснение, защо е необходимо да принесе Исаак в жертва на Бога. Авраам може да каже единствено така: „Бог ме подлага на изпитание.” От етическа гледна точка това действие на Авраам би могло да се окачестви като синеубийство, а от религиозна – това означава да го принесе в жертва на Бога. По такъв начин Авраам се явява поборник на вярата (заб. при С. Киркегор буквално употребено „рицар на вярата”). Действителният човек на вярата, какъвто в случая е библейският патриарх Авраам, осъществява „*акт на безкрайно самоотричане*” от самия себе си, което като психичен феномен означава пълно отрицание на собствения „аз” пред волята на „Абсолютното Божествено Аз” и така намира пътя към безкрайното, вечното. Вследствие на изключителната мощ на вярата е възможно примирението на човека като крайно същество в отчаянието му пред лицето на безпределното. „Обикновено човек изпитва болка, когато се отказва от всичко най-любимо, което може да има в този свят, и въпреки тази себежертва, все пак

той предпочита земното, ограниченото, защото не познава по-високи идеали и стремежи...”⁸⁴ В противоположност на подобен човек, „рицарят на вярата”, останал неразбираем за този свят, се определя от Сьорен Киркегор като трагичен герой, защото е личност, самоотрекла се от всичко на света в името на идеи с всеобщо и универсално значение, защото „именно вярата е този парадокс, при който личността е по-високо от безличния универсален принцип”.⁸⁵ Авраам принася Исаак в жертва, не заради определена велика идея, спасяваща народ или държава, не за да умиротвори разгневения Бог, защото в противен случай Бог би изисквал от Авраам да принесе самия себе си в жертва. Авраам прави това пред Бога „заради себе си, защото Бог изисква доказателство за вярата му и прави това, за да съумее да представи такова личното си доказателство”.⁸⁶ Във вярата на Авраам се съдържа огромен парадокс: доказателство за това е цялата тежест на понесените изпитания, страх, мъчения, болка и мъка. В същото време Авраам не престава нито за миг да не вярва в Бога. Вярата го съпровожда в продължение на целия път до планината Мория, по времето на подготвянето на Исаак за жертвоприношение и даже в този върховен миг, когато Авраам е бил готов да забие нож в любимия си син. Абсурдността и парадоксът на ситуацията се състои във факта, че Авраам вярва в Бога и съотнася тази вяра със заповедта, която получава от Него. Вяра без риск е невъзможна. Там, където всичко е пресметнато, измерено и претеглено, за вярата вече няма място. Вярата изключва „гарантиран” резултат, но същевременно именно рисковете на вярата създават тази изключителна и продуктивна динамика, в резултат на която целият живот придобива принципно ново качество, така както е и в случая с Авраам. Но не само Бог изпитва вярата на Авраам. Пътят на библейския патриарх към Мория е път на дълбинен психологичен анализ и самооценка. С всяка своя стъпка той сам изпитва самия себе си, критично преодолява остатъците от съмнението си и окончателно се откъсва от плена на житейския егоцентризъм. След всяка своя стъпка той все повече осъзнава, че не той, Авраам, е богът на своя живот, а Този, Който му е заповядал да върви по пътя към Мория е неговият истински Бог и Промислител. Подвигът на Аврам се състои в това, че неговата вяра в Бога се оказва по-силна от всичко земно и от всичко, принадлежащо към човешката природа: любов, съмнение, дълг, разумност. За да превъзмогне земното, човек трябва да се откъсне от него. Така и душата, за да види Бога, трябва да отхвърли всичко земно с такава сила, че да може в устрема си към Божественото да достигне до Небесата. И душата на Авраам е била готова за този полет към неизвестното. Подвигът на неговата вяра действително е „приблизил Небесното” към земното, защото, ако човек е готов да отдаде всичко на Бога, то и Бог не ще закъснее да отдаде Своя живот на Кръста за спасението на човека.⁸⁷ Религиозната вяра не означава единствено „да вярваш в Бога,” но и „да доверяваш всичко на Бога”. Бог също вярва в човека, вярва дори тогава, когато човекът е престанал да вярва вече в себе си. Вярата на Авраам, а с нея и на всеки вярващ човек, е винаги жертвоготовна. Много по-лесно е да се вярва в

⁸⁴ Кьеркегор, С. Страх и трепет. Москва. 1993, с.10.

⁸⁵ Срв. Пак там, с.15.

⁸⁶ Пак там, с. 30–36.

⁸⁷ Срв. Великанов Павел, *прот.* Рисковатъ так с Богом. – Журнал Русский пионер. 2014, №48; вж. още: <http://www.bogoslov.ru/text/4212709.html>. {Електронна версия, м. декември 2014г.}.

силата на парите, в силата на връзките, в себе си, в „човечеството,” защото този вид вяра се свързва с получаването на материалната полза и изключва себеотдаването и саможертвата. Обикновената житейската вяра не може да роди новия човек; тя само обслужва плътта, в резултат на което остава в своята немощ и в прегръдката на смъртта. Религиозната вяра изисква всичко от човека – без остатък целият човек – и открива вратата на вечния живот.

3.2.4. Пророк Иеремия пред развалините на Иерусалим – безумната вяра във възможността на невъзможното (Карл Ясперс, Лев Шестов)

Тъжният пророк на една страшна и съдбоносна епоха – това е най-кратката и точна характеристика за Иеремия, живял през VII век и началото на VI век пр. Хр., свидетел на заличаването на Юдея като държава и разрушаването на Соломоновия храм (587 г. пр.Р.Хр.). Иеремия слуша неизменно в себе си гласа на Яхве, думите Божии като огън горят в сърцето му и той – преживял многократно смъртна опасност за живота си – не изоставя служението си, но го изпълнява с цялата отдаденост на своя теократичен идеал в продължение на около петдесет години. Целият живот на Божия пророк е посветен на жертвено обществено-политическо служение в името на спасението на богоизбрания израилски народ в момент, когато Израил като държава се оказва в буферната зона на съперничество между Вавилонската империя и древния Египет и над него надвисва смъртната заплаха от тотално унищожаване.⁸⁸ Трагичното положение на пророк Иеремия се определя от обстоятелството, че той трябва да проповядва и да огласява пророчества, като призовава Израил да се възвърне към Яхве и истинното богопоклонение. Паралелно с това пророкът съзнава, че призивите му остават напразни: народът не го разбира и слушайки, не чува, а иудейската държава се разгражда и напълно загива. В случая, като взема за пример пророк Иеремия, Карл Ясперс развива близки до една библийска психология мисли.⁸⁹ Той се спира на книгата „Плач Иеремиев” в Библията и описва дълбокия трагизъм, обхванал Божия пророк, който наблюдава превърнатия в развалини Соломонов храм и разрушения до основи Иерусалим. Всичко, за което се е борил пророк Иеремия с цената на собствения си живот, е рухнало окончателно. Теократичната държава вече не съществува, евреите са отведени във Вавилонски плен, всички идеали са рухнали. Вече няма цел, път, смисъл... Оттук обаче започва нещо ново. Божият пророк възкликва: „Господи, достатъчно е, че Ти съществуваеш!” Вратата е опора на всяко битие, а тя е в съдбоносното решение на личността, осъществяваща себе си в истината на съществуването (Existenz). Също така и според Лев Шестов от развалините израства нещо непобедимо, което избликва с колосална сила и превъзмогва безизходността на логиката. Вратата дава новите измерения на надеждата и очертанията на понататъшните перспективи. Борбата не е свършила, тя едва сега започва: една борба за „възможността на невъзможното” в битието на света... Тук е границата! Когато цялата мислена от човека несъмненост и вероятност говори за невъзможността, тогава се

⁸⁸ Вж. Юнгеров, Павел. Я. Книга пророка Иеремии и Плач Иеремии. Казань, 1910; Михаил (Лузин), епископ. Св. Пророк Иеремия. Книги его пророчеств и Плач Иеремии, Тула. 1902; Duhm, B. Das Jeremia. Tuebingen – Leipzig, 1901.

⁸⁹ Jaspers, Karl. Der philosophische Glaube. München. 1948, S.38.

започва нова вече не разумна, но безумна борба за възможността на невъзможното.⁹⁰ Тази борба търси истините не в разума с неговите ограничени възможности, а в непознаващия граници абсурд. Отношението на човека към Бога не се изразява чрез знанието, а в акта на вярата. Вярата е онази свобода, която Творецът е вдъхнал на човека заедно с живота. При тази психологична нагласа вече не се търси знанието и в него не се вижда последният и единствен път към истината; за нея самото знание се превръща в проблем, става проблематично. В онзи момент, когато то стане проблематично, то вече губи властта си над човека... За Бога обаче няма нищо невъзможно: истините, и действителността като критична ситуация са в Неговите ръце. Съдбите човешки се решават на везните на Иов или във възтържествуващата вяра на пророк Иеремия, а не на везните на умозрението т. е. на оценките, произтичащи от формалната човешка логика и разбираня.⁹¹ Тук Л. Шестов се стреми да разкрие върху основата на екзистенциализма един реален момент в съществуването на конкретната личност, неповторима със своята индивидуалност в копнежа си към щастие и раздирана от страдания. Там, където се възправя зловещата сянка на смъртта и сломяващата неизмеримост на човешката скръб, в отричаната от всички ирационалност, защото логиката е безсилна, вярата намира пътища на спасението. В подобни положения утвърждаването на теоретико-познавателния момент е схоластика и пуста фраза; тук вярата и свръхестествената истина тържествуват и разкриват нови измерения в човешкото съществуване. Там, където за разума с неговите възможности свършва всичко, там започва великата и последна борба за възможността на невъзможното и невероятното, надхвърлящо границите на разума.⁹²

IV. ГЛАВА ЧЕТВЪРТА

Реализация на богосътворената човечност и богообразност – път към развитие на цялостния духовен потенциал на личността

4.1. *Онтологична основа, духовно-ценностна ориентация, мотивация и пределни цели в развитието на личността (антропологично-психологични измерения)*

Развитието на личността – интерпретирана в антропологично-психологичен план – в богословието се конституира върху онтологичната основа на образа и подобие Божии в човека с теоцентрична и христологична проекция за пътя на неговото богоуподобяване, което предполага и крайната, намираща се отвъд земното битие, цел на съществуването (срв. Мат.5:48). Богоподобие на човека е основа на творческите му възможности, защото Сам Бог е Първообразът на всяко творчество. Тези творчески начала са вложени като потенциал и в самия човек. „Бог, като създава човека по Свой образ, заедно с това влага в неговото същество стремеж: към божествената безкрайност на живота, към божествената безкрайност на познанието, към божествената безкрайност на съвършенството. Именно поради това този дълбоко избликнал стремеж не може да се удовлетвори и насити с нищо друго освен с Божествената действителност.”⁹³ Образът Божи – присъща даденост на човека и негова

⁹⁰ Срв. *Шестов, Лев.* Достоевски и Ницше. Киркегор и екзистенциалната философия. С., 1993, с.215.

⁹¹ Срв. Пак там, с. 258.

⁹² Срв. Пак там, стр. 317 и сл.

⁹³ *Преп. Иустин Попович.* Философские пропасти, с. 63.

цел – се открива като призвание (трансцендентна интенционалност), доколкото този образ е неговото действително битие, но само във възможност. Това е залог за ипостасен съюз и за неслитно, но реално взаимопроникване и взаимодопълващо се единство на възхождане на човешкото начало посредством божествените принципи. Само по този начин и единствено тогава иконичното битие на човека става истинско и разгръща действителния си потенциал. Поради това при развитието и формирането на личността нейната същност и обяснение трябва да се търсят не в материята, от която човек е създаден, или в детерминацията на генетичните и социално-културните фактори, а в Първообраза, според Който той е сътворен и към Който отделната личност се стреми в духовно-нравственото си усъвършенстване и в търсенето на по-съвършени форми на реализация, както в личната си богоустременост, така и в собствената си еклезиална общност.

4.2. Преодоляване на тъмната страна в човешката психика: борбата със страстите и деструкцията на греха (психологично-религиозни измерения)

Проучването на вътрешната, психологичната страна на сложния душевен свят и поведение на личността води до извода, че грехът не е необходим, психологично програмиран акт и не е заложен еднопосочно в развитието или по-точно в саморазвитието на човека. Наличието на свободна воля означава, че вложената в човешката психиката програма е програма за избор на две направления: към истинско богоуподобяване или към грях и падение. В светоотечески контекст борбата с греха и победата над него се характеризира като „саморазпъване в страстите”. Това е изключителната вътрешна Голгота на християнската аскеза в драматична душевна борба с изкушенията, поривите на първичните инстинкти и плътската похот. С много точен психологизъм това сложно, комплексно и изпълнено с изключителна динамика психофизиологично състояние е разкрито най-вече в светоотеческата мистика с изключителното богатство на нейния аскетичен опит и феноменология на духа. Така още в самото начало в нея се посочва, че „инициаторът” за поробването на човешката природа под властта на страстите – било то душевни или телесни – винаги е човешката душа (дух). „Нашият дух е източник на всяка страст...”⁹⁴, а „страстта е протиевственото движение на душата...”⁹⁵ Ето защо всяка страст на първо място е протиевствен „акт” в човешката психика, осъществяван в най-дълбинните ѝ пластове и нарушаващ нормалното природно състояние, както на душата, така и на тялото. Именно душата е тази, която в моменти на перцепция с готовност откликва в началната фаза на помисъла – като първа степен на проникване на греха, – свързан обикновено с въздействието или образа на определен предмет, възприеман от сетивата, а след това преминал в различни форми през ума и най-накрая, пренесен в сърцето.⁹⁶ В континуума на сензоперцептивния процес това е началният момент на първичния усет от допира и въздействието на външната среда върху сетивата: цвят, вкус, мирис, тоналност, които като усещане и дразнение винаги имат съответния емоционален тон със знак плюс като удоволствие и със знак минус – като неудоволствие. В случая става

⁹⁴ Преп. Максим Исповедник. PG.151, 393 A.

⁹⁵ Творения преп. Максима Исповедника. Главы о любви, 16. Книга 1. Москва. 1993, с. 109.

⁹⁶ Срв. Преп. Йоан Лествичник. Лествица. Слово 15. О нетленной чистоте и целомудрии. Москва. 2001, с.121–138.

въпрос за универсалното свойство дразнимост, присъщо на психиката на всяко живо същество, което по този начин реагира и се ориентира в жизнената си среда. Всеки организъм – по изначално вложената в него генетична програма – винаги се стреми да избягва усещанията със знак минус и да се приспособява към биологичния комфорт на усещанията със знак плюс. В първичния усет, както и в акта на неговото по-нататъшно психофизиологично препредаване, неизменно присъства и определено познание за външния обект като резултат от неговото „енергийно въздействие”, ако в случая трябва да се употреби съответната светоотеческа терминология. В следващата фаза, първичният усет при осмислянето на възприетите комплексни усещания и образи от външния свят, преминава в помисъл, защото единствено човешката психика като възприемащ, оценяващ и активен субект е в състояние да го пресътвори в собствена личностна действителност. Така в процеса на усвояването на данните, получавани от сетивното познание, помисълът намира познати образи и асоциативни елементи и когато вече ги вербализира, в съзнанието се формират словото и мисълта, които се свързват с импулсите на страстната подбуда. Или ако това комплексно динамично преживяване се сведе до възможно най-кратката светоотеческа и точна формулировка, то означава:

- първа фаза: прилог (първичен усет);
- втора фаза: помисъл (преминаване и формиране на възприетите усещания и образи през функциите на ума);
- трета фаза: страст (борба на помислите в стихията на инстинктивните импулси и похотта житейска).

По този начин всяка страст има за свой източник преди всичко психичните дълбинни импулси. Впрочем, и плътта е своего рода „сътрудник” на душата в зараждащите се плътски страсти, тъй като тя, плътта, се настанява в него чрез неизменната си хедонистична насоченост към удоволствия и наслаждения. От друга страна на когнитивно ниво съществува разлика между помисъл и мисъл. Мисълта е продукт на мисленето, а помисълът е постоянното съдържание на ума и съзнанието като форма на познание за съществуващото. В помисъла се намират изходните точки на мисленето и съзерцанието. Външните сетива, похотта и плътската наслада стават извори на нечистите и страстни помисли. Страстите и помислите преминават едни в други и взаимно си влияят и възбуждат. Помисълът е подсъзнателната мисъл на сърцето, която става съзнателна в главата. Помисълът е страст, преобразувана чрез функциите на разума. В християнската аскеза страстите се свързват с помислите, при което изключително важна роля при образуването на помислите играят външните сетива, въображението и фантазията. Помисълът става най-големият фактор за изкушение в душевния живот. Това е напълно нов психичен конструкт, характерен за комплексните функции на ума, душата и сърцето, свързани с противопоставянето срещу нормалното и естествено развитие на богосъздадената човешка природа. Подобно състояние е резултат от деструкцията на падението, плод на греха и причина за греха. Помисълът е главната проява и основата на страстта. Затова помислите се характеризират и като „страстни помисли (ἐμπλαθεῖς λογισμοί)”⁹⁷. В помислите има

⁹⁷ Срв. Авва Таласий. PG 91/1, 1429.

елементи на въображение (фантазия), възпроизвеждане, памет, представа и усещания, като основното свързващо и структуриращо звено е умът, а сърцето е седалището на помислите и на обременената от страстите памет. Основният субстрат на страстите обаче е *хедонизмът* – стремежът към наслаждение, „греховната сладост в сърцето” в терминологията на св. Исаак Сириец. От своя страна преп. Максим Изповедник отбелязва също какво е действието на страстните помисли върху душата: „Те възбуждат желаещата част на душата (ἐπιθυτικόν τῆς ψυχῆς), вълнуват сетивната или раздразнителната част (θυμός) и помрачават разумната част на душата” (λογικόν τῆς ψυχῆς).⁹⁸ Изпълненият с помислите на страстта ум е нечистият ум, който е основното препятствие към съвършенство, обновяване и възраждане. Умът е господстващият орган, („хегемоникон”), намиращ се под въздействието на демоните посредством образите и представите на сетивното.⁹⁹ Ето защо, когато противодейства срещу злото в света, именно, „разумът е най-прекрасният и ценен (καλλίστου τε καὶ τιμιωτάτου) от всички дарове, дадени на човешката природа. В някои случаи той може да се отъждестви дори със самата същност на човека. Той е в основата на неговото самовластие (τὸ αὐτεξούσιον) и свободния избор (προαίρεσις). ... и в човешкия потенциал за спасение въз основа на неговата разумна способност и свободна воля.”¹⁰⁰

За борещия се със страстите човек обаче, „помислите са мрак за душата.”¹⁰¹ Такова е гносеологичното значение на помислите на страстта, което е чисто негативно. Помислите са пречка по пътя към истинското познание на нещата. „Всеки помисъл (λογισμός) е съответното въображение (фантазия) за някакъв сетивен предмет в ума.”¹⁰² Същото е при Диадок: „Всеки помисъл влиза в сърцето чрез въображението по пътя на сетивността.”¹⁰³ В православната аскетична традиция се подчертава, че страстите нямат свой собствен ограничен източник в човешката природа, сътворена „по образ Божи” (Бит. 1:27), което означава, че „по определение” те в никой случай не трябва да се свързват с някакво онтологично начало в човешката природа. Греховните страсти се прибавят, включват допълнително в човешкия живот отвън, заедно с отказването на човека от Бога и с отклоняването на човешкото съществуване от Божия Промисъл. Греховните страсти, като имат начало на битието си вън от човешкото естество – в изкушенията на първия усет и помисли – все пак се оказват част от падналата в грях човешка природа и тъй като са тясно взаимосвързани помежду си, като че ли сами по себе си се превръщат в изопачен модус на действителността. Те „паразитират” по някакъв начин върху тази природа и с нейна помощ се проявяват в същността ѝ. В този смисъл в светоотеческата традиция се отстоява постановката, че действащите в човека греховни страсти са отчасти нещо „енергийно производно” от човешката природа, от нейната повредена и обезобразена от греха страна. Страстта реализира себе си тогава,

⁹⁸ Срв. Преп. Максим Изповедник. PG 91/1, 1021.

⁹⁹ Срв. Пак там.

¹⁰⁰ Христов, Иван. Синергията в учението на св. Григорий Нисийски. – В: Архив за средновековна философия и култура, 19. София: „Изток-Запад” 2013, с. 80-92.

¹⁰¹ Срв. Преп. Марк Подвижник. PG 65, 964.

¹⁰² Срв. Преп. Исихий Иерусалимский. К Феодулу душеполезное и спасительное слово о трезвении и молитве, 89. <http://hesychia.in.ua/hes.htm>; вж. също: *Калист и Игнатий*. PG 147, 745; още: *Инок* *Калиста и Игнатия Ксанфопулов*. Наставление безмолвствующим, в сотне глав. http://hesychia.in.ua/xanth_cont.htm {електронна версия, м. декември 2014г.}.

¹⁰³ Срв. Пак там.

когато човешката природа действа и се стреми към греха „против самата себе си” като свободно и последователно се отказва от собственото си естествено предназначение и по този начин сама нарушава установеното в нея правилно отношение към творческия Божествен закон. Именно затова всяка такава страст е „противоестествена”, защото подобен начин на реализация деформира и опорочава човешкото естество като го отдалечава от Бога и го обрича на духовна смърт. „Защото, както отделянето на душата от тялото означава смърт за тялото, така и отделянето на душата от Бога е смърт за душата.”¹⁰⁴ В този контекст като най-точно би могло да се възприеме определението на преп. Анастасий Синаит, че *„страстта като нещо противоестествено е: или това, което Бог никога не е създавал като такова, каквото то е станало впоследствие; или, че то е това, което Той въобще не е създавал, - например грях и смърт”*.¹⁰⁵ Двете значения на понятието „страст” в неговия негативен смисъл напълно вместиат и двете части на определението:

а) *първата част на определението* – от една страна, страстта е противоестествена, неправилно насочена човешка природна енергия, която Бог като такава не е създавал, и която човек е опорочил в самия себе си чрез богопротивния си стремеж към греха;

б) *втората част на определението* – от друга страна, страстта е също и противоестествено насадено, внедрено в човека начало на греха, което въобще не е сътворено от Бога, и което, както и всеки грях, няма действително истински онтологичен статус на собствено битийно начало, като паразитира върху основата на свободната воля на съгрешилия човек.

Светите отци и учители на Църквата в Православния изток, когато интерпретират присъствието на естествено даденото начало на страстта в човешката душа, определят „самата страст като действие на човешката природа против самата тази природа (*παρὰ φύσιν*)”. Така те отстояват становището, че всички властващи над човеците греховни страсти са „противоестествени”, именно защото се коренят в злоупотребата от страна на човека с вложените от самия Бог нормални и положителни сили в човешката психофизична същност. Източник на страстта е любовта към тялото. Както душата се стреми към бъдеща наслада, така и тялото се стреми към ежеминутното и преходното, а такава сетивна наслада произтича от сетивно възприеманите предмети, които фактически са и самият свят; ето защо обичащите тялото обичат и света. Неразумното удовлетворяване на плътските желания подхранва многочислени и разнообразни страсти, които никога не могат да бъдат удовлетворени и постоянно стимулират към нови удоволствия и ненаситна жажда за безмерна консумация на благата на „мира сего.”¹⁰⁶ От прогнилата греховна вътрешност непрестанно произтичат също така още множество други страсти. Душата, която угажда на тялото и жадува за постоянни сетивни наслади, поражда любов към вещите и

¹⁰⁴ *Св. Григорий Палама*. Ко всечестной во инокинях Ксении, о страстях добродетелях и о плодах умного делания, 36. Добротолюбие. Том пятый. Изд. второе. Киев. 2006, с. 255–256; PG 30, 1488–1496.

¹⁰⁵ *Преп. Анастасий Синаит*. Избранные творения. Москва, 2003, с. 254; също: *Анастасий Синаит, преп.* Путеводитель (избранные главы). – пер., прим.: Сидоров А.И. – В: Журнал Московской Патриархии. Москва, №07. 1993, с. 72–83.

¹⁰⁶ *Св. Григорий Палама*. Ко всечестной во инокинях Ксении... 26, с. 269; вж. още: Омилия 33. PG 151, 417 В–D.

сребролюбие, а те от своя страна водят до кражби, неправди и всякакъв вид престъпност и злодеяния.¹⁰⁷ Св. Григорий Палама обяснява, че въображението е такава способност на човешката психика, от която могат да се породят самомнение, надменност и високомерие. Към тях той причислява също така и някои смесени страсти, съставени от консумативни и егоцентрични психични нагласи и въображение като чревоугодие, тщеславие и гордост.¹⁰⁸ Възбуждането на страстите произтича и се стимулира от външната привлекателност и привидния блясък на светската съблазън. Като привлича ума към тварното, светът отделя човека от Бога и го подчинява на множество страсти.¹⁰⁹ Обаче този, който се стреми да се върне към Бога и да се съедини с Него, трябва да се очисти от страстите „понеже умът, обладан от страсти, не може да се съедини с Бога.“¹¹⁰ Такова очистване е недостижимо без Божията помощ, без благодатта на св. тайнства и непрестанната молитва.¹¹¹ Човекът, освободен от греха чрез Божията благодат, трябва да заживее по нов начин. Вместо разсеяност на ума, поради насочеността към разнообразните външни вещи и привързаност към тварния свят, християнинът трябва да концентрира вниманието върху себе си и своето сърце.¹¹² Според учението на св. Григорий Палама, утвърдено в православното Предание, тялото в никакъв случай не е зло, затова Бог е вложил в него разум и копнеж по идеала на съвършената красота и чистота на Божественото. Плътската любов към собственото тяло – ето кое е злото и поражда греха и първичния нагон. Следователно християнинът трябва да се избави от порочните изяви на любовта и да съсредоточи ума си в тялото или по-точно в сърцето – „във вътрешното тяло на своето тяло.“¹¹³ Именно в това намира израз и главната задача на исихаста.¹¹⁴ Християнинът насочва ума като съсредоточие на своята психофизична единна същност към сърцето, към самия себе си.¹¹⁵ Това насочване на ума към себе си става възможно, защото умът, освен че е същност, но той е и енергия, която може да се движи не само еднолинейно по права линия, но паралелно с това при кръговото си движение, тя може да се възвръща и към своя първоизточник.¹¹⁶ Според този православен психологичен антропологизъм, изграден върху неопатристичния синтез, човек притежава единна душевно-телесна енергия, поради което св. Григорий Палама смело говори за насоченост на психичната енергия към преобразяване и пресътворяване на човешкото тяло.¹¹⁷ В богословското учение на преп. Макарий Велики умът и мислите също се намират в сърцето, а според

¹⁰⁷ Св. Св. Григорий Палама. Ко всечестной во инокинях Ксении...27, с.269-270.

¹⁰⁸ Св. Пак там, с. 271 и сл.

¹⁰⁹ Св. Пак там.

¹¹⁰ Св. Св. Григорий Палама. О молитве и чистоте сердца, три главы. Добротолюбие. Том пятый, с.300; PG 150, 1117C.

¹¹¹ Св. Св. Николай Кавасила. Слово първо: животът се осъществява чрез тайнствата на божественото Кръщение, св. Миропомазване и св. Причастие. PG 150, 500CD; също: *Яннарас, Христос*. Личност и Ерос. Москва. 2007, с.571.

¹¹² Св. Григорий Палама: „Нашето сърце е съкровищница на разума и главният телесен орган за размисъл.“ Триади 1, 2, 3. Триады в защиту свяшенно-безмолвствующих. Москва.1995, с. 21.

¹¹³ Св. Св. Григорий Палама. Триади 1, 2, 3-4. Триады в защиту..., с.21-22.

¹¹⁴ Св. Григорий Палама. Триади 1, 2, 6. Триады в защиту..., с. 22-23.

¹¹⁵ Св. Св. Григорий Палама. Триади 1, 2, 4. Триады в защиту..., с. 22.

¹¹⁶ Св. Мандзаридис, Георгиос. Обожение человека (По учению святителя Григория Паламы). Свято-Троицкая Сергиева лавра. 2010, с. 56 -71.

¹¹⁷ Св. Пак там, с.70-71.

възгледа на св. Григорий Нисийски за ума като безтелесен орган, те са същностно примирими и могат да съставляват хармонично единство. Макар умът да не е ограничен от тялото, то той не се намира извън него: умът е съединен с тялото и служи на сърцето като най-важен орган в изключително сложния и комплексен психичен свят на човека. Заключениеят в сърцето ум, като върховен управител определя законите на всички душевни сили. Ето защо въздържанието се изработва от установените допустими предели на сетивното възприятие, любовта възраства чрез правилно насочвания стремеж на страстните (желателните) сили на душата, трезвението се открива чрез очистване на ума и премахване на препятствията по пътя на общението с Бога.¹¹⁸

От особено познавателно значение е интерпретацията на религиозното преживяване в психосоциален контекст с помощта на такива фундаментални богословски категории като вяра, крайна цел (*telos*) на човешкото съществуване, зрялост и святост на личността. В християнството формирането на личността се определя безусловно от крайна цел, определена като процес, при който се върви по стълбицата на духовно-нравственото съвършенство и богоподобие (срв. Еф. 4:13). И това е естествено, защото без полагането на крайната цел и смисъл не може да се постави начало на развитието по пътя към създаване на духовно зрялата личност. Определянето на крайната цел на развитието е от ключово значение и разкрива различията между нехристиянската и християнската концепция за личността. Първата е концентрирана единствено върху индивидуума, докато при втората се излиза извън рамките на самоактуализацията и се поставя проблемът за достигане на все по-голяма пълнота на съвършенство като достигане на по-високи степени на богообщение. Така екзистенциалното преосмисляне на собствения „аз“ спрямо вечните ценности в божественото Откровение и превъзможването на преходните и негативни начала в живота по пътя към Бога и светостта се превръща в сложен психичен комплекс и поставя целия човешки живот „под знака на вечността (*sub specie aeternitatis*).“¹¹⁹ В началната си фаза това е драматично съткновение в най-дълбинните пластове на човешката психика, чието положително преодоляване и разрешаване като психосоциална криза, намира реализация във възхождането на висши нравствени принципи като особен подвиг на духа с решаващо въздействие при формирането на личността. Тя има обаче и друга страна. Самият свят, с неговата конкретна даденост, може да бъде пресътворен вътре в субекта в нова действителност, притежаваща нови измерения на психична цялостност, зрялост и святост с изключително влияние върху съзнанието и поведението на другите хора. Дълбоко по своята същност като начин на въздействие, това е споделяне на духовен опит и ценностна ориентация. Интроверсията на личността в случая излиза от омагьосания кръг на собствения „аз“ и като психична транзакция активно влияе със своя вътрешен подвиг на общественото обкръжение. Този многосъставен психологичен акт има своята определена и същевременно уникална характеристика като самотрансцендентност в неговите два аспекта: алоцентричност (служение и грижа за другите) и генеративност като ангажираност и

¹¹⁸Срв. Пак там, с.71 и сл.

¹¹⁹Срв. Хубанчев, Антоний. Стадии на религиозната вяра и формиране на личността (психосоциални измерения). – Духовна култура, № 4, 2009, с.29-30.

полагане на грижи за бъдното поколение. Отказът от преходния образ на света и неговите относителни ценности в християнството поставя личността в отношение и неразделна връзка с върховния и най-висш идеал – абсолютната и всесъвършената Личност на Бога. Въпреки че душевният опит е ситуиран, вплътен и историчен, то в подобна субективна нагласа има винаги присъстващата актуалност за търсенето на истинския смисъл на живота и като безспорно човешко преживяване, тя е израз на най-човешкото в човека. Става въпрос за духовния, за идеалния „аз“, определян и от съвременната хуманистична психология (К. Роджърс, В. Франкъл) като „глас на вечността в душата на човека, неговото творческо призвание и перспективата на неговата реализация“, което именно се схваща и като специфична мисия в живота. Това е психична нагласа, при която екзистенциалният опит на богоприсъствието дава ново измерение в живота, а самият живот се възприема вече като особена мисия. Собственото съществуване не е само отговорност за изпълнение на лични задачи по пътя към духовно-нравственото съвършенство, но и отговорност пред Бога като пред най-върховен авторитет в служението на Църквата и обществото.¹²⁰ Преди всичко обаче, християнският живот се заражда и усъвършенства с помощта на благодатта, защото Сам Христос живее и действа във вярващите в Неговата истина и идеал за безсмъртие. Чрез Неговата сила са действали и проповядвали Христовите ученици.¹²¹ Добродетелта като действие на човешко възраждане в Христос в действителност е дар Божи: „Защото всеки вид добродетел се появява в нас, когато Бог действа в нас.“¹²² Това не омаловажава значението на синергията от страна на човека при неговото обожение. Напротив – такава синергия означава въздигане на още по-висока степен, благодарение на пълното си съгласие с благодатта на обожението. Човешкото участие в процеса на възраждането и обожението има не само умозрителна, но и реална природа, ако личността през целия си жизнен път се стреми към осъществяване на високото си предназначение и прилага всички усилия в синергия с Божиата благодат. Възстановяването и възраждането на човека зависи не само от развитието на интелектуалните му способности и познание за материалния свят, но също от чистотата на неговото сърце и изпълнението на Божиите заповеди.¹²³ Любовта към Бога е източник на всяка добродетел, а любовта към света и доминацията на земното е коренът на всяко зло. Тези два полюса определят духовно-нравственото съдържание и вечната борба в човешкия живот. Човек обича света, защото по плътски начин обича тялото си, а любовта на човека към своя дух, т.е. към душата, поражда в него любов към Бога.¹²⁴ От любовта към Бога се ражда и любовта към ближния, която е израз на любовта на вярващия в Христос¹²⁵ и начало на всички добродетели в отношенията с

¹²⁰ Срв. *Хубанчев, Антоний*. Духовна концентрация и богоустременост..., с.22-28.

¹²¹ *Св. Григори Палама*: „Така в Павел някога е живял и говорил Христос (Гал.2:20; 2 Кор.13:3), въпреки че и Павел е живял, и говорил. Така Петър отнема човешки живот (Деян.5:1-10) и отново го възвръща, въпреки че Бог е единственият, Който може да умъртвява и отново да оживотворява“. О божественном и обоживающем Причастии или о Божественной и сверхъестественной простоте, 20. – В: Вестник Российского Христианского гуманитарного института. СПб. № 1,1997.

¹²² *Св. Григори Палама*. Омилия 33. PG 151,416 D.

¹²³ Срв. *Св. Григорий Палама*. Триади 2,3,17. Триады в защиту..., с.37.

¹²⁴ *Св. Григорий Палама*. Омилия 33. PG 151,416 AB.

¹²⁵ Пак там.

човеците.¹²⁶ В тази безпределна във величието си евангелска любов, интроверсията и субектоцентризмът на личностната богоустременост – определяна още и като трансцендентна интенционалност – е именно изходът от всякакво самозатваряне и самоизолация, защото православното учение за нравствената красота на живота в Христос не е никакъв неясен, абстрактен и индивидуалистичен идеал. Неговото основание е живият Бог, Който е Бог на любовта, и християнското свидетелство в света е служение в себежертвена любов на ближния и обществото.

4.3. Лествица към небето (патристично-психологични измерения)

Св. Григорий Нисийски описва възхождането на човека към Бога като път, който води към Царството, обещано от Христос и живота във вечността. Човек като природно същество е динамично противоречиво присъствие от първични желания и стремежи, но той също така като „живо огледало” е призван в творческа свобода да отразява в себе си и своя Първосъздател. В съчинението „За живота на Мойсей Законодателя (De vita Moysis)” св. Григорий Нисийски разглежда процеса на духовното възрастване на човека, като взема за образец жизнения път на Мойсей, така както е представен в Петокнижието. Така в този библейски контекст – посредством приложените от него тълкувателни типологични и алегорични методи – той разкрива големия евристичен потенциал на основни символи-понятия във феноменологията на интровертната богоустременост като: а) „*епектаза*” („*epèktasis*”, производно от гръцкия глагол „*erèkteinomaì* „стрема се”) в смисъл на стремеж към Бога, към безпределното, или изразено с психологично-религиозния термин: трансцендентна интенционалност към съвършенството; б) *катарзис на пустинята*, („*akolouthia*”, последование, последователност, в текста със значение на последователно възхождане в степените на духовното съвършенство) и в) *светоносен Божествен Мрак при апофатиката на съзерцанието и богопознанието*.

Духовното измерение на човешкото битие за св. Григорий Нисийски по същество е в неговата насоченост към Божественото. Така напр. „великият Мойсей, постоянно се е издигал, никога не е спирал и не е поставял никакъв предел при своето издигане и възхождане нагоре. Веднъж стъпил на стълбицата, която според Иаков е установена от Бога, той постоянно се изкачва по-високо на следваща степен и не престава да се издига, понеже всеки път вижда, че над стъпалото, което той още не е достигнал, се издига още едно следващо стъпало.”¹²⁷ Едно от ключовите понятия „*епектаза*” (гр. „*epèktasis*”) на тази богоустременост се използва аналогично и от св. апостол Павел в посланието до Филипяни (срв. Фил.3:13).¹²⁸ Св. Григорий Нисийски от своя страна свързва тази мисъл с богословската концепция за абсолютната безпределност на Бога и още в самото начало утвърждава, че „вървящият по пътя на истинските добродетели би могъл да бъде съпричастен на Божественото единствено чрез добродетелността, защото Сам Бог е всесъвършената добродетел”; така „по

¹²⁶ Срв. Преп. Йоан Лествичник. Лествица. Слово 30. О союзе трех добродетелей, то есть о вере, надежде и любви. Москва. 2001, с.246–251.

¹²⁷ Св. Григорий Нисский. О жизни Моисея. Москва, 2009, с. 227.

¹²⁸ Св. Григорий Нисский. О жизни Моисея Законодателя или о совершенстве добродетели. Москва, 2009. file:///E:/grigoriy_nisskiy_oJM.htm {Електронна версия, м. май 2014 г.}

необходимост силното желание на приобщаващия се към Бога човек се разгръща в безпределното, без да има граници.”¹²⁹

Степени или етапи на духовно развитие. Във възприетата класическа богословска парадигма, въведена от св. Григорий Нисийски преди исихастското учение на св. Григорий Палама, се разграничават три етапа, степени или пътища при описанието на процеса в духовното развитие на личността с психологичен анализ, основан върху библейски символи и алегии. *Първата степен* е момент на очистване (*катарзис*). На този етап човек отхвърля заблудите и съблазните на земния свят и в резултат на вътрешно озарение придобива знание за насоката, която трябва да поеме неговият живот.¹³⁰ *Вторият етап* е свързан със символа за странстванията на израилския народ в Синайската пустиня. Той се състои в отричане от земните блага и живот в опита на вярата.¹³¹ *Третият етап* – *Божественният мрак* – в учението за богопознанието е най-интересният: това е изкачването на Мойсей на планината Синай и срещата му с Бога в мрака. „...Мойсей влезе в мрака, дето беше Бог” (Исх. 20:21). Така настъпва момент, когато познаващият открива, че обектът на познание е недостъпен за познаване – и причината за това не е слабост или дефект на познаващия, а непознаваемата същност на Бога. „Мракът не е признак за естествено безсилие на човека, а знак за пълна недостъпност на Божествената същност и опит, стимулиращ към най-висши степени на съзерцание.”¹³² Трансцендентният Бог открива Себе Си „в такава степен, в каквата може да вмести възприемащото Го човешко естество.”¹³³ „Непознаваемият дава възможност да бъде познат, като остава Непознаваем и тази непознаваемост е най-дълбинна за този, който Го вижда.” Това – по определението на отец Йоан Майендорф – е основен факт на християнския религиозен опит във възгледа на св. Григорий Нисийски.¹³⁴ Учението за „*светоносния Мрак*” (*ho lampros gnophos*) е в основата на цялото апофатично богословие. Класическото определение на този способ на богопознание дава самият св. Григорий Нисийски: „Защото истинното познание на търсеното е да се вижда в „не-знание” (*to idein en me idein*).”¹³⁵ Като влиза в този мрак, Мойсей открива съкровения опит на съзерцанието на Христос, Който в това типологично тълкуване, предизобразява неръководната скиния, явена в мистичния опит на Законодателя. След това, като се завръща при народа, той го научава да направи показаната му скиния в зрим образ, което се тълкува отново иносказателно като израз на Божието домостроителство чрез Въплъщението на Иисус Христос. Трансцендентният недостъпен Бог открива Себе Си като Личност, Която призовава човека към близост и общение. *Ерèktasis* е онзи безпределен стремеж на душата на човека към Бога, който става възможен единствено чрез последователно издигане по

¹²⁹ Пак там.

¹³⁰ Срв. Св. Григорий Ниский. Цит. съч. file:///F:/grigoriy_nisskiy_oJM.htm {Електронна версия, м. май 2014г.}

¹³¹ *Simoneti, M. Gregorio di Nissa. La vita di Mose. Milano. 2011, XXXIII.*

¹³² *Evdokimov P., La connaissance de Dieu selon la tradition orientale. Lyon, 1988, p. 50.*

¹³³ Св. Григорий Ниский. Цит. съч. file:///F:/grigoriy_nisskiy_oJM.htm {Електронна версия, м. май 2014 г.}

¹³⁴ Срв. *Мейендорф Йоан. Введение в святоотеческое богословие, Издание четвертое, исправленное и дополненное. Храм преподобного Агапита Печерского. Киев. 2002, с.195.*

¹³⁵ Св. Григорий Ниский. Цит. съч. file:///F:/grigoriy_nisskiy_oJM.htm {Електронна версия, м. май 2014 г.}

пътя на духовно-нравственото усъвършенстване, което води до съзерцание на несъзерцаемото в божествения Мрак, в който се открива истинското познание за Бога.

4.3.1. Висотата на духовната лествица: богоуподобяване и теосис (обожение)

Животът в Христос поначало се дава като Божи дар чрез св. тайнства при приобщаването на човека в Църквата – в Тялото Христово. Осъществяването на живота в Христос е предпоставка за придобиването и осъществяването на живота според Христос. Това означава, че „според Христос” нравственият живот на християнина не само се свързва, но и се гради съвместно с неговия сакрален живот и пребиваване в църковното Тяло. Св.тайнство е тварно средство, предаващо нетварна Божия благодат. Човекът като тварно създание се нуждае от тези тварни средства, за да придобие нетварната благодат на Светия Дух. Основното в св.тайнства обаче не е тварната им страна, а преподаването на духовни дарове. Затова пристъпвайки към св. тайнства, следва да се помисли не само за видимото, но и духовно да се съзерцава „съкровеното вътре Божество”.¹³⁶ Източникът на благодат в св. тайнство е Христос, а нетварната и нетленна Божия благодат, като осенява човека, го прави небесен, вечен и безначален.¹³⁷ Тварният човек живее и действа благодарение на пребиваващата в него нетварна Божествена енергия. В случая е очевидна директната връзка между участието на вярващите в св. тайнства и нравственото им поведение и живот. „Ако си позволим да живеем в грях, нито божественото Кръщение, нито другите божествени тайнства ще ни избавят от вечното осъждане.”¹³⁸ Според св. Григорий Палама най-важните тайнства са св. Евхаристия и св. Кръщение и от тях зависи спасението на човека. „Върху тези две св.тайнства се основава нашето спасение, понеже в тях се съсредоточава цялото човешко домостроителство”. Като участва в св. тайнство Евхаристия човекът става съпричастен на обоженото Христово Тяло и се приобщава за вечен и нетленен живот, т.е. става „съ-телесен” с Христос. Това твърдение на тялото не възниква само по себе си, а се изпраща като дар от Божията благодат, която човек може лично и свободно да приеме в Духа. Именно в светлината на тази евхаристийна предпоставка трябва да се разглеждат и такива определения като „съ-телесен на Христос” или „съ-телесно Слово”, срещащи се в трудовете на св. Атанасий Велики и св. Григорий Нисийски, или „съ-телесен и еднокръвен с Христос” в „Огласителните поучения” на св. Кирил Иерусалимски.¹³⁹ Вярващият става храм на Пресвета Троица, като се съединява с Христос. Както цялата Божествена пълнота е съсредоточена в Тялото Христово, така и Света Троица пребивава в съ-телесния Христос.

4.3.2. Обожение и причастност на еклезиологичната личност в Църквата

„Църквата е „ново творение”, създадено от Христос чрез Неговото възплъщение и съединение на всичко, „...за да съедини всичко небесно и земно под една глава – Христа” (Еф. 1:10).”¹⁴⁰ Небето и земята се съединяват в Христос и в Него се образува

¹³⁶ Вж. Св. Григорий Палама. Омилия 56, 5.

¹³⁷ Сrv. Св. Григорий Палама. Възражения към Акиндин 3,6; Триади, 3, 1, 31. Триады в защиту..., с.43–44; Омилия 59,4; срв. също: преп. Максим Исповедник. Амбигви. PG 91, 1144A-D.

¹³⁸ Сrv. Св. Григорий Палама. Омилия 38. PG 151, 481D-484A.

¹³⁹ Сrv. Св. Атанасий Великий. Против арианите. 2, 61. PG 26, 277B; св. Григорий Нисийски. Песен на песните, 15. PG 44, 1112C; св. Кирил Иерусалимски. Огласителни поучения 22, 3. PG 33, 1100A.

¹⁴⁰ Св. Григорий Палама. Триади 2, 3, 29. Триады в защиту..., с.42–43; също: Омилия 21. PG 151, 284A

единна Църква, имаща небесна и в същото време земна природа, в която са събрани заедно и ангели, и вярващи.¹⁴¹ Целта на Църквата е обожението на вярващите, затова св. Григорий Палама я нарича „съпричастност в обожението”.¹⁴² В Църквата се осъществява приобщаването на човека с Бога чрез нетварната Божия благодат. Пребиваването в Христовата Църква означава съединяване с истината, приобщаване с Божията и обожаваша благодат и живот в съпричастност с обожението. Чрез св. тайнства Кръщение, Миропомазване и Евхаристия еклезиалната личност се обновява и влиза в Тялото на Църквата, а привързаността към света означава, че тя се отрича от земното. Чрез св. тайнства човек се възражда и става член на Тялото Христово. Като участва в новия живот на Тялото Христово, той осъществява земното си съществуване според законите на този нов живот. Нравственият живот на вярващия не е нещо независимо, а е плод на приобщаването с Христос. Като следва Божията воля и живее добродетелно, човек проявява верността си към Христос и става съсъд, способен да възприема от Бога възраждащата благодат. Самото единение с Христос – това е вече приобщаване с Този, Който „дава живот и съществуване, Който не се отделя от нас, но винаги присъства и в съпричастност с присъствието Си животвори и дава сили за съществуване.”¹⁴³ Св. Николай Кавасила нарича този „съюз дивен, при който Христос се съединява с възлюбените си.” Това е неизказан синтез, в който личността, пребивавайки неповторимо в свободата си, в същото време се оказва неотделим член на Тялото Христово, като живее Неговия живот. „За нуждаещите се няма нищо по-велико от Христос. Той ги ражда за нов живот, възвръща ги към този живот и им дава храна, за да съществуват. Христос е светлина за тях и дихание. Чрез Себе Си Христос създава за тях духовно око, чрез Себе Си ги освещава и им дарява да виждат Самия Него. Бидейки даряващ, Той е и храна, и Сам доставя Хляба на живота; Сам е и това, което доставя. Той е живот за живите, миро за дишащите, одеяние за желаещите да се облекат. Той е Този, с Когото можем да вървим. Той е пътът, но също така завършек и край на пътя. Ние сме членовете, Той е Главата.”¹⁴⁴ Чрез св. Кръщение, св. Миропомазване и божествената св. Евхаристия и изобщо чрез живота в Св. Дух, ние ставаме „съ-телесни” (ἐνσωματωνόμαστε) с Христос, приемайки християнско битие, т. е. христоцентрично и христово подобно битие и съответстващия на него „вид” и живот. Тогава Отец „открива в лицата ни самият образ на Сина” и „признава в нас членовете на Единородния Свой Син”¹⁴⁵ Така „бидейки ...познати от Познаващия Своите”¹⁴⁶, ние излизаме от неявеност (ἀφάνεια) и забвение (ληθη) и влизаме в областта на истината (ἀληθεια). Това, „което някога е било тъмнина, става светлина, нищото открива битието. И се вселява в Бога, и се приема от Него; така от безславна тъмнина и робство, то се издига на царския престол.”¹⁴⁷

¹⁴¹ Св. Григорий Палама. Омилия 15. PG 151, 284A.

¹⁴² Срв. Св. Григорий Палама. Доказателствени слова 2, 78. Два аподиктически слова об изхождении святого духа. Против Векка. Санкт Петербург, 2006.

¹⁴³ Св. Николай Кавасила. Слово 4. PG 150, 600 D - 601A.

¹⁴⁴ Св. Николай Кавасила. Слово 1. PG 150, 500 CD.

¹⁴⁵ Св. Николай Кавасила. Слово 4. PG 150, 600B.

¹⁴⁶ Св. Николай Кавасила. Слово 2. PG 150, 525B

¹⁴⁷ Св. Николай Кавасила. Слово 2. PG 150, 532A.

За св. Николай Кавасила *духовният живот е именно живот в Христос или животът на Христос е в нас*. Това определение по своята същност е недвусмислено зададено и от утвърждаващото слово на св. апостол Павел в посланието до Галатяните: „И вече не аз живея, а Христос живее в мене.” (Гал. 2:20), разбирано в буквалния смисъл на думата. Дълбинната природа на човека е в неговото битие по подобие на Бога или още по-точно – според най-красивия живот на неговото битие в Христос и за Христос. Поради това и православната антропология и система от психологични концепции трябва да се изграждат като христологични: както по съдържание, така и по форма и методи. Това е буквално „теоантропология” и учение за богочовечеството.¹⁴⁸

4.3.3. Духовна концентрация – Исусова молитва – мистично съзерцание

Мистичният път към съзерцанието при исихазма, схематично изразено, предполага преминаването на три последователни етапа или степени: а) пречистване (catharsis); б) пребиваване в истинската светлина (photismos), (срв. 2 Кор.4:4) и достигане на крайната цел – съвършенството (teleiosis), (срв. Евр.7:11). Първата степен *катарзис* се характеризира с очистване на човешката душа от всичко светско чрез пълно отричане от света. В стадия на „началната подготовка” се изисква абстрахиране от всички суетни мисли и дейности. Според светоотеческата формулировка „човек трябва да умре за света”, да изостави всички земни дела и никакъв външен предмет не трябва да привлича неговите помисли или внимание. Важна част в практиката на първия етап е *покаянието*. В исихазма то се разбира не в обикновения смисъл на разкаяние на човека за собствените му грехове или за „първородния грях” на Прародителите, макар частично да се подразбира и това. В исихазма покаянието придобива друг мистичен смисъл. На гръцки език „покаяние” се изразява с термина „μετάνοια, метанойя”, значението на което е твърде по-широко, отколкото обикновеното разкаяние. Под този термин се разбира коренно и цялостно изменение в схващането на собствения „аз” за жизнената цел; изработване на нов възглед за света, изход зад пределите на обикновената ценностна система. *Втората степен просветлението* предполага присъствие и озаряване на душата от Божествената светлина. *Третата степен* се означава с достигане на мистично съвършенство, на единение с Бога, обожение (theosis). В следването на мистичния път обаче, за съзерцаване на нетварната Божествената Светлина са абсолютно необходими две точно определени в светоотеческата теория и практика предпоставки: *трезвение и молитва*.

Трезвението – ако трябва да бъде обяснено в първоначалния му контекст – е разгледано от св. Василий Велики (срв. Омилията „внемли себе”, Втор. 15:9) като форма на самопознание, разкриваща сложната феноменология на духовната борба и като критична нравствена самооценка на собственото поведение.¹⁴⁹ То е духовно интроспективно бодърстване, концентрация върху собственото поведение и постъпки. Трезвението е внимателното отношение към греховните помисли и борбата с тях. Човек започва да вижда своите грехове и да се бори с тях, а чрез молитвата вече

¹⁴⁸ Срв. *Нелас, Панайотис*. Обожение (Основы и перспективы православной антропологии). Москва, 2011, с. 149-153.

¹⁴⁹ Срв. *Св. Василий Великий*. Творения. В 2-х тома. Том 1. Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. Сибирская благовонница. 2012, с. 151–169.

окончателно се побеждава грехът. Трезвението има като окончателен резултат психологичната нагласа на съсредоточеното и системното богомислие.

Съзерцание. Началното сетивно стъпало на познавателното възприемане на света при класификацията на различните видове съзерцание на ниво усещания и възприятия, преп. Максим Изповедник нарича „съзерцание на видимото” (*ὁράτων θέωρῖα*). По-висшата степен – абстрактно-логическото и интуитивно-дедуктивното мислене – е разкриването на причинно-следствените отношения и връзки, търсенето на „логосите на нещата” (*λόγους τῶν ὄντων*); то е още умозрение или умосъзерцание. Третата степен, която е интелектуалното съзерцание, това е вече познание на съществата и същностите, на идеите, на нещата както са сами по себе си. Първите две съзерцания са за *феномените* – явленията, сетивните образи на предметите, третото е за *ноумените* – нещата каквито са сами по себе си. Първите две са характерни за емпиричния, феноменалния, външния човек, а третото – за вътрешния, ноуменалния, за човека като идея, за „нещото в себе си (Ding an sich)”, ако в случая трябва да се спази терминологията на Имануел Кант и същевременно да се прекрачи ноуменалната граница на познаваемото. Защото това е съзерцание на невидимото. Сетивното и логическото съзерцание според преп. Максим Изповедник са в основата на научно-философското изследване като познание на предметното, на материално-обективните дадености. Истинското съзерцание обаче е *духовно проникновение* и виждане, способно да очисти, символно да задълбочава и творчески да заздравява сетивния поглед на човека; то е в самата същност на нещата... „Съзерцанието е духовен *възглед на ума*” (св. Исаак Сириец).¹⁵⁰ „Съзерцанието е *мислене на духа*” (Калист Катафигиот).¹⁵¹ Съзерцанието като вътрешно зрение е виждане на невидимото. Преп. Максим Изповедник допълва: „Както без слънцето очите не са в състояние да възприемат нищо, така и без духовната светлина (благодатта) човешкият ум не е способен на *духовно съзерцание* за разбиране на свръхестественото” (*ὕπὲρ φύσιν*).¹⁵²

Мистично-религиозното съзерцание. Св. Григорий Палама, както и други автори, разграничава мисловната от съзерцателна сила на душата и учи за „*лечение*” на всяка душевна сила, която очисти с *дела* – деятелната си част, с *познание* – мисловната си част и с *молитва* – съзерцателната част, като чрез тях достига истината, твърдо установена от чистотата на сърцето и ума.¹⁵³ В тази кратка формулировка са дадени всички особености на религиозното съзерцание и принципната му разлика от интелектуалното съзерцание:

- признаване на собствената греховност и нечистота;
- необходимост от лекуване на душевните сили;
- необходимост от действие, от аскеза като школа за душевните сили;
- значение на знанието като мисловна школа;
- молитвеност на съзерцанието;
- участие на ума и сърцето в съзерцанието
- и като завършек – тяхната чистота.

¹⁵⁰ Св. Исаак Сириец. Слово 55, 263.

¹⁵¹ Катафигиот, Калист. PG, t.147, 849.

¹⁵² Св. Максим Изповедник. PG, t.90/1, 1308.

¹⁵³ Св. Григорий Палама. За молитвата и чистотата на сърцето. Добротолюбие 5, 326.

Съзерцанието на Божественото се осъществява в чистото сърце. В богословското учение на св. Симеон Нови Богослов: „чисто е това сърце, което не намира в себе си никакъв светски помисъл, но цялото е *прилепено към Бога* и е съединено с Него така, че вече не помни нищо светско, нито радостно, нито печално, но пребъдва в съзерцание, като се издига до небесното.”¹⁵⁴ Такова сърце е предпазено от житейско оскверняване.

Молитвата. Молитвата е най-висшето състояние на ума, понеже води към неговото *събиране* и *концентриране*. Събирането на духовните сили по време на молитва се отнася не само до ума, но и до всички членове на тримерията. В общата интенция на всички сили се събират духът, душата и тялото. Молитвената концентрация, одухотворяваща душата и тялото, пробужда латентната духовност на душата и тялото. В молитвената интенция неразумната душа отново става разумна, осъществява се в процеса на нейното възстановяване. На върха на молитвената концентрация в умственото упражнение душата се превръща в дух, а духът се съединява с вътрешния Логос. Умът, който е забравил за произхода си извън света, възстановява връзката с Логоса, съединява се с духовното си сетиво. *Молитвата в състояние на съзерцание* е най-висше състояние на ума. Тук той е свободен и отново се съединява с Духа. Натуралистичната мистика познава само три функции на ума: сетивно съзерцание, мислене и съзерцание. Четвъртото, най-висше състояние на ума – молитвата – е непознато на тази мистика. „След като е обединил вътрешния си човек чрез подвига на аскезата, бдението и трезвението, мистикът превръща в център на своя живот горещата молитва, молитвата по типа на светогорския исихазъм. Това е вътрешна и непрестанна молитва, така наречената „Иисусова молитва”. „Порази противника си с името Иисусово, защото няма по-могъщо оръжие на земята и на небето.” Традицията на синайския и исихасткия мистицизъм се изгражда около поклонението на Името: „*Господи Иисусе Христе, Сине Божий, помилуй ме, грешния.*”¹⁵⁵ В тази молитва е цялата Библия, цялата ѝ вест, сведена до най-простото изповядване, че Христос е Господ, изповядване на божественото Му синовство и следователно – на Троицата. Следва признание на бездната на грехопадението и накрая призоваване на бездната на божественото милосърдие. Началото и краят са събрани в една дума, заредена с цялата сила на Христовото присъствие в Неговото име. Тази молитва звучи непрестанно в дълбините на душата и се слива с ритъма на дишането: Иисусовото име е до известна степен „прилепено” към него. Името се отпечатава в човека, самият той се превръща в Божието име, в Христос и се приобщава по най-непосредствен начин към опита на св. апостол Павел: „И вече не аз живея, а Христос живее в мене” (Гал. 2:20). Срещата лице в лице с изкушенията в непосредствена борба подобава „само на силните в Бога, подобни на архангел Михаил; на нас немощните, ни остава само да припомним към Иисусовото име.”¹⁵⁶ Честото призоваване на Иисусовото име въвежда в присъствието на Бога, то е вътрешна литургия: „Направи тайнство от

¹⁵⁴ Св. Симеон Нови Богослов. Добротолюбие 5, 58.

¹⁵⁵ Заб. Думата „помилуй” не изчерпва целия смисъл на молитвата. Тук трябва да се обединят два текста: Мат. 9:27 и Лука 18:13, които се срещат в молитвата на проскомидията: „Господи, бъди милостив към мене грешния и ме помилвай.”

¹⁵⁶ Срв. Евдокимов, Павел. Православието, С., 2006, с. 151-152.

молитвата ми”, се моли непрестанно всеки вярващ и именно тази молба обяснява, защо идеалната молитва прогонва разсъдъчните елементи, λογισμοί, и става една дума, νοηλογία, и тази дума е Иисусовото име.

Когато умът се отклонява от сетивното възприятие, тогава той се отвлича (абстрахира) от сетивното и се отдава на мислене. След това с познавателната абстракция на мисленето – при богоустремената си концентрация – умът има пред себе си само божествения Обект и достига до степента на съзерцанието. При възвисяването и над тази съзерцателна способност, той се моли. Така молитвата е най-висшата, четвъртата форма на дейност на ума. Мистиците определят тази свръхемпирична феноменология с термините на опита и причастността, защото е невъзможно те да бъдат преведени и интерпретирани с езика на понятийно-терминологичния апарат на формално-логическото мислене. Тук от една страна е *абсолютното различие*: „Бог е Творец, а душата е твар и между тях няма нищо общо”¹⁵⁷; а от друга – това е *принципът на теургията*: „Този, който се приобщава към божествената енергия, до известна степен сам става светлина.”¹⁵⁸ В антиномичността на тази теза и антитеза св. Григорий Палама установява силата и върховенството на молитвената богоустременост на вярата над логическото противоречие: „Следва да твърдиш и двете неща едновременно и да запазваш антиномията им като критерий за благочестие”¹⁵⁹. В исихията, в безмълвието на духа, в тази неизказана молитвена над субектно-обектна действителност, която надвишава и превъзхожда всичко земно¹⁶⁰ е възможна „среща лице в лице”, продължаваща във вечността, защото „Бог идва в душата и душата се преселва в Бога.”¹⁶¹ Това е богосъзерцание, станало възможно благодарение на пресътворяващата и животворяща сила на оная светлина, която идва от Бога и обновява съществуващото, за да станат човеците реални участници на Бога и „участници в божественото естество” (срв. 2 Петр.1:4).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Заключителният извод и основната идея, заложили в дисертацията посредством изследването на теориите за развитието и формирането на личността като крайна цел е да се обоснове истинността на тезата, че в драматична борба със самия себе си и със силите на злото, в неугасим устрем човешката личност възхожда към своя Първосъздател, за да осъществява чрез творчество и в святост вложеното в нея богоподобие. Личността не е случайна комбинация от молекули и игра на гени, и вселената не е гробница за мислещия дух. Тя може да бъде извор на щастие и съществуване във вечността, когато посредством богоподобие на човека е съотнесена към неговата творческа Първопричина. Нашият живот на земята е постоянна борба за безсмъртие, ако чрез нас възхождат божествените принципи на Истината, Доброто, Красотата и хармонията на освободения от материалната си обусловеност човешки дух. Поради това от нас зависи не само настоящият, но и бъдещият облик на живота ни.

¹⁵⁷ Срв. Св. Григорий Палама. Беседи (Homilia) 49, 4; 44, 8.

¹⁵⁸ Св. Григорий Палама. Беседа на празника Въведение на Пресвета Богородица.

¹⁵⁹ PG 150, 932 D.

¹⁶⁰ Срв. Евдокимов, Павел. Цит. съч., с.158.

¹⁶¹ Срв. Св. Григорий Нисский. О жизни Моисея Законодателя... Интернет източник: file:///F:/grigoriy_nisskiy_oJM.htm{Електронна версия, м. май 2014г.}.

Нека направим всичко възможно, за да бъде той прекрасен за Христос и в Христос – сега и веќе веков.

6 януари 2015 г.

Св.Богоявление

П Р И Л О Ж Е Н И Е

А Н К Е Т А

Основната тема на анкетата: „*Ролята на религиозната вяра в моя живот.*”

Изследователски проблем. В наши дни все по-неясна става функцията на вярата като смислово определящ фактор в различните възрастови групи, свързан в психологичен план с категорията цел (telos). Без полагането на крайна цел и смисъл не може да се постави начало на развитието по пътя към създаване на духовно зрялата личност. Определянето на крайната цел на развитието също така е от ключово значение и разкрива различията между концепциите за личността. Тук проблемът е дали концентрацията е единствено върху потребностите на индивида или се излиза извън рамките на самоактуализацията и се достига до екзистенциално преосмисляне на собствения „аз” спрямо други потребности и ценности с превъзможване на преходните и негативни начала в живота.

Цел на изследването. Основна цел са психологичните нагласи и тенденции по отношение на вярата и респ. на религиозната вяра.

Инструменти на изследването. Формулирани са седем основни въпроса и поливариантни подвъпроси към тях с предоставен избор за утвърдителен или отрицателен отговор.

- 1) В какво вярвате (*обект* на вярата).
- 2) Кое може да бъде причина за поява на религиозна вяра (*генезис* на вярата).
- 3) Каква роля играе религиозната вяра в живота ви (вярата като *екзистенциален фактор*).
- 4) С какви кризисни ситуации сте се сблъскали в живота (оценка на влиянието на *външните фактори*).
- 5) Каква вяра или качества на волята са необходими, за да се преодолее определена криза в живота (*самооценка на собствената психична структура*).
- 6) Какво означава да вярваш в друг човек (*социално измерение* – доверието в Другия).
- 7) Възможно ли е да получиш помощ от преподавател (педагог) в трудна ситуация (*професионално измерение* – психологична подкрепа от специалист).

Методи на събиране на информация. Метод на допитване – формализирана стандартизирана анкета. Използвано е както открито, така закрито задаване на въпросите при спазване принципите на анонимност и конфиденциалност.

Обект на изследването. Респондентите са три различни възрастови групи от секуларни обществени слоеве в областта на хуманитарното и техническото образование.

Първа група - подрастващи (15-16 годишни ученици) – гимназисти от Столична езикова гимназия (35 СОУ „Добри Войников”).

Втора група – студенти (20-35 години) от висше технически учебно заведение (ВТУ „Тодор Каблешков”, София).

Трета група – лица в зряла възраст (от 45 - до 65 години) преподаватели от 35 СОУ „Добри Войников”, ВТУ „Тодор Каблешков”) и на лица от учебно-образователния сектор.

Общо броят на респондентите е 120; от тях - ученици (40), студенти (40) и възрастни (40). Анкетата е проведена за времето от 12. XII. 2014 до 22. XII. 2014.

Хипотеза на изследването:

1) В напълно секуларна среда, без религиозно възпитание, без образователни програми по религия и катехеза, все по-малко хора виждат решението на екзистенциалните си проблеми в ресурса на вярата, но образът Божи остава в човека, както и вродената религиозност, въпреки неадекватните ѝ форми на изява.

2) Потребността от преодоляване на съществуващия екзистенциален вакуум и свързване на пределните цели на живота с истинската религиозност е все още неосъзната или заместена с религиозни сурогати.

3) Секуларизацията на всички области на живота не е в състояние да ограби богатството в духовния вертикал на развитие на личността.

4) Извън еклезиалната общност обаче, човекът е в състояние на безизходност, лутане в квазирелигиозност и нищета на духа. Така осъзнаването на религиозната вяра като смислово определящ фактор е радикален изход от съществуващата духовна криза.

5) В епоха на богоотстъпление (гр. апостасия), без мисия на Църквата, истинският духовно-нравствен източник за развитие на личността и спасителният път към Божия храм е въпрос на чисто личен избор и ориентация, при който основна е ролята на инерцията на традицията, а не процесът на приватизация на религията.

Съпоставителен анализ и изводи. Определящо значение в окончателната интерпретация на съпоставителните анализи имат получените резултати по въпрос № 1, които потвърждават формирането на вярата през различните стадии на възрастовото развитие като смисловополагащ фактор, така както това е систематически разработено в теорията на Джеймс Фаулър. Вярващи в Бога са респонденти от 3 група с най-висок процент (40%), след това са респонденти 2 група (24%), докато при респондентите от 1 група обект на вярата на първо място е собствения „аз”, след това са родителите и най-накрая при пълна дезориентация – става въпрос за филмови герои или за фантазни образи (16%). На последно място е поставена религиозната вяра – едва (15%). Това потвърждава една от предпоставките на хипотезата, че потребността от преодоляване на съществуващия екзистенциален вакуум и свързването на пределните цели на живота с истинската религиозност е все още в неосъзната форма или е заместено от религиозни сурогати.

При разкриване генезиса на религиозната вяра отново доминираща роля има търсенето на истинския смисъл в живота. Това е показателно при резултатите, свързани с причините за появата на религиозната вяра, което при респонденти 1 група е (20%), а при 3 група – (20%). Запознаването с Библията доминира при респонденти от 2 група (15%), докато показателите при 1 и 3 група са почти еднакви – при възрастните (12%), а при учениците – (11%). Най-голяма дезориентация по религиозни въпроси показват респонденти 2 група (28%). На второ място са респондентите от първа група. Това е типично за учащи се в секуларна среда, при които инцидентното запознаване със съдържанието на Библията може да се определи като начална степен на вярата в Бога.

Анализите разкриват, че секуляризацията, протичаща понастоящем във всички области на живота не е в състояние да ограби напълно богатството на духовния вертикал в развитието на личността, което като възможност е предизвикателство спрямо Църквата за активизиране на катехизаторската ѝ мисия.

По третия въпрос от анкетата за ролята на религиозна вяра в живота данните отново потвърждават, че респондентите от група 3 я определят като екзистенциален смисъл (28%). В това отношение респондентите от 1 група (35%) и 2 група (51%) изключват въобще тази роля в живота си, което потвърждава т.1 от хипотезата на изследването. Извън еклезиалната общност, човекът е в състояние на безизходност, лутане в квазирелигиозност и нищета на духа, но търси изход от съответната криза, защото нейното положително решение определя бъдещата му психологична структура. Така се стига до извода, че е необходимо осъзнаването на религиозната вяра като смислово определящ фактор, което е възможният радикален изход от съществуващата духовна криза. Психичните нагласи доказват този извод, защото в съответствие с получените резултати сблъсъкът с граничните ситуации разкрива, че респондентите от 3 група показват висок процент (29%), като при случаи на тежки здравословни проблеми и смърт на близък човек той е завишен до (44%). Група 3 има също така висок процент (24%), когато става въпрос за вярата в Бога при ситуационни кризи. Съответно при респондентите от 2 група най-висок е процентът при случаи на тежки здравословни проблеми – (18%) и смърт на близък човек – (24%). При респонденти 1 група най-висок е процентът с психични нагласи на страх от неразбиране и осмиване в социалната среда (20%), което като показател разкрива степента на зависимост и тревожност за възприемането на собствения „аз“ в условията на неговата социализация.

При респонденти от 1 група (24%) и 2 (41%) група преобладават показателите вяра в себе си. Тук вярата е свързана с качествата на личността смелост, действеност, защото в тази възраст доминиращ е стремежът за личностна реализация. Ниските жизнени стандарти и цивилизационната среда у нас обаче, обуславят занижените показатели по въпроса за вярата в живота, което при респонденти 1 група е (15%), а при 2 група (6%) и 3 група (14%). Тези резултати разкриват преобладаващия песимистичен поглед към утрешния ден.

Въпросът за доверието в междуличностните отношения има следната градация: При респонденти 1 група (26%), 2 група (38%) и 3 група (41%), като най-висок е процентът на доверието в другия човек. Това е сравнително висок показател като израз на междуличностна солидарност. Възрастните са много по-критични спрямо социалното си обкръжение, защото при принципа доверие данните показват: при респонденти 1 група – (13%), 2 група – (16%) и 3 група – (5%). По-различни са показателите, отнасящи се до преодоляването на междуличностната дистанция, съществуваща между преподавател и ученик или студент. Безрезервно се вярва в подкрепата на определен преподавател, от респонденти 3 група (45%) и 2 група (40%), докато респонденти 1 група (27%) – се отнасят с голяма доза недоверие.

In Summa. В постсекуларния социум истинският духовно-нравствен източник за развитие на личността и пътят към Божия храм е проблем на чисто личностен избор и ориентация с относителни параметри и неустойчиви показатели, при който основна е ролята на специфичната за човека вродена религиозност и търсенето на екзистенциален

смисъл на живота, както и на религиозно-битовата инерция на социокултурната традиция.¹⁶²

Приложение №1

Списък

Авторска справка (самооценка) на приносните моменти в дисертацията

а) Намерен и е приложен работещ модел за синтез на богословско познание и психологична наука и за прецизно позициониране на православната антропология и психология спрямо концепциите за съхраняване на идентичността на „аз-а” и за преодоляване на психосоциалните кризи с функционално, произтичащ от религиозната вяра, духовно-нравствен ресурс.

б) Въз основа на теорията на Джеймс Фаулър за различните възрастови стадии в развитието на личността са анализирани и разкрити съществени аспекти на религиозната вяра като основоположна екзистенциална и психосоциална категория, обуславяща качеството на живота, смисъла и съдържанието на човешкото съществуване.

в) Изследвана и доказана е концепцията за фундаменталната роля на религиозната вяра като съзидателна динамична сила при разрешаването на психосоциалните и екзистенциалните кризи в епигенетичното и духовно-нравственото развитие на личността; конкретно тази проблематика е разрешена в психологичен план: в екзистенциалната „Иов–ситуация”, при „комплекса на пророк Иона” и подвига на вярата при библейския патриарх Авраам и пророк Иеремия.

г) В съпоставителен критико-аналитичен дискурс между съвременните научни психологични теории за развитието на личността (Е. Ериксон, Ж. Пиаже, Л. Колберг, Д. Капс, Дж. Уестърхоф) и православната антропологично-психологична традиция, обосновано е изведена централната теза на дисертацията, че истинското и цялостното личностно формиране означава определена самореализация в християнския смисъл на това понятие – като свободна и творческа проява на сътрудничество в синергия с изпратената от Бога благодат – за осъществяване на неизчерпаемия потенциал, зададен в богоподобие на човека (срв. Мат.5:48).

д) Оттук – въз основа на дълбинния духовен опит и практика в еклезиалната общност на Тялото Христово – е изградена истинността на основната теза, че пътят на психичното развитие на личността като „лестница към небето” е път на творческа реализация на богосътворената човечност и богообразност, така както това е засвидетелствано в светлината на светоотеческото учение за степените на духовно-нравственото съвършенство, на възхождането, преобразяването и благодатното единение с Бога, разкрито в учението за обожението (theosis).

Приложение №2

Списък

Публикации по проблематиката на дисертационния труд

1. *Диалогичното поле „психология-религия”: конфронтация, интегриране и взаимодействие*, Сборник “Библиестика и диалог”, Издание том пети, Библия – култура – диалог, София, 2013, с. 168-177.

¹⁶²Заб. Анкетата е приложена в цялост към дисертационния труд с получените резултати, систематизиране на данни, таблици и диаграми.

2. *Психологични аспекти и функции на религиозната вяра като фундамент и съзидателна сила при формирането на личността (Връзка между вяра и екзистенциален смисъл на човешкото битие)*, Сборник от XXIV Международна научна конференция на Съюза на учените в България, Стара Загора 5-6 юни 2014 г. том IV, Брой 7, Стара Загора, 2014, с. 76-80.

<http://journal.sustz.com/VolumeIV/Number7/Papers/RosicaTodorova1.pdf>

3. *Борба с греха и страстите (светоотечески антропологично-психологичен дискурс)*, в сборник „Студентски дигитален архив по религиозно културно-историческо наследство”, том 3, Изд. „За буквите – О писменех” УниБИТ, 2015; също така участие в Докторански четения на БФ, 2014г.

4. *Категорията „развитие” в психологията и в християнската антропология*, в международна научно списание „Наука и технологии” от XXV Международна научна конференция на Съюза на учените в България, Стара Загора 4-5 юни 2015 г; също така участие в Докторански четения на БФ, 2013г; сп. Богословска мисъл, кн.1/2014 год. XX. <http://bogoslovskamissal.wix.com/sofia-university#!product/prd15/3796472241/1-2014>

5. *Преодоляване на тъмната страна в човешката психика: борбата със страстите и деструкцията на греха (Психологично-религиозни измерения)*, <http://dveri.bg/94puh>. {Електронна версия, 26 февруари 2015г.}

6. *Екзистенциалната „Иов-ситуация”: вярата между абсурда и безусловния смисъл*, <http://dveri.bg/94> {Електронна версия от м. май 2015.}

7. *Религиозната вяра като смислово определящ фактор в развитието на личността*, участие в Национална школа за докторанти и млади изследователи в областта на социалните науки „Нагласи към различията и влиянието им върху обществените процеси”, департамент ИИНЧ - БАН, София, 2015 г., сп. „Психологични изследвания” (включено в базата данни на CentralandEasternEuropeanOnlineLibrary <http://www.ceeol.com/>.) – (под печат); <http://www.iphs.eu/n/index.php/spisaniya/spisanie-psihologichni-izsledvaniya>.

Участия в международни и регионални научни форуми и конференции

1. **Todorova, R., Todorova, P., Hristova, M.** *Ролята на социалните мрежи в университетското обучение (The role of Social Networking Technologies in university education)*, Сборник доклади, XXII International scientific conference “TRANSPORT 2015”, Боровец, 2015.

2. **Todorova, R., Todorova, P., Hristova, M.** *The creation of information competence of students of high school based on e-learning tools*, Научна конференция с международно участие „Комуникации, електроенергетика и информатика в транспорта – КЕИТ 2014”, Разлог, 2014.

3. **Todorova, R., Todorova, P.,** *The use of e-portfolio by the students in the learning process on databases*, Сборник доклади, 21st International scientific conference „TRANSPORT 2013”, Варна, 2013.

4. **Тодорова Р., Христова М., Тодорова П.,** *Иновативен подход в обучението по Бази от данни*, Научен семинар с международно участие „Комуникации, електротехника и информатика – КЕИТ”, Разлог, 2012.

5. **Тодорова Р.**, Христова М., Тодорова П., *Конструктивизмът - иновативна методология на университетското обучение по информатика и информационни технологии*, Сборник доклади, XX Научна международна конференция „Транспорт 2011”, София, 2011.

6. **Тодорова Р.**, Христова М., Тодорова П., *Проектно-базирано обучение по програмиране (Project based training in programming)*, Сборник доклади, XX Научна международна конференция „Транспорт 2011”, София, 2011.

Учебници и помагала

1. Христова, М., Георгиева, Е., Попов, Л., **Тодорова Р.**, Тодорова, П., *Ръководство за упражнения по информатика*, ВТУ „Т. Каблешков” ISBN-978-954-12-0220-3, 2013. Част 5 – Microsoft Office Power Point 2007 (с. 197-266); Част 6 – Интегриране на дейности и документи (с. 266-275).

Лекции в чужбина или друго ВУЗ

1. Portugal, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, Faculdade de Ciências e Tecnologia, *Formulas and functions in electronic tables*, 2014.

2. Portugal, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, Faculdade de Ciências e Tecnologia, *Data menu: intermediate sums, consolidating reports. Extracting summarized data using Pivot tables in electronic tables*, 2014.

3. Poland, Radom Academy of Economics, *Traditions and innovations in university education in Computer Science*, 2013.

4. Poland, Radom Academy of Economics, *Design of an e-course in informatics based on the ideas of constructivism*, 2013.

5. Portugal, Porto, Institute of Accounting and Administration of Porto (ISCAP), *Microsoft Office Excel 2007*, 2012.

6. Portugal, Porto, ISCAP, *Teaching programming through projects on opportunity to improve the quality of higher education*, 2012.

Специализации

1. Румъния, Трансилвания, Hermannstadt, Немски езиков институт - Göthe-Institut, Езикова специализация Zertifikat Deutsch - Göthe-Institut, 2004/2005.

2. Германия, Бавария, Friedrich Alexander Universität Erlangen-Nürnberg, Квалификация: *Christliche Publizistik* – Медийно право, Медийно изкуство, Църковно изкуство, Немски журналисти – писатели, свещеници, История на немската преса, Медийно изкуство в немските вестници, Въведение в обществените отношения – практически проект, Християнството и църквата през погледа на Ф. М. Достоевски в романа „Братя Карамазови”, Култура, религия и етика – нови тенденции в медиите, История на съвременните масмедии, Онлайн журналистика и др., 2005/2006.

3. България, Министерство на образованието, науката и младежта, Информационни и комуникационни технологии в учебния процес във висшите училища и работа в е - среда. (Европейска програма - Проект на МОН), София, 2010.

4. Portugal, Porto, ISCAP International Week - 2012, *Electronic learning and Innovation in Education* - PAOL, Moodle, (Business Communication, Financial Management), 2012.

Членство в редколегии, научни организации и комитети

1. САИ (Съюз по автоматика и информатика „Джон Атанасов”).